

**Transzendente Begründung  
der praktischen Philosophie. Kants Methode einer  
Grundlegung der Moral**

Vom Fachbereich 02  
– Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften –  
der Technischen Universität Darmstadt

zur Erlangung eines Grades des  
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

genehmigte

**Dissertation**

**Philipp Richter, M. A.**  
geb. in Stuttgart

Erstgutachter: Prof. Dr. Christoph Hubig  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Gerhard Gamm

Tag der Einreichung: 20.11.2012  
Tag der mündlichen Prüfung: 13.03.2013

D 17  
Darmstadt 2014

Bitte zitieren Sie dieses Dokument als:

URN: urn:nbn:de:tuda-tuprints-38032

URL: <http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de/id/eprint/3803>

Dieses Dokument wird bereitgestellt von tuprints,

E-Publishing-Service der TU Darmstadt.

<http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de>

[tuprints@ulb.tu-darmstadt.de](mailto:tuprints@ulb.tu-darmstadt.de)

# Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung.....	4
Einleitung.....	6
1.0 Interpretation der GMS in transzendentaler Hinsicht.....	9
1.1 Kants Erklärung der Methode der GMS.....	18
1.2 Ausgangspunkt: Der Wille ist das absolute Gute.....	32
1.3 „Pflicht“ in transzendentaler Hinsicht.....	43
1.4 Rekonstruktion des Pflicht-Syllogismus.....	51
2.0 Zum Status der moralischen Grundbegriffe .....	66
2.1 Definition und Funktion des Prädikats „gut“ .....	76
2.2 Die Formel unbedingt-praktischer Notwendigkeit.....	86
2.3 Zwecke und Zweck an sich selbst.....	95
2.4 Systematische Ordnung eines Reichs der Zwecke.....	101
2.5 Würde als transzendentaler Wert an sich selbst .....	107
3.0 Überleitung zum Dritten Abschnitt der GMS.....	116
3.1 Aufgabe und Methode des Dritten Abschnitts.....	118
3.2 Freiheit als Art von Kausalität.....	121
3.3 Freiheit als Voraussetzung praktischer Vernunft.....	128
3.4 Problem einer zirkulären Begründung.....	132
3.5 Zwei Standpunkte: „Ding an sich“ und „Erscheinung“ .....	135
3.6 Deduktion eines kategorischen Imperativs .....	143
3.7 Freiheit als Problem der theoretischen Philosophie.....	154
3.8 Scheinwiderspruch von Freiheit und Naturnotwendigkeit.....	160
3.9 Die Annahme von Freiheit ist begründet.....	165
3.10 Die Unerklärbarkeit von Freiheit.....	171
3.11 Epistemologische Einordnung des Sittengesetzes .....	178
4.0 Methodologische Problematik in Kants Moralphilosophie.....	186
4.1 Ist eine praktische Transzendentalphilosophie möglich? .....	187
4.2 Praktische Transzendentalphilosophie (Forschungslage, KpV).....	203
4.3 Analogie der theoretischen und praktischen Philosophie Kants .....	227
4.4 Eine transzendente Logik des Willens (GMS, Vorrede).....	228
4.5 Die Deduktion als mittelbar transzendentes Argument (GMS, III).....	235
4.6 Bedingung der Möglichkeit praktischer Erkenntnis (GMS, II).....	251
4.7 Transzendente Begründung und metaphysische Fakten.....	260
<b>Anhang</b>	
Abstract .....	266
Zusammenfassung der Argumentation der GMS.....	268
Zum Verfasser .....	272
Verwendete Abkürzungen .....	273
Literatur .....	273

## **Vorbemerkung**

Kants Moralphilosophie entwickelt einen allgemeingültigen Algorithmus zur Prüfung, welche Grundsätze unserer Lebensführung moralisch vertretbar oder verwerflich sind (kategorischer Imperativ). Unmoralisch sind Grundsätze, deren klare und allgemeine Formulierung im logischen Widerspruch steht zur bereits notwendig vorausgesetzten Freiheit; insofern diese verstanden wird als die Fähigkeit, überhaupt Grundsätze wählen zu können (Autonomie). Ein guter Mensch wäre dementsprechend nur derjenige, der sein Leben von der Einsicht in die logische Notwendigkeit dieses zu vermeidenden Selbst-Widerspruchs bestimmen lässt.

Die Theorie einer Ethik aus reiner Vernunft entwickelt Kant maßgeblich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und führt sie fort im Spätwerk *Metaphysik der Sitten* (1797). Aufgrund des heute angeblich alternativlosen „nachmetaphysischen Denkens“ (Habermas) gilt Kants Moraltheorie vielen als überholt und nahezu verdächtig. Die nicht empirisch fundierte Argumentation für einen universellen Maßstab der Moral setze nämlich voraus, dass sich erstens moralische Fragen mit logischer Klarheit entscheiden ließen. Zudem werde zweitens ahistorisch und nichtempirisch die universelle Vernunftnatur des Menschen als dessen wesentliche Eigenschaft unterstellt und damit gerade auch in normativer Hinsicht festgelegt, was den *guten* Menschen ausmacht. Wobei die metaphysisch fundierte Forderung, gemäß der Vernunftnatur des Menschen zu leben, zur Zeit der Aufklärung sicher sehr überzeugend gewesen sei, heute jedoch ganz offensichtlich nur noch eine unter vielen Moral- und Lebensauffassungen darstelle.

Ich argumentiere für die These, dass es sich bei Kants Moralphilosophie nicht um unbegründete Metaphysik handelt. Dies indem die Argumentationsweise der Kantischen Grundlegungsschriften zur Moral methodologisch unter der Hinsicht der Strukturgleichheit mit dem transzendentalen Begründungsverfahren der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/7) untersucht wird. Die Strukturgleichheit und Unterschiede von theoretischer und einer möglichen praktischen Transzendental-Philosophie werden anhand der expliziten und impliziten methodologischen Ausführungen Kants in der *Grundlegung*, der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Metaphysik der Sitten* herausgearbeitet, wobei der Schwerpunkt auf der *Grundlegung* liegt. Damit wird ein Beitrag zum bestehenden Forschungsdesiderat geleistet, die methodische Kontinuität des Kantischen Projekts der erkenntnistheoretischen Kritik der Metaphysik und der vermeintlich metaphysischen Moralphilosophie nachzuweisen. Behandelt wird also die Leitfrage, ob und inwiefern ein Methodentransfer möglich ist und was dieser leistet. Die Darstellung des Methodentransfers ermöglicht dann in systematischer Hinsicht die klare Einsicht in Leistungsfähigkeit, Grenzen und Ergänzungsbedürftigkeit einer transzendentalen Moralphilosophie.

Vor allem möchte ich Prof. Dr. Christoph Hubig sehr herzlich dafür danken, dass er meine Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie seit meiner Studienzeit in Stuttgart stets gefördert, sodann mein Promotionsprojekt in Darmstadt unbedingt unterstützt und mir während der Tätigkeit am Institut für Philosophie hierfür den nötigen Freiraum gelassen hat. Herzlich danke ich auch apl. Prof. Dr. Andreas Luckner (Stuttgart) und Prof. Dr. Gerhard Gamm (Darmstadt) für die hilfreichen Anmerkungen zum Vorgehen der Untersuchung. Darüber hinaus danke ich den Darmstädter Kollegen für Diskussion, Hinweise und Kritik, allen voran Dr. Michael Nerurkar und Dr. Jan Müller.

Darmstadt, Januar 2014

## Einleitung

Es gibt unzählige Abhandlungen, die sich Kants praktischer Philosophie widmen. Vor allem Kants *moralphilosophische Grundlegungsschriften*<sup>1</sup> werden kommentarisch oder in einzelnen Lehrstücken ausführlich behandelt. Obschon Kants Philosophie des „Praktischen“ (A 15/B 29) in Grundzügen und Details hinreichend geklärt scheint, erweist sich die Forschungslage bei genauer Betrachtung als heterogen und widersprüchlich. Gerade zentrale Argumente und Lehrstücke werden ganz unterschiedlich eingeschätzt. Dies betrifft vor allem die „Aufsuchung und Festsetzung“ des Moralprinzips (AA IV, 392), also die Prämissen und allgemeinen Vorannahmen seiner Begründung durch *Deduktion* (GMS III) oder Herleitung als *Faktum der reinen praktischen Vernunft* (KpV).

Dabei fällt auf, dass die unterschiedlichen Deutungen gerade dadurch zustande kommen, wie die einzelnen Autoren den Begriffsgebrauch (Referenz, Funktion, Redeebenen etc.) und die Grundannahmen (Methode, Verhältnis zur theoretischen Philosophie etc.) der praktischen Philosophie Kants deuten. Hier findet sich eine Vielfalt unterschiedlicher Annahmen darüber, wie Kant in seiner praktischen Philosophie eigentlich verfähre: Das Spektrum der Einordnungen reicht von der Diagnose einer vorkritischen Metaphysik<sup>2</sup> unter unbegründeten rationalistischen, anthropologischen oder moral-phänomenologischen Voraussetzungen, über konstruktivistische<sup>3</sup> oder schlicht nicht-metaphysische Rekonstruktionsverfahren rationaler Standards der Praxis (praktische Urteils- bzw. Handlungstheorie)<sup>4</sup> bis hin zu einer kritischen oder transzendentalen Ethik,<sup>5</sup> die jedoch womöglich teilweise<sup>6</sup> oder grundsätzlich verfehlt<sup>7</sup> sei.

Darf diese Vielfalt der Deutungen nicht einfach stehen bleiben? Und was erwiese sich als derart problematisch, wenn sich Kants praktische Philosophie letztlich doch als Metaphysik offenbarte? Das hängt freilich von der jeweiligen Fragestellung ab, wenn es nicht nur um eine philosophiegeschichtliche Einordnung oder historische Interpretation zu tun ist. Wenn Kants praktische Philosophie aber tatsächlich einen „Bruch im System“<sup>8</sup> darstellt und sich im Gegensatz zur propädeutischen *Kritik* und anschließenden *Transzendental-Philosophie* der theoretischen Vernunft tatsächlich als *Metaphysik* unter unbegründeten Annahmen erwiese, darf man wohl skeptisch sein, ob es tatsächlich so ohne weiteres möglich ist, *rein a priori* zu wissen, was das *gute Handeln* ausmacht. Ist es denn möglich, *rein a priori* zu bestimmen, was wir tun sollen, ganz ungeachtet der historischen, sozialen und individuellen Umstände, d. h. *ohne die Erfahrung zu befragen*?

---

<sup>1</sup> Esser 2004, 148: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) und *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV).

<sup>2</sup> Ilting 1972 u. 1981; Schönecker/Wood 2004; Rößner 2011.

<sup>3</sup> Esser 2004.

<sup>4</sup> Allison 2011; Benton 1977 u. 1978; ähnlich auch Esser 2004.

<sup>5</sup> Sob 2002; Höffe 1981.

<sup>6</sup> Cohen 1907.

<sup>7</sup> Röd 1981.

<sup>8</sup> Füllhaase 1978, 91.

Die Beantwortung dieser Frage ist zunächst vor allem damit konfrontiert, dass Kant sein Argumentationsverfahren zumindest teilweise als „Metaphysik“ und eben gerade nicht als „transzendente Ethik“ o. ä. bezeichnet sowie die Moral in der *Kritik der reinen Vernunft* aus der Transzendental-Philosophie ausschließt. Kants Rede davon, er wolle Moralphilosophie als „Metaphysik der Sitten“ betreiben, wird allerdings zumeist nur als Anzeige eines *nicht-empirischen* Argumentationsverfahrens ohne jegliche anthropologische Voraussetzung verstanden.<sup>9</sup> Was auch völlig mit Kants Terminus „Metaphysik“ als „Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen“ (AA VI, 216) übereinstimmt, aber methodologisch gesehen noch unterbestimmt ist. Denn „Erkenntnis durch Begriffe a priori“ kann nach Kants Methodenlehre der KrV wiederum entweder *Begriffserörterung* oder *Deklaration* sein, die aber wiederum einer *Deduktion* ihrer Ergebnisse bedürfen (A 729/B 757 ff.).<sup>10</sup>

Wenn Kants praktische Philosophie nun tatsächlich als transzendente bezeichnet werden könnte, dann ist (1.) ihre Ausgangsbasis, was unbegründete Annahmen betrifft, sehr sparsam, (2.) macht sie keine inhaltlichen Vorgaben, sondern gibt lediglich die notwendige *Form* des Handelns an und bietet so (3.) einen Orientierungsrahmen, der offen für inhaltlich empirische Ergänzung ist. Gerade weil die Moral, so Kant, ein System bilde, das „auf Praxis [...] gestellt“ ist (AA VI, 205), bedarf sie notwendig der epistemischen und motivationalen Ergänzung durch die wirkliche Tätigkeit endlicher Subjekte. Kant schließt die Moral zwar aus dem *System* der Erkenntnisse der Transzendental-Philosophie aus, die *methodische* Möglichkeit einer transzendentalen Erkenntnis der Praxis, des rationalen Begehrungsvermögens bzw. des Willens wird dagegen nirgends explizit ausgeschlossen.<sup>11</sup> Es ist also zulässig, nach Momenten transzendentaler Erkenntnis in Kants praktischer Philosophie zu suchen.

Gerade in der *Grundlegung* sind die von Kant vorgenommenen expliziten Analogisierungen der Methode der theoretischen und der praktischen Philosophie nun besonders deutlich.<sup>12</sup> In der *Kritik der praktischen Vernunft* dagegen selten, so dass in Bezug auf die KpV vor allem der Verdacht zu entkräften ist, Kants Rede von einem *Bewusstsein* des moralischen Gesetzes als dem *einzigsten Faktum der reinen, praktischen Vernunft* (AA V, 31) sei der Versuch, sich durch eine nicht weiter begründete Evidenzbehauptung der Deduktion des Prinzips zu entziehen; was dann in der Tat als „Bankrotterklärung der Transzendentalphilosophie“ aufzufassen wäre.<sup>13</sup> Die Ergebnisse der Interpretation der GMS unter transzendentaler Hinsicht müssen deshalb im Anschluss auf Vereinbarkeit mit der KpV überprüft werden (Kapitel 4.2, 4.7). Es wird also zunächst nötig sein, die *Grundlegung* als Ganzes schrittweise zu interpretieren, um zu klären, ob Kants

---

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Grondin 2007, 108. Ebenso Steigleder 2001, 101f.

<sup>10</sup> Vgl. Wolff 2009, 522.

<sup>11</sup> Das moralische *Sollen* erweist sich als a priori verbindlich; wie und was man soll, ist jedoch rein a priori nicht vollständig bestimmbar (s. Kapitel 4.7).

<sup>12</sup> Explizit z. B. bei AA IV, 390f. u. 454 sowie implizit vor allem im Lehrstück von den Imperativen (AA IV, 412-421).

<sup>13</sup> Böhme/Böhme 1983, 347.

Argumentation ohne metaphysisch-dogmatische Existenz- und Wesens-Behauptungen auskommt.

Das Interpretationsvorhaben steht jedoch vor dem Problem, dass der methodische Zentralbegriff<sup>14</sup> Kants in der praktischen Philosophie nur als Prädikat *transzendentaler* Freiheit auftaucht und Ausführungen zu einer *transzendentalen* Methodik nur in den Abhandlungen zur theoretischen Philosophie zu finden sind. Daher wird es nötig sein, die dort genannten Kriterien transzendentaler Erkenntnis (A 11f./B 25; B 40; A 56/B 80) und des transzendentalen Beweises (A 789/B 817 ff.) sowie transzendente Argumentationsfiguren (Bedingung der Möglichkeit von x, A 737/B 765 ff.) und weitere methodische Elemente (transzendente Reflexion und Topik, Reflexionsbegriffe, Redeebenen-Unterscheidung der Begriffsverwendung *im empirischen* vs. *im transzendentalen Verstande*) auf Kants praktische Philosophie zu übertragen und auf Vereinbarkeit zu prüfen. Es wird also nicht darum gehen, die Ergebnisse der theoretischen Philosophie lediglich als *Voraussetzung* für Kants praktische Philosophie einsichtig zu machen und Zusammenhänge herzustellen.<sup>15</sup> Vielmehr geht es um die Explikation einer methodischen Analogie trotz veränderter Fragestellung, d. h. um die Frage *methodischer Kontinuität*.

Die Interpretation der GMS steht zu Gunsten besserer Lesbarkeit als geschlossene Einheit vor der methodologischen Untersuchung der Möglichkeit einer Transzendental-Philosophie der Praxis. Die oben angesprochenen, vielfältigen Deutungsvarianten der GMS werden dabei problematisiert; zur besseren Übersicht soll eine Zusammenfassung der Argumentation am Ende der Abhandlung dienen (s. Anhang). Die Ergebnisse der kommentierenden Interpretation bilden sodann die Grundlage für die sich anschließende methodologische Untersuchung; dies betrifft vor allem Kants Konzeption der moralphilosophischen Methode in der *Grundlegung* (Kapitel 1.1, 2.1), den Begriff des Willens sowie die Erkenntnis des Guten durch Imperative (Kapitel 1.2, 2.2, 2.3), Würde als transzendentalen Wert (Kapitel 2.6) und die transzendente Deduktion des kategorischen Imperativs (Kapitel 3.3 ff.).

Im methodologischen Teil wird sodann zunächst die Möglichkeit transzendentaler Erkenntnis trotz der (nicht-naturnotwendigen) Eigengesetzlichkeit der Praxis aufgewiesen (Kapitel 4.1); dies wird mit der bisherigen Forschungslage konfrontiert und um die Diskussion der Problematik eines *Faktums der reinen, praktischen Vernunft* ergänzt (Kapitel 4.2). Anhand einzelner Stellen der GMS soll dann deren methodische Konzeption als *transzendente Logik des Willens* (Kapitel 4.4) sowie die Deduktion des kategorischen Imperativs als vermittelt transzendentales Argument aufgewiesen werden (Kapitel 4.5). Unter dieser Voraussetzung lässt sich dann die Lehre von den Imperativen als *Analytik* der Bedingungen der Möglichkeit praktischer Erkenntnis begreifen (Kapitel 4.6).

---

<sup>14</sup> Zynda 1910/1980, 93.

<sup>15</sup> Diese Darstellung findet sich ausführlich bei Hägerstrom 1902.

## 1.0 Interpretation der GMS in transzendentaler Hinsicht

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.“<sup>16</sup>

Mit dieser berühmt gewordenen Reflexion beschließt Kant seine *Kritik der praktischen Vernunft*. Für die hier vorzulegende Kommentierung der *Grundlegung* ist die Verortung des moralischen Gesetzes – um dessen Auffindung und Entwicklung es Kant in der *Grundlegung* zu tun ist – ebenfalls ein guter Anhaltspunkt für das Vorgehen der Interpretation. Was also bedeutet Kants Rede von einem moralischen Gesetz „in mir“? Inwiefern hat selbst die „gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung [...] [dieses] gedachte Prinzip jederzeit vor Augen“ (AA IV, 402)? Wie kann der moralische Mensch ein nicht expliziertes Prinzip „zum Richtmaße [aller] Beurteilung brauch[en]“ (AA IV, 403)?

Zunächst verweist Kant damit auf ein analytisches Vorgehen der Untersuchung: „Es wäre [...] leicht zu zeigen, wie [die gemeine Vernunft] mit diesem Kompass [bzw. dem Prinzip] in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates es tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam machte“ (AA IV, 404). In der *Grundlegung* soll also analog zur maieutischen Dialogführung des Sokrates vorgegangen werden; dabei geht es um ein kritisches Ausreizen derjenigen Vorstellungen, die ganz selbstverständlich als wahr oder gut anerkannt sind. Durch gezieltes Fragen lenkt der Sokrates der platonischen Dialoge seinen Gegenüber zur Einsicht in die zugrunde liegenden Voraussetzungen der von diesem erhobenen Wissensansprüche. Der sokratische Schüler wird demnach weder von einer äußeren Autorität belehrt, noch erfährt er etwas vollkommen Neues. Vielmehr lernt er etwas über sich selbst, d. h. über seine eigene Art des Denkens, Fürwahrhaltens und Urteilens. Insofern kann metaphorisch gesagt werden, dass die erworbene Einsicht bereits *im* Dialogpartner des Sokrates vorhanden gewesen sei, da dieser sie selbstständig – sozusagen aus sich selbst heraus – entwickeln konnte.<sup>17</sup>

Dieses Vorgehen des Entwickelns von Begriffen aus der jedem Menschen verfügbaren Subjektivität greift Kant auf; allerdings bezieht er die Verortung des moralischen Gesetzes („in mir“) auf den subjektiven Aspekt des moralischen Handelns, wobei „subjektiv“ jedoch nichts bloß individuell Eigentümliches bezeichnen soll. Kants oben zitierte Erklärung zum Ort des morali-

---

<sup>16</sup> AA V, 161f.

<sup>17</sup> Weitere Ausführungen zur Sokratischen Methode finden sich z. B. in Kants *Vorlesung zur Pädagogik* (AA IX, 477).

schen Gesetzes kann also in erster Annäherung so aufgefasst werden, dass der prinzipielle Maßstab des Guten dem Handlungsvollzug jedes praktisch-vernünftigen Subjekts in noch zu klärender Weise *immanent* ist.

Wie die oben zitierten Ausführungen Kants sowie deren Analogie zur sokratischen Maieutik nahe legen, scheint das moralische Gesetz dem vernünftigen Menschen *immer schon* bekannt zu sein. Mit Martin Heidegger kann gesagt werden, Kant spreche hier im Modus des apriorischen Perfekt, d. h. das moralische Gesetz ist in keinem historisch-zeitlichen, sondern in einem logischen Sinne ‚immer schon‘ in maßgebender Verwendung.<sup>18</sup> Kants Argumentation nähert sich demnach dem moralischen Gesetz über das, was modern beispielsweise als die „moralische Intuition“ oder als das „gewöhnliche moralische Bewusstsein“ des moralisch handelnden Menschen angesprochen wird.<sup>19</sup> Diese synonymen Ausdrücke sind freilich noch unscharf und bedürfen weiterer Klärung; ihre zugrunde liegende Bedeutung kann zunächst anhand einer vorläufigen Charakterisierung der Methode der *Grundlegung* verdeutlicht werden.

Kants Argumentation, der es um die Explikation dessen, was im einzigen und eigentlichen Sinne „gut“ genannt werden kann, geht, bewegt sich zwischen zwei methodischen Extremen, die wie folgt typisiert werden können. Der eine Argumentationstyp mag großen oder einzigen Wert darauf legen, das bereits in einer Gemeinschaft als moralisch richtig anerkannte Verhalten zu fundieren; es geht also darum, die bestehende Auffassung dessen, was moralisch sei, zu rechtfertigen. Dieses Vorgehen führt allerdings in den *Relativismus*, da das moralische Verhalten, das als Ausgangsbasis der Verallgemeinerung dient, selbst willkürlich bestimmt ist; obschon dies freilich unter der Behauptung geschehen mag, dies gelte nun mal allen Mitgliedern der Gemeinschaft unzweifelhaft als gut und richtig. Dabei wird jedoch nicht bedacht, dass eine andere Ausgangsbasis der Verallgemeinerung zu einem anderen Prinzip des Guten führen würde – und zwar insofern als die verallgemeinernde Sammlung moralisch guter Verhaltensweisen eben schon eine Bestimmung dessen, was gut ist, voraussetzt. Andernfalls ließen sich die aufgesammelten Fälle nicht als solche bestimmen und von den verwerflichen unterscheiden. Ein solcher Begründungsanspruch kommt also über eine zirkuläre Bestimmung des Guten nicht hinaus.

Dagegen tritt der andere Argumentationstyp im Sinne einer Bevormundung und Korrektur des moralischen Common Sense auf; hier würde ein fast schon übersinnliches Vermögen des Philosophen unterstellt, der eben besser als alle Welt wüsste, was moralisch ist. Dieser Argumentationstyp kann als ideologischer *Dogmatismus* bezeichnet werden, da die Bestimmung des Guten unabhängig vom gängigen Moralverhalten gesetzt und vorgeschrieben würde.

Kants Argumentation bewegt sich zwischen diesen beiden Extremen, insofern sie das moralische Gesetz *auffinden und festsetzen* soll (vgl. AA IV, 392). Das gesuchte Prinzip ist also einerseits schon *vorhanden*, da es entdeckt werden soll, wobei der Relativismus willkürlicher Vorannah-

---

<sup>18</sup> Vgl. Heidegger 2001, § 18, 85.

<sup>19</sup> Vgl. Tugendhat 1993, 102.

men zu vermeiden ist. Andererseits wird das moralische Gesetz im Zuge einer *Setzung* allererst *normiert*, was jedoch nicht im Sinne eines weltfremden Dogmatismus geschehen darf.

Was demnach innerhalb der Argumentation der *Grundlegung* als „moralische Intuition“ o. ä. bezeichnet werden kann, darf also weder als kultur- oder geschichtsrelativer Wissensbestand (*Relativismus*) – gleich einem Katalog zeitgenössischer Meinungen über das moralisch Gute –, noch als prophetische Gabe (*Dogmatismus*) verstanden werden. Vielmehr handelt es sich um die trainierte Fähigkeit, die praktische Urteilkraft heißen mag, zwischen gut und schlecht bzw. böse zu unterscheiden. Dieses Vermögen wird freilich vor allem durch Erziehung ausgebildet (vgl. AA IV, 391), sodass seine beispielhaften Anwendungen und Übungen an Einzelfällen, was ihren Inhalt betrifft durchaus als kultur-, regions- und gemeinschaftsrelativ zu bezeichnen sind. Dass dieses Vermögen aber überhaupt die Kategorien des Guten und Schlechten zur Verfügung hat, ist dessen transzendente Voraussetzung und kann nicht selbst kulturell relativ sein; denn das Erwerben der Unterscheidungsfähigkeit von guten und bösen Taten im Einzelnen, setzt die *apriorische* Bekanntschaft mit ebendiesem moralischen Unterschied zur Bewertung voraus. Kant befragt dementsprechend die „moralische Intuition“ auf das maßgebende Prinzip, anhand dessen gängigerweise zwischen „gut“ und „schlecht“ unterschieden wird.

Das Interesse an diesem Prinzip ist im Übrigen kein rein theoretisches (vgl. AA IV, 389), vielmehr geht es dem Autor der *Grundlegung* um die Begründung und Explikation der Möglichkeit einer moralisch reflektierten Lebensform, die durch Aufmerksamkeit auf das dem (allgemein gedachten) Handlungsvollzug immanente moralische Gesetz (vgl. AA IV, 404) die eigene Lebensorientierung unaufhörlich ideologie- und relativismuskritisch befragen kann. Die *Grundlegung* grenzt sich daher auch explizit von einer *Ethik der verallgemeinerten Üblichkeiten* („populäre Ethik“) ab, die bei Pseudo-Begründungen des ohnehin schon Anerkannten stehen bleibt und methodisch gesehen relativistisch ist. Vielmehr hält Kant an den „transtheoretischen Zielen“ der praktischen Philosophie fest (vgl. AA IV, 389f.); ähnlich der antiken Lebensformphilosophie geht es auch dem Verfasser der *Grundlegung* letztlich darum, den Adressaten seiner Überlegungen – salopp gesagt – ‚besser‘ zu machen.<sup>20</sup> Dabei erweist sich gerade Kants Ethik-Argumentation als prinzipiell offen für die seit der Moderne augenscheinlich gegebene Pluralität von Lebensentwürfen und Werten, da sie deren Vielfalt im Konzept der reflexiven Maximen-Prüfung erhält und eben gerade keine inhaltliche Orientierung – im Sinne einer Ausrichtung des Lebens auf lohnenswerte oder löbliche Ziele – vorschreibt; was z. B. durch Hegel zum Vorwurf eines blutleeren Formalismus verkehrt wurde. Aufforderungen zu einem asketischen Leben in rigoroser Pflicht-Erfüllung sind entgegen dem gängigen Vorurteil nirgends im Text zu finden – obschon Kant in argumentativer Hinsicht rigoros verfährt, vollkommen in dem Bewusstsein, so nicht den „Geschmack des Publikums“ zu treffen (AA IV, 388; vgl. 409). Im Gegensatz zu einer späteren Popularisierung geht es Kant in der *Grundlegung* aber gerade darum, die Plausibilisierung seiner Ar-

---

<sup>20</sup> Vgl. Bayertz 2008, 164; 173.

gumentation soweit wie möglich von deren begrifflicher Stringenz und Strenge zu unterscheiden. Demnach arbeitet die *Grundlegung* bewusst mit wenig inhaltlichen Beispielen der Anwendung des Moralprinzips, „weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen“ (AA IV, 398).

Kants Vorgehen ist dabei auch in der *Grundlegung* das der *transzendentalen Reflexion*, deren Funktion im Amphibolie-Kapitel (B 316ff.) der *Kritik der reinen Vernunft* thematisiert wird. Die hier nun in praktischer Absicht vorgenommene *transzendente Reflexion* ist gerade darauf bedacht, den handelnden Umgang mit der alltäglichen Welt nicht zu Gunsten einer besser verstandenen Wirklichkeit als bloßen Schein aufzuheben und zu verwerfen;<sup>21</sup> andernfalls wäre Kant in der Tat als bevormundender Dogmatiker im oben genannten Sinne zu bezeichnen. Demnach ist die Fähigkeit, moralisch zu urteilen und zu handeln, für die Kantische Argumentation eine Tatsache. Diese Tatsache ist gleichsam der sprachbildliche ‚Anker‘ der transzendentalen Reflexion, der ein Abgleiten der Reflexion ins „Überschwängliche“ (AA V, 161), d. h. prinzipiell Unbegründbare, verhindern soll. Die *transzendental-praktische Reflexion*<sup>22</sup> der *Grundlegung* ist somit keine Wesensanalyse, deren Resultat ja in der Tat eine besser verstandene Wirklichkeit (das wesentliche Sein) jenseits des alltäglichen Sittenverfalls und der Unmoral (der bloße Schein) behaupten würde.<sup>23</sup> Es wird für die Argumentation zudem kein gegenüber der Welt isoliertes Subjekt vorausgesetzt, das dann ohne Rücksicht auf die Bedingungen innerweltlicher Moralität nach dem Geschmack des pietistisch erzogenen Kant auf die vorgeblich eigentliche Moralität hin normiert würde. Gerade das wäre ja nichts anderes als metaphysische Ontologie (bzw. dogmatische Ideologie), der zu folgen mancher sicher bereit wäre, ohne dass dabei allerdings weiter nach dem Grund der Auszeichnung gerade dieser Ordnung des Seins (bzw. Weltanschauung) vor anderen gefragt würde. Kant geht es aber gerade hier um Klarheit: Was kann ohne Einschränkung „gut“ genannt werden, wohingegen alles andere nur im Verhältnis zu diesem Prinzip bzw. daran Maß nehmend als relativ gut gelten darf? In der Tat wendet sich Kants Argumentation dabei zwar der allgemein gedachten Subjektivität des Handelnden zu, aber eben gerade nicht so, dass hier ein verdinglichtes Subjekt auf seine wesentliche Vernünftigkeit befragt würde, die sich womöglich nirgends innerweltlich ausweisen ließe. Die transzendental-praktische Argumentation betrachtet das „Subjekt“ gerade nicht von einem allwissenden externen Standpunkt des Gottes oder des Philosophen als ausgezeichnetes Objekt unter Objekten. Vielmehr wird das Handeln in seine subjektiven und objektiven Momente unterschieden. Die

---

<sup>21</sup> Wie es z. B. Pirmin Stekeler-Weithofer (2000, 72) – seiner Hegel-Interpretation folgend – der Kantischen „Reflexionsphilosophie“ unterstellt.

<sup>22</sup> Kein Terminus von Kant, hier aber in Analogie zur Rede vom kategorischen Imperativ als einem „synthetisch-praktischen Satz a priori“ (AA IV, 420; kursiv, P. R.) gebildet.

<sup>23</sup> Vgl. Schnädelbach 2005, 836.

subjektiven Momente sind dabei Ergebnisse der Selbstbeschreibung des Handelnden, wohingegen die objektiven Momente des Vollzugs auch fehlen oder anders sein könnten, ohne die Selbstbeschreibung zu beeinflussen. Die transzendental-praktische Reflexion geht dabei der Subjektivität auf den Grund: Was ist *notwendig* an der Selbstbeschreibung des Subjekts, insofern es als handelndes auftritt? Das Prinzip der Moralität muss also in subjektiver Selbstbeschreibung, aber doch ohne den Vollzug des gängigen („objektiven“) Moral-Verhaltens zu verlassen, d. h. diesem immanent, entschlüsselt werden. Der Argumentation geht es also gerade nicht um die dogmatische Etablierung eines neuen Moralprinzips: „Wer wollte [...] auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre“ (AA V, 8, FN 1). Es geht vielmehr darum, die Aufmerksamkeit auf ein dem Handlungsvollzug immanentes Prinzip zu richten. Die alltägliche Welt des Verhaltens gemäß traditioneller Regeln wird hierbei also nicht destruktiv verworfen, sondern dem Zweck der Argumentation folgend in besonderer Weise fokussiert.

Um das Spezifische dieses Zugriffs zu verdeutlichen, wird der Kommentar sich zweier Termini bedienen, die in Analogie zur Begrifflichkeit der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt werden können. Es handelt sich um Kants terminologische Unterscheidung einer Rede „im empirischen Verstande“ von einer „im transzendentalen Verstande“ – es geht dabei um die Anzeige der jeweiligen Hinsicht auf das Erkennen bzw. den Vollzug von Erkenntnis. Die in der *Kritik der reinen Vernunft* wenig explizierte Unterscheidung soll im Folgenden zunächst dargestellt sowie im Anschluss daran analog für die Fragestellung der *Grundlegung* entwickelt werden.

Zunächst sei in Erinnerung gerufen, dass das Vokabular der Kritischen Philosophie Kants nur der Wortähnlichkeit nach Bezug zur alltagspsychologischen Beschreibung aufweist. Die Termini Kants dienen keiner Bestimmung psychischer Vorgänge. Freilich können mit Hilfe der Begrifflichkeit der *Kritik der reinen Vernunft* neue natur- und sozialwissenschaftliche Erkenntnismöglichkeiten und Fragestellungen erschlossen werden; dies aber eben nur in heuristischer Absicht wie es auch z. B. Paul Natterer für sein Projekt der „interdisziplinären Interpretation“ der Kantischen Erfahrungstheorie betont.<sup>24</sup> Die Fragestellung der *Kritik der reinen Vernunft* hat kein primäres Interesse am erfahrungsmäßigen Erkennen im Sinne eines beschreibbaren Vorgangs. Als beispielhaft für ein derartiges Missverständnis der *Kritik der reinen Vernunft* lässt sich Gerhard Vollmers Versuch einer „Evolutionären Erkenntnistheorie“ anführen, die ausdrücklich Defizite der Kantischen Argumentation beheben soll.<sup>25</sup> Vollmer will wie Kant nach den Bedingungen des sicheren Erkennens (der Welt) fragen, versteht die erkennende Beziehung zur Welt allerdings

---

<sup>24</sup> „Zielsetzung ist eine interdisziplinäre Interpretation, Integration und Evaluation der Kantischen vereinheitlichten Theorie der Erfahrung“ (Natterer 2003, 5). „Dabei wird davon auszugehen sein, dass der kognitive Funktionalismus die relativ beste Heuristik darstellt, um die Kantischen Theorie in den Griff zu bekommen. [...] Funktionalismus ist dabei jedoch nicht als eine umfassende Theorie der Kognition miss zu verstehen“ (ebd., 6).

<sup>25</sup> Vgl. Vollmer 2002, 128ff.

von vornherein als eine kausale zwischen zwei Objekten, wobei sich seine theoretischen Einsichten dementsprechend in der Rekonstruktion einer Stufenfolge dieses mechanischen Vorgangs erschöpfen – intentionales Vokabular wird dabei trotz eines unterstellten Blicks von irgendwo („Gottesstandpunkt“) ganz unkritisch verwendet. Aber um Subjektivität und ihre Befähigung zur Intentionalität geht es gerade, wenn Kant nach Erkenntnis fragt.<sup>26</sup> Die Fragestellung der *Kritik der reinen Vernunft* betrifft die begrifflichen Voraussetzungen der Begründbarkeit von Erkenntnis, d. h. es geht um eine Auseinandersetzung des erkennenden Subjekts mit sich selbst unter Verwendung immer weiter geschärfter Ausdrücke zur Klärung des Erkennens, seiner Möglichkeiten und Grenzen. Wenn Kant daher in den für die terminologische Explikation relevanten Stellen von Vorstellung, Anschauung, Empfindung usw. spricht, sind keine psychischen Geschehnisse angesprochen.

„Ich nenne alle Vorstellung rein (*im transzendentalen Verstande*), in denen nichts, was zur Empfindung gehört angetroffen wird“ (A 20/B 34).<sup>27</sup> Die „Empfindung“ ist hierbei kein psychophysisches Geschehen, sondern „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden“ (A 19/B 33), d. h. es besteht eine Wirkungsbeziehung zwischen dem objektiven Gegenstand und der subjektiven Fähigkeit, diesen vorzustellen („vor sich zu haben“). Diese Beziehung kommt im Empfinden dadurch zustande, dass der unmittelbare Gegenstandskontakt (Anschauung bzw. Anschauen) in einer Affektion<sup>28</sup> besteht, d. h. im Erleiden eines Widerstandes gegen das subjektive Denken. Eine Vorstellung, in der nichts, „was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“, dürfte demnach keinen affektiv-unwillkürlichen Gegenstandsbezug im eben explizierten Sinne aufweisen. Aber nur so ist doch – „uns Menschen wenigstens“ (A 19/B 33) – die Beziehung auf etwas außer unserem Denken möglich. Aber sind solche „reinen“ Vorstellungen, die keinerlei Bezug zur Erfahrung, d. h. keine gegenstandsbezüglichen Merkmale aufweisen, überhaupt denkbar? „Rein“ im Sinne von „abstrakt“ scheidet hier aus, da die abstrakten Vorstellungen eben nur von ihrer Konkretion in der Erfahrung absehen, diese aber nicht aufheben können. Obwohl es in der Tat zunächst abwegig erscheinen mag, macht die Rede von solch „reinen“ Vorstellungen dennoch Sinn, aber eben nur *im transzendentalen Verstande*. Einen *reinen* Gegenstandskontakt gibt es nicht, dann nämlich würde der Gegenstand *intellektual angeschaut*, d. h. über die Regel seiner Identifikation allererst gesetzt und verlöre damit seine ihn konstituierende Eigenständigkeit, die nach Kant einzig die Rezeptivität der Sinnlichkeit garantiert. Wenn nun ein empfindungsloser Bezug zum Gegenstand nicht sinnvoll denkbar ist, so kann doch relativ zum Gegenstandsbezug bzw. zum Erkennen das daran Empfindungslose, „das worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt

---

<sup>26</sup> „Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“, wie Kant in einem Brief an Marcus Herz programmatisch erklärt (An Marcus Herz, 21. Februar 1772, Briefwechsel, AA X, 130; vgl. hierzu ausführlich Nerurkar 2012).

<sup>27</sup> Kursivdruck von mir, P.R.

<sup>28</sup> Siehe: lat. *afficere* – etw. mit etw. versehen; etw. in einen Zustand versetzen.

werden können“ (A 20/B 34), als „reine“ Vorstellung angesprochen werden. Wenn also gefragt wird: *Gibt es solche reinen Vorstellungen? Lassen sie sich wie Dinge erkennen?*, dann ist das zu verneinen, insofern diese Frage „im empirischen Verstande“ formuliert ist. *Im empirischen Verstande*, wo es einzig um die Erkenntnis von Gegenständen und Sachverhalten geht, sind die angesprochenen reinen Vorstellungen (bzw. transzendentalen Formen) tatsächlich absurd und völlig unbegreiflich, da es sich um *reine Gegenstände* handeln müsste, d. h. um solche, die identifiziert und zugleich nicht identifiziert werden müssten. „Reine“ Vorstellungen *im transzendentalen Verstande* sind dagegen indirekt gegenstandsbezüglich,<sup>29</sup> d. h. es handelt sich um keine übersinnlichen Gegenstände (*Dinge an sich*), sondern vielmehr um das Reine bzw. Empfindungslose an der Gegenstandsbeziehung.

Weiter verdeutlichen lässt sich diese Hinsichtsunterscheidung am Beispiel der mehrstufigen Verwendungsweise der Begriffe „Ding an sich“ und „Erscheinung“. Kant weist in der transzendentalen Ästhetik (B 33ff.) darauf hin, dass Raum und Zeit als Formen des Erkennens zwar ihren Ort in der erkennenden Subjektivität hätten, damit aber nicht die individuell-subjektive Beliebigkeit verschiedener Vorlieben für Farben und Geschmäcker gemeint sei (vgl. A 29/B 45): „Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. die Rose, *im empirischen Verstande* für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann“ (ebd.).<sup>30</sup> Wenn es also um das direkte Erkennen von Gegenständen geht, dann ist die Rose ein eigenständiges Ding, aber ihre Farbe ist abhängig von der jeweiligen Disposition des Betrachters. Dagegen ist dieselbe Rose *im transzendentalen Verstande* – gemäß dem „transzendentalen Begriff der Erscheinungen im Raume“ (A 30/B 45) – kein Ding an sich selbst, sondern eine Erscheinung, d. h. ein Ding relativ zur Subjektivität und insofern gerade nicht eigenständig. Die Betonung der Hinsichtsunterscheidung soll in der Ästhetik helfen, die vorschnelle Annahme zweier Klassen von Entitäten – hier Erscheinungen, dort Dinge an sich – zu vermeiden.

*Im empirischen Verstande* wird also die Perspektive des direkten Gegenstandsbezugs (im Erfahrungsurteil) eingenommen, während *im transzendentalen Verstande* nach der *Art* dieser üblichen Gegenstandsbeziehung gefragt wird. Die beiden unterschiedlichen Zugriffsweisen auf das Erkennen sind dabei jeweils von Interessen geleitet: Entweder richtet sich das Interesse auf die Gegenstände, von denen es Erkenntnis gewinnen will, oder das Interesse ist reflexiv und gilt der Art des Erkennens, um dessen Zulänglichkeit zu prüfen und zu rechtfertigen.

Noch zu wenig wäre es allerdings abschließend zu behaupten, es handelte sich hier um zwei mehr oder weniger beliebige Hinsichten. Denn der Sache nach soll – wie Kant es in der transzendentalen Ästhetik (§ 7) ausdrückt – keine bloß sprachliche Beziehung der beiden ‚Redeebenen‘ bestehen. Kant antizipiert in der Ästhetik Einwände, die auf der absoluten gegenüber

---

<sup>29</sup> Vgl. A 11f./B 25.

<sup>30</sup> Kursivdruck von mir, P. R.

der bloß empirisch-relativen Realität der Zeit beharren. „Die Beantwortung hat [aber] keine Schwierigkeit. [...] Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und *meinen* Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als Vorstellungsart meiner selbst als Objekt anzusehen“ (A 37/B 53f.). Hier wird deutlich, dass das Erkenntnisinteresse die Form des Erkennens stiftet, da die Form dasjenige am Erkennen ist, was den Vollzug regelmäßig und sicher – also zu mehr als bloßem Geschehen – macht. Die Zeit ist subjektiv-real, *wenn* ein Interesse an innerer Erfahrung besteht („Was und wie bin ich selbst?“), da sie dann als ermöglichende Form der Selbstobjektivierung auftritt. Das heißt aber nach Kant zugleich: „Ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und *meinen* Bestimmungen in ihr“ (ebd.), d. h. die Zeit ist etwas, das im Erkenntnisvollzug unaufhebbar wirkt. Wenn Erkenntnisinteresse besteht, dann ‚wirkt‘ – *im transzendentalen Verstande* – die Zeit in diesem Erkenntnisvollzug, obwohl sie keine Wirklichkeit *im empirischen Verstande*, das hieße (mechanische) Kausalität hat. Das reflexive Entdecken dieser nicht-kausalen Wirksamkeit (hier: der Zeit)<sup>31</sup> führt zu einem schärferen Verständnis des Erkennens bzw. der eigenen Subjektivität, sodass hier vorläufig festgehalten werden kann, dass *transzendente Erkenntnis* immer mit besser begriffenen ‚Vollzügen‘ des Subjekts zu tun hat. In gewisser Hinsicht kommt so auch eine Fortentwicklung der eigenen Subjektivität zustande.

Das Begriffspaar der objektstufigen Perspektive (im empirischen Verstande) und der subjekt-reflexiven Perspektive (im transzendentalen Verstande) soll nun auf die *Grundlegung* übertragen werden. Dort wird bekanntlich nicht nach dem sicheren Erkennen, sondern nach dem moralisch guten Handeln gefragt. Der Perspektive „im empirischen Verstande“ entspricht im Bereich der praktischen Philosophie das routinemäßige Verhalten und moralische Urteilen nach gemeinschaftlichen Regeln; dabei kommt zunächst eine nicht transzendental reflektierte Urteilskraft zur Anwendung (s. oben „moralische Intuition“). Diese Perspektive, in der die vorgefundenen und geringfügig selbst modifizierten Handlungsregeln nicht kritisiert werden, kann analog zum Terminus der *Kritik der reinen Vernunft* hier „im pragmatischen Verstande“ heißen. Dagegen kann die subjekt-reflexive Perspektive in der *Grundlegung* „im transzendental-praktischen Verstande“ genannt werden. Hier wird das moralische Urteilen und Verhalten auf seine dem Handlungsvollzug zugrunde liegenden Voraussetzungen befragt. Hierbei wäre wie im Falle des Erkennens ebenfalls zu fragen, inwiefern die explizierte Form (*im transzendental-praktischen Verstande*) auf den objektstufigen Vollzug zurückwirkt, diesen verändert und doch nicht dogmatisch aufhebt.

---

<sup>31</sup> Die „Wirksamkeit“ der transzendentalen Formen scheint also nicht nur in einer (Denk-)Notwendigkeit, die nicht sinnvoll geleugnet werden kann, zu bestehen. Es lassen sich in der *Kritik der reinen Vernunft* drei Arten der Notwendigkeit von Urteilen unterscheiden: *analytische Notwendigkeit* (Satz des Widerspruchs), *Notwendigkeit der synthetischen Urteile a priori* (bedürfen für ihre Rechtfertigung der Bezugnahme auf die transzendentalen Formen), *Notwendigkeit der transzendentalen Sätze* (die Setzungen der transzendentalen Reflexion müssen transzendental deduziert, d. h. gerechtfertigt, werden).

Eingangs tat sich die Frage auf, wie der moralische Mensch ein nicht expliziertes Prinzip immer schon „zum Richtmaße [aller] Beurteilung brauch[en]“ könne (AA IV, 403)? Nun lässt sich sagen, dass das Prinzip („Sittengesetz“) bereits im Handlungsvollzug *im pragmatischen Verstande* ‚wirkt‘, jedoch sein Einfluss auf die Reflexion der moralischen Grundeinstellungen des Einzelnen nur kontingent und unsicher ist (vgl. AA IV, 405), da es noch nicht expliziert wurde. D. h. aber, dass es *im transzendental-praktischen Verstande* überhaupt nicht wirkt, da die „Gemäßheit“ der moralischen Einstellung zum Prinzip „nur sehr zufällig und misslich“ sein kann (AA IV, 390). Die „gemeine Menschenvernunft“ (AA IV, 403) hat also mehrere Quasi-Prinzipien zur Beurteilung des Moralischen vor sich, dabei begreift sie das eigentliche Prinzip aber nicht als das exponierte und entscheidende. Wenn also „moralische Erkenntnis“ (ebd.), obschon „sehr zufällig und misslich“, stattfindet, dann nur, wenn das Urteil bzw. das Verhalten dem Prinzip der Moralität gemäß ist.

Wie sich weiter im Zuge der Kommentierung zeigen wird, sind die hartnäckigen Vorwürfe des weltfremden Formalismus sowie des gefühllosen Rigorismus gegenüber Kants praktischer Philosophie einer voreiligen und unzureichenden Interpretation seiner Texte geschuldet, die gerade die Unterscheidung und Verzahnung der Redeebenen „im pragmatischen Verstande“ und „im transzendental-praktischen Verstande“ nicht beachtet.

## 1.1 Kants Erklärung der Methode der GMS

Die Vorrede der *Grundlegung* beginnt mit der Verortung der Ethik innerhalb der Disziplinen der Philosophie: „Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften: Die Physik, die Ethik und die Logik“ (AA IV, 387). Da Unterscheidungen grundsätzlich zweckrelativ und nicht schlichtweg gegeben sind, muss auch die vorgelegte Bestimmung der philosophischen Disziplinen normativ begründet werden. Daher erklärt Kant, diese (antike) Einteilung sei der Natur der Sache völlig angemessen, nichts habe man zu verbessern, „als nur das Prinzip derselben hinzuzutun. Erstens um die Vollständigkeit der Einteilung und zweitens um die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können“ (AA IV, 387). Es muss also eine Begründung der Einteilung nachgeliefert werden, indem die jeweilige *differentia specifica* herausgestellt wird. Worauf beruht also die Unterscheidung der philosophischen Disziplinen? Da es sich um eine analytische Einteilung nach Gattung und Art handelt, muss diese zweistufig stattfinden, da Arten vollständig disjunktiv unterschieden sein müssen und hier drei Begriffe zu differenzieren sind. Ein Prinzip der Einteilung ist nötig, da sonst weder die systematische Vollständigkeit noch die systematische Lückenlosigkeit („notwendige Unterabteilungen“) sichergestellt ist. Andernfalls wäre die Unterteilung der Philosophie in gerade diese Disziplinen willkürlich.

Es folgt daher zunächst eine Unterscheidung der Vernunftkenntnis in materiale und formale, wobei Erkenntnis als Beziehung zu Gegenständen gefasst wird. Jene betrachte „irgendein Objekt“, diese dagegen beschäftige sich reflexiv mit den „allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte“ (AA IV, 387). Die „formale“ Philosophie wird *Logik* genannt, d. h. dass sie als Strukturwissenschaft vom konkreten Gegenstandsbezug absieht und insofern abstrakt ist. Die „materiale“ Philosophie hat es dagegen mit „bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu [tun], denen sie unterworfen sind“ (ebd.). Die erste *differentia specifica* wäre also als Merkmal der Gegenstandsbezüglichkeit rekonstruiert.

Zur näheren Bestimmung der materialen Vernunftkenntnis folgt der ersten vollständigen Disjunktion eine weitere. Die materiale Philosophie habe es mit konkreten Gegenständen und deren Gesetzmäßigkeiten zu tun: „Diese sind entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit“ (AA IV, 387). Die Wissenschaft von bestimmten Dingen der Natur und deren Gesetzmäßigkeiten ist die *Physik* (bzw. die Naturlehre). Wenn dagegen Handlungen, deren Zusammenhänge, Normen und ihre „Prüfsteine“ (Gesetze der Freiheit) thematisiert werden, wird die Wissenschaft der *Ethik* (bzw. die Sittenlehre) bemüht. Diese zweite vollständige Disjunktion beruht auf der (kontradiktorischen) Beziehung von einer *Kausalität der Natur* und einer *Kausalität aus Freiheit*, also auf der jeweiligen Art des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Gegenstände.

Da für die Logik nur abstrakte Zusammenhänge beliebiger Objekte, d. h. Strukturen, von Interesse sind, kann diese keinen „empirischen Teil“ haben, „d. i. einen solchen, da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhen, die von der Erfahrung hergenommen

wären“ (AA IV, 387). Was dagegen die materialen Philosophien der Physik und Ethik betrifft, so lassen sich diese jeweils intern weiter nach der Art des wissenschaftlichen Zugriffs auf die Gesetzmäßigkeiten ihres Gegenstandsbereichs unterscheiden. Während die *material-empirische Philosophie* „auf Gründen der Erfahrung fußt“, ermittelt die *material-reine Philosophie* Gesetze aus „Prinzipien a priori“ (AA IV, 388). Die Physik muss der „Natur als einem Gegenstande der Erfahrung“ und die Ethik dem „Willen des Menschen sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen“ (AA IV, 387). Der Begriff der Natur drückt hier die Gesamtheit der gesetzmäßig zusammenwirkenden Objekte aus, die der Subjektivität gegenüber stehen.<sup>32</sup> Die material-empirische Physik erhebt faktische Gesetzmäßigkeiten und klassifiziert Naturphänomene, dagegen bestimmt die material-empirische Ethik die Gesetze des „Willen[s] des Menschen, sofern er von der Natur affiziert wird“ (ebd.). D. h., hier wird der Mensch als sich verhaltendes Wesen beschrieben (als Objekt), das sich in seinem Tätigsein nur graduell vom Wirken mechanischer Dinge unterscheidet, insofern eine höhere Komplexität vorliegt. Während die Physik Naturnotwendigkeiten („Gesetze, nach denen alles geschieht“) experimentell prüfen und reproduzieren kann, müssen in Anbetracht des Menschen als sich verhaltendem Wesen die Gesetzmäßigkeiten als solche bestimmt werden, „nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht“ (AA IV, 387f.).<sup>33</sup>

Es liegt hier nun eine methodische Dreiteilung der Wissenschaften gemäß ihres Zugriffs auf Gegenstände vor: Die „bloß formale“ *Logik* ist von der *material-empirischen Philosophie* (s. oben) einerseits und von der *material-reinen Philosophie* andererseits zu unterscheiden; letztere nennt Kant „Metaphysik“ (AA IV, 388). Es wird deutlich, dass die Metaphysik, obwohl sie als „reine Philosophie“ angesprochen wird, doch keine bloße Strukturwissenschaft im Sinne der Logik ist. Während empirische Erkenntnis bzw. Wissenschaft es direkt mit Gegenständen und ihren Eigenschaften zu tun hat, funktioniert die Wissenschaft der Logik über ein gedankliches Aufheben der gegenständlichen Elemente des Denkens. Dagegen hat es die Metaphysik mit „bestimmten Gegenständen des Verstandes“ zu tun (ebd.), obwohl sie *keinen* direkten Gegenstandskontakt hat. Hier muss das Prädikat „rein“ näher bestimmt werden.

Zur „reinen Philosophie“ zählt Kant *Logik* und *Metaphysik*, diese sind aber anhand ihres Gegenstandsbezugs zu unterscheiden. Die Logik ist rein im Sinne von *abstrakt-rein*, sie ist abstrahierende Strukturwissenschaft. Die Metaphysik hat es dagegen indirekt mit Gegenständen

---

<sup>32</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* wird „Natur“ als der „Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen“ bestimmt (A 418/B 446, FN 2). D. h. „Natur“ meint stets ein funktional auf einen Zweck hin zusammengehörendes Ganzes (*System*), das kein bloßes Aggregat ist.

<sup>33</sup> Vgl. Aristoteles' Unterscheidung wissenschaftlicher Disziplinen in der Nikomachischen Ethik: „Die sittlich-schönen und gerechten Handlungen, die die politische Wissenschaft [in Kants Terminologie: *Ethik*] untersucht, weisen große Unterschiede und Schwankungen auf, sodass man denken könnte, dass sie nur durch Konvention (*nomos*) und nicht von Natur aus (*physis*) richtig und gerecht sind.“ Daher müsse es genügen, „grob und im Umriss die Wahrheit aufzuzeigen; und wenn wir über dasjenige reden, was meistens der Fall ist, und dies zur Voraussetzung haben, muss es genügen, zu Folgerungen zu kommen, die ebenso beschaffen sind.“ Denn gerade daran erkenne man den „gebildeten Menschen“, „dass er in jeder Gattung der Dinge nur so viel Genauigkeit sucht, wie die Natur der Sache es zulässt“ (EN 1094b 15-25).

zu tun, d. h. sie bezieht sich auf Gegenstände in der Erkenntnisart, die Kant als „transzendental“ bezeichnet: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unseren Begriffen a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt“ (A 11f.). Insofern nur der empirisch vermittelte Gegenstandsbezug möglich ist, muss sich die *transzendental-reine Metaphysik*, wie sie genannt werden kann, auf mögliche empirische Gegenstände beziehen. D. h. in theoretischer Hinsicht (*Physik*) auf *identifizierbare* Dinge und Sachverhalte sowie in praktischer Absicht (*Ethik*) auf das vorgefundene, als sittlich richtig *beurteilbare* Verhalten. Die Logik hat es also *nicht mit Gegenständen* zu tun, dagegen weist die transzendental-reine Metaphysik ein „*eigentümliches Verhältnis zu Gegenständen*“ auf.<sup>34</sup> Da transzendental-reine Erkenntnis selbst keinen originären Weltbezug herstellt, sonst wäre sie in der Tat ein übersinnliches Vermögen, muss sie sich über den vorauszusetzenden gegebenen Gegenstandsbezug der empirischen Erkenntnis bzw. des moralischen Handelns in der Welt auf Gegenstände beziehen und sich daran bewahrheiten.<sup>35</sup> Insofern also die „Begriffe a priori von Gegenständen die Beziehung auf Gegenstände selbst implizieren“<sup>36</sup>, ist Metaphysik als Wissenschaft vom apriorischen Anteil der Subjektivität an ebendieser Gegenstandsbeziehung aufzufassen.

Der gegebenen Einteilung folgend, muss es also eine *Metaphysik der Natur* und eine *der Sitten* geben. Die Physik hat daher einen empirischen (z. B. Experimentalphysik, Botanik, Astronomie), aber auch einen rationalen Teil (Metaphysik der Natur), der in der *Kritik der reinen Vernunft* prinzipiell entwickelt wurde. Der empirische Teil der Ethik bestünde hingegen vor allem aus „praktischer Anthropologie“ (AA IV, 388). Insgesamt sind damit alle Wissenschaften angesprochen, die vorgefundenes, menschliches Handeln sowie dessen Institutionen (z. B. Sitten, Riten, Gesetze) empirisch erheben oder hermeneutisch erfassen. Darunter fallen nach heutigem Verständnis z. B. Ethnologie, Soziologie und Verhaltenspsychologie.

Dagegen nennt Kant den rationalen Teil der Ethik „Moral“. Der Kant'schen Terminologie nach ist also „ethisch“ bzw. „sittlich“ als objektstufiges Prädikat für Handlungsweisen zu begreifen, die in irgendeinem gemeinschaftlichen Kontext als lobenswert anerkannt sind (aufgrund von Tradition, Konvention etc.). Die *transzendental-reine Moral* wird dagegen gefasst als das Fragen nach der Begründung von Handlungsregeln überhaupt. Davon muss die regional-bedingte, gemeinschaftliche Akzeptanz von Verhaltensweisen klar unterschieden werden.<sup>37</sup> Mit Kant kann also gesagt werden, dass es der *transzendental-reinen Moral* (als Metaphysik der Sitten) letztlich um

---

<sup>34</sup> Vgl. Pinder 1986, 8.

<sup>35</sup> Daher ist es auch missverständlich, wenn Friedrich Kaulbach (1988, 9; 46) die reine Moralphilosophie mit dem Vorgehen eines Chemikers vergleicht, der z. B. reines Eisen durch die Säuberung und Isolation von jeglichem Fremdstoff herstellt. Die reine Moralphilosophie soll nämlich gerade nicht jeglichen Bezug zum Verhalten *im pragmatischen Verstande* aufheben.

<sup>36</sup> Pinder 1986, 11.

<sup>37</sup> Damit steht Kants begrifflicher Unterscheidungsvorschlag spiegelsymmetrisch zur heute gängigen, hauptsächlich angelsächsisch geprägten Begriffsverwendung. Dort gilt „moralisch“ als objektstufiges Prädikat für eine in irgendeiner Gruppe als gut bzw. lobenswert anerkannte Handlung; demnach könnte z. B. von einer „Mafiamoral“ gesprochen werden. „Ethik“ bezeichnet dagegen die höherstufige Untersuchung vorgefundener Handlungsweisen und argumentative Überlegungen bezüglich des guten Handelns überhaupt. Dieser Unterschied ist freilich nur ein nominaler; die philosophische Grammatik des Begriffsverhältnisses bleibt davon unberührt.

eine Antwort auf die Frage geht, die sich das handelnde Subjekt selbst stellt: „Was soll ich tun?“, im Sinne einer absoluten, unbedingten Begründung. Es geht also um die Suche nach dem Prinzip aller Gesetze der Freiheit (bzw. der Kausalität aus Freiheit) als deren Maßstab.

Im Folgenden schlägt Kant vor, in den beiden materialen Philosophie-Bereichen (Ethik und Physik) den empirischen vom rationalen Teil streng zu trennen: „So frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern“ (AA IV, 388)? Diese strenge Absonderung soll die Argumentation von jeglicher Vermischung mit Traditionen, plausiblen Volksweisheiten oder religiösen Dogmen freihalten. Mit diesem Vorschlag wendet sich Kant zum einen gegen populäre Ethik-Konzepte, die „das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmack des Publikums gemäß“ vermengen (AA IV, 388), also das bereits als sittlich anerkannte Verhalten zum allgemeinen Prinzip erheben (sog. „Selbstdenker“). Methodisch gesehen wird hier das induktiv verallgemeinernde Verfahren des Empirismus als unzureichend abgewiesen. Zum anderen sollen axiomatisch-rationalistische Konzepte (sog. „Grübler“) als unzureichend verworfen werden, die die analytische Methode der Logik (s. oben) unreflektiert auch im Bereich der gegenstandsbezogenen Philosophie anwenden, ohne dessen hinzutretende Bedingungen zu thematisieren. Hierzu zählen vor allem sittliche Vorgaben, die mit der dogmatischen Autorität eines allmächtigen und ‚übersinnlichen‘ Wesens gestützt werden. Die geforderte strenge Bereichsunterscheidung wird von Kant also problemorientiert eingeführt und steht unter dem Zweck, eine streng argumentierende Moralphilosophie dem *ethischen Relativismus* bzw. einer bloß *plausiblen Populärphilosophie* sowie einer *rationalistischen Dogmatik* entgegen zu stellen. Es geht also in methodischer Hinsicht darum, den Rahmen des sinnvollen Argumentierens abzustecken.

Weshalb aber ist für die Argumentation Kants die anfängliche Einteilung der philosophisch-wissenschaftlichen Disziplinen nach *Gegenstandsbezug*, nach der *Art der Gesetzmäßigkeit der Gegenstände* sowie nach *wissenschaftlichem Zugriff auf die Gesetzmäßigkeiten* überhaupt nötig? Zum einen geht es darum, den Begriff des Gesetzes einzuführen und diesen bereichsweise in mechanische und finale Kausalgesetze zu unterscheiden. Zum anderen wird auf die Notwendigkeit verwiesen, auch im moralphilosophischen Bereich *transzendental-rein* zu argumentieren, da nur so die Subjektivität des Handelnden a priori auf den Begriff gebracht werden kann.<sup>38</sup> Kants anfänglich gesuchtes „Prinzip“ der antiken Einteilung der Philosophie (AA IV, 387) ist also formal gesehen ein epistemologisches. Inhaltlich betrachtet ist das Prinzip ein transzendentales, d. h. die einzelnen Disziplinen werden anhand der Modalitäten ihrer eigentümlichen *Gegenstandsbezugslogik* unterschieden.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Zudem wird durch die Rekonstruktion der antiken Einteilung der Philosophie die Idee einer Metaphysik der Sitten als transzendental-praktische Reflexion des Handelns als mit der Tradition konform erwiesen. So wird in quasi immanenter Kritik die Reflexion weiter getrieben, ohne die philosophische Tradition extern zu verwerfen.

<sup>39</sup> Vgl. Nerurkar 2012.

Der folgende Teil der Vorrede (AA IV, 389-392) muss demnach die Frage nach der Notwendigkeit einer *transzendental-reinen Moralphilosophie* beantworten: Wozu soll sie dienen? Für welche Probleme kann sie Lösungsvorschläge anbieten? Ist diese Disziplin überhaupt erforderlich? Dass es nun eine reine Moralphilosophie geben müsse, so erklärt Kant, leuchte „von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein“ (AA IV, 389). Warum leuchtet das ein? Kant argumentiert hier zweistufig: zum einen in Bezug auf das *gängige Verständnis* der Begriffe „Pflicht“ und „Gesetz“ sowie zum anderen *methodisch begriffsanalytisch*, indem nach der logischen Funktion der beiden Begriffe gefragt wird.

Im Alltagsverstand drückt eine Pflicht die *unbedingte* Forderung aus, einer Anweisung auch gegen alle persönlichen Absichten nachzukommen. Pflichten, die sich an den Einzelnen richten und denen er entsprechend einer sozialen Rolle gerecht werden soll, und Gesetze, die alle Subjekte einer Gemeinschaft ansprechen, gelten gerade auch wider die eigenen Wünsche, Bedürfnisse oder Triebe. Kants Terminus „Neigung“ fasst Derartiges inbegrifflich zusammen. Insofern sind Pflichten und Gesetze „rein“, da sie sich an eine allgemeine Subjektivität richten, von der etwas verlangt wird, das unabhängig der individuellen Disposition des Menschen bzw. seiner aktuellen Neigungen zu erfüllen ist. Es ist allerdings festzuhalten, dass „Pflicht“ und „Gesetze“ keine *abstrakt-reinen*, sondern *transzendental-reine* Vorstellungen sind, da sie sich nicht auf rein gedankliche Strukturen (s. oben: Logik), sondern auf den subjektiven Aspekt des menschlichen Verhaltens, d. h. also indirekt auf gegenständlich materialisierte Geschehnisse beziehen. Pflichten und Gesetze gelten also ausnahmslos und sind nicht willkürlich (je nach Neigung) außer Kraft zu setzen. Enthält eine Vorschrift situations- oder personenrelative Einschränkungen ihrer Gültigkeit, so handelt es sich dabei im engeren Sinne um kein wahres Gesetz bzw. keine Pflicht – es liegt lediglich eine Namensgleichheit vor; denn in der Reflexion der jeweiligen Vorstellung wird sich doch stets eine (versteckte) Bedingung der Anerkennung der Vorschrift auffinden lassen.

Was die methodische Analyse der beiden Begriffe betrifft, wird zunächst deutlich, dass es sich um *keine abstrahierten Begriffe* handeln kann (1). „Pflicht“ und das „sittlichen Gesetze“ können keine (empirisch) abstrahierten Begriffe sein, weil die Basis der Abstraktion aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit und Kontingenz (also die sinnlich erfahrene Alltagswelt), sowie die bei jeder Abstraktion gegebenen Optionen der ‚Abstraktionsrichtung‘ (wovon soll in welcher Hinsicht abstrahiert werden?) in den (handlungs- und erkenntnistheoretischen) Relativismus führen würde. Pflichten und Gesetze sind demnach Setzungen des denkenden Subjekts und werden nicht irgendwelchen Geschehnissen der Welt ‚abgelauscht‘. Der Pflichtbegriff muss ja gerade als *Maßstab der interpretativen Beurteilung* sinnlich erfahrbarer Tätigkeiten als Erfüllungen von Pflichten diesen logisch voraus liegen. Dieser Maßstab kann nicht a posteriori gewonnen werden (d. h. *logisch nach dem angetroffenen Gegenstand*), sondern muss a priori dem zu bewertenden Tun vorhergehen, das gewissermaßen erst gemäß der Interpretation des Pflichtbegriffs als solches konstituiert wird (d. h. *die besondere Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes erschaffend*).

Weiter wird somit deutlich, dass „Gesetz“ und „Pflicht“ *keine klassenbildenden Oberbegriffe mit empirischer Referenz* sind (2).

Insofern es sich um apriorische und nicht-referentielle Vorstellungen des Verstandes handelt, sind die beiden Begriffe nach Kants „Stufenleiter“ der Vorstellungen der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. A 320/B 376f.) als *Ideen* zu bezeichnen (3). „Pflicht“ und „Gesetz“ sind zudem als Ideen (Vernunftbegriff) zu verstehen, da „ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten“ (A 323/B 379) ausgedrückt ist. Pflichten und Gesetze verlangen vom Subjekt des Handelns ja gerade etwas, das *unabhängig* von Neigung, Situation und anderen Umständen getan werden soll.

Demnach handelt es sich um keine objekt-referierenden (Ober-)Begriffe, sondern vielmehr um *subjekt-referierende Reflexionsbegriffe* (4).<sup>40</sup> Diese Begriffe artikulieren also das reflexive Verhältnis des Subjekts zu seinem Verhalten, d. h. sie klassifizieren das Verhalten gerade nicht als etwas rein Objektives. Die Verwendung des Terminus „Reflexionsbegriff“, den Kant im Amphibolie-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* einführt, ist hier zulässig, da in der *Metaphysik der Sitten* auch von einer „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe“ gesprochen wird (vgl. AA VI, § 16), die analog zur logisch-theoretischen Amphibolie durch transzendental-praktische Reflexion einsichtig gemacht werden kann. Der Zweideutigkeit (*Amphibolie*) des Reflexionsbegriffs „Pflicht“ (bzw. hier synonym: „Gesetz“) erliegt, wer die moralische Gemeinschaft der Rechts- und Pflichtverhältnisse aufgrund der Beziehung der Menschen als „Gegenstände der Erfahrung“ (AA VI, 442) verwirklicht sieht. Die Gemeinschaft gründet sich aber auf die Fähigkeit zur „aktiven und passiven Verpflichtung“ (ebd.) und nicht auf die materialen Träger dieses Vermögens. Diese Verwechslung – im Fall einer Verpflichtung – der gedachten transzendental-reinen Person mit dem korrespondierenden, sich verhaltenden empirischen Objekt führt zu dem „Missverstande [...], dass [der Mensch] seine Pflicht *in Ansehung* anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen“ hält (ebd.).<sup>41</sup> D. h. die Aufklärung der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe ist vor allem in ideologie-kritischer Hinsicht relevant, denn mit ihr ließen sich aus dem Prinzip der Autonomie falsche Pflichten gegenüber dem „Leblosen in der Natur“ und dem „lebenden, obgleich

---

<sup>40</sup> In einem weiten Sinne handelt es sich bei „Reflexionsbegriffen“ um „eine Bezeichnung für Begriffe, die ein Reflexionsmoment in ihrem Gebrauch führen“ (Gabriel 1995, 527); d. h. es geht um Begriffe, die etwas über das Reflektieren in Ansehung gewisser Vorstellungen oder Gegenstände sagen, ohne vom dem reflektierenden Subjekt entgegenstehenden Objekt zu präzisieren. Die dem Kommentar zugrunde liegende Verwendung dieses Begriffs ist nun etwas weiter als diejenige Kants (vgl. Kants Ausführungen im Amphiboliekapitel der *Kritik der reinen Vernunft*: diese „Begriffe [sollte man] Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis)“ (A 262/B 318; vgl. A 270f./B 326f. sowie A 280/B 336); vgl. auch AA VI, 442, § 16; „so werden sie [sc. die Reflexionsbegriffe] die bloße Verstandeshandlung, die im Urteile auf das Verhältnis angewandt wird, *absolute* [d. h. losgelöst vom Urteil über einen konkreten Sachverhalt,] in sich fassen“ (AA XVIII, 73, Refl. 5051); vgl. auch Nerurkar 2012). Reflexionsbegriffe drücken – nach dem Verständnis des vorliegenden Kommentars – das Bestehen eines durch das Erkenntnissubjekt gedanklich ‚hergestellten‘ Verhältnisses aus und referieren somit nicht auf Gegenstände, die durch ein Merkmal einer Klasse zugeordnet werden. Als „conceptus reflectentes“ (AA XVIII, 73, Refl. 5051) – d. h. als die momentane Reflexionstätigkeit bei ebendieser Tätigkeit aktiv, jedoch begrifflich abstrakt ausdrückend – können die Reflexionsbegriffe als *Hinsichten* bzw. *Strategien* des Vergleichens oder ‚Herstellens‘ von Verhältnissen angesprochen werden (vgl. Hubig 1985, 22-32; Hubig 2006, 230-234). Dieses Verhältnis kann freilich auch ein praktisches sein, z. B. im Sinne der Selbstverpflichtung des Subjekts (*sich selbst in ein Verhältnis setzen*) zu einer Handlung in Ansehung bestimmter Objekte des Wollens.

<sup>41</sup> Kursivdruck von mir, P. R.

vernunftlosen Teils der Geschöpfe“ (AA VI, 443) sowie gegenüber Gott „als ein[em] gegebene[n] Wesen“ (ebd., 444) plausibel machen.<sup>42</sup> Biozentristische oder theologische Ethiken und Ideologien lassen sich jedoch aus dem Prinzip der Selbst-Verpflichtung des autonomen Subjekts nicht deduzieren, obschon auch für die Autonomie-Ethik das Verbot der Naturausbeutung und der Tierquälerei sowie das Gebot einer moralischen Religion gilt – dies aber nicht absolut, sondern nur relativ zur Subjektivität des Menschen.

„Pflicht“ und „Gesetz“ sind also Vorstellungen, die das Subjekt in indirektem Bezug zu den Objekten der Welt, d. h. beim Umgang mit diesen, von sich selbst hat. Es handelt sich also gerade deshalb um *apriorische Begriffe* (5), da diese in noch zu klärender Weise, ‚Forderungen‘ des Subjekts an seinen eigenen praktischen Weltbezug ausdrücken. Diese reflexionsbegrifflichen Momente können selbstverständlich auch abstrakt, d. h. außerhalb ihres Bezugs zum Subjekt des Denkens und Handelns, vorgestellt und so zu klassenbildenden Oberbegriffen werden; z. B. in Sätzen wie „alle Gesetze der BRD sind zu achten“ oder „die Pflichten eines Soldaten sind folgende ...“. Allerdings ist dabei die Rede von „Pflicht“ oder „Gesetz“ als uneigentlich zu bezeichnen, da sich letztlich doch immer noch versteckte Bedingungen der Forderungen finden ließen; z. B. wird die Pflicht eines Soldaten realiter wohl eher – mit weniger Pathos – als „Gehorsam“ zu bezeichnen sein, d. h. als Pflichterfüllung aus Furcht vor der Militärerichtsbarkeit, sozialer Ausgrenzung oder anderen Sanktionen. Demnach handelte es sich um keine unbedingten, sondern nur um hypothetische Forderungen, was den Begriffen „Pflicht“ und „Gesetz“ nur annäherungsweise gerecht wird.<sup>43</sup>

Kant muss es im Folgenden darum gehen, die immanent-begriffliche Notwendigkeit beider Vorstellungen für das Gelingen moralischen Handelns aufzuzeigen, um so seinen Vorschlag einer *transzendental-reine Moralphilosophie* zu bewähren. Zunächst erfolgt eine inhaltliche Bestimmung des Gesetzesbegriffs, die auch als die zentrale *Schlüsseldefinition* der gesamten Argumentation der *Grundlegung* aufgefasst werden kann:

---

<sup>42</sup> Gerade in Bezug auf die Religionspflicht gegenüber der Gottheit lässt sich zeigen, dass die „Ethik der Wolffschen Schule“ der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe erlag, d. h. die Funktion und Referenz des Begriffs der Pflicht nicht reflektierte. Gott wird von den Wolffianern als verdinglichtes bzw. quasi-personales Etwas, dem gegenüber man zu religiösem und moralischem Tun verpflichtet wäre (*Pflicht gegen Andere*), angesprochen, dagegen abstrahiert Kant „gänzlich von der Existenz Gottes, gegen welchen uns eine Verpflichtung obläge“ (vgl. Anderson 1923, 57), d. h. die scheinbare Pflicht gegenüber Gott ist eigentlich die Pflicht gegenüber der Idee eines besonderen Handlungsvollzugs des Subjekts (*Pflicht gegen sich selbst*), nämlich den eigenen Lebensentwurf an einer moralischen Religion zu orientieren.

<sup>43</sup> Dagegen erklären Schönecker und Wood die Notwendigkeit einer transzendental-reinen Moralphilosophie auf andere Weise: „Nur eine apriorische Pflichtenethik sei in der Lage, dem korrumpierenden Einfluss der menschlichen Natur zu widerstehen“ (Schönecker/Wood 2004, 21). Kant jedoch begründet die Notwendigkeit einer transzendental-reinen Moralphilosophie durch die spezifische Fragestellung seiner Schrift sowie ihres Gegenstandes (*Sittengesetz*). Christoph Horn et al. (2007, 157) sehen ebenfalls im Gesetzesbegriff den Grund für die Notwendigkeit einer reinen Moralphilosophie. Der Begriff des Gesetzes könne nicht empirischen Ursprungs sein, da durch diesen nicht nur faktische, sondern auch bloß vorgestellte Handlungen bewertet würden. Demnach würde ein wahres Gesetz nicht nur für Menschen, sondern auch für nur vorgestellte Vernunftwesen gelten. Dem ist jedoch entgegen zu halten, dass der nicht-empirische Status des Gesetzesbegriffs bereits aus seinem Merkmal der Unbedingtheit, nicht erst aus seinem Referenzbereich folgt.

„Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse.“<sup>44</sup>

Erneut verschafft Kant seiner Argumentation eine Basis im Common Sense („jedermann muss eingestehen“): Ein Gesetz artikuliert einen absoluten Anspruch auf Verbindlichkeit; es dient als Grundlage für etwas, das *immer gelten soll*. Kants Formulierung „gelten soll“ zeigt, dass das moralische Gesetz etwas vorschreibt, dessen Ausführung letztlich unter kontingenten Realisierungsbedingungen steht. Welchen apriorischen Bedingungen muss aber ein moralisches Gesetz genügen, wenn es einen Anspruch auf Geltung in jedem Fall (allgemeine Gültigkeit) und auf die Unmöglichkeit des Andersseins (Notwendigkeit) konsequent erheben soll?<sup>45</sup> Es muss „absolute Notwendigkeit bei sich führen“ (AA IV, 389). Die Definition macht deutlich, dass das praktische Gesetz keine Ausnahme (im Sinne von Notwendigkeit: „nicht möglich, dass nicht ...“) zulassen darf und dies ohne bedingende Einschränkung an sich selbst einfordert (im Sinne von absolut: lat. *absolvere* – loslösen, befreien bzw. lat. *absolutus* – vollendet, uneingeschränkt). Sonst wäre die Gültigkeit des Gesetzes relativ und somit im strengen Sinne kein Gesetz, da es nicht mehr bestimmte, dass „etwas immer so gelten soll“, sondern nur, dass etwas unter einer (beliebigen) Bedingung gelte, d. h. im weitesten Sinne von Objekten abhängig wäre.

Kants Beispiel, dass „das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte [...] und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze“, sondern Gebot für alle „vernünftigen Wesen“ sei, soll verdeutlichen, dass moralische Gesetze nicht durch das Faktum der „Natur des Menschen“ (AA IV, 389) begründet werden können.<sup>46</sup> Aus Erfahrung – und daher ist die „Natur“ des Menschen bekannt – können keine unbedingten Grundsätze abgeleitet werden; eine abgeleitete Vorschrift dieser Art kann zwar „praktische Regel, niemals aber moralisches Gesetz heißen“ (ebd.).<sup>47</sup> Die Natur des Menschen ist Gegenstand der empirischen Ethik (s. oben), die je nach Fragestellung Aspekte ihres vorauszusetzenden Gegenstandes untersucht und interessegeleitet induktive Verallgemeinerungen erarbeitet. Alle Menschenbilder („Natur des Menschen“) gründen in der Auszeichnung eines Aspekts des Menschen als einem Objekt: „Der Mensch ist das Lebewesen, das ...“ lautet die Formel möglicher Antworten auf die Wesensfrage. Die willkürliche Setzung eines

---

<sup>44</sup> AA IV, 389.

<sup>45</sup> Henry E. Allison interpretiert das von Kant gesuchte Gesetz (absolute Notwendigkeit) zutreffend als in jeglichem *denkbaren* Verhältnis notwendig, d. h. seine Geltung müsse losgelöst von wirklichen Adressaten und kontingenten Bedingungen sowie ohne mögliche Ausnahmen vorliegen (Allison 2011, 27).

<sup>46</sup> Michael Wolff (2009, 525, FN 26) erklärt zu Recht, dass der „Ausdruck ‚Sittengesetz‘ [...] in der Grundlegungsschrift nicht vor[kommt]“, lediglich die oben zitierte Stelle der Vorrede erwähnt Sittengesetze im Plural; an anderer Stelle spricht Kant jedoch auch vom „sittlichen Gesetz[]“ (AA IV, 461). Insofern der Unterschied zwischen *Sittengesetz* und *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* erst für das Verständnis der *Kritik der praktischen Vernunft* von Bedeutung ist, ist in der vorliegenden Interpretation der *Grundlegung* die Rede von „Sittengesetz“ mit der Rede von einem „moralischen Gesetz“, das allgemein eine weitere Bedeutung als Sitten- oder Grundgesetz hat (vgl. Wolff 2009, 525, FN 26), als synonym zu betrachten.

<sup>47</sup> Deshalb betreibt Kant „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, das ist eine Untersuchung dessen, „was [der Mensch] als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll“ (AA VII, 119). D. h. Erkenntnisse über den Menschen als Objekt können nur pragmatische Hilfsmittel für die weitere Bildung und Selbstentfaltung des Menschen als Subjekt sein („weil er selbst sein letzter Zweck ist“) (ebd.).

Menschenbildes hätte mehr oder weniger begründete moralische Gesetze zur Folge, die aber nur relativ zur Anerkennung dieses scheinbar unhintergehbaren Wesens des Menschen Geltung hätten. Wie der Setzung des Menschenbildes käme auch keiner der daraus abgeleiteten Forderungen „absolute Notwendigkeit“ zu. Weshalb sollte das Subjekt auch all sein Handeln und Streben an gerade dieser Bestimmung seiner selbst als soundso verfasst orientieren? Weitere Begründungen, die zumeist in dogmatisch-metaphysischem Nebel verschwinden, wären dafür nötig.

Deshalb, so erklärt Kant, ist eine transzendental-reine Metaphysik der Sitten „unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation“, d. h. um kritisch zu bestimmen, was wahr ist, sondern auch, „weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt“ (AA IV, 390). Also ist eine Metaphysik der Sitten auch in pädagogisch-praktischer Hinsicht relevant, da nur der *explizierte* Maßstab des sittlichen Handelns zur sicheren Orientierung dienen kann (z. B. bei Erziehung oder Gesetzgebung). Kant deutet dabei schon an, dass moralisches Handeln an der jeweiligen prinzipiellen Absicht des Handelnden zu messen ist: „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetz gemäß sei, sondern es muss auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und misslich“ (AA IV, 390). Zudem verdiene eine Untersuchung, „welche jene reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht“ (ebd.). „Denn dadurch unterscheidet [die Philosophie] sich eben von der gemeinen Vernunftkenntnis, dass sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt“ (ebd.). Eine Moralphilosophie, die nicht zwischen empirisch vorgefundenen Normen oder anthropologisch verallgemeinerten Standards einerseits und den reinen Prinzipien dieser Wertungen, die logisch vorgängig sein müssen, andererseits unterscheidet, verfare „ihrem eigenen Zweck zuwider“ (ebd.), d. h. sie unterliegt pragmatischen Widersprüchen. Da nicht mehr artikuliert werden kann, was überhaupt gut ist und darum getan werden soll („Reinigkeit der Sitten“), sondern nur noch traditions- und situationsrelative kasuistische Vorgaben notiert werden können, obwohl diese zu Unrecht als rein rational begründete Prinzipien ausgewiesen würden.

Eine derartig vermischte empirische Ethik soll die transzendental-reine Moralphilosophie aber gerade nicht sein, daher betont Kant den methodischen Unterschied zur *allgemeinen praktischen Weltweisheit* des „berühmten Wolff“ (ebd.). Die Vorrede der *Grundlegung* sei keinesfalls als Propädeutik einer derartigen empirischen Ethik zu verstehen. Kant verdeutlicht den Unterschied der beiden Ethiken anhand einer Analogie: Die Wolffsche *allgemeine praktische Weltweisheit* unterscheide sich von einer *Metaphysik der Sitten* wie die „allgemeine Logik von der Transzendental-Philosophie“; erstere erarbeite die „Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt“, während letztere „die besonderen Handlungen und Regeln des [transzendental-]reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt“ (ebd.). Christian Wolff behandle demnach das „Wollen überhaupt“, d. h. das absichtsvolle Handeln, aber

auch das blinde Verhalten des Menschen sowie dessen traditionell-gängigen, aber auch vorgeblich rein rationalen Prinzipien. Wolff vermischt dabei die Disziplinen der Psychologie, der praktischen Anthropologie und der Moralphilosophie. Wobei keine der Disziplinen zu methodisch gesicherten Erkenntnissen gelangt, obschon darunter einige Perlen schimmern mögen. Denn trotz allem muss Christian Wolff die – obschon etwas verworrene – Vorformulierung des Autonomie-Gedankens zu gute gehalten werden.<sup>48</sup>

Während es also Kants transzendental-reiner Metaphysik der Sitten um die „Prinzipien eines möglichen reinen Willens“, d. h. um das dem subjektiven Moment des Handlungsvollzuges inhärente Prinzip geht, untersuche Wolffs Wissenschaft die „Bewegungsgründe“ des menschlichen Tätigseins überhaupt, wobei diese höchstens graduell in moralische, d. h. „a priori bloß durch die Vernunft vorgestellt[e]“, und empirische Vorstellungen, d. h. allgemeine Regeln durch „Vergleichungen der Erfahrung“, unterteilt werden, ohne auf „den Unterschied ihrer Quellen zu achten“ (AA IV, 391).<sup>49</sup> Völlig konsequent käme Wolffs ‚empirische Ethik‘ zu einem nur relativen „Begriff von Verbindlichkeit“, der nicht dem strengen Begriff eines praktischen Gesetzes („absolute Notwendigkeit“) gerecht würde.<sup>50</sup> Konsequenter verfährt Wolff jedoch insofern, dass er keine transzendental-praktische Reflexion betreibt, sondern eine Moralphilosophie, „die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe [...] gar nicht urteilt“ (ebd.); d. h. die Begriffe werden nicht ins Verhältnis zu der sie reflektierenden Subjektivität gesetzt. Daher werden sie auch nicht in apriorische Begriffe mit Subjekt-Referenz und aposteriorische Oberbegriffe mit Objekt-Referenz unterschieden. Da nun aber jeder Auszeichnung eines Begriffs als eben gerade desjenigen, der vollkommene Verbindlichkeit garantieren soll, eine reflexive Entscheidung bzw. Akzeptanz der angebotenen Begründung zugrunde liegt, kann Wolff kein unbedingtes Prinzip der Moralität etablieren. Daher spricht Dieter Hüning zu Recht von einer „Psychologisierung des Verbindlichkeitsbegriffs“<sup>51</sup> bei Christian Wolff, da lediglich auf das Gefühl der Lust beim Verwirklichen des menschlichen Vollkommenheitsideal, wie es „das Gesetze der Natur haben will“<sup>52</sup>, verwiesen werde; die Frage nach einer moralischen *Notwendigkeit* spielt für die Wolffsche Ethik

---

<sup>48</sup> Vgl. Anderson 1923, 60. „Da ein vernünftiger Mensch ihm selbst ein Gesetz ist und außer der natürlichen Verbindlichkeit keine andere brauchet, so sind auch weder Belohnungen noch Strafen bei ihm Bewegungsgründe zu guten Handlungen und zur Vermeidung der bösen“ (DE, § 38). Freilich fällt die Analogisierung des *natürlichen* Wesens des Menschen mit dessen praktischer Vollkommenheit bzw. mit der Aufforderung zu deren Verwirklichung auf.

<sup>49</sup> Daher ist es auch nicht ganz korrekt formuliert, wenn Rüdiger Bittner (1989, 21) erklärt: „Kants Vorhaben ist nicht von anderer Art als dasjenige Wolffs“; zwar geht es beiden Autoren um das „vernünftige Wollen überhaupt“ (ebd.), jedoch hat Wolff schlichtweg kein Kriterium, um das eigentlich Vernünftige am gesamten Wollen zu unterscheiden. Nicht nur sind also die Ergebnisse von Kant und Wolff (ebd.), sondern auch die dahinführenden Methoden gänzlich andere.

<sup>50</sup> Wolff stellt fest, dass ein Gesetz darauf beruhe, dass Natur, Gott oder Menschen uns dazu „verbinden“, etwas zu tun (vgl. DE, § 18). D. h. gesetzesmäßige Aufforderungen sind stets objekt-bezogen begründet, der Mensch wird dabei nicht in seiner reflexiven Subjektivität ernst genommen, sondern als ausgezeichnetes Objekt neben Gott und der Natur behandelt. Hier liegt vor, was Kant als *Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe* diagnostizieren kann, nämlich der „Missverstande [...], dass [der Mensch] seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen“ hält (vgl. AA VI, 442). Wer der Amphibolie erliegt (s. oben), findet selbstverständlich nur bedingte Gesetze, aber niemals solche, die „unbedingte Notwendigkeit“ aufweisen; so gerade auch die Wolffianer (vgl. AA IV, 391).

<sup>51</sup> Hüning 2004, 102. Vgl. hierzu auch Allison 2011, 51f. sowie FN 45.

<sup>52</sup> DE, § 24.

keine zentrale Rolle und lässt sich anhand ihrer Argumentation auch nicht beantworten. Wolffs Gedanke, dass Moralität nur als „selbstbestimmter Gehorsam gegen das Gesetz gedacht werden kann“, führt nur auf eine bedingte Notwendigkeit, da die Anerkennung der objektivierten Natur des Menschen im teleologisch geordneten Naturganzen letztlich beliebig bzw. hypothetisch bliebe.<sup>53</sup> Daher ist Wolffs Argumentation in seiner Abhandlung *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen* (sog. „Deutsche Ethik“) als rationalistisch zu bezeichnen: Das eigene Sein (der „Begriff des Menschen“) soll „durch die Vernunft“ erkannt werden können und demnach alles, was *diesen* Begriff des Menschen realisiert, getan werden.<sup>54</sup> Es gilt also, dem Begriff des guten bzw. vollkommenen Menschen im eigenen Handeln möglichst nahe zu kommen.<sup>55</sup> Offensichtlich wird dabei die Erfahrung der faktischen Pluralität der Lebensentwürfe und Menschenbilder zu Gunsten eines einheitlichen Wesens des Menschen ausgeblendet. Das wirft selbstverständlich zahlreiche Fragen auf, z. B. wie mit der isolierten Formulierung eines Ideals des Menschen praktisch umgegangen werden soll: Wann ist das Ideal erreicht und weshalb gerade dieses? Welche Kriterien sind zulässig, um eine Übereinstimmung zwischen konkretem Abbild und abstrakt-idealem Urbild zu bestimmen?<sup>56</sup> Zweifellos gilt, man solle sich diesem Ideal *vernünftig* annähern. Was aber in Wolffs sog. *allgemeinen Regel für die freien Handlungen*: „Tue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlass, was sie unvollkommener machet!“<sup>57</sup> zum Ausdruck kommt, ist – ähnlich der sog. *Goldenen Regel* – nichts anderes als ein Appell an den rationalen Egoismus und das Nützlichkeitsdenken des Einzelnen,<sup>58</sup> da auf den Motivationsgrund der Lust am Verwirklichen dieses Ideals verwiesen wird. Es wird also ein anderweitig definiertes und schon anerkanntes Handlungsprinzip der Verbindlichkeit vorausgesetzt. Außerdem müssten sich die Wolffianer die Frage gefallen lassen, ob das Wollen der Vollkommenheit – zudem ein begrifflich unscharfes Ideal – überhaupt unserem wirklichen Streben entspricht?<sup>59</sup>

Nach dieser methodischen Abgrenzung von der Wolffschen Schulethik als Beispiel einer methodisch unterbestimmten Ethik, die empirischen verallgemeinert zugleich allerdings als vorgeblich rein rationale Disziplin auftritt, sowie der vorausgegangen Bestimmung einer transzendentalreinen Moralphilosophie beschließt Kant die Vorrede mit einer *Erklärung des Titels* der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sowie einer *Vorausschau zum Vorgehen der einzelnen Abschnitte* der Abhandlung.

---

<sup>53</sup> Vgl. Hüning 2004, 112.

<sup>54</sup> Vgl. DE, § 24.

<sup>55</sup> Anderson 1923, 58.

<sup>56</sup> Siehe auch das dem Aristoteles zugeschriebene, in der Antike geläufige *Argument vom dritten Mensch* gegen die ontologische Hypostasierung der Ideen der Platoniker. Wobei der Versuch, endgültige Kriterien zur Bestimmung einer adäquaten Regelaktualisierung anzugeben, wiederum einer Regel, die Kriterien der Übereinstimmung formuliert, als höherstufigen Maßstab bedarf und somit in einen infiniten Regress führt. Was die ganze Angelegenheit als unsinnig erscheinen lässt und auf eine ursprüngliche Einheit von Abbild und Urbild verweist, also die eigenständige Existenz idealer Wesenheiten (*Ideen*) unplausibel macht.

<sup>57</sup> Vgl. DE, § 12.

<sup>58</sup> Vgl. Hubig 1995, 120.

<sup>59</sup> Vgl. Schwemmer 1995, 833.

„Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen.“<sup>60</sup>

1. Eigentlich sei eine *Kritik der praktischen Vernunft* nötig, um auch die Grenzen des hier in praktischer Hinsicht untersuchten Vernunftvermögens abzustecken; die praktische Vernunft des Menschen könne jedoch leicht „zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden“, da sie nicht wie die reine theoretische Vernunft „ganz und gar dialektisch“ werde (AA IV, 391). Die *Kritik der reinen Vernunft* war von „äußerster Notwendigkeit“, um gerade Erkenntnisansprüche auf das Unbedingte, also vor allem die Gegenstände der alten Metaphysik (Gott, Seele, Welt), als unmöglich abzuweisen. In praktischer Hinsicht ist jedoch das unbedingte Prinzip der Moralität (Sittengesetz) auch ohne expliziert zu sein, schon „selbst beim gemeinsten Verstande“ in Gebrauch (ebd.), d. h. für die Beurteilung und Orientierung des rechten Handelns vorausgesetzt. Weil es sich dabei, wie noch zu zeigen ist, um den Wert überhaupt handelt (im Sinne eines (subjektive) Werte erst ermöglichenden ‚wertes‘). In theoretisch-spekulativer Hinsicht musste durch die Aufklärung des transzendentalen Scheins das willkürliche und letztlich sinnlose Bemühen der Ontologie, die über theoretische Entitäten (z. B. die Seele) wie über identifizierbare Dinge sprach und erkennen zu können meinte, widerlegt werden.<sup>61</sup> Dieses Problem stellt sich im praktischen Bereich anders, da es hier nicht um skeptische oder dogmatische Erkenntnisansprüche (sozusagen: Ideologien), sondern vielmehr um das direkte moralische Handeln geht, was, ob schon unter nicht klar formulierten Regeln, faktisch angetroffen werden kann. D. h. der Versuch, spekulativ zu erkennen (der reine theoretische Vernunftgebrauch), muss *notwendig scheitern*, wenn zuvor keine Kritik im Sinne einer Prüfung der Zulänglichkeit des Erkenntnisvermögens durchgeführt wird. Ohne vorhergehende kritische Reflexion gibt es schlichtweg kein bzw. nur ein fragliches Wahrheitskriterium für spekulative Erkenntnis, die ja außerhalb der Möglichkeit der Identifikation von Gegenständen und Sachverhalten (Erfahrung) sowie der Analyse konventioneller Begriffe (analytisches Vorgehen im Sinne von Mathematik und Logik) stattfinden müsste. Was den praktischen Vernunftgebrauch betrifft, so ist moralisches Verhalten – faktisch gesehen zwar relativ zu Gesetzen, Konventionen und der traditionellen Gemeinschaft – mit direkten Sanktionen und Gratifikationen verbunden, d. h. es besteht ein offensichtliches Korrektiv für die praktische Vernunft im Umgang mit anderen Vernunftwesen. Zudem ist die praktische Vernunft „leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit“ zu bringen (AA IV, 391), da sie beim Menschen notwendig über Erziehung im Sinne einer Orientierung an Vorbildern trainiert werden muss, wie Kant in seiner *Vorlesung zur Pädagogik* ausführt. Neben der lebensnotwendigen Versorgung des Kindes durch die Eltern (*Wartung*), legt die *Disziplinierung* durch Erzieher den Grund für ein eigenständiges Menschsein: Disziplin ist dabei „bloß Bezähmung der Wildheit“ (AA IX, 449),

---

<sup>60</sup> AA IV, 391. Die im Folgenden vorgenommene Einteilung der drei Absätze ist aus der Vorrede zu rekonstruieren; Kant selbst spricht nur von „drittens“ (vgl. ebd.).

<sup>61</sup> Vgl. die *Transzendente Dialektik* in der *Kritik der reinen Vernunft*.

wobei Wildheit die „Unabhängigkeit von Zwang ist“ (AA IX, 442) bzw. auch als die eigentlich „begrüßenswerte Tendenz eines jeden Menschen, sich gegen allen fremden Zwang zu wehren“ ausgedrückt werden kann.<sup>62</sup> So fährt Kant fort: die „Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit und fängt an, ihn den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen. Dieses muss aber frühe geschehen. So schickt man z. E. Kinder anfangs in die Schule, nicht schon in der Absicht, damit sie dort etwas lernen sollen, sondern damit sie sich daran gewöhnen mögen, still zu sitzen und pünktlich das zu beobachten, was ihnen vorgeschrieben wird, damit sie nicht in Zukunft jeden ihrer Einfälle wirklich auch und augenblicklich in Ausübung bringen mögen“ (AA IX, 442). Dabei betont Kant, dass nicht der Erzieher das Kind autoritär diszipliniere, sondern das Kind durch vom Erzieher organisierte Spiele, die nur durch Regelfolgen und -achten gelingen, sich selbst disziplinieren solle. „Disziplin“ kann daher mit Andreas Luckner als „Fähigkeit, sich freiwillig einer anerkannten Autorität zu unterstellen“ charakterisiert werden.<sup>63</sup> Dieses disziplinierte Vermögen, Regeln zu folgen sowie diese trotz widriger äußerer und innerer Umstände weiter zu befolgen, kann „praktische Vernunft“ genannt werden. Diese trainierte „praktische Vernunft“ lässt auch allererst die Fragen der praktischen Philosophie relevant werden: „Was soll ich tun?“ bzw. „Woran soll ich meine Entscheidungen ausrichten?“ und ist bei Menschen, die derartige Fragen artikulieren und interessant finden können, voraus zu setzen.

2. Zudem wählt Kant den Titel einer *Grundlegung*, da eine vollendete *Kritik der praktischen Vernunft* ausführlich Bezug auf die Ergebnisse der theoretischen *Kritik der reinen Vernunft* nehmen müsste. Da die „Einheit“ (d. h. systematische Geschlossenheit) der *Kritik der praktischen Vernunft* „mit der der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muss“ (AA IV, 391). Dieser von Kant häufig erwähnten, aber nie beantworteten Frage nach der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft weiter nachzugehen,<sup>64</sup> also die Suche nach dem *Prinzip der beiden Systemprinzipien*, wäre sicherlich ein sehr lohnenswertes Unternehmen. Aber schon Kant sah darin eine große Aufgabe, die er vertagen muss, da er sie nicht „ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren“ in aller Kürze bewältigen könne (ebd.).

3. Die *Grundlegung* wird sich daher, so Kant weiter, lediglich der „subtilen“ Argumentation zur Entwicklung des Prinzips der Moralität widmen; die globalere *Metaphysik der Sitten* wird hauptsächlich „fasslichere Lehren“ enthalten. Da der Titel einer „Metaphysik der Sitten“ zwar „abschreckend [...], dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist“, sollen in der vorliegenden *Grundlegung* Beispiele und inhaltliche

---

<sup>62</sup> Vgl. Luckner 2003, 74.

<sup>63</sup> Ebd., 74f.

<sup>64</sup> Vgl. Timmermann 2007, 10.

Ausführungen eines Systems eingespart und nur direkt eine strenge Argumentation zur Entwicklung des Prinzips der Sittlichkeit geführt werden.

Dieses Ziel seiner Argumentation bestimmt Kant ausdrücklich: „Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (AA IV, 392). Diese Formulierung scheint zunächst paradox, worauf Brigitte Högemann in ihrer *Untersuchung zur Grundlegung* hinweist: Offenbar muss das Prinzip der Moralität sowohl als etwas schon versteckterweise Gegebenes *aufgefunden* als auch durch dieses Auffinden allererst als irgendetwas Bestimmtes *festgesetzt* werden.<sup>65</sup>

Es geht also nicht darum, schon hier ein System der Moral (d. h. eine ausführliche Metaphysik der Sitten), das alle gesetzmäßigen Zusammenhänge der „Gesetze der Freiheit“ enthielte, zu entwickeln. Vielmehr geht es darum, das Prinzip der Moralität aufzufinden, aus dem dann in anderen Schriften die Elemente des Systems (z. B. einzelne Vorschriften und Gebote) mit Notwendigkeit lückenlos und vollständig abgeleitet werden können.

Ebenfalls wird die Methode zur Erreichung dieses Ziels explizit genannt: „Von der gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips“ wird analytisch vorgegangen (Erster und Zweiter Abschnitt). Sodann soll das aufgefundene Prinzip geprüft und schließlich auf die „gemeine Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird“ angewendet werden (AA IV, 392). Dieser Erweis kann selbst nicht analytisch sein, sonst geriete die Argumentation in einen relativistischen Zirkel. Diesen letzten „Weg“ will Kant daher „synthetisch nehmen“ (Dritter Abschnitt).<sup>66</sup> Es wird eine Art Deduktion des Prinzips zu geben sein, indem eine Rechtfertigung erfolgt, dass in jedem Fall moralischen Handelns das Prinzip der Moralität dessen Bedingung, in einem noch zu klärenden synthetischen, notwendigerweise zu setzenden Sinne ausmacht. Die Notwendigkeit dieser Setzung aufzuweisen, ist Thema einer transzendentalen Deduktion im Unterschied zur analytischen.

---

<sup>65</sup> Vgl. Högemann 1980, 17. Friedrich Kaulbach geht diese Pointe verloren, da er fälschlicherweise „Ausführung und Festsetzung“ (1988, 11), anstatt wie es im Originaltext heißt „Aufsuchung und Festsetzung“ zitiert.

<sup>66</sup> Dagegen bezeichnet Ernst Tugendhat bereits den Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* als synthetisch. Dort werde nämlich der Begriff der Pflicht „nicht mehr vorausgesetzt oder aus vorhandenen Intuitionen analytisch abgeleitet, sondern er soll sich *ergeben*, wenn man nur das praktische Vernunftvermögen ausreichend untersucht“ (Tugendhat 1993, 131). Aber Kant verfährt im Zweiten Abschnitt ganz klar analytisch, denn dieser soll „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen (AA IV, 412). Das Erklären eines Begriffs (hier: *das praktische Vernunftvermögen*) zu einem bestimmten Zweck (hier: *was hat der Begriff der Pflicht mit Vernunft zu tun?*) ist kein synthetisches Verfahren, sondern das der analytischen Begriffserörterung (A 729f./B 757f.). Zudem erklärt Kant selbst: „dieser [Zweite] Abschnitt war also, ebenso wie der erste, bloß analytisch“ (AA IV, 445).

## 1.2 Ausgangspunkt: Der Wille ist das absolute Gute

Wie zum Schluss der Vorrede angekündigt, steht der Erste Abschnitt der *Grundlegung* unter dem programmatischen Titel „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen.“ Damit ist ein analytisches Vorgehen angekündigt, denn dadurch unterscheidet die Philosophie „sich eben von der gemeinen Vernunftkenntnis, dass sie, was diese nur vermengt begreift, in absonderlicher Wissenschaft vorträgt“ (AA IV, 390): Modern ausgedrückt soll das moralische Urteil des Alltagsverstandes an Beispielen dessen, was gängigerweise als gut, lobenswert oder tugendhaft gilt, ausgereizt werden. So soll die den alltäglich moralischen Urteilen, da sich *Erkenntnis* grundsätzlich in Urteilen ausdrückt (s. Abschnittstitel), zugrunde liegende Vorstellung des Guten auf den Begriff gebracht werden. Vieles gilt dem Alltagsverstand als gut, z. B. Mut, Entschlossenheit und Ausdauer (vgl. AA IV, 393); aber was berechtigt zu dieser Prädikation? Der Erste Abschnitt der *Grundlegung* beginnt mit einer Behauptung:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“<sup>67</sup>

In der folgenden Argumentation nutzt Kant ganz bewusst die Mehrdeutigkeit des Begriffs „gut“.<sup>68</sup> Letzterer wird in moralischen (z. B. „lobenswert“, „tugendhaft“), aber auch in außermoralischen, eher technischen Kontexten (z. B. „nützlich“, „tauglich“, „funktionierend“) verwendet. Dabei drückt das Prädikat „gut“ stets die Annäherung einer Sache an einen idealen Maßstab aus. Dieses Prädikat artikuliert demnach den Grad der *Vollkommenheit* einer Sache bzw. Handlung unter Voraussetzung ihres Zwecks. Dabei kann der Maßstab selbst nominalisiert als *das Gute* (das Vollkommene) angesprochen werden, wie es z. B. Platon im Sonnengleichnis der *Politeia* tut. Kant greift hier auch in der Tat, wenn auch in „versteckter Form“, die „uralte griechische Frage nach dem höchsten Gut“ auf, wie Otto Friedrich Bollnow richtig gesehen hat.<sup>69</sup> Allerdings geht es Kant im Gegensatz zu den Griechen um den Begriff eines Guten, das auch *absolut* ist („absoluter Wert“, AA IV, 394); nämlich um das, „was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden“ (AA IV, 393) und *contrafaktisch* seinen Wert hat, ungeachtet des Vermögens, diesen Wert im Handeln „durchzusetzen“ oder seiner „Nützlichkeit“ (AA IV, 394). Denn z. B. Aristoteles betont ausdrücklich, dass zum Glück als dem höchsten Gut *auch* äußere Güter als dessen Realisierungsbedingungen gehören (Gemeinschaft, Vermögen etc.).<sup>70</sup> Bollnow hat vollkommen zu

---

<sup>67</sup> AA IV, 393.

<sup>68</sup> Otto Friedrich Bollnow spricht von einem „Spiel mit der doppelten Wortbedeutung“ von „gut“, der formal logisch betrachtet, auf eine „Erschleichung“ hinausliefe. Was jedoch kein Problem darstelle, da es sich zum Anfang des Ersten Abschnittes um keinen „tragenden Begründungszusammenhang“ handle, sondern um eine „Plausibilitätsbetrachtung“ deren sachliche Begründung unten bei Erörterung des Pflichtbegriffs folge (Bollnow 1966, 171).

<sup>69</sup> Bollnow 1966, 167.

<sup>70</sup> Vgl. EN 1099a15; EN 1101a.

Recht darauf hingewiesen, dass es keinesfalls selbstverständlich sei, dass „das oberste Gut auch ein absolutes Gut ist.“<sup>71</sup> Genau hier zeige sich aber der „Übergang von der überlieferten Güterethik zur Pflichtethik“; denn Kant unterscheide die „Sphäre der äußeren Güter“ als mögliche Zwecke des Willens vom Willen als einem Vermögen, das nicht als „Willensziel objektivierbar ist.“<sup>72</sup> Bereits hier zeigt sich implizit Kants *kopernikanische Umwendung der Denkungsart* auch in der praktischen Philosophie;<sup>73</sup> ein *absoluter* Wert muss in der allgemeinen Form des Wertungs- bzw. Begehungsvermögens des Subjekts und nicht in dessen variabler Materie (Zwecke) gesucht werden.

Das gesuchte *absolut Gute* muss also etwas sein, das nicht nur unter dieser oder jener Hinsicht als „gut“ *erscheint*; denn dann wäre dieses Prinzip nur relativ zu ebendieser Hinsicht bzw. dem angelegten Maßstab gut, der aber wiederum nur gemäß eines anderweitig gesetzten Maßstabes als gut gelten dürfte etc. Es muss demnach ein *absolut Gutes* geben, da sonst das Werten ein „ruheloses Umhergehen“ wäre, wie es Platon im *Lysis* ausdrückt. Wertungen sind ohne ein letztlich anerkanntes Gutes logisch und pragmatisch widersprüchlich.<sup>74</sup> Wenn Kant daher nach einem Guten ohne bedingende Einschränkung fragt, dann muss dieses außerhalb aller anderen Wertungen stehen und somit in gewisser Hinsicht wertneutral sein – oder schärfer formuliert: Dieses Gute muss sich gewissermaßen *selbst werten*, ohne dafür eines weiteren Maßstabs zu bedürfen, andernfalls wäre es eben nicht das gesuchte unbedingt Gute.

Kants Rede von einem „guten Willen“, der faktisch („in der Welt“) aber auch der begrifflichen Möglichkeit nach („auch außer derselben zu denken möglich“) das einzige nicht relative Gute sei, kann allerdings leicht missverstanden werden. Der Alltagssprache sind hier zumeist pejorative Wendungen geläufig wie z. B. „der gute Wille allein genügt nicht“. Die Rede ist dabei von „guten Absichten“, die je nach sprachlichem Kontext etwas moralisch Lobenswertes oder technisch Taugliches realisieren sollten, aber an widrigen Bedingungen scheiterten. Aber nicht diesen Begriff eines „guten Willens“ hat Kant im Sinn, da dieser ja nur relativ zu bereits anerkannten Maßstäben als gut gelten würde. Jedoch lässt der Autor der *Grundlegung* diese Bedeutung zum An-

---

<sup>71</sup> Bollnow 1966, 168.

<sup>72</sup> Bollnow 1966, 169. Allerdings erklärt Kant weiter unten, dass der Wille „zwar nicht das einzige und das ganze“, aber doch „das höchste Gut“ sein müsse (AA IV, 396). D. h. im Sinne eines *Prinzips* des Handelns ist der Wille oberster Maßstab (höchstes Gut), jedoch ist das Wollen notwendig auf Zwecke bzw. äußere Güter und letztlich auf Glückseligkeit gerichtet. Bei diesem Handeln in Aussicht auf Glückseligkeit soll der an sich gute Wille als einschränkendes Handlungsprinzip ja gerade zur Anwendung kommen; insofern ist er also nicht das „ganze Gut“, da ein Wille ohne Zweckbezug kein wirklicher Wille wäre und der Wille selbst kein objektivierbarer Zweck ist.

<sup>73</sup> Vgl. Allison 2011, 1f.

<sup>74</sup> Vgl. auch Aristoteles' Argument in der Nikomachischen Ethik: „Wenn wir also nicht alles um eines andern willen erstreben (denn so ginge es ins Unbegrenzte, und das Streben wäre leer und sinnlos), dann ist es klar, dass jenes das Gute und das Beste ist“ (EN 1094a17-22). „Leer“ lässt sich hier als logisch und „sinnlos“ als pragmatisch widersprüchlich interpretieren. Ein *leeres* Streben ist widersprüchlich, da ein Streben nur von seinem Ziel her denkbar ist (s. erster Satz der EN). Der auftretende infinite Regress verweist auf die Absurdität der Leugnung eines letzten Guten als Maßstab. Denn erstens ist eine nicht endende Reihe nicht vorstellbar, da sie gerade im Akt des objektivierenden Vorstellens verendlicht würde. Zweitens lässt sich eine unendliche Reihe immer nur vom Standpunkt einer endlichen Reihe denken, d. h. grundlegender als die Skepsis gegenüber einem Ende der Wertungsreihe ist die präsupponierte endliche Reihe, von der aus die scheinbare Unendlichkeit allererst behauptet werden kann. Dagegen wäre ein *sinnloses* Streben pragmatisch widersprüchlich, da etwas gewollt würde, ohne es wirklich erreichen zu wollen.

fang der Argumentation ebenfalls stehen, um dem, was an der subjektiven Seite des Handelns („Absicht“) eigentlich gut sein kann, auf den Grund zu gehen. Kant geht es ja gerade darum, den guten Willen als das unbedingte bzw. vollkommene Gute zu erweisen (s. in der Vorrede die analoge Definition des Gesetzes als *absolut notwendig*); es wird sich zeigen, dass die Unbedingtheit nicht im Wollen guter Handlungsfolgen und -Zwecke bestehen kann, sondern eine besondere Gestalt des logischen Aktes der Handlung (*im transzendental-praktischen Verstande*) meint: Es geht also um *das Wollen auf gute Weise* (bzw. *das vollkommene Wollen*) und nicht um Versuche, lobenswerte Absichten oder Handlungsfolgen zu realisieren.

Die starke These, der Wille sei *das Gute an sich selbst*, muss noch mit Sinn versehen werden. Im Folgenden führt Kant daher mögliche Kandidaten gegen den „guten Willen“ an, welche womöglich auch als „uneingeschränkt gut“ qualifiziert werden könnten.<sup>75</sup> Dabei wird sich zeigen, dass alle aufgezählten Kandidaten zunächst *im pragmatischen Verstande* gut zu sein scheinen, sich aber bei genauer Prüfung als ambivalent<sup>76</sup> erweisen – ein einziges Gegenbeispiel genügt zur Widerlegung der Behauptung des uneingeschränkten Gutseins.

Z. B. erweisen sich kognitive Fähigkeiten („Talente des Geistes“) wie Verstand, Witz und Urteilskraft sowie charakterliche Dispositionen („Eigenschaften des Temperaments“) wie Mut, Entschlossenheit und Beharrlichkeit als ambivalent, d. h. sie sind in „mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schändlich werden“ (AA IV, 393). Diese aufgezählten „Naturgaben“ erhalten ihren Wert erst durch einen guten Willen, der sie instrumentalisiert. Wenn der Wille nicht gut sei, so Kant, wären es die in Anschlag gebrachten Naturgaben auch nicht. Z. B. ist ein *mutiger* oder *entschlossener* Mord genauso denkbar wie eine *mutige* oder *entschlossene* Rettungsaktion. Im ersten Fall ist die Handlung bzw. das Mittel intuitiv aber eben gerade nicht als moralisch gut zu bewerten – somit wird hier die Auffassung dessen, was *im pragmatischen Verstande* als gut gilt, problematisch. Mut und Entschlossenheit sind also sicherlich nicht als *an sich selbst gut* zu bezeichnen.

Wie die Naturgaben müssen auch die sog. „Glücksgaben“ als letztlich ambivalent gelten. Von den Naturgaben, die dem Subjekt gewissermaßen innerlich zukommen, unterscheidet diese, dass sie fremd zugeschrieben und daher kontingent gegeben sind. Macht, Reichtum, Ehre und Gesundheit sowie Wohlbefinden und Zufriedenheit machten zudem, so Kant, „unter dem Namen der

---

<sup>75</sup> Hierbei finden sich starke Parallelen zur antiken Ethik-Diskussion, die ebenfalls auf ähnliche Weise nach dem uneingeschränkt Guten fragt; so z. B. in den platonischen Dialogen *Menon* und *Euthydemos* (vgl. Engstrom 1997, 21ff.).

<sup>76</sup> Christoph Hubig unterscheidet drei Weisen, in denen die *Wertambivalenz* von Mitteln auftreten kann (Hubig 2007, 61f.): [1.] Mittel können *zugleich gut und schlecht* sein (dies zeigt sich z. B. in der Bewertung ihrer Vor- und Nachteile). [2.] Mittel können *partiell Gutes und partiell Schlechtes bewirken* (je nach Umstand und Rahmenbedingungen sind unterschiedliche Einschätzungen möglich). [3.] Mittel können *entweder zum Guten oder zum Schlechten* eingesetzt werden. Mittel *haben* keinen Wert an sich, sondern sind gemäß der zugrunde liegenden Absicht ihres Einsatzes entweder gut oder schlecht. Diese Redeweise [= 3.] ist für die Interpretation der *Grundlegung* besonders relevant. Wie Kant im Zweiten Abschnitt (s. Kapitel 2.6) zeigen wird, sind Sachen und Handlungen von relativem bzw. äußerlichem Wert („Preis“) nicht eigentlich als gut zu bezeichnen, sondern eben nur beliebig gut und schlecht bedingt durch die jeweilige Hinsicht, Umstand und Anwendungsabsicht. Daher kann auch nicht davon gesprochen werden, dass sie einen Wert an sich *haben*. Das, was einen Wert an sich hat, und nicht nur unter einer – aus anderen Gründen – hinzutretenden Voraussetzung gut ist, wird in der GMS ja gerade als *Prinzip der Moralität* gesucht.

Glückseligkeit“ übermütig, „wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüt, und hiermit auch auf das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache“ (AA IV, 393).

Überdies könne ein „vernünftiger, unparteiischer Zuschauer“ beim dauerhaften „Wohlergehen eines Wesens, das keinen Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben“ (ebd.). Daher *scheine* der gute Wille „die unerlässliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen“ (ebd.). Kant argumentiert hier gleichsam moralphänomenologisch: Die affektive Abscheu gegenüber einer Person, der es unrechtmäßiger Weise ‚wohl ergeht‘ – z. B. ein wohlhabender, jedoch korrupter Politiker –, ist keinesfalls mit Neid gleichzusetzen. Es handelt sich vielmehr um den Ausdruck einer moralischen Empörung: „Das hat er nicht verdient!“<sup>77</sup> Die Frage, inwiefern sich Glückswürdigkeit erst durch ein moralisch reflektiertes Leben einstellt, wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* wieder aufgegriffen. Dagegen will Kant im Ersten Abschnitt der *Grundlegung* lediglich plausibel machen, dass von einem unparteiischen Standpunkt aus, Glückseligkeit – hier im Sinne eines Lebens in ‚glücklichen Umständen‘<sup>78</sup> – nicht als für sich selbst gut gilt, sondern vielmehr selbst noch als verdient oder unverdient bewertet wird. D. h. Glückseligkeit ist in dieser Hinsicht wiederum ambivalent und nicht das gesuchte vollkommene Gute.<sup>79</sup>

Weiter seien Eigenschaften wie Mäßigung, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung zwar hochgeschätzt, könnten aber nicht für uneingeschränkt gut gehalten werden, „so *unbedingt* sie auch von den Alten gepriesen worden“ (AA IV, 394).<sup>80</sup> Womit hier vor allem die antiken Tugendlehren angesprochen sind. Zudem scheinen die genannten Tugenden dem gängigen Verständnis nach „einen Teil vom inneren Werte der Person auszumachen“, also besonders lobenswerte Dispositionen des Charakters darzustellen (ebd.).<sup>81</sup> Die drei Verfasstheiten könnten aber nicht schlechthin als gut gelten, so Kant, da sie für sich keinen *inneren unbedingten Wert* aufwiesen und erst durch einen guten Willen tugendhaft aktualisiert würden. Obwohl sie den guten Willen zwar auch beförderten, also an dessen prinzipieller Kontrolle des Verhaltens festhalten ließen,<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> Einen ähnlichen Affekt beschreibt Kant andernorts in Bezug auf die Anmaßung, sich selbst als Vollstrecker der wahren Gerechtigkeit außerhalb aller Gesetze aufzuspielen; sein Beispiel ist dort das Unbehagen, das man als unparteiischer Beobachter empfinde, wenn von einem revolutionären Haufen – getragen vom Gefühl moralischer Überlegenheit – ein entthronter Monarch hingerichtet wird (vgl. u. zit. bei Korsgaard 2008, 256f.).

<sup>78</sup> Mit „Glückseligkeit“ ist hier also nicht das ‚gelingende Leben im Ganzen‘ im Sinne der Aristotelischen *eudaimonia* als *eupraxia* gemeint.

<sup>79</sup> Das Prinzip der Glückseligkeit ist allerdings der klassische und stärkste Konkurrent des Prinzips des guten Willens, so dass Kant auf die Widerlegung der Glückseligkeit als mögliches Alternativ-Prinzip der Moral noch ausführlich zurückkommen muss.

<sup>80</sup> Klaus Reich (*Kant und die Ethik der Griechen*, 1935) parallelisiert an dieser Stelle Kants Auflistung antiker Tugenden mit der platonischen Tugendlehre (d. h. hier: Mäßigung, Tapferkeit und Klugheit), wobei auffällt, dass die entscheidende Tugend der Gerechtigkeit in Kants Ausführung nicht auftaucht (zit. bei Engstrom 1997, 38, FN 26).

<sup>81</sup> Derartige charakterliche ‚Tugenden‘ gehören wie es scheint, so Kant, zum „inneren Werte der Person“, d. h. sie stehen in enger Verbindung mit dem absoluten (d. h. nicht äußerlich relativen) Wert des Personseins. Dies da sie eine reflektierte Distanz zu den eigenen Bedürfnissen ermöglichen und so die Unbedingtheit der Person gegenüber ihren Neigungen wahren lassen.

<sup>82</sup> Durch „Mäßigung“ kann der Einfluss von Affekten und Leidenschaften auf den beabsichtigten Handlungsplan gemäß dem guten Willen langfristig gemindert werden (gewissermaßen im Sinne des Selbsttrainings, *überhaupt wenig*

sind sie ambivalent. „Denn ohne die Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden.“ Dies werde insofern deutlich, da uns gerade diejenigen Verbrechen als besonders verabscheuungswürdig erscheinen, die durch nüchterne Überlegung geplant und selbstbeherrscht mit „kalte[m] Blut“ umgesetzt werden (vgl. ebd.). Also bedürfen auch (klassische) Tugenden einer Wertung anhand eines Wertmaßstabs, den sie nicht selbst schon beinhalten. Das Beispiel des selbstbeherrschten Verbrechers zeigt auch, dass der Wertigkeit der Tugenden (z. B. Selbstbeherrschung) ein *im pragmatischen Verstande* nicht explizierter Maßstab zugrunde liegt, der die scheinbar an sich selbst guten, tugendhaften Handlungen allererst als gut oder schlecht bewertbar macht; kurz: nicht jede selbstbeherrschte Handlung ist eine moralisch gute Handlung. Die einleitende These, allein ein guter Wille könne „gut“ genannt werden, wurde bisher nur *ex negativo* plausibel gemacht, indem das, was *im pragmatischen Verstande* als gut gilt, problematisiert und jeweils als ambivalent erwiesen wurde. Die Argumentation verwies lediglich auf die Ambivalenz der Natur- und Glücksgaben sowie der klassischen Tugenden. Die eminente Stellung des guten Willens, der die ambivalenten Dispositionen und Güter auf gute Weise ins Werk setzt, wurde bisher nicht positiv begründet. Daher fährt Kant fort:

„Der gute Wille ist [dagegen] nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgendeiner Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zustande gebracht werden könnte.“<sup>83</sup>

Kant erklärt also ausdrücklich, die Konsequenzen einer Handlung bzw. die Realisierung eines Zweckes beeinträchtigen die Qualität des *unbedingt* guten Willens in keiner Weise. Nicht die Tätigkeit wird bewertet, sondern allein die prinzipielle Gesinnung, die bedingend hinter dem Handlungsplan steht. Um dies hervorzuheben greift Kant auf eine Metapher zurück: Ein „in sich selbst glänzendes Juwel“, das seinen vollen Wert in sich selbst habe, sei der gute Wille (AA IV, 394) – was Kants Konzept eines „Wertes in sich selbst“ genau bedeutet, ist noch zu klären, zunächst geht es um die Rechtfertigung, dass der gute Wille der einzig mögliche Kandidat für einen derartig unbedingten und damit allein ein eigentlicher Wert ist (s. Kapitel 2.6). Selbst wenn die Handlungsabsicht des guten Willens, aus welchem Grunde auch immer (etwa durch eine „stiefmütterliche Natur“, ebd.), keine Möglichkeit der Aktualisierung hätte, milderte dies den Wert des

---

zu wollen). Dagegen wird mittels „Selbstbeherrschung“ die Handlungsabsicht gemäß dem guten Willen gegen die eigene Willensschwäche aufrechterhalten (Fähigkeit das kontrollierende Subjekt des Wollens zu bleiben). „Nüchterne Überlegung“ verhindert ein irrtümliches oder nur kurzfristig bedingtes Wollen, indem reflexiv gefragt werden kann: „Will ich das wirklich?“

<sup>83</sup> AA IV, 394.

guten Willens nicht; d. h. selbst als eine bloße Idee, die nur unzureichend realisierbar ist, könnte einzig der Wille das höchste Gut sein.

Kant antizipiert im Folgenden den Einwand, dass die „Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens“ etwas sehr „Befremdliches“ an sich habe (AA IV, 394). Der Verdacht käme auf, es handle sich womöglich bloß um „hochfliegende Phantasterei“ und die Natur sei womöglich falsch verstanden in ihrer Absicht, „unserem Willen die Vernunft als Regiererin beigelegt zu haben.“ Die Idee des guten Willens solle daher nun „auf die Prüfung gestellt werden“ (AA IV, 395). Was die Rede von einem „guten Willen“ überhaupt bedeuten kann, soll hier also gezielt durch Begriffserörterung gefragt werden.

Zunächst versucht Kant daher, plausibel zu machen, dass nicht Glückseligkeit die „Bestimmung“ des Menschen<sup>84</sup> sein kann. Dafür wird auf die höchste Zweckmäßigkeit eines jeden Organs eines „zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens“ verwiesen (ebd.). Kant betont bei der Formulierung dieser Voraussetzung ausdrücklich, dies „nehmen wir als Grundsatz an“ (ebd.). So wird deutlich, dass es sich bei der modellhaften Annahme eines Zwecke setzenden, technisch effektiv und effizient vorgehenden Quasi-Subjekts „Natur“ um eine regulative Idee handelt, welche unter gewissen Absichten (z. B. naturwissenschaftliches Forschen) als Maxime („Grundsatz“) vorausgesetzt werden muss: Der Handelnde beschreibt dann die Natur, *als ob* sie ein teleologisch agierendes Subjekt sei, ohne einen Anspruch auf Erkenntnis der Natur an sich formulieren zu dürfen.<sup>85</sup>

Wenn diese planende Natur nun einem Wesen, „das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit“ als dessen „eigentliche[n] Zweck“ vorgegeben hätte, dann müsste konstatiert werden, dass Vernunft ein völlig ineffizientes Mittel zu dessen Realisierung wäre (AA IV, 395). Denn ein natürlicher Instinkt, also sozusagen

---

<sup>84</sup> Hier ist die Rede von „Wesen“ bzw. „Naturzweck“ des Menschen jeweils reflexionsbegrifflich und nicht ontologisch zu verstehen, schließlich wird hier über den Menschen unter einer besonderen Hinsicht gesprochen. Nämlich insofern man das, was mit dem Wort „Mensch“ angesprochen wird, als Teil eines systematischen Naturganzen verstehen will. Otto Friedrich Bollnow verweist zu Recht darauf, dass die Annahme eines zweckmäßigen Aufbaus der menschlichen Natur nicht dogmatisch gesetzt, sondern lediglich als „heuristisches Prinzip“ verwendet werde (Bollnow 1966, 174).

<sup>85</sup> Schönecker und Wood erklären, Kant verfehle mit seinem (teleologischen) Argument vollkommen das Beweisziel (2004, 54). Diese Verfehlung ist dem Autor der *Grundlegung* jedoch nur unter einer bestimmten Voraussetzung anzulasten: Kants 1. Prämisse (*höchste Zweckmäßigkeit eines jeden Organs eines zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens*) ist nicht „empirisch falsch“ (ebd., 52f.), da sie gerade kein Erfahrungsurteil ausmacht. Kants Rede von einer zweckmäßigen Natur ist reflexionsbegrifflich zu verstehen, was hier freilich ohne Hinzuziehung der später verfassten *Kritik der Urteilskraft*, die Zweckmäßigkeit ohne ein Zwecke setzendes Subjekt reflektiert und als regulative Idee erweist, schwer verständlich bleiben muss. Christoph Horn et al. halten das Argument Kants ebenfalls für unzulänglich (2007, 172), da auch sie „Natur“ als objektstufigen Begriff auffassen. Allein Friedrich Kaulbach scheint zu sehen, dass es in Kants „Natur-Argument“ um die *Idee* einer Natur geht (1988, 21). Ebenso hält Allison das ‚teleologische Argument‘ für nicht zwingend, da nicht für das Prinzip der Tauglichkeit bzw. Zweckmäßigkeit der Natur argumentiert werde (2011, 83); würde das teleologische Argument nicht in seinem historischen Kontext als Spitze gegen Wolff und Grave gelesen, handle es sich nur um eine „additional source of obscurity“ (ebd., 86). Es sei nämlich von vorneherein unklar, weshalb als Funktion der praktischen Vernunft nur gerade diese zwei Kandidaten (Wohlergehen oder guter Wille) denkbar sein sollen (ebd., 84). Das ist allerdings keineswegs so abwegig wie Allison meint, da an dieser Stelle die Frage interessiert, ob die *vorliegende* praktische Vernunft mehr ist als bloßes Instrument zur Sicherung des eigenen Wohlergehens. „Wohlergehen“ (bzw. Glückseligkeit) und der „gute Wille“ sind jeweils Kandidaten für letzte, selbstgenügsame Zwecke. Die Frage ist hier nicht, welchen Zweck verfolgte *die* Natur mit der Gabe der praktischen Vernunft (als quasi-personales Subjekt „Natur“ wäre hier zweifellos vieles denkbar), sondern vielmehr: durch welchen Zweck bzw. Funktion können wir praktische Vernunft angemessen denken.

ein intuitives Wählen und Ergreifen von Mitteln, wäre dem Zweck der Glückseligkeit weitaus dienlicher, da „jener Zweck weit sicherer“ durch Instinkt erreicht werden könne, „als es jemals durch Vernunft geschehen kann“ (AA IV, 395).

Im Falle einer Disjunktion von bewusster Mittelwahl und Zwecksetzung (*praktische Vernunft*) einerseits und determiniertem Verhalten (*Instinkt*) andererseits müsste die Natur als effizient planendes Als-ob-Subjekt – wie oben vorausgesetzt – dem Instinkt den Vorrang einräumen, da Vernunft dem „Begehungsvermögen“ nur eine „schwache und trügliche Leitung“ (AA IV, 395) bieten kann. Das Adjektiv „schwach“ ist zu beziehen auf die Möglichkeit der Willensschwäche, d. h. auch gegen bessere Einsicht zu handeln. Zudem sind die Vorgaben des praktischen Vernunftvermögens „trüglich“, da echte Dilemmata durch konkurrierende, jeweils als lohnend ausgewiesene Zwecke, auftreten können. Gerade die Notwendigkeit, ein solches Dilemma für weiteres Handeln zu unterlaufen, verweist auf die Unsicherheit jeglicher Entscheidung – so auch beim Versuch, glücklich zu werden. Zudem ist der Begriff der Glückseligkeit – wie Kant unten ausführen wird – vollkommen undeutlich, so dass nicht sicher bestimmt werden kann, was man denn überhaupt tun müsse, um sicher glücklich zu werden.

Wären nun der determinierende Instinkt und die praktische Vernunft beide zugleich „dem begünstigten Wesen erteilt worden“ – Kant scheint hiermit wiederum einen Einwand zu antizipieren –, dann diene Vernunft im Unterschied zu dem das Verhalten bestimmenden Instinkt lediglich zur Reflexion der „glückliche[n] Anlage seiner Natur“, „sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar zu sein“ (AA IV, 395). Freilich verweist Kants ironische Rede auf die Absurdität dieser Annahme. Wenn zugestanden wird, Vernunft sei einem instinktiv determinierten Wesen als bloß theoretisches Reflexionsorgan beigegeben, hieße das, die Vernunft sei für die Verhaltensbestimmung irrelevant. Wenn also Glückseligkeit – hier vor allem im Sinne von körperlichem Wohlergehen – „der eigentliche Zweck“ eines Wesens sei, dann gelte: „mit einem Worte, [die Natur] würde verhütet haben, dass Vernunft in *praktischen Gebrauch* ausschläge“ (ebd.). Ein perfektes Naturwesen, wohlgerneht eines, das sich bloß verhält und im engeren Sinne nicht handelt, müsste sich zur Zwecksetzung und Mittelwahl nicht der praktischen Vernunft bedienen.

Mit diesem Ergebnis ist ein weiteres Vorgehen im Sinne eines apagogischen Beweises vorbereitet: Entweder ist Glückseligkeit der Zweck eines Wesens, „das Vernunft und einen Willen hat“ (also hier: der Mensch), oder ein anderer von Natur vorgegebener Zweck ist anzunehmen. Bevor die Konklusion dieses apagogischen Beweises erfolgt, bietet Kant eine weitere Plausibilisierung dafür, dass Glückseligkeit nicht Naturzweck des Menschen sein kann. Kant zeigt, dass das Vernunftvermögen der Glückseligkeit – hier im Sinne von Lust bzw. „Genuss des Lebens“ – eher abträglich sei (AA IV, 395). Reflexion und Wissenschaft, so Kant, bescherten trotz aller Annehmlichkeiten eher „Mühseligkeiten“ als Glückseligkeit. Und so würden im Allgemeinen Menschen, die „der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher“ sind, eher beneidet als gering geschätzt. Kant

pflichtet dem Common Sense bei, erklärt aber, dass den Urteilen, die Vernunft als untauglich zur Erreichung von Glückseligkeit bezeichnen, insgeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei.“ „Die Privatabsicht des Menschen“, also die Glückseligkeit, müsste dieser „obersten Bedingung“ untergeordnet werden (AA IV, 396).

Oben wurde gezeigt, dass Glückseligkeit als Bestimmung des Menschen mit dem praktischen Vernunftvermögen als Organ dieses Wesens nicht widerspruchsfrei vereinbar ist, insofern die Prämisse der Als-Ob-Zweckmäßigkeit der Natur zugestanden ist. Kants weitere apagogische Argumentation läuft folgendermaßen: Da uns „Vernunft als ein praktisches Vermögen [...] zugeteilt ist“ (ebd.), gilt *ex negativo* aus der Unvereinbarkeit dieses Vermögens mit einer Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit, dass eben gerade nicht Glückseligkeit, sondern ein anderer Naturzweck dem Menschen zudedacht sein muss.

Kant wiederholt, dass ein Naturinstinkt zur Bedürfnisbefriedigung tauglicher sei als Vernunft. „Gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. ein solches, das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist“ (ebd.). Aus der Handlungspraxis ist die wechselseitige Zuschreibung von Verantwortung für Taten und Geschehnisse bekannt, genauso wie die pragmatische Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen.<sup>86</sup> Dass Menschen sich also zumeist im weitesten Sinne als praktisch-vernünftige Wesen achten, greift Kant auf und beschließt damit die apagogische Beweisführung: Die Frage war, was ist der Zweck des Menschen, insofern er als Teil eines systematisch-teleologischen Naturganzen aufgefasst wird? Entweder ist es Glückseligkeit (*Wohlergehen*) oder etwas anderes. Glückseligkeit kann es nicht sein, da hierfür ein reflexionsloser Instinkt doch viel tauglicher sein müsste – „wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist“ (AA IV, 396); es gibt aber keinen Instinkt des Menschen, vielmehr aber praktische Vernunft als Reflexionsvermögen dessen, was zu tun gut wäre.

Kants Argument geht über die Widerlegung der Glückseligkeit als letztem Ziel hinaus. Wozu dient nun praktische Vernunft, wenn nicht als Mittel zur Glückseligkeit? Der Begriff der „Vernunft als ein praktisches Vermögen“ impliziert ihre wahre Bestimmung. Diese sei, einen „an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war“ (AA IV, 396). Wenn praktische Vernunft – wie jedes Vermögen – nur teleologisch über ihren Zweck begreifbar ist und praktische Vernunft von Kant als ein Vermögen, das „Einfluss auf den Willen haben soll“ (ebd.), bestimmt wird, dann muss der eigentümliche Zweck dieser praktischen Vernunft die prinzipielle Bestimmung des eigenen Handelns sein. Wann aber hat die Vernunft diesen Einfluss auf den Willen? Nur dann, wenn das subjektive Prinzip des Handelns an nichts anderem orientiert ist als an der Vernunft selbst. Dies ist wiederum nur möglich, wenn das Gute – also der

---

<sup>86</sup> „Eben so muss der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der bloßen Speculation ergibt, dennoch, so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu tun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige Tat hervor und kann sie auch allein hervorbringen“ (AA VIII, 13).

prinzipielle Maßstab zur Bestimmung von gutem und schlechtem Handeln – eine Setzung der praktischen Vernunft ist und in keinem Verhältnis zu einer weiteren Instanz steht. Man könnte auch sagen, Zweck der praktischen Vernunft ist die Wirklichkeit des absolut Guten – auf den Handelnden relativiert: Zweck der praktischen Vernunft ist die Hervorbringungen eines guten Willens, d. h. eines Wollens auf vollkommene Weise. Geht es um Moralität, dann kann gesagt werden, dass Vernunft an erster Stelle und Glückseligkeit an zweiter Stelle steht, „ohne dass die Natur darin unzweckmäßig verfare“ (AA IV, 396). Die „Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens“, die anfänglich „hochfliegende Phantasterei“ zu sein schien (AA IV, 394), wurde nun im Verhältnis zur Als-Ob-Zweckmäßigkeit der Natur etwas anschaulicher.

Festzuhalten ist, dass Kant hier lediglich eine interne *Hinsichtsunterscheidung* zwischen Glückseligkeit und praktischer Vernunft trifft; es findet weder eine Abtrennung noch eine Abwertung ersterer statt. Denn „der Wille darf [...] zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut“ sein (ebd.). *Im pragmatischen Verstande* ist jederzeit die eigene Glückseligkeit das Gute, d. h. der Maßstab zur Bewertung, was zu tun gut wäre; dies soll und kann aufgrund der „Bedürfnisnatur des Menschen“<sup>87</sup> auch nicht geleugnet oder vollkommen überwunden werden. *Im transzendental-praktischen Verstande* kann jedoch aus begrifflichen Gründen nichts anderes als der gute Wille zum unbedingt Guten erklärt werden. Daher ist der gute Wille nicht „das einzige und ganze“, aber in Ansehung der moralischen Wertung doch das letztlich entscheidende bzw. „höchste Gut“. D. h. wenn es um die Begründung einer Handlung geht, von der beansprucht wird, sie sei moralisch gut, dann darf dafür nicht auf das Streben nach eigener Glückseligkeit recurriert werden.

In Anlehnung an die Terminologie der *Kritik der reinen Vernunft* kann gesagt werden, dass Kant hier eine transzendental-praktische Topik eröffnet,<sup>88</sup> die nicht wie die transzendente Topik der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Interesse an der Entscheidungsmöglichkeit zwischen gültigen und ungültigen Erkenntnisansprüchen steht, sondern an der Frage interessiert ist, was überhaupt moralisch-gutes Handeln sein kann. Die zwei transzendentalen Örter wären hier analog zu *Sinnlichkeit* und *Verstand* als *Neigung* und *Vernunft* (an sich guter Wille) zu bezeichnen.<sup>89</sup> Diese Topik drückt keine Differenzierung zweier Arten konativer Handlungsmotive – nämlich bloße „Neigung“ oder reine „Vernunft“ – aus. Es geht vielmehr um eine Unterscheidungsmöglichkeit für (moralische) Rechtfertigungsfragen, die von der psychologisch-empirischen Feststellbarkeit gewisser Antriebsgefühle abstrahiert.

Welche Ergebnisse dieser ersten Annäherung an das schlechthin Gute lassen sich nun festhalten? Es wurde festgestellt, dass geläufige Vorstellungen dessen, was *im pragmatischen Verstande* als schlechthin gut gilt, sich genauer betrachtet als ambivalent erweisen. Dies bedeutet

---

<sup>87</sup> Steigleder 2002, 10.

<sup>88</sup> Vgl. Kants Rede von einer „transzendentalen Topik“ im Amphibolie-Kapitel (A 268f./B 324f.).

<sup>89</sup> In Anlehnung an Ernst Tugendhat könnten diese transzendental-praktischen Örter auch „Selbstliebe“ und „Moralität“ heißen (Tugendhat 1993, 125).

aber wiederum, dass die ambivalenten Mittel bei der jeweiligen Zweckrealisierung einer Bindung an einen übergeordneten Wert, der seinerseits *gut* sein muss, bedürfen. Der traditionelle Kandidat für den letzten Wert („das, worum willen alles geschieht“) ist die Glückseligkeit, wie maßgeblich von Aristoteles in der Nikomachischen Ethik entwickelt. Kant aber konfrontiert Tradition und Alltagsverstand mit der Behauptung, dass Glückseligkeit bzw. das eigene Wohlergehen nicht das Gute schlechthin sein könne, vielmehr sei dies „allein der Gute Wille“. Der Vehemenz seiner Behauptung ist sich der Verfasser der *Grundlegung* wohl bewusst und gesteht zu, dass seine These doch etwas sehr Befremdliches an sich habe (vgl. AA IV, 394). Was aber ist daran befremdlich? Das Befremdliche liegt im gemeinhin üblichen Nützlichkeitsdenken, das sich *im pragmatischen Verstande* artikuliert. *Im pragmatischen Verstande* ist alles Gute jederzeit bedingt, das Verhalten resultiert letztlich immer aus dem „Prinzip der Eigenliebe“ (modern: Egoismus). Der Vorstellung nach kommt dabei im Erleben der Glückseligkeit alles Wollen an sein Ende und zwar insofern als „Glück“ ein normativ geladener Begriff ist, der sich bspw. als Imperativ: „Verweile doch Du bist so schön!“ ausdrückt. Glückseligkeit ist gleichsam der Zustand der sprichwörtlich wunschlosen Zufriedenheit. Welches Ziel könnte denn wichtiger oder erstrebenswerter sein?

Weshalb aber ist das Glück nicht das gesuchte absolute Gute? Es handelt sich schlichtweg um ein nur relatives Gutes, da „der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“ (AA IV, 418). Glückseligkeit ist demnach kein „Ideal der Vernunft, sondern [eines] der Einbildungskraft“ (ebd.), d. h. es handelt sich um eine phantasierte Vorstellung, deren Realität sich niemals feststellen lässt, da ein kontext- und situationsinvariantes Kriterium der Bestimmbarkeit fehlt. Diese phantastische Vorstellung steht zwar selbst außerhalb des Nützlichkeitsdenkens, insofern sie als normativ geladener Begriff aufgefasst wird, ist aber höherstufig relativ zur jeweiligen Disposition des *Individuums* und insofern nicht an sich selbst gut.

Im Rückblick zur Vorrede kann nun gesagt werden, dass Christian Wolff – analog zum Titel des Amphibolie-Kapitels der *Kritik der reinen Vernunft* – die Perspektive des pragmatischen Verstandes mit der des transzendental-praktischen verwechselte, im Sinne einer Nicht-Unterscheidung der Bereiche. Seine Rede von Verbindlichkeit für die freien Handlungen und dgl. führt nirgends auf eine wirkliche moralische Forderung, sondern jederzeit nur zu mehr oder weniger adäquaten Beschreibungen des Nützlichkeitsdenkens. Dagegen beharrt Kant darauf, dass es *unbedingte* Forderungen und Verbindlichkeiten gibt.<sup>90</sup> Allerdings können diese aus der Perspektive *im pragmatischen Verstande* immer wieder im Handlungszusammenhang als doch bedingt behauptet werden, da der „geheime Antrieb der Selbstliebe“ (AA IV, 407) sich in der theoretisch-

---

<sup>90</sup> Mit der Forderung nach unbedingter Verbindlichkeit kommt Kant, wie Ernst Tugendhat zu Recht festhält, dem Phänomen moralischen Urteilens bzw. entsprechender Empörung, Reue etc. sehr nahe.

objektivierenden Betrachtung des Verhaltens niemals ausschließen lässt; gerade dafür müsste ja auch das Verhalten *im pragmatischen Verstande* gänzlich verlassen bzw. aufgehoben werden können, was aber dem eingangs als abzuwehrend deklarierten, weltfremden Dogmatismus gleichkäme. Insofern Glückseligkeit als Bestimmung des Menschen unplausibel gemacht wurde, stattdessen viel mehr für die Elaboration eines *Wollens auf gute Weise* (der „gute Wille“) spricht (s. oben), gilt der unbedingt gute Wille als geeigneter Kandidat für das schlechthin Gute *im transzendental-praktischen Verstande*.

### 1.3 „Pflicht“ in transzendentaler Hinsicht

Der Begriff des *an sich guten Willens* soll nun weiter entwickelt werden. Dieser wohne schon dem natürlichen gesunden Verstande bei. Daher müsse dieser Begriff „nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt“ werden (AA IV, 397). Die Formulierung scheint etwas umständlich und erinnert an eine markante Stelle aus der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft*:<sup>91</sup> D. h. der Begriff muss zwar schon gelehrt werden (im Sinne einer klaren Definition), aber insofern an das Vorwissen der moralischen Intuition angeknüpft wird und diese begrifflich auf das bedingende Konzept des guten Willens zurückgeführt wird handelt es sich auch um eine Aufklärung (s. oben Kants analoge Rede von „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (AA IV, 392)).<sup>92</sup>

Um den Begriff des an sich guten Willens zu entwickeln – dieser hatte sich oben als einziger Kandidat, an sich selbst gut zu sein, bewährt –, „wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält“ (AA IV, 397). Welche Verbindung besteht zwischen dem Konzept eines an sich selbst guten Willens und dem Begriff der Pflicht? Der Begriff der Pflicht *enthält* den Begriff des guten Willens als Merkmal; daher ist der Pflichtbegriff auch gegenüber der Gattung des an sich guten Willens merkmalsreicher. Was ist nun eine Pflicht und worin bestehen die „gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernisse“ (AA IV, 397) gegenüber dem Begriff des guten Willens?

Gilt etwas als die eigene Pflicht, so wird bei der entsprechenden Handlung nicht weiter nach dem Nutzen oder späteren Vorteil gefragt; phänomenologisch betrachtet artikuliert der Pflichtbegriff also ein sich selbstgenügsames „Ich muss es tun!“ Dieses „Ich muss!“ gilt aber nur für mich selbst und ist daher wertambivalent – was mir zu tun unbedingt richtig scheint, könnte ja durchaus einer fixen Laune oder meiner eigentümlichen Weltanschauung entspringen. Absolut bzw. objektiv gut ist dieses subjektiv sich selbst genügende Handeln sicherlich noch nicht. Während der gute Wille *objektiv* an sich selbst gut sein soll, wäre das Pflichtgefühl *subjektiv* an sich selbst gut – da nicht weiter nach der Begründung der pflichttreuen Handlung gefragt würde. Die Begriffe „guter Wille“ und „Pflicht“ kommen also darin überein, dass sie beide unbedingte Handlungen zeitigen, da sie in ihrer Werthhaftigkeit ‚selbstgenügsam‘ bzw. absolut sind. In der folgenden Begriffserörterung<sup>93</sup> sollen die subjektiven Einschränkungen des Pflichtbegriffs aufgewiesen

---

<sup>91</sup> „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich *nicht sowohl* mit Gegenständen, *sondern* mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, [...] überhaupt beschäftigt“ (B 25).

<sup>92</sup> Vgl. dazu auch Kants Fußnote in der *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 8: „Ein Rezensent, der etwas zum Tadel [der Grundlegung] sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagte: dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz der Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre.“

<sup>93</sup> Da Begriffserörterungen grundsätzlich unter Zwecken stehen und daher pragmatische Erwägungen die Ausführlichkeit der Merkmalsexplikation leiten, soll nach Kant die Analyse des Pflichtbegriffs ihren pragmatischen Focus auf den Begriff des an sich guten Willens legen, der ja Teilmerkmal des noch undeutlichen Begriffs der Pflicht sei. Dem

werden, um den zugrunde liegenden unbedingt guten Willen „durch Abstechung [zu] heben und desto heller hervor scheinen [zu] lassen“ (AA IV, 397).

Dass der Pflichtbegriff dem Kontext menschlicher Handlungen angehört, setzt Kant als selbstverständlich voraus. Daher wendet er sich sogleich in einem Ausschlussverfahren gewissen Eigenschaften von Handlungen zu, die im Kontext des Pflichtbegriffs stehen. Es geht darum, das Eigentümliche an Handlungen aus Pflicht herauszustellen.

1. Im alltäglichen aber auch im juristischen Denken gibt es selbstverständlich Handlungen, die „als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen“ (ebd.). Sie widerstreiten einer Pflicht (bzw. Vorschrift), so dass sich die entscheidende Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen seien, gar nicht stellt.

2. Handlungen, die als Erfüllung einer auferlegten Pflicht aufgefasst werden, also *pflichtmäßig* sind, gleichzeitig jedoch durch keine unmittelbare Neigung motiviert sind, dennoch aber mittelbar dem Zweck der Befriedigung einer anderen Neigung dienen, interessieren hier ebenfalls nicht. „Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob sie pflichtmäßige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei“ (ebd.). Jeder Handlungszweck der ausschließlich der Bedürfnis- bzw. Neigungsbefriedigung dient, hat hier als selbstsüchtig zu gelten, ist er doch durch eine Neigung und nicht durch die gemeinhin als neigungslos bestimmte Pflicht motiviert.

3. „Weit schwerer ist dieser Unterschied [zwischen einer *Handlung aus Pflicht* und einer *aus Neigung*] zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat“ (ebd.). Die Handlung scheint also „äußerlich“ pflichtmäßig (übereinstimmend mit einer Vorschrift); der Zweck der Handlung ist die Ausführung dieser Handlung selbst, jedoch aufgrund der Befriedigung einer Neigung. Z. B. könnte ja mancher einzig für sein persönliches Vergnügen einen ruinierten Künstler fördern; anderen Menschen zu helfen gilt zwar als moralisch lobenswert (*pflichtmäßig*), jedoch findet die Hilfe im Beispiel nur zur eigenen Befriedigung statt (*aus Neigung*). Ob die Handlung nun *aus Pflicht* (einzig aufgrund der Vorschrift) oder mit dem Ziel der Neigungsbefriedigung bloß *pflichtmäßig* erfolgte, lässt sich hierbei schwer entscheiden. Daher wird diese Art von Handlung von Kant ausführlich anhand zugespitzter Beispiele diskutiert.

---

methodischen Gang einer Erörterung folgend, wird also ein Vorverständnis des Begriffs der Pflicht angenommen; dieser soll auf seine Merkmale untersucht und dabei mit dem Zweck, den Begriff des an sich guten Willens zu klären, problematisiert werden. Es handelt sich dabei um keine dogmatische Setzung des an sich guten Willens als Merkmal des Pflichtbegriffs, da die unter Zweckvorstellungen stehende Erörterung grundsätzlich scheitern kann und ihrem Ergebnis also offen gegenübersteht. Kant macht also schlicht einen Vorschlag, die Begriffsanalyse unter diesem Aspekt vorzunehmen. Wird der Zweck der Begriffsanalyse realisiert, bedeutet dies im Übrigen nicht, dass eine sozusagen notwendige und zuvor schon *an sich* vorhandene Intension des Pflichtbegriffs letztendlich offen gelegt wurde. Die Methode der Erörterung eines zuvor gegebenen und dann problematisierten Vorverständnis eines Begriffs kann über eine zweckmäßige Vorläufigkeit nicht hinausgetrieben werden, da wir, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführt, niemals sicher sein können, „dass die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden ist“ (A 728/B 756). Es fehlt schlichtweg ein klares Kriterium der Versicherung über die Vollständigkeit einer Analyse der Begriffsmerkmale.

Zu diesem Zweck entwickelt Kant den oben eingeführten „Begriffsapparat“, der im Folgenden anhand der Beispiele zur Qualifizierung von Handlungen und der Exposition des Pflichtbegriffs dienen wird. Zuerst gilt es, eine Handlung als *pflichtmäßig* oder *pflichtwidrig* zu bestimmen. Da es sich dabei lediglich um eine „äußere“ Qualität einer Tätigkeit – ungeachtet ihrer hintergründigen Intention – handelt, müssen pflichtmäßige Handlungen weiter auf ihre Motive befragt werden. Hier stehen sich die Begriffe der *Handlung aus Pflicht* und der *aus Neigung* gegenüber. Die vollständige Disjunktion von *pflichtmäßig* oder *pflichtwidrig* kann als objektives Element, die der prinzipiellen Motivation der *Handlung aus Pflicht* oder *aus Neigung* (s. oben: transzendental-praktische Topik) dagegen als subjektives Element der Handlungsbestimmung begriffen werden. Kant lässt vier Beispiele zur anschaulichen Erprobung der vorgeschlagenen Begriffsunterscheidungen folgen:

1. Beispiel. „Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dies auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann.“ Aber das sei „lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht“ so gehandelt (AA IV, 397). Der Unterschied des pflichtmäßigen Handelns von einem Handeln aus Pflicht wird verdeutlicht am Beispiel der Ehrlichkeit: Der Kaufmann bedient seine Kunden ehrlich, jedoch lässt dies keinen Schluss auf seine Motivation zu. Ob er schlicht ehrlich sein wollte bzw. aus Ehrlichkeit so handelte, ist objektiv nicht auszumachen. Kant spitzt das Beispiel zu und erklärt, der kluge bzw. strategisch planende Kaufmann habe lediglich zu seinem eigenen Vorteil die Kunden ehrlich bedient. Kluges Handeln versucht ja, frei nach Aristoteles, zukünftige Handlungsoptionen nicht zu verschließen. Der klug planende Krämer erhält sich also seinen Kundenstamm, indem er pflichtmäßig gerechte Geschäfte treibt. Betröge der Kaufmann seine Kunden, spräche sich dies herum und in absehbarer Zeit verlöre er mehr und mehr seine Lebensgrundlage, da die Kunden ausblieben. Gesetzt der Händler wollte also auch weiterhin Geld an seinen Kunden verdienen, so ginge er pflichtgemäß ehrlich mit seinen Kunden um. „Dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen“, so Kants Beispiel. D. h. obwohl die Handlung objektiv als pflichtmäßig bewertet wird, war sie „weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen“ (AA IV, 397). Die pflichtmäßige Handlung, also der ehrliche Umgang mit den Kunden, war hier also bloßes Mittel zur Realisierung eines anderen Zwecks. Die Neigung des Kaufmanns, den eigenen Gewinn zu maximieren, motivierte die objektiv pflichtmäßige Handlung. Dagegen wird unter einer echten *Handlung aus Pflicht* etwas anderes verstanden. Im engeren Sinne soll ein Handeln aus Pflicht nicht von weiteren Motiven abhängen, sondern schlicht durch die Pflicht bzw. durch das *aus Pflicht handeln wollen* allein bestimmt sein.

2. Beispiel. Während das erste Beispiel eine zwar pflichtmäßige, aber durch mittelbare Neigung motivierte Handlung zum Thema hatte, untersucht Kant nun pflichtmäßige Handlungen, zu denen zudem eine eindeutig unmittelbare Neigung besteht: „Sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung“ (AA IV, 397). Aber die „ängstliche Sorgfalt“ zur Erhaltung des eigenen Lebens habe bei den meisten Menschen „keinen inneren Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt“ (AA IV, 397f.). Die Betonung der Angst („ängstliche Sorgfalt“), also eines affektiven Moments, verweist schon darauf, dass derart motivierte Handlungsmaximen gar kein innerer (bzw. unbedingter) Wert zukommen kann, es wird ja ausdrücklich ihre (äußerliche) Bedingtheit durch Angst hervorgehoben. Einen inneren Wert kann jedoch nur haben, was unter keiner relativen Wertbedingung steht. Hier wird deutlich, dass moralisch zulässige Maximen ausschließlich unbedingt bzw. wertvoll an sich („innerer Wert“) sein sollen.

Kant setzt, hier zwar unbegründet, aber der Begriffsexplikation des Beispiels geschuldet, das eigene Leben zu erhalten sei Pflicht. Dann gilt, dass Menschen, die aus Angst ihr Leben erhalten, zwar *pflichtmäßig* aber nicht *aus Pflicht* handeln, denn die Handlung wird aufgrund von Todesfurcht (einer Neigung) und nicht aus Pflicht ausgeführt.

Dem stellt Kant beispielhaft einen gescheiterten Menschen entgegen, der allen „Geschmack am Leben“ völlig verloren habe. Wenn er den Tod zwar wünsche, sein Leben aber trotz allem erhalte, ausdrücklich weder aus Neigung („ohne es zu lieben“) noch aus Furcht (er wünschte ja eigentlich den Tod), dann habe seine Maxime einen moralischen Gehalt. Es handelt sich hierbei um keine dogmatisch-kasuistische Setzung einer Pflicht, das eigene Leben zu erhalten. Vielmehr wird hier ein Extrembeispiel vorgeführt, um einen begrifflichen Zusammenhang zu verdeutlichen: Keine Appetenz- oder Aversionstribe sollen eine Handlung aus Pflicht prinzipiell bedingen; sie können zwar eine objektiv pflichtmäßige, also eine als sittlich richtig bestimmte Tätigkeit motivieren, jedoch ist diese dann Mittel zur Neigungsbefriedigung. Als Mittel dient die pflichtmäßige Handlung einem Zweck, der wiederum unter einem somit anerkannten Wert (z. B. mein eigenes Wohlergehen) steht. Was es bedeutet, dass die moralisch zulässige Handlungsmaxime (aus Pflicht), also gerade nicht das objektive Tätigsein (pflichtgemäß), einen inneren, unbedingten Wert aufweisen soll, wird nun deutlicher, obzwar Kant dies nur andeutet: Sinnliche Neigungen und Triebe werden nicht als moralisch zulässige Handlungsbegründungen akzeptiert. Vielmehr bedeutet moralisch reflektiertes Handeln, sich selbst eine unbedingte Handlungsanweisung zu geben.

3. Beispiel. „Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht“; nun gäbe es aber so „teilnehmend gestimmte“ Menschen, die auch ohne „einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes“ ein Vergnügen daran finden, Freude zu verbreiten und sich an der von ihnen erwirkten Zufriedenheit anderer ergötzen (AA IV, 398). Obwohl die Handlung, gemäß der zuvor gesetzten Pflicht, vollkommen pflichtgemäß sei, habe sie „dennoch keinen wahren sittlichen

Wert.“ Denn die zwar pflichtmäßige Handlung findet ihre Bedingung im erstrebten Zweck, ein Gefühl des inneren Vergnügens herzustellen, welches sich zufällig beim Anblick zufriedener Menschen einstellt. Das Ziel wird also mittels einer zufällig pflichtmäßigen Handlung erstrebt. Zufällig daher, da die Handlung primär dem erstrebten Zweck („inneres Vergnügen“) dienlich ist und daher durch diesen bedingt ist. Entfiere die Zweckvorstellung, d. h. entschiede sich der Akteur auf andere Weise, sein Vergnügen zu verfolgen, ließe er deswegen auch von seinem vermeintlich moralischen Handeln ab. Die bloße objektive Pflichtmäßigkeit einer Tätigkeit kann daher niemals Indikator zur Bewertung moralischen Handelns sein. Die praktizierte Wohltätigkeit gegen andere, welche der Herbeiführung eines inneren Vergnügens dient, unterscheidet sich daher begriffslogisch nicht von einer solchen pflichtmäßigen Tätigkeit aus Gründen der Neigung nach Ehre o.ä. „Denn de[n] Maxime[n] fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun“ (AA IV, 398). D. h. beide Handlungen sind zwar pflichtmäßig, dies ist jedoch nur kontingent. Die bedingenden Zwecke der Handlungen werden aus Neigung erstrebt. Diesen begrifflichen Zusammenhang bzw. die Exposition des Begriffs der *Handlung aus Pflicht* sucht Kant weiter mit extremeren Beispielen zu illustrieren.

Angenommen, der oben angeführte „Menschenfreund“ verfiere durch eigene Sorgen und Probleme in eine Depression und verlöre somit „alle Teilnahme an anderer Schicksal“ (AA IV, 398). Keine Neigung könnte ihn mehr motivieren, anderen etwas Gutes zu tun, da er aufgrund seiner Depression diese einfach nicht mehr spürte. Wenn der frühere Wohltäter „sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit“ herausrisse und die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht durchführte, „alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert“ (ebd.). Worauf Kant hinaus will, wird immer deutlicher, nicht die Neigung kann eine moralisch gute Handlung bestimmen, da diese kontingenten Affekten und Eigentümlichkeiten geschuldet ist, vielmehr soll von den Neigungen bei der Begründung einer moralischen Handlung gerade abgesehen werden. Kant spitzt sein Beispiel weiter zu: „Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte“ und er vom „Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre“, „würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag?“ – „Allerdings!“, ruft Kant aus (vgl. AA IV, 398). Denn gerade da hebe der Wert des moralischen Charakters an, der „ohne alle Vergleichung der höchste ist.“ Es ginge schlichtweg darum, anderen Wohltaten zu erweisen, nicht aus Neigung sondern aus Pflicht. Die Formulierungen „sich selbst einen höheren Wert geben“ und „der höchste moralische Charakter“ verweisen auf die Frage nach der Bedeutung des „inneren Wertes“ einer Handlungsmaxime. Wenn Handlungen angenommen werden, die diesem oder jenem Zweck dienen, dann impliziert deren Erklärung einen letzten Wert (s. Kapitel 2.2), sonst lässt sich der infinite Wertungsregress der Mittel-Zweck-Zusammenhänge nicht aufheben. Die Rede von einem „ohne alle Vergleichung höchsten Charakter“ ist also nicht so sehr pathetisches Lob, sondern verweist auf die begriffslogische Notwendigkeit einen höchst-

ten, und damit unbedingten Wert anzunehmen, welchem alles Handeln untergeordnet ist. Dieser höchste Wert bzw. ‚Zweck‘ („das Gute“) kann nur, wie noch zu zeigen ist, der moralische Charakter der Person sein, welcher vom unbedingten Handeln (*aus Pflicht*) bestimmt ist. Dieser höchste, nicht wiederum relativ instrumentalisierte Selbstzweck muss verwirklicht werden („sich selbst einen weitaus höheren Wert *geben*“). Daher spricht Kant auch metaphorisch von einer Quelle, die der moralische Mensch in sich findet und sich somit einen höheren Wert geben kann (AA IV, 398).

Die aufgeführten Beispiele explizierten begriffliche Unterscheidungen. Es handelt sich jedoch – wie gesagt – um keine dogmatische Kasuistik des rechten Verhaltens bzw. um keine Auflistung einzelner Pflichten. Es wurde gezeigt, dass objektiv pflichtmäßiges Handeln kein hinreichendes Kriterium zur moralischen Bewertung bietet. Vielmehr handelt es sich um einen notwendigen Indikator, nach den zugrunde liegenden Maximen zu fragen. Es wurde zudem deutlich gemacht, dass Handlungen aus Pflicht, welche bisher unbegründet als die moralisch rechten gesetzt wurden, keine konkurrierende Begründung durch sinnliche Neigungen dulden. Neigungen können zwar pflichtmäßige Handlungen motivieren, dann jedoch ist der sittliche Status dieser Tätigkeit nur zufällig, da das zweckrelative Mittel unbeabsichtigt mit einer objektiv pflichtmäßigen Handlung zusammenfällt. Ein Kriterium der Bewertung einer moralisch guten Handlung bietet dagegen die Frage nach der subjektiven Maxime, ob sie *aus Pflicht* oder *aus Neigung* bestimmt ist. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass Handlungen aus Pflicht ungerne und gegen sinnliche Neigungen realisiert werden müssen – hier ist wiederum an die Grundunterscheidung der vorliegenden Interpretation zu erinnern: *Im pragmatischen Verstande* geschieht wohl letztlich jede Handlung aus einer Neigung heraus (s. Zweiter Abschnitt); diese Tatsache jedoch als Begründung für die Moralität einer Handlung anzuführen, wäre ein schlichter Fehlschluss, da *im pragmatischen Verstande* kein unbedingtes Gut als Maßstab gefunden werden kann. Dieser unbedingte Maßstab zeigt sich nur in Reflexion des gängigen Moralverhalten *im transzendental-praktischen Verstande*: Dass allein Handeln aus Pflicht Moralität verbürgt, ist keine ontologische, sondern eine transzendental-praktische Sollensbehauptung; die faktischen Neigungen und Wünsche bleiben freilich weiter bestehen, jedoch sind sie zur Begründung einer moralischen Handlung ungültig. Kant versucht natürlich auch daran zu erinnern, dass moralisch richtiges Verhalten häufig gegen persönliche Neigungen geschehen muss – was dem alltäglichen Moralverständnis ja durchaus entspricht. Diese Irrelevanz der menschlichen Neigungen und Bedürfnisse lässt jedoch keinen begründeten Schluss auf eine der Kant’schen Ethik häufig fälschlicherweise unterstellte, apathische Neigungsfeindlichkeit bzw. der Aufforderung zu deren Abtötung zu. Klassisch ist hierfür Friedrich Schillers ironische Einlassung:

Gern dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung  
Und so wurmt mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.  
Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen sie zu verachten,  
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.<sup>94</sup>

Umso schlimmer für die Freunde möchte man Schiller entgegenen. Wenn der Inbegriff der Neigung tatsächlich Prinzip des moralischen Handelns ist – und so kann man Schiller hier lesen –, dann wäre die Hilfsbereitschaft auch einzig daran gebunden – fehlt die Neigung, vielleicht an einem „schlechten Tag“, findet auch keine Hilfe statt. Schiller scheint Kant in polemischer Absicht missverstehen zu wollen; jedoch hebt eine Handlung, die von Neigungen begleitet wird (*im pragmatischen Verstande*), nicht deren Moralität auf (freilich insofern diese aus Pflicht erfolgte). Vorliegende Neigungen sind aber ganz einfach irrelevant, wenn nach dem Prinzip des moralischen Handelns aus Pflicht *im transzendental-praktischen Verstande* gefragt wird – und genau das ist es, was Kant mit den angeführten Beispielen verdeutlicht hat. Das bedeutet methodisch, dass der Begriff der Neigung genauso wie der theoretische Begriff der Erscheinung mehrdeutig ist. Das, was *im pragmatischen Verstande* als neigungsbedingte Handlung gilt, muss *im transzendental-praktischen Verstande*, d. h. wenn es um die Rechtfertigung der Handlung geht, erneut auf seinen transzendental-praktischen Ort (*aus Neigung* oder *aus Vernunft* bzw. *Pflicht*) befragt werden.<sup>95</sup>

Das 4. Beispiel der *indirekten Pflicht* (AA IV, 399) zur Glückseligkeit scheint den bisherigen Diskussionskontext zu verlassen. Man kann die Aufforderung zur Sicherung der eigenen Glückseligkeit (vor allem: körperliches Wohlergehen) auch als *uneigentliche Pflicht* bezeichnen, da sie die Moralitätsfähigkeit des menschlichen Subjekts sicherstellen und damit also den ermöglichenden Bedingungen für ein Handeln aus Pflicht zuträglich sein soll. Denn alltägliche Sorgen, der „Mangel an Zufriedenheit mit seinem Zustande“ und unbefriedigte Bedürfnisse könnten leicht „eine große Versuchung zur Übertretung der Pflichten werden“ (AA IV, 399). Alle Menschen hätten überdies die „mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit“, da diese gerade als Idee der Summe aller befriedigten Neigungen vorgestellt wird. Daher ist es unmöglich, überhaupt Neigungen zu haben und nicht zugleich nach letzter Glückseligkeit zu streben, da alle Neigungen in ihr als letztem Ziel befriedigt gedacht werden (s. oben: Glückseligkeit als *normativ geladener Begriff*). Von der Glückseligkeit lässt sich aber kein objektiv deutlicher Begriff machen,

---

<sup>94</sup> Schiller, Werke. Nationalausgabe, Bd. 20, Weimar 1943, 357 (zit. n. Baumanns 2000, 51).

<sup>95</sup> Die von Schiller aufgeworfene Frage diskutiert sehr ausführlich Allison 2011, 107ff. Schillers Einwand könne so verstanden werden, dass er polemisch nachfrage, ob moralisches Handeln nach Kant sowohl Aversion als auch Apathie erfordere. Allison's Diskussion der verschiedenen Versuche, das Problem der Vereinbarkeit von Neigung und Handlung aus Pflicht verständlich zu machen oder zu lösen, kommt zu dem Ergebnis, dass Handeln aus Pflicht mit der ‚gleichzeitigen‘ nicht-moralischen Neigung so zu handeln vereinbar sei (ebd., 114). Man könne *mit* einer Neigung zu x, aber dennoch nicht *aufgrund* („from“) der Neigung handeln (ebd., 115). Die Denkbarkeit dieser Gleichzeitigkeit lässt sich verständlich machen, wenn, so wie hier vorgeschlagen, ‚Neigung‘ und ‚Pflicht‘ nicht nur als psychische Zustände (*im pragmatischen Verstande*), sondern auch als *topoi* zur Begründung einer Handlung (*im transzendental-praktischen Verstande*) aufgefasst werden.

da sie als Idee vorgestellt wird und somit *unerkennbare* Fiktion bleiben muss. Diese „schwankende Idee“ könne überdies nicht zur Handlungsorientierung dienen, denn oftmals werde gerade das Streben nach ihrem zukünftigen Eintreten zugunsten aktueller Triebbefriedigung vernachlässigt, die aber womöglich Schmerzen oder andere Sanktion nach sich ziehen wird.<sup>96</sup> Weshalb besteht aber dennoch eine Pflicht, die eigene Glückseligkeit zu befördern? Als uneigentliche Pflicht gilt es, die eigene Glückseligkeit zu erhalten, gemeint sind hier vor allem körperliches Wohlergehen, Sicherung der eigenen Lebensumstände und die Befriedigung der Grundbedürfnisse, da andernfalls das rationale Handeln aus Pflicht erschwert oder verunmöglicht würde. Wer zum Beispiel vor Hunger getrieben nur noch etwas Essbares sucht oder in sonstigen Abhängigkeiten eine Sucht befriedigen will, verhält sich – in Kant’scher Terminologie – als bloßes Ding und kann aufgrund der gleichsam zwanghaften Suche nach Triebbefriedigung nicht mehr moralisch reflektiert handeln. So gilt es dieser indirekten oder uneigentlichen Pflicht nach, das eigene Wohlergehen sicherzustellen, damit überhaupt moralisches Handeln langfristig möglich bleibt. Wenn man so will, kann das Streben nach Glückseligkeit als *wert neutral* begriffen werden, da es gerade die Grundbedingungen der Moralität herstellen soll. Dass es dabei zu konfligierenden Zwecken kommen kann ist selbstverständlich (Dabei handelt es sich um eine Frage der Urteilskraft: jetzt *Grundbedürfnisse sichern* oder *moralisch sein*?). Das erfordert eine höherstufige Bewertung der einzelnen Zwecke, tut der uneigentlichen Pflicht aber grundsätzlich keinen Abbruch. Die Forderung, die eigene Glückseligkeit sicherzustellen, wird also reflexiv begründet, indem moralisches Handeln als wünschenswert erachtet und die Sicherung der Grundbedürfnisse als dessen *ermöglichende Bedingung* vorgestellt wird.

Zum Abschluss dieser ersten Annäherung an den Begriff der Pflicht, interpretiert Kant das Konzept der christlichen Ethik der Nächstenliebe gemäß den vorgelegten Ergebnissen. Wie der dargelegte Begriff der Handlung aus Pflicht seien „ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind, zu lieben“ (AA IV, 399). Denn Liebe aus Neigung (*pathologische Liebe*) kann nicht als Pflicht geboten werden, dem Anderen, etwas Gutes zu tun, dagegen schon (*praktische Liebe*). *Praktische Liebe* sei Sache des guten Willens, also rational begründbar. *Liebe aus Neigung* gründe dagegen in einer nicht kontrollierbaren Empfindung, wozu zu zwingen absurd wäre.

Weshalb weisen nun aber nur *Handlungen aus Pflicht* einen „eigentlichen moralischen Wert“ (ebd.) auf? Das wird im folgenden Kapitel noch weiter zu klären sein. Hier lässt sich allerdings festhalten, dass alle anderen Handlungen nicht an sich selbst gut sein *können*, da sie augenscheinlich oder doch versteckterweise Mittel für weitere Zwecke sind, die letztlich unter dem Wert der eigenen Glückseligkeit stehen.

---

<sup>96</sup> s. Kants Beispiel des Gichtkranken („Podagrist“), der etwas lieber aktuell genießen und dabei Lust empfinden will, damit aber zukünftige Schmerzen billigend in Kauf nimmt (AA IV, 399).

## 1.4 Rekonstruktion des Pflicht-Syllogismus

Bei der weiteren Lektüre des Textes sticht eine Formulierung ins Auge, die nicht leichtfertig übergangen werden darf. Ausdrücklich erklärt Kant: „Der *zweite* Satz ist [...]“ (AA IV, 399). An keiner Stelle des vorhergehenden Textes findet sich jedoch explizit ein „erster Satz“. Weder die Vorrede noch der Erste Abschnitt weisen einen solchen auf. Dass aber ein erster Satz vorausgesetzt ist, geht aus einer weiteren eindeutigen Formulierung hervor: „Den dritten Satz, als Folgerung aus den *beiden vorigen*, würde ich so ausdrücken: [...]“ (AA IV, 400).<sup>97</sup> Somit muss es sich um einen Syllogismus handeln, dessen Maior-Prämisse nicht ausdrücklich im Text gekennzeichnet ist oder aus anderen Gründen nicht auftaucht. Die Aufgabe des Interpreten muss es sein, die erste Prämisse zu rekonstruieren, um den vollständigen Gedankengang Kants herauszuarbeiten sowie die Begründung des dritten Satzes zur Pflicht – die Konklusion – auf Zulänglichkeit und Gültigkeit zu prüfen. Zunächst gilt es, die Begrifflichkeit der beiden ausdrücklich formulierten Sätze präzise zu bestimmen.

„Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *Maxime*, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß vom Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens geschehen ist“ (AA IV, 399f.). Kant bringt hier auf den Begriff, was die Beispiele zuvor veranschaulichen sollten. Die objektive Pflichtmäßigkeit einer Handlung bietet kein Kriterium zur moralischen Bewertung, da die entscheidende Motivation des willentlich erstrebten Zweckes der Handlung („Absicht“) aus der oberflächlichen Konformität mit irgendwelchen Gesetzen nicht erschlossen werden kann. Eine Handlung aus Pflicht hat also ihren moralischen Wert im subjektiven Prinzip des Wollens, d. h. in der *Maxime* der Handlung. Wie die Beispiele zeigten können also die Absichten und intendierten Wirkungen einer Handlung, dieser keinen unbedingten moralischen Wert verleihen – und genau um das unbedingt Gute geht es ja gerade. Eine Handlung kann zufällig dem – noch gesuchten – objektiven Sittengesetz gemäß sein, indem sie nur Mittel für einen weiteren Zweck und somit durch diesen bedingt ist.

Wenn der moralische Wert einer Handlung nur in ihrer Unbedingtheit bzw. Absolutheit liegen kann, so fallen alle erstrebten Zwecke bzw. Absichten oder bedingenden Triebe als unerheblich durch das Raster moralischer Bewertung. Selbstverständlich wollen und streben wir – und dies wohl meist aufgrund einer Neigung oder eines Triebes, wenn solch eine Handlung aber zufällig einem objektiven Gesetz (einer Vorschrift) gemäß ist, folgt daraus nicht ihr moralischer Gehalt.<sup>98</sup> Die *Maxime* ist dabei das „subjektive Prinzip des Wollens“ (AA IV, 401, FN 1), sodass allein deren jeweilige Bestimmung auf ihren moralischen Wert zu befragen ist. Was im Einzelnen gewollt

---

<sup>97</sup> Kursivdruck jeweils von mir, P. R.

<sup>98</sup> Das Gesetz selbst zu wollen – im transzendental-praktischen Verstande – ist ja gerade das, was es heißt aus Pflicht zu handeln. Es darf hier allerdings – obwohl es die Alltagssprache nahe legt – *Pflicht* nicht mit *Gehorsam* verwechselt werden, letzterer bezeichnet pflichtgemäßes Handeln *aus Angst* vor Strafe.

wird, hängt von unkontrollierbaren Neigungen ab, ob wir diese Neigungen aber zur Maxime machen, ist uns sehr wohl disponibel. (Insofern trägt man auch eine gewisse Verantwortung für die ansteigende Intensität der wiederkehrenden Neigungen, da man sich ihnen gewissermaßen bewusst hingibt und diese pflegt – wie Kant ähnlich in Bezug auf die „Leidenschaften“ in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ausführt.)<sup>99</sup> Der moralische Wert einer Handlung liegt nicht im Wollen, also im bedingten Streben nach gewissen Zwecken, sondern im Prinzip dieses Strebens, auf diesem prinzipiellen Standpunkt wird in distanzierter Position zu Neigungen und Trieben über das eigene Verhalten geurteilt. Die Maxime kann somit durch Neigungen, Ängste, Sorgen, etc. aber auch rational bestimmt sein. Die subjektive Maxime soll für ihren moralischen Wert durch das objektive „Prinzip des Willens“ bestimmt sein. Die „Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können“ und konkret realisiert werden, sind für den moralischen Wert einer Handlung also völlig unerheblich, da lediglich das logisch primäre Handlungsprinzip der Gegenstand der moralischen Bewertung sein kann (AA IV, 400).

Der gute Wille wurde zuvor – aufgrund von Alternativlosigkeit – als einzig *unbedingtes Gut* und somit als alleinige Möglichkeit der Grundlage der Moralität bestimmt. Kants weitere Ausführungen erklären den Willen als Mittler zweier Bestimmungsgrößen einer Handlung: „Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist“ (ebd.). Wenn nun eine Handlung aus Pflicht erfolgt, dann wird dabei ja gänzlich von materiellen, also empirischen Bedingungen (*a posteriori*) abstrahiert. Keine Neigung, kein weiterer Zweck soll die Maxime der Handlung bedingen. So kann nur das formelle Prinzip des Wollens *a priori* (und das ist der gute Wille) Bestimmungsgrund der Maxime einer Handlung aus Pflicht sein, denn das reine, apriorische Wollen ist einzig unbedingt von allem, was unter den Inbegriff der Neigung gehört. Das beliebig bestimmbar Prinzip des Wollens einer Handlung (Maxime), soll also durch die *apriorische Form des Wollens* (Wille) bestimmt sein. Diese apriorische Form des Wollens wird Kant ausführlich untersuchen müssen. Der Wille sei nun „gleichsam auf einem Scheidewege“ zwischen dem „Prinzip des Willens“ und seiner „Triebfeder *a posteriori*“ (ebd.) – weshalb besteht hier *gleichsam* ein Scheideweg? Der Scheideweg steht sprachbildlich für eine Entweder-Oder-Entscheidung. Kant nimmt hier keinen psychologischen Standpunkt ein, gleichsam als könnte ein Handelnder vollkommen entscheiden, ob sein Wollen nur durch Neigung oder nur durch Pflicht bestimmt sei. Das ist für die Frage nach der begrifflichen Gültigkeit des moralischen Urteilens und dementsprechenden Verhaltens auch völlig unerheblich. Hier wird *im transzendental-praktischen Verstande* nach der Rechtfertigbarkeit moralischer Handlungen gefragt. Der Wille ist hier kein individuelles Streben, sondern die Instanz, die auf die Begründung einer Handlung in Anbetracht der Verantwortung befragt wird. D. h. vom Standpunkt des Willens kann sich der Befragte nur auf einen der transzendental-praktischen Topoi „Neigung“ oder „Pflicht“ berufen, zusätzlich dazu mag die Handlung

---

<sup>99</sup> Vgl. AA VII, 251; 266ff.

im pragmatischen Verstande tatsächlich unter weiteren Triebfedern stehen, welche auch immer das sein wollen.<sup>100</sup>

Im Hinblick auf den zu rekonstruierenden Syllogismus kann der zweite Satz zur Pflicht nun in folgender Form wiedergegeben werden:

Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert in der Maxime

Im Abgleich mit dem dritten Satz zur Pflicht gilt es nun zu ermitteln, welcher der Begriffe die Stelle des Subjekts-, Prädikats- und des Mittelbegriffs einnimmt. Da der Mittelbegriff in der Konklusion nicht auftritt, muss es sich um einen der beiden Begriffe des zweiten Satzes handeln. Diesen gilt es *ex negativo* zu ermitteln, indem gezeigt wird, welcher der beiden Begriffe sich in die Konklusion fortschreibt. Ist der Mittelbegriff identifiziert, kann der erste Satz zur Pflicht durch dessen Kombination mit dem nicht aus dem zweiten Satz stammenden Begriff der Konklusion rekonstruiert werden.

„Den dritten Satz als Folgerung aus den beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: *Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (AA IV, 400). Der Begriff der Achtung wird hier neu eingeführt und ist daher erläuterungsbedürftig. Gegenüber einem Handlungszweck („zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung“, ebd.) könne ausschließlich ein Verhältnis der Neigung, niemals aber der Achtung bestehen. Es handle sich dabei ja bloß um eine äußere Wirkung und nicht um die eigentliche Tätigkeit des Willens – *Neigung* ist hier also der Terminus, der die Wertschätzung einer kontingent bzw. *bedingt* gegebenen Sache ausdrückt. Für das Bestehen einer Neigung kann ich nichts; demnach kann ich sie meiner Verfügungsgewalt auch nicht zuschreiben. Kant fährt fort, dass Neigungen überhaupt niemals geachtet, höchstens als nützlich angesehen oder im Falle eines Gegenübers toleriert werden könnten. Der Terminus „Achtung“ muss also gegenüber der Neigung eine andere Art der Wertschätzung ausdrücken. Nur das, „was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient“, präziser ausgedrückt: Nur das „bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein“ (AA IV, 400). In der Vorrede wurde ein Gesetz als etwas, das „absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse“ (AA IV, 389) bestimmt. Nur eine Vorstellung, die durch ihre *unbedingte* Nötigung bestimmt ist, kann somit geachtet werden. „Unbedingte Nötigung“ kann hier zum einen negativ bestimmt werden als die Abwesenheit von Neigung in Anbetracht der Handlungsbegründung und zum anderen positiv als das eigene Verfügen über den „Grund“ (AA IV, 400) der Willensbestimmung. Dieser *Grund* müsse die vorgefundene

---

<sup>100</sup> Daher wird auch keine derzeit noch so polemisch vorgetragene Bestürmung des Strafrechts durch philosophierende Hirnforscher, wie z. B. Wolf Singer oder Gerhard Roth, eine *revolutionäre* Änderung desselben bewirken. Denn Roth und Kollegen operieren im Bereich der Frage nach faktischen Triebfedern und ihrer Gesetzmäßigkeiten. Die Änderung des Strafrechts kann also höchstens eine graduelle sein, z. B. als Grenzverschiebung in Ansehung des Bewusstseins eigener Verantwortlichkeit. Eine prinzipielle Veränderung hinzu einer technokratischen Funktionalitätsmoral ist mit derartigen Triebfeder-Argumenten jedoch nicht begründbar.

Neigung „überwiegen“ (ebd.), d. h. das *im pragmatischen Verstande* jederzeit neigungsbedingte Verhalten ist höherstufig erneut auf die Begründung der Handlung durch Neigung oder Pflicht zu befragen. Grund ist hier Gegenbegriff zu Wirkung, insofern beide mit dem Willen „verknüpft“ sein können (ebd.). Die *Wirkung* des Willens kann nur logisch nachträglich der Instanz des Willens zugeordnet werden, dann wird jene als äußeres Objekt „gebilligt“ oder „geliebt“ (ebd.). Dagegen verhielte es sich gerade anders in Ansehung des *Grundes* des Willens. „Grund“ ist hier gerade kein gegenstandsbezogener Begriff, sondern vielmehr ein Reflexionsbegriff, der für eine Regel steht, die die Verpflichtung auf ein eigenes Verhaltenskonzept ausdrückt. D. h. dass die unter dem Reflexionsbegriff „Grund“ vereinten Verhaltenskonzepte der Instanz des Willens, die gewissermaßen den Standpunkt der – nicht empirischen – Rechtfertigung einer Handlung ausdrückt, immer logisch vorgängig sind. Was wiederum bedeutet, dass die Bestimmung der Handlung durch ein selbst gegebenes Verhaltenskonzept *immer* möglich ist. Was Kant mit der Behauptung meint, die Stelle des Grundes könne nur „das bloße Gesetz für sich“ (ebd.) besetzen, ist noch zu erläutern. Vorab ist zu bemerken, dass damit der ‚Prüfstein‘ gegeben ist, der die Frage entscheidbar macht, ob denn tatsächlich der *Grund* und nicht die objektive *Wirkung* bzw. Neigung das Handeln bestimme.

Nun soll eine Handlung aus Pflicht also gänzlich absehen von möglichen Objekten des Strebens („Gegenstände des Willens“). Wenn der Wille im Falle einer Handlung aus Pflicht nun durch keine affektiv erstrebten Gegenstände bestimmt sein *kann* (damit noch von einer Handlung aus Pflicht, welche im unbedingt guten Willen gründen muss, gesprochen werden kann), so muss er ja doch durch etwas bestimmt sein, was gänzlich von Neigung unbedingt ist – irgendeine Begründung muss die Handlung schließlich haben und hierfür stehen nur die beiden transzendental-praktischen Topoi „Neigung“ und „Pflicht“ zur Verfügung. Es bleibe nichts übrig, so Kant, „als objektiv das *Gesetz*“, (da dieses durch *absolute Notwendigkeit* bestimmt ist; s. Vorrede) und „subjektiv *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz“ (AA IV, 400f.). „Rein“ bedeutet ja gerade, frei oder unbedingt von äußeren Widerfahrnissen. Eine Handlung aus Pflicht besteht also darin, dass ein noch näher zu bestimmendes, objektives Gesetz unabhängig aller Neigung – und gerade auch *gegen* alle Neigung – geachtet, d. h. zur Handlungsmaxime erhoben wird. Nun lässt sich auch der dritte Satz zur Pflicht in seine Form bringen:

*Eine Handlung aus Pflicht ist bestimmt durch die Achtung fürs Gesetz*

Die *Notwendigkeit* einer Handlung bedeutet ja die Unmöglichkeit ihres Nicht- oder Andersseins, also ihre Gesetzesartigkeit. Diese Übereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz („pflichtmäßig“) ist als objektives Kriterium zunächst einmal notwendige Bedingung für eine Handlung aus Pflicht. Zudem ist es Kant hier ausschließlich um ein *Handeln aus Pflicht* zu tun, die bloß äußerlich pflichtmäßigen Tätigkeiten sind bereits durchgearbeitet und erledigt (s. das Lehrstück

von den vier Beispielen), daher kann die Notwendigkeit einer Handlung hier begriffen werden als *Handlung aus Pflicht*. Zudem muss der „dritte Satz“ als ‚ganzer‘ interpretiert werden: Wenn eine Handlung unmöglich anders sein kann und zwar *aus Achtung fürs Gesetz*, dann ist diese Handlung notwendig eine *Handlung aus Pflicht*, da sie einzig des anerkannten Gesetzes wegen ausgeführt wird. Die moralische Handlung aus Pflicht wird als solche qualifiziert, da ihre objektive Gesetzeskonformität ausschließlich in der Achtung des Gesetzes begründet ist.

*Ex negativo* lässt sich nun festhalten, dass der Mittelbegriff des Kant’schen Syllogismus der „*moralische Wert der Maxime*“ sein muss, fehlt dieser doch in der Konklusion. So kann auch der Prädikatbegriff erschlossen werden, da der Subjektbegriff „*Handlung aus Pflicht*“ sich vom zweiten Satz zur Konklusion fortschreibt. Der *erste Satz zur Pflicht* lautet also rekonstruiert:<sup>101</sup>

*Der moralische Wert der Maxime liegt in der Achtung fürs Gesetz*

D. h. gewissermaßen liegt der Wert der Maxime in ihrer Subjektivität selbst, insofern sie dadurch tatsächlich *Grund* der Handlung ist. Dies hatte Kant bereits durch seine Beispiele herausgearbeitet, in welchen er den Unterschied der bloßen Pflichtmäßigkeit und der Handlung aus Pflicht explizierte. Der vollständige Syllogismus lautet daher:

*Der moralische Wert der Maxime liegt in der Achtung fürs Gesetz*

*Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert in der Maxime*

---

*Eine Handlung aus Pflicht ist bestimmt durch die Achtung fürs Gesetz*<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Schönecker und Wood rekonstruieren den 1. Satz zur Pflicht dagegen wie folgt: „Eine Handlung aus Pflicht ist eine Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (2004, 60f.). Diese Rekonstruktion ist sachlich nicht falsch, aber doch einigermaßen willkürlich. Es handelt sich schlichtweg um keinen Syllogismus, da die 1. Prämisse des Schlusses der Konklusion (AA IV, 400) nahezu entspricht. (Vgl. auch Schönecker 2001, 94 dort findet sich eine ausführliche Auflistung der relevanten Forschungsliteratur; die entsprechende Auflistung der englischsprachigen Literatur bei Allison 2011, 122f.) Dagegen ist der Kommentar von Horn et al. an dieser Stelle nur für eine erste interpretatorische Annäherung hilfreich, da drei scheinbar ebenbürtige Optionen eines 1. Satzes zur Pflicht aufgelistet werden (2007, 187). Jürg Freudigers Rekonstruktion des 1. Satzes zur Pflicht (Freudiger 1993, 75ff.) kommt der hier vorgelegten sehr nahe; jedoch weist Thomas W. Pogge (1994, 226) zu Recht daraufhin, dass Freudigers Rekonstruktion die syllogistische Form fehlt und es daher unklar bleibt, „warum es etwas geben muss, das die beiden Voraussetzungen (Sätze 1 und 2) verbindet.“ Henry E. Allison verneint, dass es sich überhaupt um einen Syllogismus handelt (2011, 134), dann ist aber auch der Leitfaden zur Rekonstruktion des ersten Satzes verloren. Allison’s „hermeneutisches Vorgehen“ (ebd., 124) führt auf einen ersten Satz: „A good will under human conditions is one whose Maximes have moral content“ (ebd., 125), der um schlüssig zu sein, allerdings der Unterstellung bedarf im ersten Satz ginge es um den subjektiven Aspekt der Pflicht, im zweiten um den objektiven und in der Konklusion erfolge ihre Kombination (ebd., 134). Was Allison’s Interpretation der „Folgerung“ (AA IV, 400) als einer bloßen „Kombination“ (der ersten beiden Sätze) vor einer dektiv erbrachten Konklusion auszeichnet und worum es sich dabei genau handelt bleibt unklar.

<sup>102</sup> Die verwendeten Verbindungsverben („liegt in“, „hat ihren Wert“ etc.) lassen sich durch die bloße Kopula ersetzen, ohne den sachlichen Gehalt des Schlusses zu verändern; die Verben stehen hier lediglich um nahe am Kantischen Text zu bleiben. Um jedoch der syntaktischen Form des Syllogismus näher zu kommen, ließe sich zum besseren Ausdruck der Subsumtionsverhältnisse – freilich etwas hölzern – formulieren: *Moralisch wertvoll ist Achtung des Gesetzes* (1.) und eine *Handlung aus Pflicht ist moralisch wertvoll* (2.). Also gilt: eine *Handlung aus Pflicht ist Achtung des Gesetzes* (C.). (Die drei Sätze ließen sich zudem jeweils um den Allquantor ergänzen.) Demnach drückt der 1. Satz zur Pflicht aus: Jeglicher Wert der Maxime ist Achtung (und nichts sonst).

Es wird deutlich, dass gerade unter der ergänzten impliziten Erklärungsprämisse, alle drei Sätze als Tautologien zu begreifen sind – was aber durchaus nicht trivial ist.<sup>103</sup> Der Kantische Handlungsbegriff ist gegenüber der Alltagssprache enger gefasst. Eine Handlung ist *nur* in ihrer Unbedingtheit eine solche. Die Maxime einer Handlung – als in Ansehung ihrer Begründung unbedingte Tätigkeit – darf durch nichts als die Achtung für das objektive Gesetz bestimmt sein (1. Satz), nur so und nicht anders *kann* sie überhaupt moralische Handlung aus Pflicht – und nicht nur pflichtmäßige Tätigkeit – sein, was gewissermaßen als begriffliche Erläuterung hinzuzufügen ist (2. Satz). Schließlich gilt daher eine Handlung nur dann als *aus Pflicht* vollzogen, wenn sie *ausschließlich* durch die Achtung des (Sitten-)Gesetzes bestimmt ist (Konklusion). Der Syllogismus vereint also Erläuterungsurteile, die insgesamt den Begriff der *Handlung aus Pflicht* mit seinem wesentlichen Merkmal – der *Achtung des Gesetzes* – verbinden.

Dass der erste Satz zur Pflicht im Text nicht explizit auftaucht muss nicht als Druck-<sup>104</sup> oder Flüchtigkeitsfehler gedeutet werden. Vielmehr scheint es sich um einen geschickten Zug der Argumentation zu handeln, den ersten Satz zur Pflicht gerade nicht im Sinne einer definitiven Behauptung einzuführen und stattdessen den gesamten Schluss als Enthymem (Schluss mit gedanklich zu ergänzender Prämisse) zu präsentieren. Eine explizite *erste* Prämisse müsste nämlich wiederum die Frage nach ihrer Begründung provozieren, falls sie nicht bloß beliebige Setzung sein soll. Beizupflichten ist daher Ernst Tugendhat, wenn er erklärt, die beiden explizit ausgewiesenen Sätze zur Pflicht folgten gewissermaßen analytisch aus der Setzung des Konzepts des guten Willens zum Abschnittsanfang.<sup>105</sup> Nur handelt es sich nicht um eine explizite definitivische Setzung mit stipulativem Charakter, sondern um eine Behauptung, die sich eine Basis im Common Sense verschafft, indem alle andere Kandidaten, die ebenfalls den Anspruch auf unbedingtes Gutsein machen könnten, abgewiesen werden. Der erste Satz zur Pflicht fehlt also beflissentlich im Text; und daher können gewissermaßen Kants gesamte Ausführungen bis hin zur Stelle der expliziten Artikulation des zweiten Satzes als sachlicher Gehalt des ‚ersten Satzes‘ zur Pflicht verstanden werden. Dennoch muss es ebenso möglich sein, eine Formulierung des ersten Satzes – wie oben gezeigt – anzugeben.<sup>106</sup>

Kants bisherige Diskussion des Pflichtbegriffs hat zudem ergeben, dass die Maxime einer Handlung aus Pflicht allein durch die Achtung fürs Gesetz bestimmt sein soll. Um welches Gesetz aber handelt es sich? Wenn die Maxime das subjektive Prinzip des Wollens ist, dann ist das objektive Prinzip der Handlung das „praktische Gesetz“ (AA IV, 401, FN 1). Dieses objektive Prinzip ist „dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde,

---

<sup>103</sup> Ernst Tugendhat behauptet dagegen Kants „Folgerung“ aus den beiden Vordersätzen sei nicht syllogistisch zu verstehen, wobei die Begründung seiner Behauptung dunkel bleibt (Tugendhat 1993, 110). Sicherlich ist die Beobachtung korrekt, dass die Sätze jeweils analytisch verfasst sind, was aber der syllogistischen Zusammenführung doch keinen Abbruch tut.

<sup>104</sup> Eine Textverschiebung wäre ja durchaus denkbar.

<sup>105</sup> Tugendhat 1993, 129. Daher muss das Konzept des *an sich selbst guten Willens* im dritten Grundlegungsabschnitt auch (transzendental) deduziert, d. h. als Setzung der Vernunft gerechtfertigt werden.

<sup>106</sup> Für diesen Hinweis bin ich Jan Müller (Darmstadt) zu Dank verpflichtet.

wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte“ (ebd.). Zunächst mag diese Einlassung Kants müßig erscheinen, da schlichtweg das *menschliche* Streben nach Glückseligkeit *im pragmatischen Verstande* besteht und ‚wir Menschen‘, wie Kant oft schreibt, keine derartig vollkommene Vernunft haben. Allerdings geht es hier doch darum, durch das kontrastierende Idealbild der vollkommenen Vernunft die bisherige Bestimmung des Pflichtbegriffs zu überschreiten. Oben wurde die (reine) praktische Vernunft über ihren Zweck, nämlich die Wirklichkeit des unbedingt Guten im Handeln, bestimmt. Vom subjektiv-menschlichen Standpunkt ist nun aber das, was an einer Handlung unbedingt gut ist, das damit verbundene Phänomen der Pflicht. Das allerdings ist beliebig und eben nur nach der jeweiligen Überzeugung des Individuums *subjektiv* unbedingt gut. Jetzt geht es Kant darum – im Blick auf die Frage der *Grundlegung* nach dem „obersten Prinzip der Moralität“ (AA IV, 392) –, das *objektiv* unbedingt Gute aus der Subjektivität des Phänomens der Pflicht zu entwickeln. Es ist jetzt also darum zu tun, das nur subjektive, jedoch unbedingte Für-Gut-Halten auf seine zugrunde liegende, überindividuelle Form zurückzuführen.

Doch zunächst zum Begriff der Achtung. Oben wurde gesagt, dass der moralische Wert einer Maxime in der *Achtung* fürs Gesetz liege. In einer Maxime drückt sich nun aber keine konkrete Absicht und kein gewollter, soundso bestimmter Zweck aus (AA IV, 399). Vielmehr handelt es sich um ein ganzes Bündel von Verhaltenskonzepten und globalen Absichten, die gleichsam als Handregel in der Form eines Satzes ausgedrückt sind. Daher erklärt Rüdiger Bittner auch zu recht: „Maximen sind Lebensregeln: sie sprechen aus, was für ein Mensch ich sein will.“<sup>107</sup> Maximen sind demnach von konkreten Absichten oder Zwecken, aber auch von allgemeinen Vorsätzen unterschieden. Maximen unterscheidet von Vorsätzen, dass zwar beide Grundsätze für das eigene Verhalten ausmachen, erstere jedoch „die Art und Richtung meines Lebens als ganzen zum Gegenstand hat“.<sup>108</sup> Sind diese persönlich-moralischen Grundeinstellungen (Maximen) nicht reflexiv zu Bewusstsein gebracht und dadurch eigenständig kontrollierbar, dann stehen sie unter der „Leitung eines anderen“, wie es Kant in seinem Aufsatz zum Begriff der Aufklärung ausdrückt.<sup>109</sup> Unter den Maximen geschieht allererst das konkrete Tätigsein und insofern handelt es sich um die grundsätzlich beeinflussbaren Determinanten des eigenen Verhaltens innerhalb der alltäglichen Routine. Allerdings weist Bittner zu Recht daraufhin, dass weder Vorsätze noch Maximen *a priori gemacht* werden könnten; vielmehr müssen bereits bestehende Verhaltensroutinen und ihre Grundsätze reflektiert und durch gezielte Aufmerksamkeit ggf. abgeändert werden.<sup>110</sup>

Diese eigenen Grundeinstellungen sollen nun durch die Achtung des Gesetzes bestimmt sein – wie aber lässt sich die schwer durchsichtige Vielfarbigkeit der eigenen Einstellungen be-

---

<sup>107</sup> Bittner 1974b, 489.

<sup>108</sup> Ebd., 488.

<sup>109</sup> Vgl. AA VIII, 35.

<sup>110</sup> Bittner 1974b, 489.

wältigen? Wie lässt sich das *Vorhandensein* der Achtung gegenüber dem Gesetz durch ein Kriterium fassen? Was genau ist also unter dem Moment der Achtung zu verstehen? Handelt es sich um ein Gefühl oder doch um so etwas wie eine Neigung oder einen Affekt? Wie aber ließe sich dies mit der Forderung nach der äußeren Unbedingtheit der moralischen Maxime vereinen?

Kant war sich dieses Problems durchaus bewusst. Er antizipiert den Vorwurf, er nehme doch „mit dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle“ (AA IV, 401, FN 2), ohne weitere Erklärungen zu bieten. Achtung sei aber eben kein empfangenes, sondern ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ und somit „spezifisch unterschieden“ von allem, was unter den Inbegriff der Neigung gehört (ebd.). Die hier nicht näher bestimmte Gattung *Gefühl* wird also anhand der Merkmale *selbstgewirkt* oder *durch Einfluss empfangen* artspezifisch unterschieden. Die selbstgewirkten Gefühle gründeten in einem Vernunftbegriff, modern ausgedrückt: in einem Reflexionsbegriff, der keinen Gegenstandsbezug aufweist. Ist die Rede von einem *selbstgewirkten* Gefühl in der Tat eine widersprüchliche Zumutung, wie z. B. Henri Lauener protestiert?<sup>111</sup> Behauptet Kant etwa tatsächlich, „dass die Vernunft, nach ihm also das Vermögen der Ideen, im inneren Sinne eine Empfindung [die Achtung] erzeugen“ könne?<sup>112</sup> Es empfiehlt sich gerade hier den Text genau zu lesen:

„Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewusstsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet [1]. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewusstsein derselben heißt *Achtung*, so dass diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird [2].“<sup>113</sup>

[1:] Hier fällt vor allem die starke Betonung der Perspektive der ersten Person auf. Etwas erkenne *ich* als Gesetz *für mich* und dieses Verhältnis ist zudem ein *unmittelbares*. Es geht hier um ein Selbstverhältnis besonderer Art. Ein unmittelbar erkennbares Gesetz kann gerade nicht durch die gegenstandsbezüglichen Kategorien als Objekt begriffen werden; eine unmittelbare Erkenntnis ist keine begriffliche durch ein Prädikat. Das Unmittelbare an der Gegenstandsbeziehung ist die *Anschauung* und in der Tat weist das Moment der *Achtung* Analogien zu dieser auf. Das Selbstverhältnis, das die unmittelbare Verbindung einer subjektiv gegründeten, unbedingt notwendigen Vorstellung (*Gesetz für mich*) mit der eigenen Subjektivität ausmacht, wird von dem Quasi-Gefühl der Achtung begleitet. Diese wird bestimmt als ein Bewusstsein dieser besonderen Art der Unterordnung, „ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn“, wie

---

<sup>111</sup> Lauener 1981, 261.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> AA IV, 401, FN 2.

Kant ausdrücklich betont. Es geht hier also um ein der Subjektivität internes Verhältnis, das im Moment der Achtung bewusst ist.

[2:] Die unmittelbare, d. h. die vollkommen selbstständige Bestimmung durch das dennoch objektive Gesetz *und* das Bewusstsein dieser Bestimmung „heißt Achtung“. Die Achtung bringt das Gesetz nicht hervor (z. B. als phantastisches Ideal der Einbildungskraft), obwohl sie gerade Indikator eines ausschließlich *subjektiven* Selbstverhältnisses ist, sondern kann als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt angesehen werden. D. h., obwohl ich mir also selbst das Gesetz gebe (*unmittelbares Gesetz für mich*), denn auf andere Weise ist gar keine unbedingt notwendige Vorstellung möglich, bewirkt dieses Gesetz als sei es ein eigenständiges Objekt das Quasi-Gefühl der Achtung, das gerade die Besonderheit dieser bestehenden, unbedingten Selbstverpflichtung artikuliert. Es dürfte dabei schwer sein, das *Bemerken* eines bestimmten Verhältnisses, dessen Relata ja gleichermaßen dieselbe Subjektivität und somit eben gerade nichts Gegenständliches ausmachen, anders als durch das Verweisen auf eine Art Gefühl, das dieses aktuelle Verhalten allererst benennbar macht, auszudrücken. Lauener irrt also, wenn er behauptet, Kant ginge es darum, dass die „Vernunft empirisch beobachtbare Auswirkungen auf das menschliche Gemüt“ zeitige oder gleichsam eine „Empfindung erzeugen könne“.<sup>114</sup> Der Terminus *Achtung* hat keinen Ort *im pragmatischen Verstande*, denn diese besteht in der „Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“ (AA IV, 401, FN 2). Dennoch weise die Achtung etwas mit Furcht und Neigung, den Grundbestimmungen aller Gefühle, „analogisches“ auf. „Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig *auferlegen*“ (ebd.). Achtung ist demnach der Name eines Zustandes, der nur als Gleichzeitigkeit von Neigung und Furcht ausdrückbar ist. Furcht, insofern es sich um ein unbedingtes, ausnahmsloses Gesetz handelt, jedoch zugleich Neigung, da es „von uns selbst auferlegt“ und somit Verwirklichung unserer Macht ist. In diesem Sinne bezeichnet Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* es als eine erhabene Täuschung, „das Subjektive dieser intellektuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besonderen sinnlichen Gefühls (denn ein intellektuelles wäre ein Widerspruch) zu halten“ (AA V, 117); allerdings ist – wie gezeigt wurde – Achtung eben gerade kein derartig sinnliches Gefühl, sondern der Ausdruck eines Verhältnisses *im transzendental-praktischen Verstande*.<sup>115</sup> Es ist demnach auch problematisch und zumindest stark erläuterungsbedürftig vom Moment der Achtung als dem einzigen *Motivationsgrund* für moralisches Verhalten zu sprechen. Die Behauptung, dass die in der Achtung ausgedrückte Wertschätzung „auf der Ebene der Wahrnehmung, durch ein Gefühl geleistet

---

<sup>114</sup> Lauener 1981, 261.

<sup>115</sup> Auch bei Schönecker und Wood bleibt unklar, was genau mit dem Vermögen der „Autoaffektion“ des Gefühls der Achtung gemeint ist (2004, 81). Einerseits wird „Achtung“ dort als (*äußerer*) Motivationsgrund für moralisches Handeln überhaupt, andererseits aber auch als (*inneres*) Resultat einer Reflexion des Handelns und sodann erst als Triebfeder bezeichnet.

werde,<sup>116</sup> stimmt ebenfalls nicht ohne weiteres mit Kants Konzept des reflexionsbegrifflichen Als-ob-Gefühls überein. Dieses wird gerade auf der terminologischen Ebene *im transzendental-praktischen Verstande* und nicht *im pragmatischen Verstande* formuliert, wobei das Streben aufgrund von sinnlicher Neigung ja ausschließlich zur letzteren Denkungsart zu zählen ist.

Abschließend erklärt Kant, „alles moralische sogenannte *Interesse* besteh[e] lediglich in der *Achtung fürs Gesetz*“ (AA IV, 401, FN 2), d. h. echte Moralität kann sich nur auf die unbedingte Verpflichtung der Subjektivität gegen sich selbst beziehen. Die Achtung gelte auch in Ansehung anderer Personen nicht diesen selbst, sondern den Vorstellungen ihrer kontrollierten Subjektivität, die sich am praktischen Gesetz orientiert und davon „das Beispiel gibt“ (ebd.).

Was die Frage nach dem Gehalt des gesuchten Gesetzes – das Prinzip der Moralität – betrifft, scheint es nun ausgemacht, dass dafür der Subjektivität weiter auf den Grund zu gehen ist. Außer der Selbstverpflichtung, die sich in der Achtung artikuliert, lässt sich schlichtweg keine *unbedingt* notwendige Gesetzesvorstellung erwarten, die „freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet [...] [und] in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung [der Handlung] erwartet werden darf“ (AA IV, 401). „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne?“ (AA IV, 402)

„Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könnten [1], so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, *dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden* [2]. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgendein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muss, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll [3].“<sup>117</sup>

[1:] Das Gesetz selbst darf nicht ambivalent sein (s. Anfang des Ersten Abschnitts). Denn dann müsste etwas Anderes als *eigentlich* gut gelten, was die Achtung des Gesetzes als nur relativ gut erscheinen ließe (*Pflichtmäßigkeit*). „Irgendein Gesetz“, dessen Inhalt etwas vorschreibe, würde stets aufgrund irgendeiner dem Gesetz äußeren Neigung befolgt, sei es die Angst vor Strafe oder die Hoffnung auf den eigenen Vorteil. Dieses inhaltliche Gesetz müsste ja allererst bewertet, für gut befunden und dann zur subjektiven Maxime gemacht werden – eine *unbedingte* Nötigung, es anzuerkennen, kann es aber nicht aufbieten.

---

<sup>116</sup> Goy 2007, 346; 348.

<sup>117</sup> AA IV, 402.

[2:] Wenn nicht die Gesetze, unter denen die Handlung steht, unbedingt gut sein *können*, dann muss es bereits die Handlung selbst vor ihrer Unterordnung unter diese Gesetze sein: „So bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt übrig.“ „Handlung“ steht hier für das, wofür ich ganz selbst verantwortlich bin (s. oben: *Grund*) und somit im Gegensatz zu bloßer Absicht, realisierten Zwecken oder äußeren Wirkungen der Handlung – das alles wird dem Handelnden erst nachträglich zugeschrieben. Dieser subjektive Aspekt der Handlung soll so sein *wie* ein Gesetz im Allgemeinen, d. h. das Handeln soll den Merkmalen des Gesetzesbegriffs entsprechen (s. Vorrede: *absolute Notwendigkeit*, AA IV, 389).

Der Ausdruck des Sittengesetzes im kategorischen Imperativ wird im Zweiten Abschnitt ausführlich zu untersuchen sein; hier allerdings wird schon deutlich, dass es sich um eine Solensforderung handelt, die eine bestimmte Qualität der Maxime einfordert. Die subjektive Maxime soll so verfasst sein, dass sie zugleich als allgemeines Gesetz *gewollt* – nicht realisiert – werden kann. Es geht nicht um ein inhaltliches Gesetz, dem jeder zustimmen würde, sondern um die *Gesetzesartigkeit* der subjektiv beliebigen Maxime. Wenn die Maxime die Anforderung der Gesetzesartigkeit erfüllt, dann ist sie unabhängig ihres sonstigen Inhalts absolut notwendig und das heißt in axiologischer Terminologie: *unbedingt gut*.

[3:] Kant betont, es ginge hier ausschließlich um die „bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt“, die „allein dem Willen zum Prinzip dienen soll“, ohne dabei irgendwelche inhaltlich verfassten Gesetze für „gewisse Handlungen [...] zum Grunde zu legen.“ Das gesuchte Gesetz ist demnach die Aufforderung, anhand des Kriteriums der Gesetzesartigkeit die Maximen des eigenen Verhaltens zu prüfen. Und falls, so fährt Kant fort, der entwickelte Begriff der Pflicht kein „leerer Wahn“, sondern von Bedeutung sein soll, dann muss das Prinzip der Gesetzesartigkeit der Maxime den Standpunkt des transzendental-praktischen Orts der *Pflicht* von dem der *Neigung* unterscheidbar machen.

Eine Beispielfrage Kants soll das Prinzip veranschaulichen: „Darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten?“ (AA IV, 402). Es ließe sich vom Standpunkt der Klugheit, d. h. aus „Besorgnis [vor] nachteiligen Folgen“ (ebd.), oder vom Standpunkt der Pflicht antworten. Die *kluge* Antwort, die unliebsame Konsequenzen unter dem Wert der weiteren Handlungsfähigkeit vermeidet,<sup>118</sup> sei „nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten“ (ebd.). Die Einsicht der Klugheit ist allerdings *unsicher* und bedarf eines geübten Weitblicks, da „ich mich allererst anderwärtsher umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten“ (ebd.). Eine klug begründete Maxime ist also nur *wahrscheinlich* von Vorteil, obwohl gerade auch ihre Übertretung „manchmal sehr vorteilhaft sein“ kann (AA IV, 403). Klugheit kommt also stets nur zu Vorschlägen, die je nach weiteren Voraussetzungen (Talent, Situation, Umgebung, Zeitpunkt etc.) mehr oder weniger gut, im Sinne von nützlich, sind.

---

<sup>118</sup> Der Klugheit geht es ausschließlich um den „eigenen dauernden Vorteil“ (AA IV, 416, FN 1).

Dagegen liege der Vorteil des Pflicht-Standpunkts in der größeren Eindeutigkeit seiner Antwort gegenüber den nur wahrscheinlichen Einsichten der Klugheit (vgl. AA IV, 402). Auf dem Standpunkt der Pflicht „frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle?“ (AA IV, 403)

„So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben [...] würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.“<sup>119</sup>

Vom Standpunkt des eigenen Vorteils abgerückt, wird die Maxime nun außerhalb ihrer Nützlichkeit für zukünftige Folgen befragt. Die *einzelne* Lüge könne dabei durchaus sinnvoll als Mittel zu irgendeinem Vorteil gewollt werden. Dagegen sei ein allgemeines Gesetz, aus Verlegenheit *stets* lügen zu dürfen, unmöglich zu wollen. Die Selbstverpflichtung, stets zu lügen wie es gerade beliebt, ist also *nicht ausnahmslos* – entsprechend dem Merkmal der allgemeinen Gesetzesartigkeit („absolute *Notwendigkeit*“, AA IV, 389) – formulierbar.

Auf den ersten Blick scheint es, als argumentiere Kant hier konsequentialistisch. Versprechen und Verträge bieten Planungssicherheit und ermöglichen das zivilisatorische Zusammenleben – so bieten sie einen sicherlich überlebenswichtigen Vorteil, den ein allgemeines Gesetz zu lügen, zerstörte, da kein Vertrauen mehr in die Absichtsbekundungen anderer bestehen würde. Und diesen Vorteil könnte doch niemand ernsthaft aufgeben wollen. Nun spricht Kant aber nicht hypothetisch davon, dass es *dann* keine Versprechen *mehr*, sondern kategorisch, dass es überhaupt „gar kein Versprechen“ geben würde. „Jedermann möge immer lügen!“ lässt sich nicht als absolut notwendiger Satz aussprechen, da das Lügen nur unter dem Schein der Wahrhaftigkeit, d. h. selbst nur als Ausnahme von dieser verlässlichen Praxis möglich ist. Der Satz behauptet jedoch seine Notwendigkeit, da er ja zur Prüfung als Gesetz formuliert werden sollte, und ist somit direkt widersprüchlich.

In Kants kleiner Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, die oftmals gehörig missverstanden wurde, liegt eine sehr ähnlich gelagerte Verständnis-Problematik vor. Der französische Philosoph Benjamin Constant argumentiert gegen Kants vermeintlich rigorose Ethik, dass der sittliche Grundsatz des unbedingten Lügenverbots relativiert werden müsse, da sonst „jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit“ würde.<sup>120</sup> Das dort vorgebrachte Beispiel, man dürfe nicht einmal einen Verfolger auf der Türschwelle zum Versteck seines Opfers belügen, ist nicht

---

<sup>119</sup> AA IV, 403.

<sup>120</sup> AA VIII, 423.

als kasuistische Vorgabe der Kantischen Ethik zu verstehen. Vielmehr diskutiert Kant in seinem Aufsatz, dass sich, ganz ungeachtet möglicher Vorteile, ein *Recht* oder *Gesetz*, das die Lüge erlaubt, auf keinen Fall begründen ließe.<sup>121</sup> Nicht ohne ironischen Unterton erklärt Kant, dass sich der Sachverhalt genau gegenteilig zu Constants Behauptung verhalte. Nicht das *unbedingte Gebot* der Wahrhaftigkeit macht eine Gesellschaft unmöglich, vielmehr wird jede zivilisierte Gesellschaft (begrifflich) unmöglich, wenn dieses Gebot mit Ausnahmen versehen wäre. Denn ein Recht zu lügen – und dabei handelt es sich um eine Erweiterung des oben angeführten Arguments vom direkten Widerspruch der Lüge –, bedeutete ja, dass die gesamte Rechtsordnung der Gesellschaft mal hier mal da, aber eben nicht notwendig gelte. Die Verbindlichkeit gesetzter Rechte kann in ihrem Corpus kein Recht auf Ausnahme von dieser Verbindlichkeit enthalten, denn dieser Artikel würde den gesamten Gehalt der Rechtsordnung *ad absurdum* führen. Genau das ist es auch, was Kant meint, wenn er in der *Grundlegung* davon spricht, dass eine derartig widersprüchliche Maxime „sich selbst zerstören müsse“.

Insgesamt wird ersichtlich, dass die Prüfung einer Maxime nicht als Frage nach ihrer Verallgemeinerbarkeit durchgeführt werden soll. Gleichsam nach der Faustregel: „Wenn jeder gemäß meiner Maxime x handelte, dann hätte das letztlich y zur Folge; wobei y doch keiner wirklich wollen könnte!“ Im Gegensatz dazu geht es hier um kein Prüfverfahren, das letztlich der *goldenen Regel* verwandt ist, d. h. der Formel des verallgemeinerten Egoismus.<sup>122</sup> Vielmehr muss die Selbstprüfung jeweils reflexiv die Frage klären, ob eine Maxime – *allgemein betrachtet* – gesetzesartig ist; es handelt sich demnach um die Probe der Maxime auf ihre *Universalisierbarkeit*.

„Wo nicht, so ist [die Maxime] verwerflich, und zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab.“<sup>123</sup>

Die einzige Quelle für echte, d. h. absolut notwendige Gesetze ist die Subjektivität (s. der *an sich selbst gute Wille*). Die Maximen – die persönlich-moralischen Grundeinstellungen – sind nun per se subjektiv-individuell gut, im Sinne von: nach Vorteil und Nachteil abgewogen. Die Maxime als „subjektives Prinzip des Wollens“ (AA IV, 401, FN 1) soll nun zusätzlich zu ihrem subjektiven Status „als [objektives] Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen“ (AA IV, 403). Sittlich (unbedingt) gut – d. h. mehr als bloß subjektives Wertschätzen (*Für-Gut-Halten*) – ist nur die „mögliche allgemeine Gesetzgebung“ selbst. Die *Gesetzgebung* der Subjektivität ist das, was beliebige Vorschriften zu absolut notwendigen Gesetzen macht.

---

<sup>121</sup> Vgl. Wagner 1978, 94f.

<sup>122</sup> „Was Du nicht willst, das man Dir tut, das füg' auch keinem anderen zu!“ oder positiv formuliert. Oder nach Kants lateinischer Formulierung: „quod tibi non vis fieri etc.“ (AA IV, 430, FN 1).

<sup>123</sup> AA IV, 403.

Hier wird nun das unbedingt Gute an der Vorstellung des an sich guten Willens bzw. am Phänomen der Pflicht abschließend auf den Begriff gebracht. Das einzig unbedingt Gute (*Sittengesetz*) ist die mit ihrer Gesetzesartigkeit vereinbare Maxime, die dadurch die resultierende Handlung in ihrer Begründung unbedingt notwendig und das heißt zu einer gesetzgebenden Instanz sowie echten Handlung aus Pflicht macht. Das eingangs gesuchte *Wollen auf gute Weise* ist also das Wollen, das selbst zugleich *unbedingte* Prinzipien setzt. Das subjektive Prinzip des Wollens (*Maxime*) soll demnach über seinen jeweils gegebenen Inhalt hinaus das objektive Prinzip (*das praktische Gesetz*) einer „möglichen allgemeinen Gesetzgebung“ *sein*. Während in der *Kritik der reinen Vernunft* die Vereinbarkeit mit *möglicher* Erfahrungserkenntnis das gesuchte X (A 9/B 13) zur Rechtfertigung der Gültigkeit allgemeiner und notwendiger Urteile war, kann das X der *Grundlegung* in Ansehung der moralischen Gültigkeit einer Maxime (ihre absolute Notwendigkeit) als ihre Vereinbarkeit mit einer *möglichen* allgemeinen Gesetzgebung herausgestellt werden.

„So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht“ (AA IV, 403). Insofern es ein absolutes, nicht wiederum nur relativ Gutes im Sinne eines Maßstabs für moralische Urteile geben muss (s. Kapitel 1.2; 2.2), konnte im Ersten Abschnitt der *Grundlegung* der einzige das nur subjektiv unbedingt Gute (guter Wille; Pflicht) überschreitende Kandidat, nämlich die *Gesetzgebungsfähigkeit*, erarbeitet werden. Das *an sich Gute* ist die Instanz, auf die jedes subjektiv-objektive Gesetz für seine Begründung zurückgeführt werden muss.

Kant fährt fort, man könne es „doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe“ (AA IV, 404). Denn während die Vernunft beim Versuch, ihr theoretisches Erkenntnisinteresse zu befriedigen, indem sie ihre Begründungen auf den bloßen Verstand, statt auf Sinnlichkeit stützt, in ein unentscheidbares „Chaos von Ungewissheit“ (ebd.) gerate, zeige sich der gemeine Verstand mit moralischem Interesse gerade „recht vorteilhaft“, wenn er „alle sinnlichen Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt“ (ebd.). Jeglichen Einfluss der Sinnlichkeit auf die Begründung des eigenen Handelns auszuschließen bedeutet ja, sich auf die „Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“ (AA IV, 401, FN 2) zu berufen. So wird durch Absehen vom Prinzip der eigenen Glückseligkeit *im pragmatischen Verstande* gleichsam unbewusst der Standpunkt der Pflicht *im transzendental-praktischen Verstande* bei der Begründung des eigenen Handelns eingenommen.

Entfernt sich das theoretische Erkenntnisinteresse also ohne transzendente Reflexion in seinen Behauptungen von der Sinnlichkeit, gerät es „in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst“ (AA IV, 404), d. h. die Erkenntnisversuche werden dialektisch und unentscheidbar. In Ansehung des praktischen Interesses könne der gemeine Verstand dagegen

„sich ebenso gute Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer der Philosoph versprechen mag“ (ebd.). Der Moralphilosoph werde zudem „durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen“ verwirrt (ebd.).

Sei es daher nicht viel ratsamer, fragt Kant, „in moralischen Dingen“ nur in deskriptiver, sammelnder Absicht zu philosophieren, nicht aber den „gemeinen Menschenverstande auf einen neuen Wege der Untersuchung und Belehrung zu bringen“ (ebd.)? Ist Moralphilosophie also überhaupt, was das praktische Interesse betrifft, sinnvoll?<sup>124</sup> Leider, so Kant, sei es „eine herrliche Sache mit der Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird“ (AA IV, 404f.). Daher sei Moralphilosophie eben doch nötig, um der Vorschrift der gemeinen Vernunft „Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen“ (AA IV, 405). Denn aufgrund der menschlichen Bedürfnisse und dem damit unhintergebar verbundenen Streben nach Glückseligkeit würden die Gebote der Vernunft, also das, was ohne Rekurs auf dem Inbegriff der Neigung als gut begründbar ist, angezweifelt. „Hieraus entspringt eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit [...] in Zweifel zu ziehen“ (ebd.). Der Terminus „Dialektik“ steht bei Kant für die Beschäftigung mit Behauptungen, die den Schein von Wahrheit tragen, ohne jedoch als Erkenntnis begründbar zu sein (A 60f./B 85f.). Der Schein inhaltlicher Wahrheit, der durch den Mangel an (transzendentaler) Reflexion der Voraussetzungen der formalen Gültigkeit derartiger Behauptungen resultiert, verleitet zum Irrtum (A 293/B 350). Der Schein in Ansehung des praktischen Interesses liegt in der Sinnlichkeit, wodurch doch vermeintlich so augenscheinlich gespürt und gesehen wird, was *eigentlich* für den Menschen gut ist.<sup>125</sup> Die „Strenge“ (AA IV, 405) der Vernunft wird im Blick auf das eigene Innenleben und das Verhalten anderer Menschen schnell unplausibel. Der dementsprechende „Hang“ gegen die unbedingte Notwendigkeit der Vernunftgebote zu „vernünfteln“ (AA IV, 405), artikuliert sich in verallgemeinerten Aussagen wie „Kein Mensch hält sich doch an x, warum soll ich es tun?“ oder „Moralität ist ein Hirngespinnst irgendwelcher Idealisten, im ‚echten‘ Leben zählen doch ganz andere Dinge!“ Der Schein verleitet auch hier zur Annahme falscher Grundsätze, die Ausnahmen von der Strenge der Vernunftmoralität *rechtfertigbar* machen sollen (s. *Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*). Nicht also wegen einem Bedürfnis nach Spekulation, sondern um die innere Spannung der „Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche“ der Neigung und der Pflicht zu überwinden, unternehme die gemeine Menschenvernunft den „Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie“ (AA IV, 405). Der innere Widerstreit *will* entschieden werden, sodass praktische Philosophie aus einem ganz grundsätzlichen Interesse nötig wird.

---

<sup>124</sup> Deutlich verweisen diese Zeilen auf den Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* in der die „populäre sittliche Weltweisheit“ zu kritisieren sein wird.

<sup>125</sup> Hier wird deutlich, dass die unreflektierten Begründungsversuche, dessen was unbedingt gut ist, leicht an ihrer Zweideutigkeit (AA IV, 405) scheitern. D. h. ohne transzendental-praktische Reflexion gilt voreilig, das für den Menschen Gute als das an sich selbst Gute.

## 2.0 Zum Status der moralischen Grundbegriffe

Die „natürliche Dialektik“ (AA IV, 405) und die damit einhergehende Verleitung zum Irrtum (vgl. A 293/B 350) verweisen auch auf ein Bedürfnis, die wahren moralischen Grundsätze, nach denen man leben soll, heraus zu bekommen. Der Versuch, sich in dieser Hinsicht Klarheit zu verschaffen, gehört bereits „ins Feld einer praktischen Philosophie“ (AA IV, 405). Das bedeutet für den Zweiten Abschnitt der *Grundlegung*, dass es nun nicht mehr um eine Untersuchung der Grundlagen der *alltäglichen* moralischen Intuition, sondern vielmehr um eine Kritik *philosophischer* oder *philosophisch dilettierender* Antwortversuche im Bereich möglicher Moralprinzipien gehen muss.<sup>126</sup> Demnach ist es nun nötig, nicht mehr so sehr nach dem Gehalt des Sittengesetzes, sondern vielmehr nach der Methode seiner Entwicklung zu fragen und dadurch der *transzendental-reine Moralphilosophie* (s. Vorrede) gegenüber anderen Konzeptionen „Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen“ (AA IV, 405). Der Titel des Zweiten Abschnitts „Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten“ (AA IV, 406) verdeutlicht Kants Vorhaben. Während im Ersten Abschnitt das gängige (meist intuitive) moralische *Urteilen* auf sein unbedingtes Prinzip zurückgeführt wurde, geht es im Zweiten Abschnitt nun gewissermaßen höherstufig dazu um eine methodische Kritik an falschen *Grundsätzen* für Urteile, aus der heraus die Grundlagen einer Metaphysik der Sitten entwickelt werden sollen.<sup>127</sup>

Der Abschnitt beginnt mit einer Reflexion des Pflichtbegriffs, der auf seinen transzendentalen Ort befragt wird. Obwohl dieser aus „dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen“ sei, handle es sich doch keinesfalls um einen „Erfahrungsbegriff“ (AA IV, 406). Das werde schon allein daran deutlich, dass sich „so gar keine sicheren Beispiele“ für ein echtes *Handeln aus Pflicht*, sondern nur für *Pflichtgemäßheit* anführen ließen. Philosophen hätte daher seit jeher „die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet“ (AA IV, 406) und stattdessen die Möglichkeit der Begründung einer Handlung auf den transzendental-praktischen Ort der Neigung reduziert. Dies allerdings mit „inniglichem Bedauern“, dass die Vernunft faktisch nur zum Instrument des Nützlichkeitsdenkens taugte, obwohl sie sich doch theoretisch eine „so achtungswürdige Idee“ – die eines *Handelns aus Pflicht* – geben könne (ebd.). Derartige Argumentationen stützten sich dabei grundsätzlich auf die „Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur“ (ebd.).

Wie Kant diese Behauptungen widerlegen wird, scheint bereits vorgezeichnet: *Wie* beschaffen die „menschliche Natur“ (ebd.) in Ansehung ihres moralischen Verhaltens ist, wird ja selbst zirkulär aus dem absolut gesetzten Nützlichkeitsdenken bestimmt (s. *Einleitung und Methode der*

---

<sup>126</sup> Allison hingegen erklärt, der Gegenstand der regressiven Analyse im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* sei das „abstract philosophical concept of a rational agent as such“, es gelte praktische Rationalität auf ihre Bedingung – den Willen – zurück zu führen (Allison 2011, 35); jedoch würden dabei auch gewisse „philosophical standpoints“ kritisiert (ebd., 71). Was Allison als erstes anführt, scheint eher die Grundintention der gesamten praktischen Philosophie Kants auszumachen und taucht daher freilich auch im Zweiten Abschnitt auf. Im Zweiten Abschnitt ist jedoch die methodologische Kritik der empirisch verfahrenen Popularphilosophie Ausgangspunkt der Untersuchung.

<sup>127</sup> Ein Vorgehen ähnlich der transzendentalen Dialektik (A 293f./B 349) der *Kritik der reinen Vernunft*.

*Interpretation*) und daher in der Erfahrung auch ausschließlich angetroffen. Die Differenz der beiden Denkungsarten *im pragmatischen Verstande* und *im transzendental-praktischen Verstande* muss als *reflexive* Hinsichtsunterscheidung in Ansehung des Handelns bzw. rationalen Willens und gerade nicht als objektabstrahierte Eigenschaft irgendwelcher Sachen aufgewiesen werden. D. h. es ist zu zeigen, dass die Vernunftvorstellung der Pflicht und das allerorts erfahrbare Nützlichkeitsdenken bzw. der rationale Egoismus nicht ursprünglich von einander getrennt sind. Kant vertritt keine Zwei-Welten-Lehre im Sinne unterschiedener Gegenstandsklassen – hier die Erfahrungswelt dort die intelligible Ordnung der Dinge – sondern fragt nach den transzendentalen Bedingungen bestehender Welt konstituierender Subjektvermögen (s. Kommentartext zum Dritten Abschnitt). Die Vokabeln einer derartigen Untersuchung *im transzendentalen Verstande* thematisieren weder sinnliche noch übersinnliche Gegenstände bzw. deren Eigenschaften sondern betreffen formale Voraussetzungen der Bezugnahme auf Gegenstände (= objektive Gültigkeit).

*Handlungen aus Pflicht* sind grundsätzlich unerkennbar (vgl. AA IV, 407), wobei Erkenntnis hier Erfahrungserkenntnis bzw. Beobachtung meint. Zudem sind die (verursachenden) Bedingungen, unter denen das tatsächliche Verhalten *im pragmatischen Verstande* steht, nicht abschließend bestimmbar; es kann „nicht mit Sicherheit geschlossen werden“, dass bei einer vermeintlich echten Handlung aus Pflicht „wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche Ursache des Willens gewesen sei“ (ebd.). Für die Frage nach der Moralität einer Handlung ist das allerdings völlig unerheblich; denn hier kommt es gar nicht „auf die Handlung, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht“ an (ebd.). Eine Tätigkeit lässt sich höchstens im Sinne ihrer Reduktion auf kausal beschreibbares Verhalten *erkennen*. Dagegen ist der Zugriff auf die Subjektivität anderer Menschen bzw. auf deren „Gesinnung“, der bei einer Rede von Handlungen und deren Bewertungen unerlässlich ist, nicht analog zu diesem objektivierenden Erkennen möglich. Nach Gründen und Motiven muss die andere Person entweder direkt gefragt werden oder man muss diese im Sinne einer möglichst plausiblen *Interpretation* erschließen.

*Im pragmatischen Verstande* „stößt man allenthalben auf das liebe Selbst“ und nicht auf das „strenge Gebot der Pflicht“, das auch „mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde“, wenn nach dem Ursprung einer Handlung gefragt wird (AA IV, 407). Scheinbar ist alles Handeln doch ausschließlich durch das „liebe Selbst“ (Egoismus) bedingt und die Wirklichkeit wahrer Tugend nirgends anzutreffen.

„Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren [...] als die klare Überzeugung [1], dass wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll [2], mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch die Vernunft unnachlasslich geboten seien, und dass z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt [3].“<sup>128</sup>

[1:] Aus der Selbstbeobachtung und der Beobachtung anderer resultieren starke Zweifel, „ob es auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend“ gebe (AA IV, 407). Diese Zweifel lassen sich durch keine *Erkenntnis* widerlegen (die Wirklichkeit einer moralischen Gesinnung ist nicht theoretisch erkennbar), nur eine *klare Überzeugung* steht dagegen.<sup>129</sup>

[2:] Und doch sind *prinzipielle* Zweifel an der Wirklichkeit der Moralität unberechtigt. Denn insofern nach der Begründung für eine Handlung gefragt wird, geht es eben gerade nicht um eine Erklärung durch *bestehende* Kausalzusammenhänge, sondern um eine ganz andere Art *setzende* Kausalität, die eine Handlung gerade ohne Rekurs auf naturkausal-bestimmbare Erscheinungen, sondern durch ihren reflexionsbegrifflichen „Grund“ (s. oben Kapitel 1.4) erklärt. Was also die *klare Überzeugung* von der Wirklichkeit des Pflichtbegriffs zustande bringt, ist die methodische Einsicht, dass dieser Begriff seinen Ort im *transzendental-praktischen Verstande* hat, wo der Rechtfertigungsinstanz für Handlungen und nicht ihrer kausalen Erklärbarkeit nachgespürt wird. Wird allerdings ganz grundsätzlich nach Letzterer, d. h. nach der Wirklichkeit von Freiheit, gefragt, so gerät die Vernunft in die Problematik der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*, da sich letztlich niemals sicher entscheiden ließe, ob Selbstliebe oder Moralität „die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei“ (AA IV, 407). Was dagegen die Begründung des eigenen Handelns *im transzendental-praktischen Verstande* betrifft, so lässt sich sehr wohl ganz genau sagen, ob die Maxime vom Standpunkt der Pflicht oder der Neigung ge-

---

<sup>128</sup> AA IV, 407f.

<sup>129</sup> Die Nicht-Erkennbarkeit einer moralischen Gesinnung sowie der theoretisch zweifelhafte Status von Freiheit (s. Dritter Abschnitt) sind für Kants Argumentation aufgrund der ‚Eigengesetzlichkeit der praktischen Vernunft‘ kein unüberwindbares Problem; denn „mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders [als mit dem theoretischen]. In diesem [sc. praktischen Gebrauch] beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d. i. seine Kausalität, zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung gelangen und hat so fern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt“ (AA V, 15). Die Vorstellung wirkt – im Falle praktischer Vernunft – über die Beeinflussung des Willens auf das (mögliche) Objekt und setzt es entsprechend der Vorstellung; die theoretische Erkenntnis des Objekts ist hierfür nicht nötig, ja sogar irrelevant.

setzt ist – ersteres nämlich insofern sie der Anforderung des kategorischen Imperativs entspricht. In Ansehung der Rechtfertigung der eigenen Lebensregeln (*Maximen*) ist also eine Klarheit möglich, mit der die unzulänglich auf den Bereich des praktischen Interesses bzw. des Handelns übertragene Kausalität der Natur nicht Schritt halten kann.

[3:] Der Sinn der Reflexionsbegriffe „Pflicht“ und „Gesetz“ wird nicht widerlegt, indem ihre Extension als leer erwiesen wird. Es gibt schlichtweg kein beobacht- bzw. objektivierbares Verhalten, das unter die unbedingte Notwendigkeit der Pflicht- und Gesetzesvorstellung subsumierbar wäre. Im Fall der Begriffe „Pflicht“ und „Gesetz“ handelt es sich, wie bereits oben ausgeführt, um subjekt-referierende Reflexionsbegriffe, d. h. um Ausdrücke der Selbstverpflichtung des Subjekts, deren Sinnkriterium eben gerade nicht im Objektbezug liegt (s. Kapitel 1.1). Dasselbe gilt für Idealvorstellungen wie der ‚wahren Freundschaft‘, deren Unmöglichkeit eben nicht aus einem Mangel an Beispielen im menschlichen Verhalten begründet werden kann. Wahre Freundschaft kann „von jedem Menschen gefordert werden“, da diese Forderung die Setzung der eigenen *Maximen*, nicht das faktische Verhalten betrifft. Was die Reflexion der *Maximen* betrifft, so spielen für deren Begründung objektive Begebenheiten (z. B. Statistiken von Verhaltensweisen, eigene Beobachtungen des Verhaltens anderer Menschen oder Beispiele aus der Geschichte) schlichtweg keine ausgezeichnete Rolle, auch wenn damit noch so oft – als handle es sich um unüberwindbare „Sachzwänge“ oder Determinanten der menschlichen Natur – argumentiert wird. Derartige Argumente missachten ganz einfach den Unterschied zwischen der Denkungsart *im pragmatischen Verstande* und der *im transzendental-praktischen Verstande*, wobei der Akteur gemäß ersterer zweifelsohne mit sachzwangartigen Determinanten konfrontiert ist, wohingegen letztere die *Begründungsinstanzen* für Handlungen („aus Neigung“ versus „aus Pflicht“) als zumindest denkbare setzt. Wenn es nun um Interpretationen oder Begründungen geht, ist die Rede von schicksalhaften Determinanten schlichtweg absurd, da sie nichts anderes als ein Aufschieben der eingeforderten Begründung bedeutet.

Wenn Sittlichkeit – gezeigt am Begriff der Pflicht – also kein empirisch abstrahierter und auch kein bloß phantasierter bzw. referenzloser Begriff sei (AA IV, 408), dann, so resümiert Kant, muss es sich um einen Begriff a priori handeln. D. h. weiter, dass dieser Begriff nicht nur relativ zu einer wie auch immer gearteten „Natur des Menschen“ Sinn macht, sondern für „alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse“ (ebd.). Wird die Möglichkeit von Sittlichkeit (*Handeln aus Pflicht*) nun zugestanden, „so ist klar, dass keine Erfahrung“, d. h. kein faktisches Verhalten *im pragmatischen Verstande*, „auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlass geben könne“ (ebd.). Denn „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so dass es eigentlich heißen muss: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme“ (B 3). Aus dem je interessegeleitet definierten Erfahrungsbegriff

„Mensch“ lassen sich daher keine „allgemeinen Vorschriften für jede vernünftige Natur“ deduzieren.

Aber wird das Begründungsproblem der Moral hier nicht einfach nur verschoben? Die „Natur des Menschen“ sei zwar nur induktiv bestimmbar und scheidet somit für die Begründung absolut notwendiger Gesetze aus; aber spricht Kant nicht – gewissermaßen höherstufig – erneut von einer „vernünftigen Natur überhaupt“, die nun mal ihrem Wesen nach soundso beschaffen sei?<sup>130</sup> Argumentiert der Autor der *Grundlegung* hier nun zwar nicht mit einem eigentlichen Wesen des Menschen, aber doch wiederum mit einer ursprünglich vorhandenen Vernunft, deren Struktur bei allen Akteuren gleichermaßen vorausgesetzt werden darf? Der für das Verständnis der Kantischen Argumentation entscheidende Punkt ist hier wiederum die methodische Unterscheidung der Perspektiven der Begriffsverwendung. Während die „Natur des Menschen“ einen objekt-referierenden Gattungsbegriff ausmacht, handelt es sich bei der Rede von einer „vernünftigen Natur überhaupt“ um einen Reflexionsbegriff, der gerade keinen sinnlichen Gegenstandsbezug aufweist und vielmehr die *Art* eines Vollzuges bzw. des ‚Tätigseins‘ des Subjekts ausdrückt; es geht um die *vernünftige Weise* des Handelns, wozu Menschen freilich befähigt sind.

„Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten,“ so Kant, „als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte“ (AA IV, 408). Beispiele setzen schon ein Ideal („Prinzipien der Moralität“) voraus, denn durch dieses werden sie allererst als adäquate Beispiele beurteilbar. Das gesuchte „wahre Original“ (AA IV, 409) kann demnach nicht aus erfahrenen oder überhaupt aus erfahrbaren Begebenheiten abstrahiert werden, sondern muss vielmehr – wie im Ersten Abschnitt – durch transzendental-praktische Reflexion des zugrunde liegenden Bewertungsmaßstabs der Beispiele entwickelt werden. Beispiele dienen, so Kant, ohnehin nur der pädagogischen Aufmunterung und Veranschaulichung (ebd.), seien jedoch keinesfalls mit der Grundlage der Moral zu verwechseln; diese nämlich kann nur der nicht-erfahrbare Maßstab ihrer Bewertung sein.

„Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müsste, so glaube ich, es sei nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, so wie sie samt den ihnen zugehörigen Prinzipien *a priori* feststehen, im Allgemeinen (*in abstracto*) vorzutragen, wofern die Erkenntnis sich von der gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unseren Zeiten möchte dieses wohl nötig sein.“<sup>131</sup>

Hier geht es Kant vor allem um die Klärung der Rolle, die Beispiele und Erlebnisse von moralischem Verhalten für die Begründung des Prinzips der Moralität spielen. Der zitierte Satz ist allerdings keineswegs leicht verständlich. Was wird hier gesagt? Wenn ein *echter* oberster Grund-

---

<sup>130</sup> Diesen Einwand formuliert z. B. Karl-Heinz Ilting und diagnostiziert hier zu Unrecht einen naturalistischen Fehlschluss, der Kants Moralphilosophie zu rationalistischer Metaphysik degenerieren ließe (Ilting 1972, 124). Iltings Einwand ist verfehlt, vgl. unten Kapitel 4.1.

<sup>131</sup> AA IV, 409.

satz der Moralität geleugnet und stattdessen ein uneigentlicher Grundsatz behauptet würde, der eben „nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft“ beruht, sondern vielmehr aus dem Verhalten *im pragmatischen Verstande* abstrahiert würde, dann wäre dessen philosophisch-begriffliche Explikation eigentlich gar nicht nötig. Obwohl ein echter Grundsatz der Moralität aus „abgesonderter Vernunftkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten“ (AA IV, 409), von den Zeitgenossen als unplausibel abgetan werde, so Kant, würden die moralischen Handlungsprinzipien doch im Allgemeinen vorgetragen, was gerade den methodischen Konflikt einer durch Beispiele ‚argumentierenden‘ „populären praktischen Philosophie“ (ebd.) vor Augen führt. Das heißt, wenn nun ein oberstes Prinzip der Moralität geleugnet wird, dann müsste man sich eigentlich mit keinen dilettierenden Moralphilosophien auseinandersetzen, denn die gesammelten Beispiele müssten ja ohne Erörterung auch für sich selbst sprechen. Allerdings gibt es zeitgenössisch, wie Kant ablehnend feststellt, trotz dieser methodischen Widersprüche eine Popularphilosophie, die zwar kein oberstes Wertungsprinzip annimmt, aber doch (gewissermaßen relativistisch) Moralphilosophie betreibt.

Dass sich die Populärphilosophie im Gegensatz zu einer klaren Begriffsuntersuchung im Sinne einer Metaphysik der Sitten als publikumswirksamer erweise (vgl. AA IV, 409), gilt allerdings nicht nur für das 18. Jahrhundert. Auch im 20. Jahrhundert finden sich zahlreiche Versuche über Ethiken der verallgemeinerten Üblichkeiten (z. B. bei Odo Marquard), die gewissermaßen traditionelle Beispiele von lobenswertem Verhalten verabsolutieren und alles Traditionelle zum orientierenden Wert an sich erheben.<sup>132</sup> Nach dem eigentlich philosophisch interessanten rationalen Maßstab dieser Wertung wird dabei freilich nicht mehr gefragt.

Was der Ausdruck „Populärphilosophie“ über seine philosophiehistorische Funktion hinaus bedeutet, ist freilich nicht ganz eindeutig: Geht es lediglich um die allgemeinverständliche Darstellung philosophischer Inhalte oder um eine Ableitung aller (moralischen) Erkenntnis aus dem Alltagsverstand?<sup>133</sup> Letzteres verwirft Kant (AA IV, 409f.), da statt begrifflicher Klarheit lediglich bereits bestehende Allgemeinplätze und Vorurteile aufgegriffen und als *scheinbar* allgemeingültige Behauptungen präsentiert würden. Dennoch sei die „Herablassung zu Volksbegriffen allerdings sehr rühmlich“ (AA IV, 409), aber nur, wenn „die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist“ (ebd.). Auch hier geht es Kant um eine klare Unterscheidung zwischen der argumentativen „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (AA IV, 392) und der nachfolgenden Aufgabe, dem Sittengesetz „durch Popularität Eingang zu verschaffen“ (AA IV, 409). Es widerspreche ganz einfach, so Kant, der methodischen Ordnung einer *philosophischen* Beweisführung, der es um Wahrheit und nicht um rhetorische Überzeugung geht, zu Gunsten des Alltagsverstandes und der allgemeinen Verständlichkeit, auf womöglich unplausible Behauptungen und rigoros anmutende Begriffsun-

---

<sup>132</sup> Vgl. z. B. Marquard 1995, 62-74. Vgl. dazu Lohmann 1991, 188; 190.

<sup>133</sup> Vgl. Holzhey 1989, 1096.

terscheidungen zu verzichten. Die Nichtunterscheidung der Argumentation von ihrer nachträglichen Veranschaulichung in einer populären Philosophie könne gerade „auf das höchst seltene Prinzip einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen“ (ebd.); denn bei einem derartig unkritischen Vorgehen werde „gründliche[] Einsicht“ der leichten Verständlichkeit geopfert, sodass es gar keine Kunst sei auf diese Weise „gemeinverständlich zu sein“, da es sich eigentlich um haltloses „Geschwätz“ ohne philosophischen Inhalt handelte, an dem sich jeder ganz voraussetzungslos beteiligen und ggf. auch Recht behalten könne (ebd.). „Die Versuche über Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke“ (AA IV, 410) oder, modern ausgedrückt, ein derartiger Relativismus führte auf ganz unterschiedliche Moralprinzipien, die zudem noch in einem „wunderbare[n] Gemische“ anzutreffen seien (ebd.).

Das Problem ist jedoch, dass alle populären (Schein-)Prinzipien der Moral (z. B. die Natur des Menschen, vernünftige Natur überhaupt, Vollkommenheit, Glückseligkeit, moralisches Gefühl, Gottesfurcht etc.) nicht reflexiv sind, d. h. sie alle stehen dem Subjekt als äußere Vorgaben gegenüber und müssen den Handelnden zur Angleichung auffordern; daher können diese Prinzipien auch keine *unbedingte* Notwendigkeit entfalten, da sie erklären müssen, aus welchem Grund dem Prinzip entsprechend gehandelt werden soll. Dagegen steht Kants Moralkonzeption, die gemäß der Kopernikanischen Umwendung der Denkungsart davon ausgeht, dass moralische Verpflichtung nur Selbstverpflichtung des Subjekts sein kann und echte Prinzipien der Sittlichkeit nur „in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Teile nach, anzutreffen sind“ (ebd.).<sup>134</sup> Vernunftbegriffe sind nun gerade nicht objekt-referierend, gehören aber zum Objektbezug der erkennenden Vernunft. Dabei drücken sie das Subjektive an der Beziehung zum Objektiven aus, das für die Möglichkeit des Vollzugs nicht fehlen darf. Die Vernunftbegriffe beziehen sich also auf einen Vollzug bzw. ein Verhältnis und nicht auf Gegenstände; in einem weiten Sinne können sie daher synonym zur modernen Rede von „Reflexionsbegriff“<sup>135</sup> gebraucht werden.

Aber nicht nur zur theoretischen Erkenntnis der Pflichten sind rein vernünftige Begriffe verlangt, sondern auch „zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften“ (AA IV, 410). Denn die „reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein [...] einen so viel mächtigeren Einfluss, als alle Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag“ (AA IV, 410f.). Hier wird deutlich, dass auch bei der Frage der Motivation einer Handlung *im pragmatischen Verstande* die Vernunft durch die selbstgesetzten Begriffe „Pflicht“ und „Gesetz“ wirksam werden kann. Ein Training, „nach und nach Meister“ der

---

<sup>134</sup> Vgl. Allison 2011, 1f.

<sup>135</sup> Vgl. oben FN 30.

Triebfedern zu werden, ist möglich (AA IV, 411); was durchaus als tugendethischer Aspekt der Kantischen Ethik bezeichnet werden kann.<sup>136</sup>

Kant fährt fort: „Aus dem Angeführten erhellt: dass alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebenso wohl als in der im höchsten Maße spekulativen“ (AA IV, 411). Der zitierte Satz gibt Rüdiger Bittner Anlass, zwei Verwendungsweisen des Vernunftbegriffs innerhalb der *Grundlegung* zu unterscheiden. Zum einen „Vernunft als der *Sitz* sittlicher Begriffe“, was methodisch bedeute, dass keine empirischen Urteile zur Einsicht in sittliche Begriffe bzw. ihr Prinzip verhelfen könnten. Zum anderen formuliere der Ausdruck „Vernunft als *Ursprung* sittlicher Begriffe“ den Anspruch, dass die sittlichen Begriffe nicht direkt Menschen, sondern zunächst und primär Wesen mit praktischer Vernunft zu bestimmten Handlungen verbinden würden.<sup>137</sup> Diese beiden Anforderungen, die Kant an das Projekt einer *Grundlegung* der Moral stellt, seien jedoch unvereinbar, so Bittner, da „Vernunft“ sich doch nur „auf Grund von Erfahrung“ zuschreiben ließe und demnach selbst kein reiner Vernunftbegriff sei. Werde die Forderung, alle Gültigkeit moralischer Ansprüche auf reine Vernunft zu gründen, erfüllt, dann sei damit ein empirischer Satz vorausgesetzt worden. Wenn nun aber andererseits die Forderung, nur nicht-empirische Sätze zu verwenden, akzeptiert werde, dann müsste eine reine Moralphilosophie ohne Kenntnis der menschlichen Vernunft betrieben werden.<sup>138</sup> Diese scheinbare Unvereinbarkeit lässt sich allerdings durch Herausstellung der transzendental-praktischen Methode Kants auflösen. Kant geht es ja gerade nicht um eine rationalistische bzw. abstrakt-reine, sondern um eine *transzendental-reine* Moralphilosophie (s. Kapitel 1.1). Das Vernünftige *am* Handlungsvollzug zeigt sich also zwar in der Erfahrung, *stammt* aber nicht aus der Erfahrung, insofern die Behauptung seiner Wirklichkeit nicht durch Erfahrungsurteile gestützt werden können. „Vernunft“ ist also selbst gerade doch ein *reiner Vernunftbegriff*, insofern er nicht, wie Bittner das wohl tut, als artbildende Differenz des Menschen in der Gattung der Lebewesen, sondern vielmehr als Metaprädikat zur Auszeichnung gewisser Vollzüge des Subjekts verwendet wird.

Da also sowohl die Methode als auch der Gültigkeitsanspruch der Problemstellung der *Grundlegung* (vgl. AA IV, 392) sich ausschließlich auf das Vermögen der praktischen Vernunft (und nicht den Menschen o. ä.) beziehen, so muss im Folgenden der „Umfang dieser ganzen praktischen oder reinen Vernunftkenntnis, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft“ bestimmt werden (AA IV, 411).

---

<sup>136</sup> Der „so viel mächtigere Einfluss“ der Vernunft (AA IV, 411) auf den Charakter des Menschen muss über das Streben nach Glückseligkeit, wovon das Verhalten *im pragmatischen Verstande* letztlich bestimmt ist, vermittelt werden – denn ein reines Vernunftinteresse (im Sinne einer Motivation) ist genau so wie Freiheit theoretisch unerklärbar (s. Dritter Abschnitt). D. h., dass hier eine graduelle Glückskonzeption Kants deutlich wird, ähnlich der John Stuart Mills (u. a.), wonach das Glück desto größer ist, desto mehr Fähigkeiten des Handelnden und desto dauerhafter und häufiger diese aktualisiert werden. Wenn demnach Vernunft ‚sich selbst‘ durch Vernunftbegriffe zum Handeln bestimmt, dann könnte das – phänomenologisch gesprochen – in der Tat als besonderes Glücksmoment der Selbstverwirklichung bezeichnet werden, was jedoch nur einen Nebenschauplatz der Argumentation in der *Grundlegung* ausmacht.

<sup>137</sup> Vgl. Bittner 1989, 19.

<sup>138</sup> Ebd., 20.

„Hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf den Menschen Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig [...] vorzutragen.“<sup>139</sup>

Wenn es um Erkenntnis geht, dann bedarf das Subjekt eines Wahrheitskriteriums außerhalb seiner selbst, da sonst jede Erkenntnisbehauptung willkürlich wäre. Dieses Kriterium ist – im theoretischen Bereich – der Bezug aller Urteile auf die apriorische Form der Sinnlichkeit, was von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar nicht als anthropologisches Faktum, jedoch als Besonderheit der menschlichen Vernunftkenntnis betont wird, da ein nicht-sinnlich erkennender Verstand doch zumindest erwägbar wäre.

Wird nun aber das *praktische* Vernunftvermögen untersucht, so geht es um die Frage, was überhaupt vernünftiges Handeln ausmacht. Da es sich hierbei um die *Selbstverpflichtung* des Subjekts auf gewisse Standards praktischer Rationalität handeln muss, da anders die *unbedingte* Notwendigkeit des Sittengesetzes nicht im Handeln wirklich werden kann, muss gerade der Einfluss aller objektivierten Vorstellungen, Verhaltensweisen und sonstiger Gegenstände ausgeklammert werden, um das eigene Handeln sicher beurteilen und begründen zu können.

Kant skizziert dabei sein weiteres Vorgehen in Abgrenzung von der Popularphilosophie; diese gehe nicht weiter, als sie „durch Tappen mittelst der Beispiele kommen kann“ (AA IV, 412); die Metapher des Herumtappens (B VII; XI) steht bei Kant für ein prinzipienloses bzw. unsystematisches und somit notwendig erfolgloses Bemühen um Erkenntnis. Daher gleicht dieses ungesicherte Verfahren dem rhapsodischen Sammeln von Beispielen und Fällen (vgl. A 80f./B 106f.), die nur aufgrund eines undeutlichen, unbegrifflichen Interesses etwas gemeinsam haben. Da aber sittliche Begriffe apriorische Vernunftbegriffe sein müssen, *kann* die Popularphilosophie das Prinzip ihrer Untersuchung gar nicht finden, da sie den Unterschied zwischen empirischer und reflexiver Erkenntnis ignoriert. Daher muss eine Metaphysik der Sitten den „Inbegriff der Vernunftkenntnis dieser Art ausmessen, [...] [wobei sie] allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen“ (AA IV, 412). Moralische Forderungen und Prinzipien können, so Kant, eben gerade auch vorbild- und beispieldios bestehen (s. oben: *wahre Freundschaft*). Daher gelte es nun, die „natürlichen Stufen“ von der populären Philosophie bis hin zur Metaphysik „fortzuschreiten“ (ebd.). Kant verweist auf die Notwendigkeit der Fortentwicklung der methodisch unklaren Sittenlehre der Popularphilosophie, in deren Ansehung „Einsehende Verwirrung fühlen und unzufrieden [...] ihre Augen wegwenden“ (AA IV, 409). Die Unzufriedenheit mit den

---

<sup>139</sup> AA IV, 411f.

Antworten der Populärphilosophie entsteht notwendig aus der „natürlichen Dialektik“ (AA IV, 405) des noch nicht der *Kritik* unterzogenen praktischen Vernunftvermögens. Daher, so Kant, müssen wir „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen“ (AA IV, 412). Die Metapher des „Entspringens“ steht – wie andernorts Sprachbilder wie „Ursprung“ oder „Quelle“ etc. – für die Instanz eines Begründungsverhältnisses; d. h. das allgemeine Vernunftvermögen wird daraufhin untersucht, wie sich durch praktische Vernunft Pflichten des Subjekts objektiv rechtfertigen lassen. Es geht um die Klärung der Frage, inwiefern praktische Vernunft verpflichtet.

## 2.1 Definition und Funktion des Prädikats „gut“

Im Zweiten Abschnitt wird nun der am Anfang der *Grundlegung* nur indirekt thematisierte Begriff des Willens, d. h. das rationale Wollen auf gute, unbedingte, vollkommene Weise näher bestimmt:

„Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nicht anderes als praktische Vernunft.“<sup>140</sup>

„Dinge der Natur“ und „vernünftige Wesen“ bilden hier keine vollständig disjunkten Arten einer höheren Gattung; ein raumzeitliches Etwas mag einerseits als Naturding, z. B. ein zu Boden stürzender Mensch, andererseits jedoch auch als Vernunftwesen, z. B. ein gezielt zu Boden fallender Stuntman, beschrieben werden – es geht hier also nicht in erster Linie um eine Einteilung in verschiedene Klassen.

Dem Ding ist keine reflexive Distanz zu seinem Verhalten möglich; zudem ist sein gesamtes Tätigsein vollkommen durch äußere Determinanten kausal bestimmt und erklärbar; es mangelt dem Naturding schlichtweg an Subjektivität. Dagegen ist ein vernünftiges Wesen dazu fähig, ein mittelbares Verhältnis zu Gesetzen und Determinanten einzunehmen; d. h. es kann nach der subjektiven Vorstellung von bestehenden und gewollten Gesetzen bzw. nach eigenen Verhaltensgrundsätzen (Maximen)<sup>141</sup> handeln.

Da traditionell das dreistellige Verhältnis der subjektiv-allgemeinen Maxime, der jeweiligen Situation und schließlich der angemessenen Tätigkeit in einem praktischen Syllogismus<sup>142</sup> dargestellt wird – so muss Kants Ausführung hier ergänzt werden –, ist der Wille „nichts anderes als praktische Vernunft“, insofern die Vernunft das Vermögen zu schließen ist (vgl. A 330/B 386).<sup>143</sup> Der Wille ist also ein gegliedertes Vermögen, das Gesetze als Prinzipien vorstellen, das passende Mittel bzw. den Mittelbegriff erkennen und als Schlussfolgerung eine Handlung folgen lassen kann. Da es hier jedoch nur um ein *gedankliches Schlussverhältnis* geht, kommt der Überlegung des Syllogismus keine bewirkende Kraft im Sinne einer mechanischen Kausalität der Natur zu; die gedanklichen Resultate der Überlegung, die zwar in innerer Erfahrung erlebt werden, verursachen nicht im naturkausalen Sinne die Tätigkeit des Subjekts; es geht dem praktischen Syllogismus um eine Darstellung der *Begründungsstruktur* von Handlungen, nicht um eine Deskripti-

---

<sup>140</sup> AA IV, 412.

<sup>141</sup> Zu Recht weist Rüdiger Bittner in Bezug auf diese Textstelle den Einwand Konrad Cramers zurück, „Prinzipien“ stünde in obigem Zitat nicht für „Maximen“ (vgl. Bittner 1974b, 491).

<sup>142</sup> Vgl. die Konzeption bei Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, EN 1147a-b.

<sup>143</sup> Genau das Gegenteil erklären Schönecker und Wood (2004, 100). Kant verwende „Vernunft“ hier nicht im Sinne eines Vermögens zu schließen, sondern hier sei das Vermögen gemeint, „objektive, notwendige für alle Vernunftwesen begründete Prinzipien aufzustellen“ (ebd.).

on raumzeitlich verortbaren Verhaltens. Das vernünftige *Handeln nach der Vorstellung von Gesetzen* betrifft also primär den „Bereich des Praktischen“ (vgl. A 15/B 29), dessen spezifische Phänomene nicht unter Naturnotwendigkeit subsumiert werden können, sondern die Annahme einer anderen Art der Kausalität erfordern. Diese Kausalität aus Freiheit wird im Dritten Abschnitt der *Grundlegung* ausführlich zum Thema werden. Das Vermögen der *Handlung nach der Vorstellung von Gesetzen* charakterisiert die Tätigkeitsweise vernunftbegabter Wesen, z. B. den Menschen, als einerseits frei, was die Denk- und Erkenntnisfähigkeit betrifft, andererseits jedoch auch als erkannten und anerkannten Gesetzen und Regeln unterworfen. Menschen können und müssen also ihr Denken und Handeln an *Rationalitätsstandards* orientieren. Kant geht es in Ansehung des Willens nun um die *Standards der Rationalität des Handelns*.

Dabei operiert er zum einen mit dem Ideal vollkommener praktischer Rationalität und setzt diese zum anderen in ein Verhältnis zum menschlichen, nicht notwendig rationalen Willen: „Wenn die Vernunft den Willen“, d. h. den genannten praktischen Schluss, „unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt“ (AA IV, 412). Interessanter Weise findet sich hier zum ersten Mal in der *Grundlegung* eine explizite Definition des Guten: Das, was als praktisch notwendig erkannt wird, ist gut. Der Idealfall praktischer Rationalität liegt vor, wenn der „Wille“ *nur dasjenige wählt*, was die Vernunft als *praktisch notwendig* erkennt. Die Rede von „Wille“ ist hier allerdings mehrdeutig, denn zum einen ist das Konstrukt des vollkommen rationalen Willens und zum anderen die menschliche Willkür als Entscheidungsfreiheit angesprochen. Der menschliche, willkürfreie Wille kann, was die Wahl der Mittel und Zwecke betrifft, in der Tat irrational oder böse sein. Vom *transzendental-praktischen Standpunkt* bezeichnet die Rede von Wille jedoch die Struktur eines vollkommen rationalen Verfahrens nach Regeln und insofern einen an sich guten Willen. In dieser *transzendentalen Hinsicht* trifft der Wille keine Auswahl zwischen verschiedenen Optionen; es ist hier also mit „Wille“ nicht die Willkür des individuellen Subjekts angesprochen, vielmehr drückt das Wort „Wille“ hier das Bestehen einer *ausschließlich* durch Vernunft begründeten Ableitung einer Tätigkeit (*Konklusion*) aus, wodurch allein eine *unbedingte Handlung* von *bloßem Verhalten* unterschieden werden kann.

Wird der praktische Schluss im Ganzen „nicht hinlänglich“ durch Vernunft bestimmt, dann sind Erkenntnis und entsprechende Tat „noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfeder) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen“ (ebd.). Jedoch ist dann der Wille „nicht an sich völlig der Vernunft gemäß“, was bei Menschen ja tatsächlich der Fall ist (AA IV, 412f.).

Im Kontrast zur vollkommenen Rationalität kann die 1. Prämisse des Schlusses z. B. eine widersprüchliche, selbstschädigende oder nicht konsequent befolgte Maxime enthalten. Die 2. Prämisse

se der situationsadäquaten Mittelwahl kann irrational sein, insofern ein unpassendes oder unerreichbares Mittel vorgestellt wird oder Willensschwäche und Motivationsprobleme das wirkliche Ergreifen des nötigen Mittels verhindern. Weiter kann die Konklusion irrational sein, insofern sich in Konfrontation mit den Handlungsumständen das vermeintliche Wollen als praktisch wirkungsloser Wunsch erweist; eine tatsächliche Tätigkeit oder Unterlassung also unterbleibt, obwohl sich die Zusammenhänge des Schlusses unter dem Gesichtspunkt *praktischer Notwendigkeit* als gültig erwiesen haben. D. h. das gesamte Ableitungsverhältnis ist im Fall des menschlichen Willens nicht ohne selbstregulierendes Zutun bzw. allein aufgrund der Erkenntnis des jeweils praktisch Notwendigen dasjenige, was es seinem Begriff nach sein sollte. Das Verhältnis des Sittengesetzes und den Maximen der 1. Prämisse ist demnach nicht das der Notwendigkeit, sondern der „Nötigung“ (AA IV, 413). „Das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem [derartig] nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist“ (ebd.). Wenn kann nun davon spricht, dass der Wille unter Umständen *nicht hinlänglich durch Vernunft bestimmt* oder *nicht an sich völlig der Vernunft gemäß* sei, dann ist damit zweierlei angesprochen: [1.] ein Defekt oder eine Störung des rationalen Verhaltens im Allgemeinen und [2.] ein wesentliches Merkmal des menschlichen Willens. Denn der spezifisch menschliche Wille muss gewissen Rationalitätsstandards gemäß handeln, trotz Willensschwäche, Motivationsproblemen, widerstreitender Gefühle, endlicher Urteilskraft und begrenztem Wissen, Ablenkungen und allgemein Zwängen der inneren und äußeren Natur. Kurz: Es handelt sich bei der Ausübung des menschlichen Willens um praktische Rationalität unter den Lebensumständen endlicher Wesen. An gerade diese wendet sich aber Kants Moralphilosophie als Aufforderung zur Reflexion der je eigenen Maximen und der dabei in Gebrauch befindlichen Rationalitätskriterien des Operierens mit dem Prädikat „gut“ (s. Kapitel 4.1). Handelte es sich bei Kants Moralphilosophie allein um metaphysische Dogmatik, dann müsste z. B. die eigengesetzliche Normativität der pragmatischen Imperative und die „menschliche Bedürfnisnatur“<sup>144</sup> in ihrer egoistischen Tendenz gar nicht erwähnt und berücksichtigt, sondern lediglich mit den eigentlichen Axiomen der Moral konfrontiert werden.

Der praktische Schluss ist jedoch auch beim Menschen prinzipiell durch das Vernunftgesetz bestimmt, kann allerdings aufgrund der kontingenten Bedingungen der inneren und äußeren Natur und individuellen Disposition davon abweichen. Die Willkür des Menschen kann dem Gebot der Vernunft also auch zu wider handeln: „Die Handlungen unterliegen dem Gesetz, aber eben nur dadurch, dass ich sie als dem Gesetz unterliegend will.“<sup>145</sup>

Um genau diese Problematik einzufangen, entwickelt Kant das Konzept der Imperative, die praktische Erkenntnis als *Nötigung* des Willens ausdrücken. In Bezug auf den praktischen Syllogis-

---

<sup>144</sup> Vgl. Steigleder 2002, 10.

<sup>145</sup> Bittner 1974b, 492.

mus bedeutet das Folgende: Das, was *objektiv* gut bzw. rational ist (Gesetz, Regel), steht im Verhältnis der Nötigung zur *subjektiven* Maxime (1. Prämisse), die wiederum situationsadäquat (2. Prämisse) als Handlung aktualisiert wird (Konklusion). Ein objektives Gesetz, das im Verhältnis der Nötigung zum praktischen Schluss steht, heißt in diesem Kontext „Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*“ (AA IV, 413). Insofern alle Imperative „durch ein *Sollen*“ ausgedrückt werden, „zeigen“ sie wiederum das Verhältnis der Nötigung und somit den Bezug auf einen nicht notwendig guten, z. B. menschlichen, Willen an (s. ausführlich Kapitel 4.6). Wie allerdings aus Kants Definition des Guten als Erkenntnis des *praktisch Notwendigen* hervorgeht, ist der Wille begrifflich gesehen an sich gut. „Gut“ ist dabei allerdings noch ganz ohne moralische Wertung gemeint, wie auch Aristoteles in der Nikomachischen Ethik davon spricht, jede Handlung, jede Tätigkeit etc. erstrebe irgendein „Gut“. D. h. von einem Willen kann nur gesprochen werden, insofern er auf irgendetwas wollend festgelegt ist; dieser Wille also ein Ziel hat. Das Prädikat „gut“ klassifiziert hierbei Handlungen, die mit Blick auf das jeweilige Ziel getan werden *müssen*, d. h. als praktisch notwendig erkannt werden. „Praktisch notwendig“ bedeutet hierbei streng genommen: Es ist begrifflich gesehen unmöglich, dass die der Erkenntnis entsprechende Handlung nicht ausgeführt wird. Daher spricht Kant im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* auch nicht mehr nur im Singular von *dem* guten Willen (vgl. AA IV, 393f.), sondern nun auch von einem „in irgend einer Art guten Willen[]“ (AA IV, 414). Es geht um einen Willen, der etwas als gut bzw. praktisch notwendig erkannt hat und bereit ist, der Erkenntnis entsprechend tätig zu werden. Dem nicht notwendig guten Willen des Menschen mangelt es jedoch an ebendieser vollkommenen Rationalität. Erkenntnis motiviert den menschlichen Willen aufgrund seiner sinnlichen Bedingung allein noch nicht. Jedoch wird dieser unvollkommene Wille (des Menschen) gewissermaßen als begrifflich-mangelhaftes Abbild des vollkommenen gedacht, wobei der vollkommenen gute Wille als maßgebender Rationalitätsstandard zur Bewertung der einzelnen Willensäußerungen und Tätigkeiten des unvollkommenen dient (s. Kapitel 4.5, 4.6).

Um die Differenz der Erkenntnis des Guten und der entsprechend guten Handlung auszudrücken, sind Imperative nötig. Die Imperative ‚erinnern‘ gewissermaßen an die Festlegung des menschlichen Willens auf einen Zweck; sie nötigen dazu, den eigenen Willen *im pragmatischen Verstande* dem vollkommenen Willen, der – im Gegensatz zum bloßen Wünschen (vgl. AA IV, 394) – wirklich auf einen Zweck festgelegt ist, anzugleichen. Das Verhältnis von menschlichem Willen und Gesetz ist in den Imperativen wirklich, indem „sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde“ (ebd.).

Nun enthält die 1. Prämisse des praktischen Syllogismus eine Wertung, die durch „gewisse Triebfedern“ (AA IV, 412) und Vernunftgebote beeinflusst sein kann. Der Einfluss auf das in der 1. Prämisse enthaltene Wertschätzen (*Für-Gut-Halten*) lässt sich klassifizieren. Das objektiv „praktisch Gute“ steht dabei dem nur subjektiv „Angenehmen“ gegenüber; wobei ersteres eine Begründung der Handlung „vermittelt Vorstellungen der Vernunft“ (Pflicht, Gesetz, allgemeines

Prinzip), dagegen letzteres eine Begründung „vermittelt der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen“ bedeutet (AA IV, 413).

Die „Abhängigkeit des Begehrungsvermögens“, was beim Menschen weitgehend der praktischen Vernunft bzw. der Struktur des praktischen Syllogismus entspricht, von sich aufdrängenden Empfindungen „heißt Neigung“; und das Bestehen einer derartigen Neigung „beweist also jederzeit ein Bedürfnis“ (AA IV, 413, FN 1) sowie die Tendenz nach seiner Befriedigung zu streben. Ist dagegen das Begehrungsvermögen von Vernunftprinzipien abhängig, dann heiße diese Beziehung, so Kant, „Interesse“ (ebd.). Neigungen und Interessen nötigen die menschliche Willkür also, sich auf bestimmte Weise zu entscheiden und zu verhalten. Ein göttlicher Wille dagegen weise weder Neigung, noch Interessen auf, „weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann“ (AA IV, 414). D. h. die Rede von einem „göttlichen Willen“, der nicht individuell oder allgemein sinnlich bedingt ist, dient hier als formaler Ausdruck der Rationalitätsstandards des *praktisch Notwendigen* bzw. des *objektiv Guten*.

Die Vernunftprinzipien sind nun auf unterschiedliche Weise für das Handeln relevant (*von Interesse*). Kant unterscheidet dabei ein „praktisches Interesse an der Handlung“ von einem „pathologischen Interesse am Gegenstand der Handlung“ (AA IV, 413, FN 1). Jenes steht für die Bestimmtheit des praktischen Schlusses (*Wille*) durch „Prinzipien der Vernunft an sich selbst“ (ebd.), d. h. der Grund für das Bestehen des Interesses ist allein eine Regel der Vernunft. Dagegen ist die Beziehung zu einem Vernunftprinzip (*Regel, Gebot*), die Kant „pathologisches Interesse“ nennt, eine, die aufgrund von Empfindung und dem Streben nach Bedürfnisbefriedigung *erlitten* wird. Wenn Kant das pathologische Interesse daher weiter als ein „Handeln aus Interesse“ charakterisiert, ist das so zu verstehen, dass der Handlungserfolg nur möglich ist *durch* ein Interesse. D. h. die Bezugnahme auf eine vernünftige Regel ist hierbei unerlässlich, wobei dieses allerdings nur ein instrumentelles Um-Zu-Verhältnis ausdrückt, das aufgrund des gewollten „Gegenstandes der Handlung“ geachtet wird.

Dagegen handelt es sich bei einem „praktischen Interesse“ um das Bestehen eines Interesses, ohne dass dabei *durch* dieses Interesse (im Sinne eines Mittels) gehandelt würde. Das *Nehmen eines Interesses* (ebd.) bedeutet daher die Bezugnahme auf Regeln der Vernunft, indem vom anderweitig erlittenen Wollen Abstand genommen wird. Das Vernunftverhältnis, das praktisch heißt, ist weder durch ein direktes noch ein indirektes Bedürfnis bedingt; dieses Vernunftverhältnis besteht allerdings nicht *im pragmatischen Verstande*, dort lässt sich jedes Interesse auf ein Streben nach Befriedigung eines Bedürfnisses zurückführen. Allerdings ist dieses transzendental-reine Interesse doch *im transzendental-praktischen Verstande* möglich und kann demnach der Reflexion als Topos der Handlungsbegründung dienen. Kants Unterscheidung eines praktischen von einem pathologischen Interesse ist also keine Art-, sondern vielmehr eine

logische Hinsichtsunterscheidung.<sup>146</sup> Denn, so Kant, „wir haben im ersten Abschnitte gesehen, dass bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) *gesehen werden müsse*“ (AA IV, 413, FN 1).<sup>147</sup> D. h. dieselbe Handlung kann sowohl ein pathologisches als auch ein praktisches Interesse aufweisen, obschon diese, wenn es um die Frage der Moralität der Handlung geht, klar unterschieden werden müssen.

Die Imperative, die allesamt Ausdruck eines bestehenden Interesses sind, „gebieten entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*“ (AA IV, 414). Den artspezifischen Unterschied bildet dabei das vorauszusetzende Wollen eines Zwecks, das im Falle der kategorischen Nötigung fehlt; diese stellt die Handlung des praktischen Schlusses, „ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig“ vor (ebd.). Die „*Ungleichheit* der Nötigung des Willens“ (AA IV, 416) ermöglicht die Unterscheidung der Imperative. Imperative „sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde“ (AA IV, 413), wobei das Wort „gut“ drei zu unterscheidende Nuancen aufweist, die letztlich jedoch in der oben genannten Definition des Guten als Erkenntnis des praktischen Notwendigen (AA IV, 412) übereinkommen.

In der Formel eines Imperativs kann „gut“ (= praktisch notwendig) zunächst [1.] *nützlich* zur Realisierung eines Zweckes bedeuten, weiter kann damit [2.] *gut für mich* bzw. *meinem Glück förderlich* und schließlich [3.] *moralisch* bzw. *unbedingt gut* gemeint sein. Die hypothetischen Imperative lassen sich wiederum in die beiden Arten „Regeln der Geschicklichkeit“, die dazu dienen eine *mögliche* „Absicht vollkommen zu bewirken“ (AA IV, 415), und „Ratschläge der Klugheit“ (AA IV, 416) unterscheiden.<sup>148</sup> Die *Regeln der Geschicklichkeit* nötigen nur, wenn ein beliebiger Zweck wirklich gewollt wird; dagegen qualifizieren die *Ratschläge der Klugheit*, diese Zwecke allererst als dem eigenen glücklichen Wohlergehen förderlich, also dem, was letztlich gewollt wird. Daher nennt Kant die Klugheit auch die „Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel [bzw. der relativen Zwecke] zu seinem eigenen größten Wohlsein“ (ebd.). Der Unterschied der

---

<sup>146</sup> Vgl. AA IX, 36.

<sup>147</sup> Kursivdruck von mir, P. R.

<sup>148</sup> Diese interne Unterscheidung der hypothetischen Imperative wird in der nicht veröffentlichten *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA XX, 193ff.) präzisiert. Kant spricht dort von „einem Fehler, [...] den ich in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten beging“ (AA XX, 200). Allerdings weist Gregor Büchel (1987, 73f.) zu Recht daraufhin, dass die Rede von einer „Selbstkorrektur“ dennoch übertrieben sei, vielmehr ginge es Kant um die Klarstellung, dass die „Einteilung der Imperative nicht die logischen Urteilsformen, sondern die Klassifikation der Zwecke zur Grundlage hat“ (ebd., 74). Statt der Gattung der hypothetischen Imperative setzt Kant in der *Einleitung* die Art der technischen Imperative (gegen die Art der Gebote der Sittlichkeit), die als Teilmenge die pragmatischen Imperative enthält. „Man ist berechtigt zu einer besonderen *Benennung* dieser technischen Imperativen, weil die Aufgabe nicht bloß wie bei den technischen, die Art der Ausführung eines Zwecks, sondern auch die Bestimmung dessen, was diesen Zweck selbst (die Glückseligkeit) ausmacht, fordert, welches bei allgemeinen technischen Imperativen als bekannt vorausgesetzt werden muss“ (AA XX, 200). Widersprüchlich scheint Kant die Rede von „hypothetischen“ und „problematischen“ Imperativen – „bezieht man nämlich das Wort ‚problematisch‘ auf die Art des Gebietens des Imperatives, dann ist es tatsächlich ein Widerspruch, denn alle Imperative gebieten notwendig“ (Büchel 1987, 73; vgl. AA IV, 414). *Als Imperative* sind die technischen und pragmatischen Imperative nämlich nicht unterschieden – insofern ist die nachträgliche Einordnung der pragmatischen Imperative unter die Gattung der technischen vollkommen konsequent –, denn die Nötigung wird jeweils als analytische vorgestellt (die Normativität der pragmatischen Imperative wird in Analogie zu den technischen gedacht, obschon Glückseligkeit ein unbestimmter bzw. nicht definierter Zweck ist); jedoch unterscheiden sich die Imperative im Inhalt ihres Gebots, insofern die pragmatischen ein nicht sicheres bzw. umrissenes Wissen im Sinne eines Ratschlags enthalten (vgl. Richter 2012, 117f.).

Imperative liegt nun weiter darin, dass der letzte Zweck – ausgedrückt im normativ geladenen Begriff der Glückseligkeit –, ganz gleich wie er inhaltlich gedacht wird, durch eine „Naturnotwendigkeit“ (AA IV, 415) gewollt wird. Diese Absicht, das eigene Wohlergehen zu fördern, ließe sich „sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen [...], weil sie zu seinem Wesen gehört“ (AA IV, 415f.). Diese Behauptung gilt a priori, da sie analytisch aus dem Begriff des Menschen als einem endlichen und bedürftigen Wesen folgt und der Handelnde als Mensch daher auch die Glückseligkeit als Erfüllung jeglichen Wollens notwendig *mit will*.

Dagegen gebietet ein kategorischer Imperativ eine Handlung, obschon diese weder nützlich noch glücksfördernd ist. Es handelt sich demnach um eine andere Art der Nötigung, die nicht die „Materie der Handlung“, sondern die „Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt“ (AA IV, 416) betrifft. Ein kategorischer Imperativ sagt demnach, was „zu tun oder zu unterlassen gut sein würde“ (AA IV, 413), damit die „Gesinnung“ (AA IV, 416) der Handlung *unbedingt gut* ist. Da der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt ist, kann er „ganz eigentlich ein Gebot heißen“ oder ein „Gebot (Gesetz) der Sittlichkeit“, da er „absolut-, obgleich praktisch-notwendig“ (ebd.) ist. Allerdings ist festzuhalten, dass alle Imperative etwas *notwendig* bzw. ausnahmslos gebieten: Moralische Normativität ist nicht stärker oder ‚verbindlicher‘ als die technisch zweckrelative etc. Allerdings unterscheiden sich die Imperative in der Art, wie ihre jeweilige Nötigung gesetzt bzw. begründet wird.<sup>149</sup>

„Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich?“ (AA IV, 417) Diese Frage verhält sich ganz analog zur Frage: „wie sind synthetische Urteile a priori *möglich*?“<sup>150</sup> (B 19), insofern das Wort „möglich“ jeweils auf die Denkbarkeit und nicht auf eine kognitive oder andere Fähigkeit der Verwirklichung verweist. Es geht nämlich nicht darum, „zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens [...] gedacht werden könne“ (AA IV, 417), d. h. es geht um keine deskriptive Untersuchung, wie aus Absichten zielgerichtetes Verhalten wird, sondern vielmehr um den jeweiligen Grund, von dem die Nötigung des Imperativs ausgeht. Was die *Imperative der Geschicklichkeit* betrifft, so gilt:

„Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnde Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus.“<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Vgl. Büchel 1987, 73.

<sup>150</sup> Kursivdruck von mir, P. R.

<sup>151</sup> AA IV, 417.

Kants Ausführung liegt hier die Unterscheidung von „Wollen“ und „Wünschen“ zugrunde (vgl. AA IV, 394). Während sich das wirkliche Wollen in dem Satz „Ich will, dass ...!“ ausdrückt, beinhaltet ein Wunsch seiner normativen Form nach ein bloßes „Es soll sich so fügen, dass ...“. Jeweils liegt also die Äußerung eines für gut befundenen Sachverhalts vor. Aber nur im Falle des Wollens ist dieser Sachverhalt vom Standpunkt „meiner Kausalität als handelnder Ursache“ gesetzt, d. h. dass der Sachverhalt konkreter formuliert ist als ein unbestimmter Wunsch, da er durch ein Mittel als herbeiführbar konzipiert und mein Wille entsprechend *wirklich* auf den zu realisierenden Sachverhalt festgelegt ist. Wichtig ist festzuhalten, dass „Wollen“ eine bestimmte Weise, sich zu verhalten und kein bloß psychisches Geschehen ausdrückt, die von Kant in ihre logischen Momente zerlegt wird.

Konstantin Pollok hat dabei darauf hingewiesen, dass die nötigende Vereinigung des *logisch-analytischen* Zusammenhangs des wirklich gewollten Zwecks und dem ermöglichenden Mittel („Zweck-Mittel-Prinzip“) sowie dem hypothetischen Imperativ, der *nötigt* sein Verhalten auf die Mittelsuche und -Auswahl auszurichten, nicht ohne weiteres einsichtig ist.<sup>152</sup> Das Verbindungsglied der logischen und praktischen Ebene bildet, wie Pollok feststellt, der in obigem Zitat von Kant eingeklammerte Satz. Voraussetzung der bestehenden Nötigung ist also, dass die „Vernunft auf [die] Handlungen entscheidenden Einfluss hat“; damit regelgeleitetes bzw. vernünftiginstrumentelles Wollen im Gegensatz zu instinktivem Verhalten oder untätigem Wünschen durch einen hypothetischen Imperativ möglich ist, muss praktische Vernunft vorausgesetzt werden.<sup>153</sup> Die Nötigung, das eigene Verhalten als Mittel für den gewollten Zweck einzusetzen, ist eine von *analytischer* Notwendigkeit. Das Prinzip der analytischen Urteile ist der Satz vom Widerspruch, der hier insofern relevant ist, als die Nötigung des hypothetischen Imperativs nur durch ein Widersprechen, nämlich dem Wollen des Zwecks, ‚widerlegt‘ – im Sinne von aufgehoben – werden kann. Für die Bestimmung des inhaltlich adäquaten Mittels sind „allerdings synthetische Sätze“, d. h. induktive Erfahrungsurteile nötig, die „aber nicht den Grund betreffen, [...] sondern das Objekt wirklich machen“ (AA IV, 417). Demnach haben Imperative zwei Seiten, die als Form und Materie angesprochen werden können. Der Satz enthält einen materialen Vorschlag, welches Mittel das am besten geeignete ist, damit verbunden ist die nötigende Form, die das Mittel annimmt, weil ich den damit verbundenen Zweck will. Die Begründung für die Notwendigkeit einer Handlung liegt also im subjektiven Wollen des Zwecks.

Was die gewollten Zwecke betrifft, so kommen dabei allerdings nur diejenigen in den Blick, die höherstufig für gut befunden werden. „Gut“ bedeutet hier *im pragmatischen Verstande* letztlich *gut für mein eigenes Wohlergehen*. Hierhin gehört die Nötigung der „Imperative der Klugheit“ (AA IV, 417), die Zwecke höherstufig als Mittel zur Verwirklichung des eigenen Glücks empfehlen. Eigentlich beruhte die Nötigung dieses Imperativtyps auch auf dem Wollen eines Zwecks

---

<sup>152</sup> Pollok 2007, 63.

<sup>153</sup> Ebd., 71f.

(hier: Glück) durch das Zweck-Mittel-Prinzip. Jedoch ist, so Kant, der „Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff [...], dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“ (AA IV, 418). Der Begriff ist unbestimmbar, da seine Merkmale „aus der Erfahrung müssen entlehnt werden“, obwohl die „Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganzes, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustand“ ausmacht (ebd.); d. h. es handelte sich um einen Begriff, der eine unendliche Menge von Merkmalen enthielte; ein derartiger Begriff ist jedoch als Ordnungsregel untauglich, da er keine klar definierten Kriterien zur Ordnung von Sachverhalten, Gegenständen etc. aufwies.<sup>154</sup> Es ist also unmöglich, „sich einen bestimmten Begriff von dem [zu machen], was [man] hier eigentlich wolle“ (AA IV, 418), „weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde“ (ebd.). Allerdings würde „dieser Imperativ der Klugheit [...], wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein“ (AA IV, 419). Der Unterschied der Imperative der Geschicklichkeit und der Klugheit liegt nur darin, „dass bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegebenen ist“ (ebd.); es ist demnach nicht möglich, der Nötigung der Imperative der Klugheit durch Widersprechen, d. h. durch Leugnung des prinzipiell gewollten Zwecks, zu entgegenen. Natürlich kann das, was konkret als glückbringend vorgestellt wird, je nach Individuum differieren, so dass dem konkreten Gebot der Imperative der Klugheit, dann im Sinne eines Imperativs der Geschicklichkeit, widersprochen und dieses als nicht einschlägig erachtet werden. Das gesamte Wollen eines endlichen Wesens besteht begrifflich gesehen allein im Erstreben seiner endgültigen Befriedigung (*Glückseligkeit*). „Glück“ erweist sich deshalb als formaler Begriff und eine allgemeine Technik zur sicheren Herstellung eines glücklichen Lebens als unmöglich (s. Kapitel 4.6). Dessen ungeachtet ist die Nötigung der pragmatischen Imperative jedoch auch durch das subjektive Wollen eines Zwecks, nämlich eines glücklichen Lebens, begründet.

„Dagegen wie der Imperativ der *Sittlichkeit* möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage“ (s. dazu ausführlich *Kommentar zum Dritten Abschnitt* und Kapitel 4.5). Denn die als „objektiv-vorgestellte Notwendigkeit“ kann sich nicht wie die der hypothetischen Imperative auf eine sinnliche Voraussetzung stützen (Neigung, Bedürfnis, subjektiver Zweck) (AA IV, 419). Denn diese gebieten nicht einfach eine Handlung, sondern vielmehr eine Handlung „als Mittel zu etwas anderem“ (AA IV, 414), d. h. sie tragen ihre Normativität nur, insofern sie dem subjektiven Wollen zuträglich sind.<sup>155</sup>

Ob es überhaupt Nötigung außerhalb des Nützlichkeitsdenkens gibt, sei durchaus fraglich, so Kant, da ein solcher kategorischer Imperativ keine Beispiele in der Erfahrung haben könne und es leicht zu behaupten ist, dass womöglich alle Imperative, „die kategorisch scheinen, doch versteckterweise hypothetisch sein mögen“ (AA IV, 419). Erwägbar ist ein kategorisches Gebot

---

<sup>154</sup> Vgl. B 39f.

<sup>155</sup> Kursivdruck von mir, P. R.; vgl. Bittner 1980, 222.

zweifellos, aber es ließe sich doch in „keinem Beispiel mit Gewissheit dartun, dass der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, dass insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einfluss auf den Willen haben möge“ (AA IV, 419). Aber „wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen?“ (ebd.) Die Unmöglichkeit einer derart kategorischen Nötigung kann durch Erfahrung nicht begründet werden, da *im pragmatischen Verstande* überhaupt keine kategorische sondern nur relative Nötigung gedacht und akzeptiert wird. Absolute Notwendigkeit, die den kategorischen Imperativ auszeichnet, lässt sich schlichtweg nicht beobachten; denn Erfahrung verfährt nur induktiv verallgemeinernd und kann die Möglichkeit des Andersseins des bisher Erkannten nicht ausschließen. Die Begründung eines *kategorischen* Imperativs kann also nicht mit dem in der Erfahrung vorfindlichen Wollen von etwas bzw. im Sinne einer Erfolgsbedingung der Zweckrealisierung gelingen.

## 2.2 Die Formel unbedingt-praktischer Notwendigkeit

„Wir werden also die Möglichkeit eines *kategorischen Imperativs* gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre“ (AA IV, 419f.). Die Begründung einer unbedingten Nötigung muss gewissermaßen aus ihrer eigenen Möglichkeit geführt werden, ganz anders als im Falle einer relativen Nötigung. Deren Begründung ist das Wollen eines Zwecks (unter Leitung der Vernunft), das eben dazu nötig, sich gemäß einer Regel zu verhalten. Derart rationales Verhalten ist erfahrbar und kann daher leicht auf seine *ermöglichenden* Erfolgs-Bedingungen zurückgeführt werden. Die Problematik in Anbetracht eines kategorischen Imperativs verhält sich jedoch genau umgekehrt: Dieser soll als Prinzip der Moralität, d. h. als Instanz der Handlungsbegründung, festgesetzt werden, damit an ihm orientiertes Verhalten *wirklich* wird.

Der kategorische Imperativ ist jedoch *erstens* der einzige der Imperativtypen, der „allein als ein praktisches *Gesetz* laute“, dagegen sind die anderen Imperative durch das individuelle Subjekt gesetzte Prinzipien, deren Nötigung „an sich als zufällig betrachtet werden kann“ (AA IV, 420). Im Ersten Abschnitt zeigte sich aber, dass das moralische Urteilen dem Anspruch nach über das bloß subjektive Wertschätzen hinausreicht, also eine objektive Regel zur Grundlage haben muss.<sup>156</sup> *Zweitens* ist bei diesem Imperativ der Sittlichkeit „die Schwierigkeit die Möglichkeit desselben einzusehen auch sehr groß“ (ebd.). Denn „er ist ein synthetisch praktischer Satz *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit in der theoretischen Erkenntnis hat, so lässt sich leicht abnehmen, dass sie im praktischen nicht weniger haben werde“ (ebd.).<sup>157</sup> Während sich also die einmal gesetzte Nötigung der hypothetischen Imperative mit analytischer Notwendigkeit aufdrängt, weist der kategorische Imperativ eine Notwendigkeit im Sinne der synthetischen Urteile *a priori* auf. Nicht die geforderte Widerspruchsfreiheit analytischer Urteile verschafft dem Gebot also seine Notwendigkeit.

Was aber ist das gesuchte X (vgl. A 9/B 13), das zur Behauptung einer solchen *absoluten* Notwendigkeit berechtigt? Das erklärt Kant vorgreifend in einer Fußnote, obschon noch keine transzendente Deduktion der Form dieses synthetisch-praktischen Satzes *a priori* gegeben wird:

---

<sup>156</sup> Die unterschiedlichen Ansprüche verhalten sich analog zu Kants Unterscheidung von *Wahrnehmungs-* und *Erfahrungsurteilen* in den *Prolegomena* (§ 19, AA IV, 298f.).

<sup>157</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* erklärt Kant, dass die Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* der Rechtfertigung mittels einer nicht formal-logischen, sondern transzendentalen Deduktion bedürfe. Synthetische Urteile *a priori* können „keinen einzigen ihrer Begriffe in irgendeinem Falle darstellen, sondern tun dies nur *a posteriori*, vermittelt der Erfahrung“ (A 721/B 749). Für die Philosophie gibt es daher keine sicheren Axiome, „sondern [sie] muss sich bequemen, ihre Befugnisse wegen [der Grundsätze] durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen“ (A 734/B 762). Eine derartig transzendente Deduktion, paradigmatisch am Fall der reinen Verstandesbegriffe vorgeführt, muss also klären und rechtfertigen, ob diese prinzipiellen Begriffe für die Erfahrung nicht bedeutungslos sind (A 90/B 122). Die Kategorien haben dabei die „besondere Eigenschaft, dass [sie ihren] Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglichen mach[en], und bei dieser immer vorausgesetzt werden“ müssen (A 737/B 765). Ein ähnliches Verhältnis weist der kategorische Imperativ (ein *synthetisch-praktischer Satz a priori*) zum moralischen Verhalten auf, obschon – und das ist ein Unterschied – dieses nirgends als *unbedingt* gutes Verhalten erfahrbar ist.

„Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgendeiner Neigung, die Tat *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.“<sup>158</sup>

Der Wille, d. h. der praktische Schluss, wird mit der durchzuführenden Tat *apriorisch* verknüpft. Das bedeutet, dass der praktische Schluss gewissermaßen aus sich selbst die oberste Prämisse setzt, oder besser: notwendig bereits enthält. Die Nötigung entsteht hier durch das Zwischenglied der „Idee einer Vernunft, die über alle Bewegursachen völlige Gewalt hätte“.<sup>159</sup> Dem Schluss geht logisch kein durch Neigung begründeter Satz voraus, der dann bei Strafe des verfehlten Zwecks bzw. Misserfolgs nötigen würde. Vielmehr verknüpft dieser Obersatz das Wollen einer Handlung mit Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens *unmittelbar* und zwar so, dass es sich um eine unhintergehbare Nötigung handelt, die allerdings nicht schon *per se* das Wollen *im pragmatischen Verstande* ausnahmslos bestimmt. Es handelt sich demnach gewissermaßen um eine Selbstnötigung („unmittelbar“), die durch Abstand vom sich beständig aufdrängenden Wollen gesetzt ist. Die Verknüpfung ist allerdings *nur objektiv*, insofern die Idee einer vollkommenen praktischen Vernunft zwar zur Begründung des eigenen Handelns *im transzendental-praktischen Verstande* als Topos der Pflicht zur Verfügung steht, aber das bestehende Wollen *im pragmatischen Verstande* nicht aufhebt, sodass eben stets noch der zweite Topos der Neigung zur Wahl steht.

Der Ausdruck eines bestehenden Interesses, d. h. des Verhältnisses zwischen Wollen und Vernunftgebot, ist ein Imperativ. Der Imperativ ist eine Formel, die als Satz dieses Verhältnis verwirklicht, indem sie sagt, „dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde“ (AA IV, 413). Vor der Deduktion einer unbedingten Nötigung (dazu erst im „letzten Abschnitte“ der *Grundlegung*, AA IV, 420) „wollen wir [daher] zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann“ (AA IV, 420).

Hypothetische Imperative enthalten je nach vorausgesetzter Bedingung Beliebiges, „denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte“ (ebd.). Denn der Imperativ sagt, dass etwas *ausnahmslos Gesetz* ist und, insofern er das willkürfreie Wollen nötigt, dass die Maxime diesem „Gesetze gemäß zu sein“ hat (AA IV, 420f.). Ein wahres Gesetz darf aber selbst wiederum keine einschränkende Bedingung enthalten (s. „absolute Notwendigkeit“, AA IV, 389), so dass die Formel nur ausdrücken kann, dass die Maxime der Handlung schon aus sich

---

<sup>158</sup> AA IV, 420, FN 1.

<sup>159</sup> Vgl. Pollok 2007, 75.

selbst *gesetzesartig* sein muss. Hier ist Kants in der praktischen Philosophie implizite *kopernikanische Wendung der Denkungsart* vorausgesetzt;<sup>160</sup> gemeint ist die methodische Annahme, dass jeglicher Wert, sei es der einer Sache, einer Handlungsregel oder eines Gesetzes, die *Wertung* eines freien Subjekts voraussetzt. Alle Werte sind subjektrelativ und drücken sich in den individuell unterschiedlichen Maximen der einzelnen Subjekte aus. Ein unbedingter Wert bzw. eine kategorische Nötigung kann daher nur a priori aus der Struktur des Wertungsvermögens des allgemein gedachten Subjekts folgen (s. Kapitel 2.6; Kapitel 4.5). Das Problem ist allerdings, dass ein derart formaler Wert a priori, wiederum nur unter empirischen Bedingungen handlungsrelevant sein kann; die methodische Annahme, dass alle Werte nur als *Wertungen* „in Gesinnungen oder Maximen“ der Subjekte wirklich sind (vgl. AA V, 56), darf also nicht zugunsten eines weltfremden Formalismus aufgehoben werden.

Der *kategorische Imperativ der Sittlichkeit* enthält daher folgendes: Unbedingt gut ist nur das Gesetz (s. Vorrede u. Erster Abschnitt). Soll dieses Gesetz nun wirklich *als* Gesetz nötigen, so muss die subjektive Maxime selbst *unmittelbar* gesetzesartig sein, denn eine hinzutretende, weitere Bedingung würde die Ausnahmslosigkeit der Geltung des Gesetzes aufheben.<sup>161</sup> „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (AA IV, 421).<sup>162</sup>

Der Wortlaut der Formel verdient, vor allem im Hinblick auf das Problem eines weltfremden Formalismus, genauere Beachtung. Oben war festgestellt worden (s. Kapitel 2.4), dass Maximen, die ja *im pragmatischen Verstande* wirken, sich nicht vollkommen beliebig a priori setzen, sondern nur die bereits bestehenden Grundeinstellungen oder Lebensregeln umändern und kritisieren lassen. Daher spricht die Formel ausdrücklich von einer Maxime, die *zugleich* zu ihrem vorgefundenen, individuellen Gehalt gesetzesartig sein muss (s. ausführlich dazu Kapitel 4.6). Es geht um ein *zusätzliches* Wollen der konkreten Maxime als Gesetz; außerhalb dieses Rahmens ist

---

<sup>160</sup> Vgl. Allison 2011, 1f.

<sup>161</sup> Ernst Tugendhat hält Kants Argument zur Ableitung der Formel eines kategorischen Imperativs aus seinem Begriff für falsch (Tugendhat 1993, 316f.). Allerdings missversteht Tugendhat den kategorischen Imperativ als versteckt hypothetischen: „Wenn Du *vernünftig* sein willst, dann tu' x!“ Das aber ist nun sicherlich verfehlt. Eine kategorische Nötigung kann nicht über einen inhaltlich bestimmten Vordersatz zustande gebracht werden; die Notwendigkeit liegt vielmehr bereits in der Beziehung zwischen Vorder- und Nachsatz; der Vordersatz muss also inhaltlich leer sein, da nur die Form der hypothetischen Imperative, nicht aber ihre Setzung durch eine soundso inhaltlich bestimmte Vernunft als Grund für unbedingte Notwendigkeit taugt. Tugendhats Einwand, der kategorische Imperativ könne doch auch ganz „verschiedene inhaltliche Gesetze“ ausdrücken (ebd., 136) ist also unzulässig. Auch Schönecker und Wood meinen gegen Kant, dass auch weitere Moralgesetze mit anderem Inhalt denkbar wären (2004, 93). Die Formel des kategorischen Imperativs folgt jedoch – kurz gesagt – notwendig gemäß der Kantischen Materie-Form-Unterscheidung aus dem Gesetzesbegriff, der das Merkmal *absoluter* Verbindlichkeit enthält (vgl. AA IV, 389).

<sup>162</sup> Kant erwähnt eine weitere Formulierung des kategorischen Imperativs in heuristischer Absicht. Da nämlich Natur „im allgemeinen Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so *könnte* der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob* die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“ (AA IV, 421; kursiv, P. R.). Das Dasein der Dinge im systematisch gesetzmäßigen Zusammenhang müsste dann allerdings nicht als *Zusammenwirken* von Dingen, sondern als das *Zusammenhandeln* der handlungsfähigen Vernunftwesen („Personen“) aufgefasst werden. Nach Kants Einteilung in der Vorrede (s. AA IV, 387) ließe sich so eine weitere Natur (im Sinne des Inbegriffs Kants) als eine Natur der Freiheit konzipieren.

der Gehalt der Maxime gänzlich frei gestellt.<sup>163</sup> Die je individuellen Maximen sollen also *zugleich* die formale Qualität eines Gesetzes, d. h. die Merkmale des Gesetzesbegriffs widerspruchsfrei aufweisen können, obwohl sie eigentlich nur subjektiv-allgemeine Sätze sind.

Für Kants weitere Untersuchung des kategorischen Imperativs anhand von Beispielen ist zudem auf die Präposition „durch“ hinzuweisen; der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs im Ersten Abschnitt (vgl. AA IV, 402) fehlte das „durch“; die im Zweiten Abschnitt artikulierte Formel ist elaborierter. Eine Maxime, *durch* die man nicht mehr wollen kann (s. oben: *durch* ein Interesse wollen), ist keine echte Maxime mehr, d. h. sie hat sich aufgrund interner Widersprüche bei der Prüfung auf Gesetzesfähigkeit ‚zerstört‘. Es liegt daher nahe, die Maxime gewissermaßen als *Mittel* zur Herstellung des praktischen Gesetzes aufzufassen. Nur eine Maxime, die sich nicht „selbst zerstört“ (AA IV, 403) kann überhaupt universalisiert werden und somit als Instrument dienen, *durch* das ein praktisches Gesetz gesetzt werden kann. Ist die Maxime als Gesetz gedacht intern widersprüchlich, verfällt damit das Mittel, das zur Herstellung des praktischen Gesetzes in Anschlag hätte gebracht werden können.

Für die Ableitung aller Imperative der Pflicht aus dem entwickelten Prinzip, ist es zunächst ganz unerheblich, ob „Pflicht“ selbst „ein leerer Begriff sei“, denn es lässt sich mittels des Prinzips anzeigen, „was wir dadurch denken und was dieser Begriff [der Pflicht] sagen wolle“ (AA IV, 421). „Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Einteilung derselben“ (ebd.), obschon Kant sich die ausgearbeitete Einteilung für eine künftige „Metaphysik der Sitten [...] gänzlich vorbehalten [will] [und] diese hier also nur beliebig (um [s]eine Beispiele zu ordnen) dastehe“ (AA IV, 421, FN 1).

Es folgen vier Beispiele, die den kategorischen Imperativ in Anwendung zeigen und veranschaulichen sollen. Dabei handelt es sich um gezielte Extrembeispiele, die auf den ersten Blick nicht einleuchten müssen. Wichtig ist jedoch, dass Kant die *Methode* der Maximenprüfung durch den kategorischen Imperativ und keine jeglicher weiteren Kritik oder Kontroverse entzogenen dogmatischen Einzelfall-Pflichten präsentieren will.<sup>164</sup> Dennoch regt sich immer wieder Kritik an Kants Beispielen, die sich wie folgt typisieren lässt:<sup>165</sup> Die Beispiele seien verfehlt, da Kant erstens eigentlich utilitaristisch argumentiere, insofern er die Konzepte von Mittel und Zweck verwende. Zweitens ließen sich die Beispiele in Ansehung derselben Problematik auch so konzipieren, dass beim Test der Maximen keine Widersprüche entstünden. Drittens enthielten die Beispiele unhaltbare naturteleologische Voraussetzungen. Und viertens könne die Argumentation die Unterscheidung von Widersprüchen des Denkens und des Wollens nicht schlüssig begrün-

---

<sup>163</sup> Es ist also nicht richtig, wenn Christoph Horn et al. erklären, nicht nur Kants Moraltheorie müsse empiriefrei sein, sondern auch die „jeweiligen motivierenden Handlungsgründe der handelnden Personen [sollten] vollständig frei von empirischen Inhalten sein“ (Horn et al. 2007, 160). Die Maxime der Handlung soll nach Kant vielmehr *zugleich* unbedingt sein; es ist gar nicht möglich, Maximen ohne empirischen Gehalt zu haben, es geht schließlich stets um Einstellungen gegenüber dem faktischen Verhalten. Die Begründung der Maxime muss aber eben *zugleich im transzendental-praktischen Verstande* dem Topos „aus Pflicht“ entsprechen.

<sup>164</sup> Vgl. Höffe 1977, 367f.; 376.

<sup>165</sup> Die Typisierung stammt von Harald Schöndorf (1985, 549).

den. Durch eine textnahe Interpretation der Beispiele lässt sich allerdings leicht die Haltlosigkeit dieser Einwände zeigen. Die Abfolge der nun diskutierten Beispiele ist von Kant an der traditionellen Kreuzklassifikation moralischer Pflichten orientiert (AA IV, 421):

1. Das erste Beispiel (*vollkommene Pflicht gegen sich selbst*) zeigt einen hoffnungslosen Menschen, der dem Selbstmord zuneigt. Nach niederschmetternden Erlebnissen empfindet er nur noch „einen Überdruß am Leben“ (AA IV, 421). Dann fragt er sich, „ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen“ (AA IV, 422). Er formuliert seine Maxime, die sagt: „Ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen“ (ebd.). Kann diese Maxime ein universelles Naturgesetz werden?

Ein möglicher Widerspruch, den die Gesetzesprüfung der Maxime aufzeigen könnte, muss sich in der universell formulierten Struktur der Maxime zeigen. D. h. es wird nach einem *internen* Widerspruch zwischen dem subjektiven Gehalt der Maxime („Bei Übeln, Leben abkürzen“) und dessen erweiterter Qualifizierung durch die Merkmale des Gesetzesbegriffs „ausnahmslos“ und „allgemeingültig“ (*absolute Notwendigkeit*) gesucht. Auf Folgen oder weiteren Nutzen eines derartigen Gesetzes wird nicht geachtet. Es ist wichtig zu sehen, dass es beim Gesetzestest nicht darum geht, eine Maxime daraufhin zu prüfen, ob jedermann mit *dieser* inhaltlichen Maxime handeln könnte (*Gesetz für jeden*), sondern vielmehr, ob die Maxime als formale Maxime für jemanden, der praktische Vernunft und damit immer schon derartig globale Handlungsgrundsätze hat, tragfähig ist. Maximen gelten für individuelle Subjekte; durch den kategorischen Imperativ wird geprüft, ob die Maxime *als* Maxime – d. h. in der Vereinigung mit der Fähigkeit, überhaupt Maximen zu haben – gehalten werden kann. So lassen sich dann bloß subjektive Maximen von den zugleich objektiv sittlichen Maximen unterscheiden; wobei sich die ersteren bei der Prüfung auf ihre moralische Gültigkeit ‚zerstören‘.<sup>166</sup>

Was das erste Beispiel betrifft, so erklärt Kant: „Da sieht man aber bald, dass eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde“ (AA IV, 422). Diese Maxime könne kein allgemeines Naturgesetz sein und folglich widerstreitet sie dem „obersten Prinzip aller Pflicht“ (ebd.). Diese Maxime kann nicht zugleich als Gesetz gewollt werden, da sie sich als allgemeines Gesetz intern selbst widerspricht. Warum? Kant argumentiert hier nicht evolutionistisch oder etwa durch eine versteckte, metaphysische Naturkonzeption, die sich nicht selbst aufheben würde.<sup>167</sup> Eine Unlustempfindung kann zwar als Grund für einen *einzelnen* Selbstmord gedacht werden, aber ein Ge-

---

<sup>166</sup> Vgl. Höffe 1977, 357.

<sup>167</sup> Genau das aber vertritt Henry E. Allison (2011, 185) und kommt daher zu dem Ergebnis, dass es unklar bleibe, weshalb Selbstmord moralisch nicht legitim sein soll. Wie im Natur-Argument des Ersten Abschnitts gilt auch hier, dass „die Natur“ hier nicht als metaphysischer Sachbegriff, sondern als Reflexionsbegriff gedacht wird. Nicht *die Natur an sich* wird teleologisch gedacht. Es geht Kant im ersten Beispiel auch um keinen zu vermeidenden ‚teleologischen Widerspruch‘ (ebd., 184, FN 20).

setz, sich stets aus einer Unlustempfindung heraus („Überdruß am Leben“) das Leben zu nehmen, nicht. Alle Wesen, insofern sie überhaupt wollen und streben, werden durch Unlustempfindungen allererst zu ihrem Wollen angetrieben; daher ist auch das Glück das letzte Ziel allen Wollens, da dort die Unlust – im Sinne eines Mangels – erlischt. Die Unlust gehört also zum Wollen als dessen immanenter Antrieb und es wäre widersprüchlich, das Bestehen von Unlust zugleich immer als einen Grund zur Selbsttötung aufzufassen. „Denn ein und dieselbe Empfindung wäre für zwei widersprüchliche Aufgaben bestimmt: für die Beförderung und für die Zerstörung von Leben zugleich.“<sup>168</sup>

2. Das zweite Beispiel (*vollkommene Pflicht gegen andere*) handelt von einem falschen Versprechen. Gesetzt jemand beschlösse trotz einer finanziellen Notlage zu prüfen, ob unehrliches Geldleihen moralisch verwerflich sei. Seine Maxime: „Wenn ich mich in Geldnot glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob gleich ich weiß, es werde niemals geschehen“ (AA IV, 422). Zur Prüfung wird wieder das „Prinzip der Selbstliebe“ der Maxime (ebd.) *im pragmatischen Verstande* überschritten und diese auf Gesetzesfähigkeit befragt. „Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könnte, sondern sich notwendig widersprechen müsse“ (ebd.). Es ist nicht denk möglich, dass jeder ausnahmslos und immer etwas verspricht und es zugleich (unter dem Schein der Wahrhaftigkeit) nicht verspricht. Es handelt sich um dasselbe Argument, das bereits im Ersten Abschnitt sowie in Kants Aufsatz zum *Vermeinten Recht aus Menschenliebe zu lügen* vorgebracht wurde (s. Kapitel 2.4). Versprechen könnten gar nicht in einer Maxime auftauchen, da es sie schlichtweg nicht gäbe, wenn sie mit dem allgemeinen Gesetz, jederzeit und ausnahmslos lügende Schein-Versprechen zu geben, gesetzt werden sollten.

Inwiefern wird „das Versprechen und de[r] Zweck, den man damit haben mag, [also] selbst unmöglich“? Es liegt ein theoretischer *Widerspruch des Denkens* vor, weil einerseits immer geliehen andererseits aber zugleich immer gestohlen werden soll. Die Handlung des falschen Versprechens ist also in ihrer Verallgemeinerung nicht widerspruchsfrei denkbar, da zum einen ein Wahrheitsanspruch (vorgeblich im Dialog mit dem belogenen Opfer), jedoch zum anderen kein Wahrheitsanspruch (im Denken des Handlungssubjekts) vertreten wird. Es ist in Ansehung der beispielhaften Anwendung des kategorischen Imperativs hier aber zu kurz gegriffen, wenn die Lüge als bereits an sich selbst verwerflich bezeichnet wird, da diese Handlung intern widersprüchlich sei. Dabei handelte es sich um eine Argumentation *im pragmatischen Verstande*, da der moralischen Intuition – wie bereits Aristoteles feststellt – manche Täuschungshandlungen

---

<sup>168</sup> Ebd., 375. Das 1. Beispiel Kants ist also in der Tat überzeugend und eben keine christlich dogmatische Setzung einer Sünde der Selbsttötung (*contra* Horn et al. 2007, 234). „Eine Natur, in der jedes Lebewesen nach Vermehrung von Lust und nach Vermeidung von Schmerz strebt, wäre mit der Selbsttötung bei schwerem Leiden durchaus vereinbar und keinesfalls undenkbar“ (ebd.). Horn et al. unterschlagen die Universalisierung dieser Behauptung, die ja allererst zum Widerspruch führt.

(Lüge, Diebstahl, Raub etc.) als an sich schlecht gelten.<sup>169</sup> Der Widerspruch im Denken, den die allgemeine Formulierung der Maxime als Gesetz aufweist, liegt also vielmehr im Widerstreit der ‚Quantifizierung‘ der Maxime und ihrem subjektiven Gehalt.

3. Dem dritten Beispiel (*unvollkommene Pflicht gegen sich selbst*) geht es um die Frage, ob die Einstellung der *Kulturunwilligkeit* als allgemeines Gesetz formulierbar ist.<sup>170</sup> Es geht um einen Menschen, der „lieber dem Vergnügen [nachgeht], als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen“ (AA IV, 423). Bei der Maximenprüfung zeige sich aber, dass „zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne“, obwohl der Maximenträger sein Leben nur „auf Genuss zu verwenden bedacht wäre“ (ebd.). Denkbar ist ein solches Naturgesetz also zwar widerspruchsfrei, denn ein Zusammenleben mit ganz eingeschränkten Handlungsressourcen (Talenten, Fähigkeiten, Institutionen) oder in zivilisatorischem Stillstand ist doch denkbar. Zudem ist eine Natur, d. h. ein Dasein der Dinge in gesetzmäßigem Zusammenhang,<sup>171</sup> doch ohne vernünftiges bzw. Mittel gebrauchendes Wollen denkbar. „Allein er kann [das Gesetz] unmöglich *wollen*“ (ebd.) – Kant ergänzt hier den logischen Widerspruch des Denkens um die Möglichkeit eines Widerspruchs im Wollen. „Denn als vernünftiges Wesen will er notwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind“ (ebd.). Vernünftiges bzw. regelgeleitetes Wollen bedeutet durch Mittel zu wollen. Nun setzt dieses regelmäßige Wollen im Allgemeinen betrachtet (s oben: Zweck-Mittel-Prinzip) das Wollen der Mittel, insofern eine wirkliche Absicht besteht, mit voraus. Die Talente etc. sind Mittel zu möglichen Zwecken und diese ausnahmslos und immer degenerieren zu lassen, wäre in Bezug auf die Grundstruktur des Wollens widersprüchlich. Wollen ohne Mittel ist nicht möglich. Die eigenen Vermögen sind mögliche Mittel, die dem Wollen dienlich sind. Es widerstreitet also der Struktur des Wollens, ausnahmslos und immer die eigenen Talente nicht zu elaborieren. Der Widerspruch im Wollen ist dem logischen Widerspruch ähnlich, doch besteht er in Hinblick auf ein anderes Verhältnis. Grundsätzlich gilt: der Wille kann sich nicht auf Unerreichbares beziehen, das widerstreitet seiner Struktur, die Mittel und Zwecke immer in Abhängigkeit enthält.<sup>172</sup> Sich auf Unerreichbares zu beziehen heißt, sich zu *wünschen* es möge etwas wirklich werden, nicht es wirklich zu *wollen*. Der Widerspruch im Wollen ist daher für Kants Beispiele grundlegender als der rein logische Widerspruch. Was nicht als Sachverhalt logisch bzw. widerspruchsfrei gedacht werden kann, kann gar nicht erst *Gegenstand* des Willens werden. Dagegen bedeutet ein Widerspruch im Wollen, dass die beabsichtigte Vorstellung (Gegenstand des Willens) allgemein formuliert im Widerstreit zur Struktur des Wollens, d. h. zur *Art* wie auf die Gegenstände des Willens Bezug genommen wird, steht. Widersprüche des Wollens sind also logische Widersprüche zwischen einer

---

<sup>169</sup> Schöndorf 1985, 561.

<sup>170</sup> Vgl. Höffe 1977, 379.

<sup>171</sup> Vgl. AA IV, *Prolegomena*, §§ 14-17.

<sup>172</sup> Schöndorf 1985, 559.

verallgemeinerten Maxime und der Grundstruktur des Wollens, das Maximen allererst möglich macht.<sup>173</sup>

4. Im vierten Beispiel (*unvollkommene Pflicht gegen andere*) trägt einer die Maxime: „Mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen!“ (AA IV, 423). Als allgemeines Naturgesetz denkbar ist diese Maxime; im weitgehend kontaktlosen und unterstützungslosen Zusammenleben der Maximenträger liegt kein Widerspruch des Denkens. Aber zu wollen ist das Gesetz nicht, da „ein Wille, der dies beschlösse, [...] sich selbst widerstreiten“ würde (ebd.); nicht aufgrund der unliebsamen Konsequenz, dass dem Egoist im Notfall niemand zu Hilfe käme, da dieser „sich selbst alle Hoffnung auf Beistand“ berauben würde, widerstreitet sich das Wollen durch die egoistische Maxime. Sondern es handelt sich wiederum um einen Widerspruch, der bei der Universalisierung der Maxime zum Gesetz im Verhältnis zur Struktur des Wollens entsteht. Jedes Wesen kann unverschuldet in Not geraten; dabei setzt es sich den Zweck, die Notlage so schnell wie möglich aufzuheben. Dafür sind nach dem Zweck-Mittel-Prinzip aber notwendig Mittel nötig. Die Pointe ist hier jedoch, dass der Notleidende eben aus sich heraus gerade nicht die Mittel aufbringen kann, seinen wirklich gewollten Zweck („Notlage verlassen“) zu realisieren. Mittel sind nicht nur gegenständliche Werkzeuge, sondern vor allem kulturelle Institutionen wie z. B. die gegenseitige Hilfe oder Solidarität, die beim Wollen überhaupt *als* Mittel mitgewollt werden müssen. Es widerstreitet also der Möglichkeit des Wollens ausnahmslos und immer, keine Unterstützung oder Hilfeleistung zu bieten, da dadurch die Gemeinschaft als Grundlage von Mitteln negiert würde.

„Das sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt“ (AA IV, 423f.). Das Sittengesetz ist also ein Satz der Selbstverpflichtung: „man muss wollen können, dass eine

---

<sup>173</sup> Zu Recht wirft Harald Schöndorf jedoch die Frage auf, ob es sich bei Widersprüchen des Wollens um eine ganz andere Art von Widerspruch neben den logischen handelt (Schöndorf 1985, 568). Sind also Widersprüche im Wollen (a) logische Widersprüche zwischen einer verallgemeinerten Maxime und der Grundstruktur des sie tragenden Wollens oder (b) Widersprüche im konkreten Wollen, d. h. ein gegen das eigene Wollen gerichtetes Handeln. Schöndorf spricht sich für letzteres aus. Das scheint jedoch verfehlt wie schon an Schöndorfs eigenem Beispiel deutlich wird: „Etwas anderes ist es aber, wenn ich zugleich einen Anwalt beauftrage, einen bestimmten Vertrag zu schließen, und einen anderen, einen solchen Vertrag zu verhindern. In diesem Fall ist es nämlich offen wie die Sache ausgehen wird. Die beiden Handlungen heben sich nicht von vorneherein auf. Trotzdem wird man zugeben, dass auch in diesem letzteren Falle mein Handeln und damit auch mein Wollen widersprüchlich ist“ (ebd., 567). Nicht das Wollen ist hier widersprüchlich, sondern es liegt einfach eine andere Absicht als die des Vertragsabschlusses zugrunde; denn Wollen heißt in seiner Begründung stets, sich auf einen für gut befundenen Zweck auszurichten und dabei kann es keinen Widerspruch geben. Ein scheinbar dem Zweck entgegenwirkendes Vorgehen entsteht entweder aus Unfähigkeit oder es besteht schlichtweg ein ganz anderer Zweck als der vermeintlich offensichtliche. Der Widerspruch im Wollen ist also kein diachroner „Zielkonflikt“ (ebd., 569) bzw. kein „richtungsmäßiger Widerspruch“ (ebd., 572), sondern ein synchroner logischer Widerspruch zwischen dem Konzept der verallgemeinerten Maxime und der Struktur des vernünftigen Wollens.

Henry E. Allison führt zur Erklärung der Widersprüche des Wollens den Begriff „essentieller Zwecke eines endlichen rationalen Akteurs“ ein (2011, 188f.). Die Mittel zur Erfüllung dieser „wahren Bedürfnisse“ – im Sinne unaufhebbarer Zwecke – könnten wiederum selbst nicht sinnvoll nicht gewollt werden, da diese Bedürfnisse zum Begriff des endlichen rationalen Akteurs gehörten. Das allerdings widersprüche Kants eigentlichem Anliegen der *Grundlegung*, Moralphilosophie ganz ohne Bezug zur Natur des Menschen zu betreiben (vgl. z. B. AA IV, 389).

Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt“ (AA IV, 424). Die subjektive Maxime, die nicht durch den Zusatz der Prädikate der Gesetzesartigkeit formulierbar ist, ist nicht als allgemeines Gesetz denkbar; *durch* diese Maxime lässt sich daher überhaupt nicht wollen – es handelt sich um keine aufrechtzuerhaltende Vorstellung. Lässt sich die Maxime nun zwar als allgemeines Gesetz formulieren, ist jedoch ein Widerspruch zum Vermögen des menschlichen Wollens immer noch möglich. Den Grundbedingungen für Wollen – in den beiden Beispielen oben: das Verfügen über eigene sowie gesellschaftlich-kulturelle Mittel – kann nicht im Allgemeinen widersprochen werden. Die Widersprüche des Denkens verweisen auf negative Pflichten, die Verbote beinhalten. Dagegen zeigen die Widersprüche des Wollens positive bzw. supererogatorische Pflichten an.

„Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden“ (AA IV, 424). Kants Argumentation ist hier wiederum phänomenologisch gefärbt. Da ein und dieselbe Handlung von zwei Gesichtspunkten, nämlich der Idee einer reinen Vernunft (*aus Pflicht* oder *aus Neigung?*) und einem sinnlich affizierten Willen (*pflichtgemäßes Verhalten?*) angeschaut wird, wird uns im eigenen Erleben des Schuldgefühls o. ä. augenscheinlich, dass es sich um eine Ausnahme von der allgemeinen Regel handelt, was zu tun eigentlich gut wäre. Regeln enthalten aber per se keine Ausnahmen, sondern sie formulieren Ordnungskriterien und einen Bereich der Gültigkeit dieser Ordnung. Die Ausnahme lässt sich also nur durch ein zeitweiliges Aussetzen der Regeln machen. Die Ausnahme soll zudem nur *subjektiv* für meine Person gelten („es ist in Ordnung, dass *ich* mich nicht hinten anstelle, die anderen mögen das aber bitte tun!“), was bedeutet, dass der kategorische Imperativ, der ja Maximen als unzulässig, da sie nicht zu *objektiven* Gesetzen tauglich sind, verbietet, „wirklich anerkannt“ wird (AA IV, 424). Denn die Ausnahme von dem, was eigentlich gut ist, hat gar nicht den Anspruch für alle erlaubt zu sein, sondern sie soll nur für mich gelten; d. h. dass unser Erleben unbedingte bzw. kategorische Nötigung mit dem, was eigentlich moralisch ist, identifiziert.

### 2.3 Zwecke und Zweck an sich selbst

Der kategorische Imperativ wurde seiner Formel nach „zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt“, noch wurde aber nicht a priori bewiesen, „dass dergleichen Imperativ wirklich stattfindet“ (AA IV, 425); dafür wird der Dritte Abschnitt nötig sein. Kant erinnert dabei immer wieder daran, dass man sich in methodischer Hinsicht „nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus einer *besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen“ (ebd.). Da eine *unbedingte* Nötigung durch keinen abstrahierten Allgemeinbegriff begründet werden kann (z. B. besondere Anlagen der Menschheit, gewisse Gefühle oder eine besondere Richtung der menschlichen Vernunft, (ebd.)), „sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird“ (AA IV, 425). Es wird daher im Weiteren darum gehen, zu zeigen, an was das Prinzip der Moralität „gehängt werden kann“, ohne dass es sich im eigentlichen Sinne um eine willkürliche Voraussetzung handelt. Dabei sind „empirische Bewegursachen und Gesetze“ (AA IV, 426), was die Frage nach der Begründung der Moralität betrifft, völlig untauglich. Es ist also nicht so wie im Bereich der theoretischen Philosophie, dass die Praxis der Erfahrungserkenntnis das Sinnkriterium für die Festsetzung ihrer ermöglichenden Formen (Kategorien, Anschauungsformen) abgibt; das Moralverhalten ist zwar bereits wirklich, aber in seinen Wertungen ambivalent; d. h. in der praktischen Philosophie steht Kant vor der Herausforderung, ein Prinzip aufzusuchen *und* festzusetzen (vgl. AA IV, 392), damit der entsprechende Vollzug des moralischen Verhaltens erst zu einem regelmäßigen Vollzug wird. Es geht also um die Vorgabe eines Prinzips, ohne dieses jedoch dogmatisch zu setzen.

„Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz für *alle vernünftigen Wesen*, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen?“ (AA IV, 427) Es gilt also zu prüfen, ob der kategorische Imperativ tatsächlich alle Wesen, sofern sie auf vernünftige Art wollen und nicht doch versteckterweise nur unter einer beliebigen Voraussetzung – z. B. des Menschseins – nötige. Wenn der kategorische Imperativ tatsächlich jedes Vernunftwesen nötigt, „so muss [er] (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein“ (ebd.). „Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muss man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik [...] [- und zwar der] Metaphysik der Sitten“ (ebd.). Metaphysisch wird die weitere Untersuchung insofern sein, dass ausschließlich Reflexionsbegriffe ohne direktes Verhältnis zu den Gegenständen der Erfahrung verwendet werden. Hier wird Kant dem Titel des Zweiten Abschnitts gerecht, insofern er nun explizit jenseits der relativistischen Popularphilosophien, die für jede ihrer Behauptungen ein treffendes Erlebnis oder ein plausibles Beispiel aus der alltäglichen Erfahrung anführen würden, argumentiert. Die Methode der transzendental-praktischen Reflexion behält Kant allerdings dennoch bei,

da die verwendeten Begriffe eben indirekt mit dem Wollen *im pragmatischen Verstande* zu tun haben und daher auch (bzw. ihr einiges Prinzip) im Dritten Abschnitt eine transzendente Deduktion benötigen.

Die vorherige Bestimmung des Willens (*Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln*) wird nun erneut aufgegriffen, aber nun daraufhin befragt, wie dieser praktische Schluss sich denn ganz selbstbestimmen können soll (AA IV, 427). Das, was dem Willen „zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, [ist] der Zweck“ (ebd.). Ein Zweck ist also das, was den praktischen Schluss erst relevant werden lässt. Wenn dieser Zweck „durch bloße Vernunft gegeben wird, muss [er] für alle vernünftigen Wesen gleich gelten“ (ebd.). Dieser Vernunft-Zweck wäre ja allein durch das vernünftige Wollen gesetzt, demnach würde er erstens ohne weitere Bedingung und zweitens alle, die überhaupt aufgrund ihrer Verfasstheit vernünftig wollen, auf gleiche Weise nötigen. Dieser Zweck würde daher den Willen als den *reinen* praktischen Schluss relevant werden lassen.

Nach Belieben gesetzte Zwecke seien „insgesamt nur relativ“, denn ihren Wert haben sie nur durch ein „besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjekts“ (ebd.), d. h. durch ein so-und-so bestimmtes Wollen, das in einer individuellen Neigung bzw. einem Bedürfnis begründet ist. Dieser beliebige Wert kann daher keine „für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze an die Hand geben“ (AA IV, 427f.). „Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen“ (AA IV, 428). „Zweck an sich selbst“ würde einen unmittelbaren, aber doch „objektiven Grund [der] Selbstbestimmung“ (*Zweck*) meinen; es handelte sich um etwas, das bereits notwendig mit dem praktischen Schluss verbunden ist und ihn relevant werden lässt, ohne aufgrund einer Neigung gewollt zu werden.

Dieses Etwas wird von Kant nun inhaltlich *gesetzt*, d. h. auf Bewährung für die folgende Argumentation eingeführt: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden“ (ebd.). Hierbei handelt es sich um Rede *im transzendental-praktischen Verstande*, d. h. es wird keine Aussage über das Dasein der Dinge und ihre Eigenschaften gemacht. Der Mensch existiert *als Zweck an sich selbst*, d. h. er *hat* einen Wert unbedingter Nutzen oder Vorteil, der damit verbunden gedacht werden könnte. Obschon *im pragmatischen Verstande* der Mensch sich selbst und andere immer zum Mittel seiner Zwecke macht, ist er in seinen Handlungen *zugleich* – im transzendental-praktischen Verstande – als Zweck zu betrachten.<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> Dementsprechend charakterisiert Henry E. Allison den „Zweck an sich“ als Zweck im negativen Sinn, weil es ein nicht positiv bestimmter, sondern negativ (von endlichen Zweck her) gedachter „constraint“ für das Handeln sei

„Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen“, das wären Mittel bzw. relative Zwecke, „sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zweck an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet“ (AA IV, 428). Auch die vernunftlosen Naturwesen (z. B. Pflanzen und Tiere) haben neben Mitteln einen nur relativen Wert. Aber relativ wozu? Eben relativ zu einem Wert, in dem der Regress des Wertens endet: einem Wert an sich selbst. Was aber ist die wesentliche „Natur“, die Personen als derartige Zwecke an sich selbst ausweist? Es handelt sich um eine reflexionsbegriffliche Natur, die im Begriff der Person ausgedrückt wird und eben gerade nicht im Sinne einer Wesenseigenschaft festgestellt ist. Die Natur der Person ist das Vermögen ihrer wertenden Subjektivität, die sich jeder fixen Objektivierung durch inhaltliche Vorstellungen entzieht.<sup>175</sup> An die Stelle dieses „objektive[n] Zweck[s]“ kann kein anderer Zwecktyp gesetzt werden, dem die Personen „*bloß* als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne [diesen objektiven Zweck] überall gar nichts von *absoluten Wert* würde angetroffen werden“ (ebd.). Kants Argument ist also folgendes: Es muss etwas absolut wertvolles geben, da sonst die wertende praktische Vernunft kein Beurteilungsprinzip hätte, was jedoch bereits gegen den Relativismus als notwendig erwiesen und im Ersten Abschnitt gefunden wurde (s. Kapitel 2.2). Insofern der Zweck an sich als selbst durch den formalen Reflexionsbegriff „Person“ ausgedrückt ist und als einziger Zweck keinen relativen Wert durch Neigung aufweist, ist kein anderer soundso inhaltlich bestimmter Zweck an sich selbst denkbar. „Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll“, dann muss dieses Prinzip ein solches sein, das allein „aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich ist“ abgeleitet ist (AA IV, 429). Dies, da nur die Vorstellung des Selbstzwecks die Unbedingtheit aufweist, die überhaupt erst ein wahres Gesetz begründen kann. „Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*“, denn so „stellt sich der Mensch notwendig sein eigenes Dasein vor“ (ebd.), was allerdings eigentlich für alle Vernunftwesen gelte, aber erst im Dritten Abschnitt begründet wird (AA IV, 429, FN 1). Die Selbstzweckhaftigkeit, die allererst den praktischen

---

(2011, 206; 234). Jedoch hat deshalb nicht die vernünftige Natur an sich einen Wert im Sinne einer metaphysischen Setzung, vielmehr wird damit ein theoretisches Erfordernis als Ergebnis einer Argumentation ausgedrückt. Zur ausführlichen Diskussion des Begriffs „Zweck an sich selbst“ vgl. Allison 2011, 207-234.

<sup>175</sup> Es ist daher problematisch, dass z. B. Theda Rehbock zwar zu Recht den Begriff der Person nicht als Klassifikations-, sondern als Reflexionsbegriff bestimmt, jedoch zugleich wieder als „anthropologischen Reflexionsbegriff“ erklärt (Rehbock 2005, 279; 285). Dieser Reflexionsbegriff diene zur „reflektierenden Rückbesinnung auf uns selbst“, wobei die Bezugnahme auf den „nicht-objektivierbaren personalen Sinnhorizont unseres Lebens oder In-der-Welt-Seins“ ausgedrückt werde (ebd., 285). Es soll hier nur darauf hingewiesen werden, dass sich Rehbock mit ihrer Rede von „Person“ als einem *anthropologischen* Reflexionsbegriff und dem phänomenologischen Verweis auf ein ursprüngliches Erleben von Kants Verwendung des Begriffs der Person *im transzendental-praktischen Verstande* entfernt. Es müsste gleichsam eine zweite Natur als eigentliche Wesenseigenschaft der Handelnden unterstellt werden, die sich phänomenologisch freilegen ließe (vgl. ebd., 303). Dabei würde die Person allerdings ihren für Kants Argumentation entscheidenden Status als Zweck an sich selbst verlieren und zum *kulturrelativen* Zweck werden.

Schluss (*Wille*) seiner Form nach setzt, ist demnach der „oberste praktische Grund“ (AA IV, 429), aus dem alle echten Gesetze des Willens abgeleitet werden müssen.<sup>176</sup>

„Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*“ (ebd.). „Menschheit“ wird hier nicht extensional, sondern im Sinne einer bestimmten Qualität verwendet, die hier als Zweck an sich selbst verstanden wird. Das Entscheidende der Formulierung, die diese terminologisch neugeprägte Version des kategorischen Imperativs wieder zu einem Instrument der Prüfung auf Gesetzesfähigkeit bzw. Universalisierbarkeit der *Maxime* macht, liegt in den Worten „jederzeit“ und „zugleich“. Die allgemeine Bestimmung des Handelns zu jeder Zeit ist das subjektive Prinzip des Wollens (*Maxime*). Wenn der Gehalt der subjektiven *Maxime jederzeit* (ausnahmslos und immer) *zugleich* mit der Selbstzweckhaftigkeit der Personen vereinbar ist, dann ist sie selbst über ihren materialen Inhalt hinaus gesetzesartig. Allerdings ist die Universalisierungsprüfung hier nun weniger deutlich auf den Begriff des Gesetzes bezogen; die Prüfung durch die neue Formel argumentiert auf der Ebene der Grundlage, aus der allererst das Sittengesetz abgeleitet werden kann und ist insofern weniger abstrakt. Wird die Grundlage für praktische Gesetze (*Zweck an sich selbst*) durch eine Handlung negiert, erübrigt sich die weitere Frage, ob die *Maxime* der Handlung gesetzesartig sein kann. Eine Handlung wird hier daraufhin geprüft, ob sie nicht in Widerspruch zur „Idee der Menschheit“ (AA IV, 429) steht.

Anhand der „vorigen Beispiele“ (ebd.) soll nun die Ableitung des kategorischen Imperativs aus dem Begriff des *Zweck an sich* geprüft werden. Es müssten sich also dieselben Resultate, was die Handlungsverbote betrifft, ergeben. Es handelt sich also wiederum um vier Beispiele, die der traditionellen Kreuzklassifikation der Pflichten zugeordnet sind.

1. Da der Selbstmörder, „wenn er um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört“, sich seiner „Person bloß als *eines Mittels*, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende seines Lebens“ bedient (ebd.), entsteht ein Widerspruch. Oben wurde gesetzt, dass der handelnde Mensch (*Person*) nichts ist, das „*bloß* als Mittel gebraucht werden kann“ (ebd.). Die Objektivierung der wertungsfähigen Person zum bloßen Mittel meiner Annehmlichkeit ist sicherlich im Einzelfall denkbar; das aber auch *nur*, wenn dabei der Spielraum des Wertens der Person nicht ausnahmslos aufgehoben wird. Ein Selbstmord ist aber nur denkbar, indem die Person vollständig auf ihre körperliche Seite reduziert und durch äußere Gewalt vernichtet wird. Die Reduktion der Person auf ihren Körper widerspricht nun aber dem Begriff

---

<sup>176</sup> Ernst Tugendhat hält Kants Rede von einem „Zweck an sich selbst“ und „Wert an sich“ für „leere Worte“ (Tugendhat 1993, 145), da sie den gängigen Begriffen von Zweck und Wert widerspräche (ebd., 142). Mit letzterem hat Tugendhat zum Teil Recht, aber nur insofern, dass es sich um keinen logischen Widerspruch, sondern nur um eine scheinbar widersprüchliche Formulierung handelt. Die Reflexionsbegriffe „Zweck an sich“ und „Wert an sich“ müssen in Anlehnung an den Typ der bekannten relativen Zwecke und Werte artikuliert werden. Problematisch sind Kants Termini auch nur, wenn sie als objektbezügliche Oberbegriffe missverstanden werden. Kant unterläuft mit der Rede von *Wert an sich* also keine Ontologisierung einer geheimen *Eigenschaft* des Menschen (ebd., 145), die wiederum nur im theologischen Kontext Sinne ergebe (ebd., 154).

der Person, da sie dabei nicht selbst werten könnte (*Zweck an sich*), sondern ausschließlich als gegenständliches Mittel (für das eigene Wohlergehen) bewertet würde. Die Handlung des Selbstmords erweist sich also bei allgemeiner Betrachtung als unvereinbar mit der Idee der Menschheit.

2. Ein „lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun“, bedeutet sich „eines anderen Menschen *bloß als Mittel*“ bedienen zu wollen (AA IV, 429). „Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten“ (AA IV, 429f.). Analog verhalte es sich bei Beispielen „von Angriffen auf Freiheit und Eigentum anderer“ (AA IV, 430). Die Beispiele könnten als Verbote des rationalen Egoismus missverstanden werden; keiner könnte ja wollen, belogen oder ausgeraubt zu werden. Doch diese Missdeutung räumt Kant in einer Fußnote aus: „Man denke ja nicht, dass hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc.* zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne“ (AA IV, 430, FN 1), also die sog. *goldene Regel*. Kant geht es also nicht um die Unmöglichkeit einer sinnvollen Zustimmung des Opfers zu einer Lüge oder einem Raubmord – was tatsächlich völlig trivial wäre. Vielmehr interessiert ihn die begriffliche Unmöglichkeit, d. h. der Widerspruch des Zusammendenkens der Idee der Menschheit und der Handlung eines lügenhaften Versprechens. Der Belogene wird durch die Lüge so konzipiert als besäße er keine Subjektivität, sondern wirke vielmehr nur als Ding zu meinen Absichten. Die Fähigkeit des Wertens wird in der Handlung der Lüge dem Gegenüber vollkommen abgesprochen, da der Belogene ja keinesfalls merken soll, dass er tatsächlich belogen wird, sondern vielmehr gerade nicht entscheiden soll, ob zustimmen oder verneinen hier angebracht wäre.

Für das Verständnis der beiden folgenden Beispiele ist es wichtig zu sehen, dass der Begriff des *Zweck an sich* sowie der *Vernunft* kein Prädikat für Individuen ausmacht; es handelt sich vielmehr um einen Reflexionsbegriff, der ein bestimmtes Moment der Subjektivität herausstellt; die dem Subjekt, das in den Individuen lediglich materialisiert ist, zukommt.

3. „In Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist's nicht genug, dass die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muss auch dazu *zusammenstimmen*“ (AA IV, 430). Die Kulturunwilligkeit gegenüber den eigenen Talenten ginge lediglich mit „der Erhaltung der Menschheit als Zweck an sich selbst“, aber nicht mit der „Beförderung dieses Zwecks“ zusammen (ebd.). Kants hier nicht explizit ausgeführtes Argument verläuft analog zum vorherigen Beispiel (AA IV, 422f.). Auch der Zweck an sich selbst ist gewissermaßen ein Zweck, der für seine Verwirklichung auf Mittel angewiesen ist. Es wäre also widersprüchlich im Verhältnis zum vernünftigen Wollen, einerseits den (notwendigen) Zweck der Menschheit zu haben, andererseits aber die Bedingungen seiner Verwirklichung nicht zu verbessern.

4. Es handelt sich wiederum um einen Widerspruch des Wollens, unter der Idee der Menschheit nicht auch für das Wohlergehen und die Entwicklung anderer Personen zu sorgen

und sich vielmehr nur um sich selbst zu kümmern. „Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke [eigene Glückseligkeit] müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch soviel möglich *meine* Zwecke sein“ (AA IV, 430). In ihrer Existenz als *Zweck an sich selbst* sind alle Handelnden identisch; es ist also unmöglich, zugleich den objektiven Zweck der Idee der Menschheit zu haben und zugleich die Bedingungen des Wohlergehens anderer Personen nicht auch verbessern zu wollen. Denn die Unterstützung anderer ist gewissermaßen ein Mittel zur Realisierung des *Zweck an sich selbst* durch eine Handlungsgemeinschaft. Die Setzung des *Zweck an sich* (s. oben) hat sich hiermit durch die Resultate der Beispiele, die den vorherigen entsprechen, bewährt.

## 2.4 Systematische Ordnung eines Reichs der Zwecke

„Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt als *Zwecks an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt“ (AA IV, 430f.). Der eingeklammerte Text wird von Kant weiter unten noch ausführlich erörtert werden. Hier ist es wichtig, Kants methodischem Hinweis nachzugehen. Dass das Prinzip des *Zwecks an sich* nicht „aus der Erfahrung entlehnt sein“ kann bedeutet, dass der Begriff selbst nicht als Abstraktum aus der Erfahrung stammt und die Gültigkeit seiner Verwendung nicht durch Erfahrungsurteile gerechtfertigt werden kann. Das ist erstens der Fall, da das Prinzip allgemeingültig und nicht nur induktiv bzw. komparativ allgemein ist, da es sich um eine notwendige Eigenschaft aller vernünftigen Wesen handelt. Dieser Reflexionsbegriff ermöglicht es also allererst, vernünftig handelnde Wesen zu denken. Zweitens handelt es sich bei diesem Begriff der Menschheit um keinen, der vorteilsorientiert als subjektiver Zweck gesetzt würde; wie er z. B. in folgender Aussage verwendet wird: „Es dient dem Erhalt und der Förderung unserer Zivilisation, jeden Menschen als Zweck an sich zu behandeln.“ Es handelt sich vielmehr um einen unverfügbaren objektiven Zweck („wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen“), weil er die „oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll“ (AA IV, 431).

Aus der Vereinigung der bisherigen Formulierungen des kategorischen Imperativs<sup>177</sup> entwickelt Kant nun gleichsam syllogistisch eine dritte. Der „Grund aller praktischen Gesetzgebung“ liege „objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip)“ (ebd.). Ein Gesetz enthält „absolute Notwendigkeit“, d. h. dass es ausnahmslos nötigt (*Regel der Allgemeinheit*) und ohne Einschränkung (*Form der Allgemeinheit*) gilt. Der subjektive Grund der Gesetzgebung „ist jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip)“ (ebd.), andernfalls steht das vermeintliche Gesetz unter einem nur relativen Wert. Hieraus folge das dritte praktische Prinzip des Willens: „Die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ (ebd.).

Der ‚syllogismusartige‘ Zusammenhang lässt sich wie folgt darstellen:

---

<sup>177</sup> In der Literatur wird zumeist von fünf Formeln des kategorischen Imperativs gesprochen (Schönecker/Wood 2004, 124): Naturgesetzformel (1), Zweck-an-sich-Formel (2), Reich-der-Zwecke-Formel (3), Autonomie-Formel (4) und Universalisierungs- bzw. Allgemeines-Gesetz-Formel (5). Obschon in der einschlägigen Literatur von einer Unklarheit, was Hierarchie und Sinn der einzelnen Formeln ausmacht, gesprochen wird (z. B. Schönecker/Wood 2004, 168), äußert sich Kant doch recht deutlich dazu. Die Formeln (1)-(3) dienen der Veranschaulichung der eigentlichen Formel des kategorischen Imperativs (5) (vgl. AA IV, 436f.). An anderer Stelle spricht Kant von drei „praktischen Prinzipien des Willens“ (vgl. AA IV, 431), die sich den einzelnen Formeln zuordnen lassen: das *objektive Gesetz* gehört zu den Formeln (1) und (5), der *subjektive Zweck-an-sich-selbst* ist den Formeln (2) und (3) zuzuordnen und schließlich die Synthese dieser beiden Prinzipien, der Grundsatz der Autonomie, der Formel (4).

Die Gesetzgebung ist (objektiv) durch die Regel und Form der Allgemeinheit  
Der Zweck an sich selbst ist (subjektiv) der Grund der Gesetzgebung

---

Der Zweck an sich selbst besteht durch die Regel und Form der Allgemeinheit

Die Konklusion lässt sich allgemein, also durch Aufhebung der subjektiven und objektiven Perspektive der Prämissen, wie folgt formulieren: *Der Wille jedes vernünftigen Wesens ist allgemein gesetzgebend.* „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss“ (AA IV, 431). Das Gesetzgebende am Willen ist also das dritte Prinzip einer kategorischen Nötigung. Der Wille muss demnach durch seine gesetzten Maximen mit der Fähigkeit, Gesetze zu geben, widerspruchsfrei zusammenstimmen.

Die vorherigen Formeln des kategorischen Imperativs wurden jeweils „nur als kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff der Pflicht erklären wollte“ (ebd.). Die dritte Formel des Prinzips macht nun darüber hinaus deutlich, „dass die Losagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ gelten muss (AA IV, 431f.). D. h. es wird vom Wollen *im pragmatischen Verstande* abgesehen und einzig auf die Begründung der Handlung *im transzendental-praktischen Verstande* geachtet. Durch seine Fähigkeit zur unbedingten Maximenbegründung (*aus Pflicht*), gibt der Wille als praktische Vernunft allein ein (absolut notwendiges) Gesetz. Denn ein Wille darf von keinem weiteren Interesse abhängen, „ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung seiner Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte“ (AA IV, 432). Der Begriff eines derartig abhängigen Willens enthielte jedoch einen direkten Widerspruch seiner Merkmale – er müsste unbedingt und nicht unbedingt (abhängig) zugleich gedacht werden.

Nach der Entwicklung des dritten Prinzips unternimmt Kant einen methodischen Exkurs: „Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen“ (ebd.). Alle Versuche richteten sich, so Kant, auf ein objektives Gesetz mit bestimmten Inhalt, „man ließ es sich aber nicht einfallen, dass [der Mensch] *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei“ (AA IV, 432). Diese Stelle kann als *kopernikanische Wendung* (B XVI) der praktischen Philosophie bezeichnet werden; also die Verlagerung der Suche von einem inhaltlich bestimmten Gesetz auf die Voraussetzung aller Gesetzlichkeit im Verhältnis zur Subjektivität, die Gesetze ja allererst als nötigende Gesetze anerkennen muss. Ein äußeres Gesetz müsste ja stets „irgendein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich

führen“ (AA IV, 433), so dass sich niemals ein *echtes* Gesetz finden ließe, das „absolute Notwendigkeit bei sich führe“ (AA IV, 389). Daher will Kant den „Grundsatz das Prinzip der *Autonomie* des Willens, im Gegensatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle, nennen“ (AA IV, 433). Ohne transzendental-praktische Reflexion lassen sich nur heteronome Prinzipien, aber keine echten Gesetze der Sittlichkeit setzen.

„Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspunkt sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines *Reichs der Zwecke*.“<sup>178</sup>

Hier formuliert Kant erneut die Synthese der beiden Imperativformeln, die die Voraussetzung für unbedingte Notwendigkeit ausdrücken. Der Begriff des vernünftigen Wesens wird hier weiter expliziert; dieser war zunächst nur durch das Vermögen eines Willens (AA IV, 412) bestimmt, der wiederum nur durch einen kategorischen Imperativ möglich ist (AA IV, 425). Der kategorische Imperativ nötigt die Gesetzesartigkeit der Maxime auf, denn nur insofern ist er wahrhaft kategorisch (*Beweis der Formel des kategorischen Imperativs aus seinem Begriff*, AA IV, 420). Das betrifft aber nur das innere Kriterium dieser Ordnungsregel; daher musste Kant weiter den Geltungsbereich dieser Regel feststellen („notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen?“, AA IV, 426). Das, was den Willen als praktischen Schluss allererst aus subjektiver Perspektive relevant werden lässt, ist ein Zweck (AA IV, 427). Damit der Wille wahrhaft unbedingt ist, kann der Wert unter dem sein objektiver Zweck gesetzt wird, nicht wiederum ein relativer Wert sein. Als „absoluter Wert“ (AA IV, 428), d. h. *Zweck an sich selbst*, erwies sich nach Kants Setzung, die dann durch Beispiele bestätigt wurde, der Mensch als vernünftiges Wesen, der „sich notwendig [...] [so] sein Dasein“ vorstellt (ebd.). Nun wird deutlich, dass jedes vernünftige Wesen sich als gesetzgebend betrachten *muss*; das ist keine Aufforderung, sondern die Formulierung einer logischen Notwendigkeit. Insofern die Rede von einem vernünftigen Wesen ist, handelt dieses nur durch (zugleich) *unbedingte* Maximen, diese sind aber nur möglich, wenn der Träger der Maxime sich durch die Maxime als unbedingter Gesetzgeber „betrachten“ kann. Dieser Gesetzgeberstandpunkt besteht in der reflexiven Distanz „zu sich selbst und seinen Handlungen“ und ermöglicht allererst das „Beurteilen“ bzw. Werten von Sachen und Gegenständen als Mittel bzw. relative Zwecke. Um Handlungen begründen zu können, kann die eigene und die Subjektivität anderer nicht als auf einen soundso bestimmten Zweck fixiert gedacht werden. Der *Zweck an sich selbst* ist demnach der Standpunkt, von dem praktische Vernunft als wertende Subjektivität ausgeht. Der Wertende ist beim uneingeschränkten Werten selbst kein Mittel bzw. relativer Zweck; träfe dies zu, dann wäre seine Wertung keine echte *mündige* Wertung, sondern durch

---

<sup>178</sup> AA IV, 433.

äußere Umstände bedingt und eingeschränkt. Dieses Werten bezieht sich freilich vor allem auf die Begründung der subjektiven Maximen durch die transzendental-praktischen Topoi „aus Pflicht“ und „aus Neigung“.

Der Begriff des vernünftigen Wesens als allgemeiner Gesetzgeber führt auf einen weiteren „fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke“ (AA IV, 433). Der Begriff „Reich“ steht hier für den Geltungsbereich gewisser Gesetze. Ein Reich besteht also durch „systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ (ebd.). Ein *Reich der Zwecke* kann nun gedacht werden, indem von „persönlichen Unterschieden“ der vernünftigen Wesen und dem „Inhalt ihrer Privatzwecke“ abstrahiert wird (ebd.). Dieses Reich ist ein *systematisches* – d. h. vollständiges und lückenloses – Ganzes, da es aus *einem* Prinzip abgeleitet ist. Aus diesem Prinzip, Vernunftwesen „jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* [zu] behandeln“, „entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftlich objektive Gesetze“ (ebd.). Diese Gesetze betreffen „die Beziehung dieser Wesen aufeinander, als Zwecke und Mittel“.<sup>179</sup> Die wechselseitige Beziehung von Personen als Mittel und Zwecke bezeichnet die gemeinschaftliche Handlungspraxis, wobei das Reich der Zwecke diese „freilich nur [im] Ideal“ ausmacht (ebd.). Ein „Ideal“ jedoch nur im epistemischen Sinne; ein für die Zukunft erhofftes Utopie-Reich ist nicht gemeint. Das Reich der Zwecke hat keine zeitliche Existenz, sondern es ist wirklich durch die Praxis der Zuschreibung von Verantwortung – das Reich der Zwecke wird also beständig gesetzt; durch seinen systematischen Zusammenhang enthält jeder einzelne Akt, wofür wechselseitig Schuld und Verantwortung unterstellt ist, negativ die Gesamtmenge der für Vernunftwesen möglichen Mittel bzw. relativen Zwecke. Wie Christine M. Korsgaard zeigt, bestehen die Verhältnisse, die in einem Reich der Zwecke wirklich sind, als *moralische* Freundschaften, d. h. in ebenbürtiger wechselseitiger Verpflichtung.<sup>180</sup> Die Person des anderen wird als Zweck an sich selbst und nicht bloß als Mittel gebraucht, indem dem Gegenüber die Chance eingeräumt wird, zu wählen, ob er im gemeinsamen bzw. arbeitsteiligen Handeln meinen Zweck auch zu seinem macht.<sup>181</sup> Kant geht es vor allem darum, die intersubjektive Relevanz des Begriffs eines *Zwecks an sich selbst* zu betonen. Der entscheidende Punkt ist dabei, dass „Verantwortlichsein“ immer bedeutet, gerade auch in den Augen der anderen, die Verantwortlichkeit begreifen können, verantwortlich zu sein.<sup>182</sup> Wie ist diese wechselseitige Befähigung zur Verantwortung, was Wertungen und Handlungen betrifft, möglich? Sie ist möglich, da das Prinzip (*Zweck an sich*) und das daraus „entspringende“ Reich der Zwecke prinzipiell

---

<sup>179</sup> Kant erklärt weiter, dass ein Vernunftwesen zudem als „Glied“ oder als „Oberhaupt“ zum Reich der Zwecke gehöre (AA IV, 433f.). Letzteres, wenn es „ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist“ (AA IV, 434). Dabei handelt es sich um den „göttlichen“ bzw. „heiligen Willen“, der „nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann“ (AA IV, 414) und nicht durch sich selbst genötigt werden muss. D. h. zum Reich der Zwecke gehören nicht nur vernünftige Wesen (z. B. Menschen) als *Zwecke an sich* und ihre damit vereinbaren *Mittel* bzw. *relative Zwecke*, sondern auch die *Idee eines Zwecks an sich*, für den das Sittengesetz kein Imperativ ist.

<sup>180</sup> Korsgaard 1996, 199f.

<sup>181</sup> Ebd., 193.

<sup>182</sup> Ebd., 212.

dem moralischen Handeln im Sinne einer transzendentalen Form zugrunde liegt. Obwohl demnach das Prinzip der Autonomie im moralischen Handeln wirkt, lässt es sich nicht relativ zur Handlungsgemeinschaft begründen; vielmehr ermöglicht es das unbedingte Prinzip allererst das gemeinschaftliche Handeln als regelgeleitete Praxis von Subjekten zu begreifen.

Das Prinzip eines Reichs der Zwecke formuliert Kant wie folgt: „Keine Handlung nach einem anderen Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*“ (AA IV, 434). Wie wird dieses Prinzip in seiner Notwendigkeit gesetzt?

„Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muss, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte.“<sup>183</sup>

Nicht Gefühle, Antriebe oder Neigungen rufen ein durch sie vermitteltes Interesse, diesem Vernunftprinzip entsprechend zu handeln, hervor. Es geht hier auch um gar kein Wollen *im pragmatischen Verstande*. Der Grund, nach diesem Prinzip zu handeln, liegt also in keinem gewollten Gegenstand oder Sachverhalt, der sich durch dieses Vernunftgebot herstellen ließe. Vielmehr wird die Nötigung gesetzt schon allein durch das „Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander“. Dieses wechselseitige Mittel-Zweck-Verhältnis der handelnden Vernunftwesen besteht allerdings nur, wenn der Wille als Begründungsinstanz des Handelns jeweils *zugleich* nicht dem Kriterium der Gesetzgebungsfähigkeit widerspricht. Bestände dieser Widerspruch, dann könnte das Vernunftwesen „sie“ (andere Vernunftwesen) nicht als *Zweck an sich selbst* denken. *Was es aber doch tut*, ist hier zu ergänzen; und zwar insofern es selbst Glied im Reich der Zwecke ist. Bereits hier kündigt sich eine zirkelartige Problemstruktur für die Deduktion des Prinzips der Moralität an, deren „Hebung“ allerdings erst im Dritten Abschnitt erfolgt. Dass ein normatives Reich der Zweck zu behaupten Sinn macht, steht hier also noch gar nicht in Frage. Vielmehr fragt Kant weiter nach dem Grund, der es erfordert andere als *Zweck an sich* zu denken. „Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst“ (AA IV, 434). Nicht aber auf jeden anderen Willen im Einzelnen; es werden nicht die persönlichen Interessen und Absichten eines jeden anderen Vernunftwesen abgefragt, um sie im Handeln nicht zu beeinträchtigen – gerade davon abstrahiert das *Ideal eines Reichs der Zwecke* (AA IV, 433). Nein, die Vergleichung erfolgt durch die Prüfung der Maxime auf ihre Vereinbarkeit mit der *Gesetzgebungsfähigkeit* des Willens überhaupt (= Autonomie); denn jeder, der überhaupt Maximen tragen kann, *könnte* auch die zugleich gesetzgeben-

---

<sup>183</sup> AA IV, 434.

de Maxime haben. Die Prüfung der Maximen erfolgt nun „nicht um irgendeines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt“ (AA IV, 434).

## 2.5 Würde als transzendentaler Wert an sich selbst

Die Begriffsgattung „Wert“ lässt sich nach Kant vollständig in die Arten „Preis“ und „Würde“ unterscheiden.<sup>184</sup> Ausgedrückt wird diese Unterscheidung durch die spezifische Differenz *äußerer* und *innerer Wert*. Die Arten werden dabei funktional definiert: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent, gesetzt werden“, was „dagegen über allen Preis erhaben ist, [...] das hat eine Würde“ (AA IV, 434).

Unter dem Gesichtspunkt „Preis“ zu werten, bedeutet, dass die Gegenstände nur in einem Verhältnis zu etwas anderem ihren Wert haben:  $x_n$  ist *als y* gut für  $z$ . Zum Beispiel führt eine halbe Stunde dauerndes Schwimmen ( $x_1$ ) als Mittel zum Stressabbau ( $y$ ) zu derselben Entspannung ( $z$ ) wie eine Stunde dauerndes Joggen ( $x_2$ ). Wer Entspannung will, der kann sich in dieser Hinsicht sowohl durch Joggen als auch durch Schwimmen verausgaben. Dagegen drückt „Würde“ eine *unbedingte* Wertschätzung aus:  $x$  ist *gut* (bzw.  $x$  hat einen *inneren Wert*). Dabei handelt es sich eigentlich nicht mehr um eine nur subjektive Wertschätzung unter dem Gesichtspunkt „Preis“; es wird hierbei nicht gesagt, wozu und in welcher Hinsicht  $x$  gut sei.

Auch vor allem aufgrund der um Wertrealismus oder -Relativismus geführten Debatte<sup>185</sup> ist es heute üblich, in einem sehr weiten Sinn von mannigfaltigen Werten verschiedener Kulturen, ethnischer, religiöser oder ideologischer Gruppen, oder gar Unternehmen und anderen Institutionen zu sprechen. Dagegen meint „Wert“ bei Kant jedoch, aufgrund der auch in der praktischen Philosophie vorausgesetzten *kopernikanischen Umwendung der Denkungsart*<sup>186</sup>, primär stets die Wertschätzung einer Sache durch ein Subjekt. Werte sind also stets die Werte eines Subjekts, das anhand dieser Vorstellungen seine einzelnen Entscheidungen und individuellen Maximen der Lebensführung orientiert. *An sich existierende* Werte, denen gegenüber wir der Abscheu oder Wertschätzung unmittelbar ausgeliefert wären, sind so nicht konzipierbar. Werte drücken bei Kant also zunächst immer *subjektive* Wertschätzung aus.

„Würde“ als innerer Wert ist davon aber insofern unterschieden als es sich um eine der Wertungskategorie des „Preises“ entrückte Wertvorstellung handelt. „Würde“ ist, so Kant, der einzig denkbare *Wert an sich* bzw. ein *innerer Wert*, weil damit die Bedingung der Möglichkeit des subjektiven Wertschätzens ausgedrückt wird. Damit überhaupt irgendetwas – unter dem Gesichtspunkt „Preis“ – für mich ein Wert sein *kann*, muss ich in der Lage sein, durch freie Willkür mir diesen Wert praktisch zu eigen zu machen bzw. in meine Gesinnung aufzunehmen. „Würde“ ist also Wert an sich selbst, weil sie die voraussetzende Bedingung jeglichen Wertes im Sinne subjektiver Wertschätzung ausmacht. Kant erklärt also, „Werte“ oder „Wertschätzung“ kämen immer durch – mehr oder weniger bewusste – individuell freie Willkürakte zustande. Das Vermögen der freien Willkür ist hierfür im Sinne einer Bedingung vorausgesetzt. Daher erklärt Kant

---

<sup>184</sup> Kant unterscheidet weiter zwischen „Marktpreis“ und „Affektionspreis“. Ersterer wertet nach Nützlichkeit für die Bedürfnisbefriedigung, letzterer dagegen nach nicht direkt intendiertem Wohlgefallen (AA IV, 434f.).

<sup>185</sup> Vgl. Halbig 2009, 99f.

<sup>186</sup> Vgl. Allison 2011, 1f.

den Begriff der „Würde“ über seine Funktion, die vor allem eine negative ist: „Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat [...] Würde“ (AA IV, 435). „Zweck an sich selbst“ ist die Person als Träger individueller Werte und Maximen, deren Zweck- oder Wertsetzungskompetenz, relativ zu ihrer Entsprechung gegenüber dem moralischen Gesetz, Gegenstand der Achtung ist (vgl. AA IV, 401, FN). Demnach kann festgestellt werden, dass „Würde“ zwar in den Redebereich von Werten gehört, selbst aber kein Wert *im pragmatischen Verstande* ist, sondern die transzendente Bedingung des Wertens ausdrückt. Diese Bedingung hat schlichtweg kein Äquivalent, weil ihre Missachtung – theoretisch betrachtet – das Werten unmöglich machen würde.

Kant fährt daher erläuternd fort: „Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert, [...] denn ihr Wert besteht [...] in den Gesinnungen, [...] obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte“ (ebd.). Denn diese Handlungen „stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft erfordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen“ (ebd.). Oben wurde Achtung als „Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“, (AA IV, 401, FN) charakterisiert. Das Wort „Vorstellung“ kann grundsätzlich auch *prozessual* aufgefasst werden; dann bedeutet das Verb „achten“, sich einen Wert vorzustellen, der von der gängigen Wertkategorie der Selbstliebe radikal abweicht und stattdessen eine nicht nur egoistische bzw. distanzierte Selbstbetrachtung des eigenen Handelns ermöglicht.

Weshalb aber darf behauptet werden, dass Würde *über allen Preis unendlich erhaben* ist (AA IV, 435)? „Es ist nichts geringeres als der *Anteil*, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft“ (ebd.):

„Denn es hat nichts einen Wert, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt [1]. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben [2], für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat.“<sup>187</sup>

[1:] Der Wert einer Sache ist nicht selbstverständlich oder natürlich gegeben, sondern gilt vielmehr immer nur unter einem Gesetz; der Satz „x ist gut“ enthält also stets eine Norm. Und Normen sind praktisch nur wirksam, wenn sie von individuell willkürfreien Subjekten – mehr oder weniger bewusst – in die Gesinnung aufgenommen sind.

[2:] Eben *darum*, weil die Gesetzgebung des Subjekts allen Wert bestimmt, der dann in den einzelnen Gesetzen feststeht, muss sie selbst einen „unbedingten, unvergleichbaren Wert“ haben – d. h. gewissermaßen wertneutral sein. Andernfalls wäre dieser Akt keine wahre Gesetzgebung,

---

<sup>187</sup> AA IV, 436.

sondern nur das Bestimmen einer Regel, die relativ zu einem bereits anderweitig bestehenden und anerkannten Gesetz Geltung hätte. Relative Werte sind nur denkbar unter der Voraussetzung eines absoluten Wertes (s. Kapitel 2.2); „Werte“ müssen eben gerade nicht als an sich existente Entitäten oder isolierte Vorstellungen, sondern können als *Akte des Wertens* verstanden werden; hier wird die Absurdität, auf die der infiniten Regress verweist (ebd.), leichter ersichtlich: Es müsste von einer unendlichen Reihe von Wertungen gesprochen werden, die aber eigentlich gar keine Vorstellung, von dem, was gut ist, hätten. Die Antwort auf die Frage, was denn *letztlich* gut ist, würde immer wieder von der einen auf die nächste Wertung verschoben. Die Antwort: „gut ist, was mir gut tut!“, also die Setzung der eigenen Glückseligkeit als unbedingt gut, erweist sich als direkt zirkulär und theoretisch nicht haltbar. Daher erklärt Kant, „die *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (AA IV, 436). Die Fähigkeit der unbedingten Gesetzgebung für das eigene Handeln ist das, was über allen Preis bzw. relativen Wert erhaben macht.

Autonomie ist also das, was von allen anderen Werten unbedingt ist. Inwiefern sind die „drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen“ damit vereinbar? Nun, es handelt sich „im Grunde nur [um] so viele Formeln eben desselben Gesetzes“ (ebd.); was die Frage aufwirft, welche der Formeln denn die entscheidende sei. Es sind drei Formeln möglich, da sie sich jeweils auf einen verschiedenen Aspekt der Maxime beziehen.

[1.] Die erste Formel (Allgemeines Gesetz, Naturgesetz) geht auf die Form der Maxime, die über ihren konkreten Gehalt mit der Allgemeinheit eines Gesetzes vereinbar sein muss (*interne Unbedingtheit der Maxime*).

[2.] Dagegen bezieht sich die zweite Formel vom Zweck an sich selbst auf die Materie der Maxime, die grundsätzlich durch subjektive Zwecke bestimmt ist; denn der Wille ist nur praktisch relevant im Verhältnis zu Zwecken, die durch den praktischen Schluss wirklich werden sollen. Der *Zweck an sich selbst* ist dabei die negative, „einschränkende Bedingung“ (AA IV, 436) aller willkürlichen Zwecke (*externe Unbedingtheit der Maxime*).

[3.] Zudem gehört zu einer Maxime die „*vollständige Bestimmung* aller Maximen“ (AA IV, 436), auf die sich die dritte Formel vom Reich der Zwecke bezieht. Die „Totalität des Systems“ der Zwecke (ebd.) besteht bereits durch eine eigenverantwortliche Zwecksetzung; d. h. Zwecke und entsprechende Maximen werden im Idealfall individuell und kollektiv *kohärent* organisiert (*kohärente Unbedingtheit der Maxime*).

„Man tut aber besser“, so Kant, „wenn man in der sittlichen Beurteilung immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: *handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*“ (AA IV, 436f.). Die anderen Formeln dienen eher dazu, „eine Idee der Vernunft (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen“ (AA IV, 436).

Resümierend fügt Kant hinzu, „wir können nun mehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens“ (AA IV, 437); das ganze bisherige Vorgehen Kants verlief als Analyse des Begriffs eines an sich guten Willens, der sich als Grundlage der Argumentation dadurch anbot, da er im Ersten Abschnitt als das einzig denkbare unbedingt Gute erwiesen wurde. Was aber den Willen unbedingt gut macht, wurde am Leitfaden der Vorstellung des unbedingten Gesetzes im Ersten und Zweiten Abschnitt entwickelt. Wenn wir „nunmehr da endigen“ können, wovon wir ausgingen, bedeutet das, dass der Begriff des unbedingt guten Willens ausführlich genug erörtert wurde und nach einem Resümee zur weiteren Untersuchung des Begriffs der Autonomie und der Freiheit übergegangen werden kann.

*Unbedingt gut* ist der Wille, insofern seine Maxime, „wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann“ (ebd.). Der Wille soll „niemals mit sich selbst im Widerstreit sein“ (ebd.), da er bereits selbst als unbedingt gut gedacht wird.

Nun nimmt „die vernünftige Natur [...] sich dadurch vor den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt“ (ebd.); dabei handelt es sich allerdings um keinen intentionalen Akt. Denn das vernünftige Wesen war „durch seine eigene Natur schon bestimmt [...], als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein [zu gehorchen], die es selbst gibt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung [...] gehören können“ (AA IV, 435). Denn die ‚Natur‘ eines vernünftigen Wesens ist im Gegensatz zu Dingen und Mitteln inhaltlich unbestimmt; durch den Ausdruck „Zweck an sich selbst“ wird diese Leere formal als unbedingtes Wertungsvermögen gefasst, da „der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müsse“ (AA IV, 437). Die Natur des vernünftigen Wesens besteht demnach vor allem in der negativen Freiheit von inhaltlich fixierter Bestimmtheit. „Dieser [sc. Zweck an sich selbst] kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden“ (AA IV, 437). „Nachsetzen“ bedeutet hier scheinbar ganz sprachbildlich *prädisieren*; nur dem vernünftigen Subjekt bzw. *Zweck an sich selbst* kann ein *unbedingt guter Wille* ohne Widerspruch zugeschrieben werden.

Das „[zweite] Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, dass es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem [ersten] Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei“ (AA IV, 437f.). Wenn die Maxime der Handlung intern zugleich die Allgemeinheit eines Gesetzes aufweist, dann bedeutet das ebenso, dass jedes Subjekt dadurch extern als gesetzgebender Zweck an sich selbst erhalten ist (AA IV, 438). „Nun folgt hieraus unstreitig: dass jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können“ (ebd.), denn die bloße Beschreibung eines bisherigen

Verlaufs faktischen Regelfolgens (*Verhalten*), d. h. sich selbst als Regeln unterworfen zu betrachten, kann die Nötigung nicht erklären, die Reihe der bisherigen Beispielfälle auf diese oder jene Art fortzusetzen.<sup>188</sup> Genau dies macht die Würde „vor allen bloßen Naturwesen“ aus, nämlich „seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen Wesens als gesetzgebenden Wesens [...] nehmen zu müssen“ (ebd.).

So ist eine „Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich“ (ebd.). Dieses Reich ist nur möglich „nach einer Analogie mit einem Reiche der Natur“, dieses nach Gesetzen „äußerlich genötigter wirkender Ursachen“, dagegen jenes „nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln“ (ebd.). Ein Reich der Zwecke würde *wirklich*, wenn die Regeln des kategorischen Imperativs „allgemein befolgt würden“ (ebd.), darauf sowie auf die einhergehende „Erwartung der Glückseligkeit“ (AA IV, 439) könne, so Kant, ein die Regeln selbst achtendes vernünftiges Wesen aber nicht „rechnen“ (AA IV, 438). „Und hierin liegt eben das Paradoxon: dass bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgendeinen zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlasslichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit desselben bestehe“, denn sonst müsste das vernünftige Wesen „als dem Naturgesetze seiner Bedürfnisse unterworfen vorgestellt werden“ (ebd.). Das allerdings führte in einen direkten Widerspruch, da die menschlichen Bedürfnisse ja grundsätzlich nicht instinktiv, sondern durch vernünftiges Handeln befriedigt werden (*durch Interesse handeln*) und demnach eine reflektierte Distanz zum eigenen Verhalten möglich ist.

Nun ist Kant in der Lage, den Begriff der Moralität genauer zu fassen.<sup>189</sup> Das lückenlos und vollständig moralische *Reich der Zwecke* erwies sich als im Prinzip der Autonomie fundiert. Daher sind alle Handlungen, die mit der Autonomie des Willens vereinbar sind, erlaubt, die unvereinbaren dagegen moralisch verwerflich und nicht erlaubt (AA IV, 439). Damit ist die Fragestellung der *Grundlegung* zu einem Teil beantwortet, das oberste Prinzip der Moralität ist *aufgefunden*, allerdings muss dieses im Dritten Abschnitt durch Deduktion *festgesetzt* und in seiner Möglichkeit begründet werden (vgl. AA IV, 392).

Gleichsam in einem Anhang zu den beiden ersten Abschnitten der *Grundlegung* leitet Kant zu einer Kritik moralischer Prinzipien über. Nur die *Autonomie* des Willens kann das „oberste Prinzip der Sittlichkeit“ sein, das wurde in den beiden ersten Abschnitten herausgearbeitet und durch seine Alternativlosigkeit bestätigt. Diese Alternativlosigkeit unterstreicht Kant erneut,

---

<sup>188</sup> Vgl. Schönrich 2001, 301. „Würde“ kann daher auch als die Quelle von Normativität überhaupt betrachtet werden.

<sup>189</sup> Im Zweiten Abschnitt finden sich insgesamt drei Sätze zur Moralität:

[1.] „Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist“ (AA IV, 434).

[2.] „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein“ (AA IV, 435).

[3.] „Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch Maximen desselben“ (AA IV, 439).

indem andere, jedoch „unechte Prinzipien der Sittlichkeit“ unter den Inbegriff der *Heteronomie* subsumiert werden.

„Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist“ (AA IV, 440). *Im pragmatischen Verstande* ist das Wollen jederzeit von Neigungen und Bedürfnissen bestimmt, deren Beschaffenheit macht sie im Verhältnis zum Prinzip der Selbstliebe bzw. der Glückseligkeit erstrebenswert. Insofern ist der (uneigentliche) Wille als praktischer Schluss durch eine Neigung gesetzt; nun gibt es aber an diesem praktischen Schluss eine andere Beschaffenheit, die sich zeigt, wenn von seiner scheinbaren Vollbestimmtheit durch Neigung abgesehen wird – das wäre *Verhalten*. Die Beschaffenheit der Autonomie macht die Unbedingtheit des Willens, d. h. die gegenüber den konkreten Gegenständen der Neigung beständige Form des Wollens aus. Der Wille ist dem Begriff nach eigentlich stets unbedingt, da jedoch Wollen nicht ohne etwas, das gewollt wird (*Neigung*), denkbar ist, muss der Wille *im transzendental-praktischen Verstande* als davon *unabhängig* konzipiert werden. Der Wille ist also eine Struktur der Selbstverpflichtung (*sich selbst ein Gesetz sein*), da dabei gewissermaßen aktiv von jedem konkreten Wollen absehen werden muss. Aber „dass diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist“ (AA IV, 440). Synthetisch ist der Satz, da das Konzept eines unbedingt guten Willens nur durch ein Absehen vom jederzeit konkreten Wollen wirklich wird; die Autonomie des Willens muss also gewissermaßen erst zu einer echten Autonomie im Handeln *gemacht* werden. „Dieses Geschäft gehört aber nicht in gegenwärtigen Abschnitt“, d. h. das positive Argument für das Prinzip der Autonomie steht noch aus. Dagegen, „dass gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, lässt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dartun“ (ebd.). Die ersten beiden Abschnitte boten also durch die Zergliederung des Begriffs eines an sich guten Willens ein (negatives) Argument der Alternativlosigkeit des Prinzips der Autonomie als „oberstes Prinzip der Moralität“ (AA IV, 392).

Alle anderen versuchsweise eingeführten Prinzipien der Sittlichkeit sind „unecht“; der *Quell* dieser unechten Prinzipien ist die „Heteronomie des Willens“ (AA IV, 441). „Wenn der Wille [...] in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit nur *Heteronomie* heraus“ (ebd.). Denn dabei sind nur hypothetische Imperative möglich, die aber nicht feststellen, was unbedingt gut ist, sondern nur, was nach einem vorausgesetzten Wollen zu tun gut wäre. Dadurch wird aber die Frage, was überhaupt gut ist, nicht beantwortet, sondern stillschweigend z. B. Glückseligkeit („Neigung“) oder der Wille einer Gottheit („eine Vorstellung der Vernunft“) als scheinbar unbedingter Wert des Handelns anerkannt (ebd.).

Der letzte Teil des zweiten Abschnitts der *Grundlegung* erinnert dann an das abschließende Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*: die *Geschichte der reinen Vernunft*. Hier wird jedoch nicht vom Standpunkt der kritisierten reinen Vernunft eine problemgeschichtliche Rückschau gehalten, sondern vom Standpunkt der Autonomie eine systematische Sammlung unechter Prinzipien der Moralität vorgelegt: „Die menschliche Vernunft hat hier wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechten Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzig wahren zu treffen“ (AA IV, 441).

Die Gattung heteronomer Grundsätze ist zu unterscheiden in empirische und rationale (AA IV, 441). Empirisch begründete Grundsätze werten Handlungen durch ihren „Beitrag zum Wohlbefinden“ (AA IV, 442, FN 1), d. h. der Glückseligkeit, und sind wiederum zu unterscheiden in solche, die Wohlbefinden durch das physische oder das moralische Gefühl bestimmen (AA IV, 441f.). Dagegen bestehen rationale Grundsätze in der Setzung eines Ideals der Vollkommenheit, das entweder durch einen Vernunftbegriff oder den Begriff einer „selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes)“ bestimmt wird (AA IV, 442).

Auf empirische Grundsätze lässt sich kein echtes Gesetz gründen, denn ihre Allgemeinheit ist nur eine komparative durch Induktion. Sie beziehen sich auf Abstraktionen von der „*besonderen Einrichtung der menschlichen Natur*“ (ebd.), deren Begriff je nach Fragestellung ganz anders beschaffen ist. Das Prinzip der Glückseligkeit im physischen Sinne ist „falsch“ (ebd.), da es sich um eine objektiv ungültige Vorstellung der Einbildungskraft handelt. Glückseligkeit wird zwar notwendig von jedem gewollt, lässt sich inhaltlich aber nicht über das jeweils bloß subjektive Für-Gut-Halten hinaus, d. h. überhaupt objektiv definieren. Weiter sei die Verwendung des Begriffs der Glückseligkeit vor allem in pädagogischer Hinsicht verwerflich, da suggeriert wird, dass ein glücklicher Mensch auch ein moralisch guter Mensch sei. Die Vermischung von Lust und Schmerz (*Triebfedern*) mit dem Prinzip der Moralität (*Tugend*) stelle zudem einen Kategorienfehler dar („in eine Klasse stellen“), sodass „der spezifische Unterschied beider aber ganz und gar“ ausgelöscht werde (ebd.).

Der „vermeintliche besondere Sinn“ des moralischen Gefühls, „so seicht die Berufung auf selbigen ist“, kann keinen „Maßstab des Guten und Bösen“ abgeben, weil keiner durch sein Gefühl „für andere [...] gültig urteilen kann“ (ebd.). Hier enthält also bereits der Begriff des vermeintlichen Prinzips die Unmöglichkeit seiner objektiven Gültigkeit.

Die rationalen Prinzipien enthalten ein Ideal der Vollkommenheit, an das sich das moralische Handeln annähern soll. Dieser Begriff ist jedoch *leer*, *unbestimmt* und *unbrauchbar*, um „im unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche Summe auszufinden“ (AA IV, 443). Um diese Realität „spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden“ entstünde zudem ein Hang, sich „im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die [der Begriff] erklären soll, insgeheim voraussetzen“ (ebd.). Es werden Verhaltensweisen und Verfasstheiten, die bereits als gut gelten, verallgemeinert und als vollständig im Ideal der Vollkommenheit gegeben vorgestellt. „Vollkommen-

heit“ ist aber eigentlich nichts anderes als ein Synonym von „gut“ (s. Kapitel 2.2); der Begriff ist also *unbestimmt*, da er lediglich anzeigt, dass etwas gut sei. *Leer* ist der Begriff, da Beliebiges als gut gesetzt werden kann. Demnach ist der Begriff der Vollkommenheit moralphilosophisch *unbrauchbar*, da er lediglich ausdrückt, dass etwas gut sei, das selbst aber nicht anhand dieses Maßstabs, sondern anderweitig als gut bewertet wird. Die Frage nach dem, was eigentlich *unbedingt* gut ist, wird also durch die Behauptung eines Ideals der Vollkommenheit nur verschoben.

Der ontologische Begriff der Vollkommenheit (*Vernunftbegriff*) sei allerdings „dennoch besser als der theologische“ (AA IV, 443). Denn die Vollkommenheit eines göttlichen Wesens sei nicht durch Anschauung unmittelbar zu erfassen, vielmehr muss sie „von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist“ abgeleitet werden (ebd.). D. h. die Vorstellung einer göttlichen Vollkommenheit lässt sich nur durch Prädikate, die sonst von Menschen bzw. Erfahrungsgegenständen gelten, bestimmen. Insofern also die Gottheit nicht als etwas Einzigartiges *angeschaut* werden kann, ist sie nur im Verhältnis zu menschlichen Attributen begreifbar. Dabei wird allerdings schnell klar, dass die Begriffe der Sittlichkeit subjektiv-objektive Reflexionsbegriffe (*heiliger Wille, Gesetz, Pflicht*) und keine objektiven Bestimmungen, die von einer göttlichen Wesenheit abstrahiert würden, sein können; die gegenteilige Behauptung wäre schlichtweg „ein grober Zirkel im Erklären“ (ebd.). Wenn der Wille Gottes zudem nicht über den Begriff der Sittlichkeit erklärt würde, dann müssten andere Beschaffenheiten des (menschlichen) Wollens projiziert werden. Vor allem Eigenschaften wie „Ehr- und Herrscherbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers“, die eher zu einem System der Sittlichkeit aus Servilität (*Pflichtgemäßheit aus Furcht*), „welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müsste“ (ebd.).

„Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären [...], selbst vermutlich so wohl eingesehen, dass dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde“ (ebd.). Eine prinzipielle Widerlegung sei hier jedoch interessant, da alle unechten Grundsätze ihren Zweck *notwendig* verfehlten, da sie alle die Heteronomie des Willens zugrunde legen.

„Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch gebieten“ (AA IV, 444). Das bedeutet, „*ich soll etwas tun, darum, weil ich etwas anderes will*, und hier muss noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke“ (ebd.). Kant verweist hier auf die beiden Momente des Wollens; das Verhältnis besteht aus dem „Ich will“ des Subjekts und dem Gegenstand des Willens, dem Objekt. Das Objekt kann nur gewollt werden, wenn es letztlich

von der reflexiven *Subjektivität* für gut befunden wird. Andernfalls „gäbe eigentlich die Natur das Gesetz“, das aber „an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muss, dadurch untauglich wird“ (AA IV, 444). Das wäre allerdings keine Moralphilosophie mehr, sondern eine empirische Sittenlehre im Sinne einer verallgemeinernden Anthropologie, Soziologie oder einer sonstigen Wissenschaft vom *Verhalten*. Wenn aber der Grundsatz für *Handlungen* gesucht wird, kann es nicht um fremde Antriebe gehen, sondern um die möglichen Formen der Begründung des eigenen Handelns. Die Heteronomie lässt sich nun in gewisser Hinsicht als Derivat der Autonomie des Willens charakterisieren. „Ich soll etwas tun, darum, weil ich etwas anderes will“, dieses andere will ich aber wiederum, weil ich etwas anderes will und so weiter. Die Reihe dieser hypothetischen Imperative lässt sich beliebig weiterführen. Diese Reihe ist aber nur sinnvoll von ihrer Abgeschlossenheit her zu denken; das war an zahlreichen Stellen Gegenstand der Kantischen Argumentation. Die Abgeschlossenheit der Reihe ist nur durch ein selbst unbedingtes Element möglich; um dieses unbedingte Moment ging es Kant. Die Reihe des Wollens ist grundsätzlich heteronom, da der praktische Schluss jeweils durch eine äußere Nötigung, das sich aufdrängende Wollen eines Gegenstandes, gesetzt ist. Dabei handelt es sich also insgesamt um keine echten Gesetze, auf die in Begründungsfragen das moralische Handeln gestützt werden könnte. Das unbedingte Moment muss nun vor dem konkreten, inhaltlich bestimmten Wollen eines Gegenstandes – *im transzendental-praktischen Verstande* – zu finden sein. Unbedingt am Wollen ist dabei das „Ich will“ des Subjekts; dieses Moment ist die Autonomie. Diese Autonomie macht aber keine ursprünglich spontane Verfügungsgewalt über das Handeln aus, sondern wird allererst in der Reflexion als Topos zur Handlungsbegründung gesetzt. Das leuchtet allein schon deshalb ein, da die Autonomie als eine *unbedingte* Nötigung dennoch in einem *Imperativ* ausgedrückt werden muss. Diese Setzung der Vernunft gilt es schließlich im dritten Teil der *Grundlegung* zu deduzieren: „*Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben*“ (AA IV, 445). Bisher wurde – im analytischen Teil der *Grundlegung* – nur mit der Alternativlosigkeit des Prinzips der Autonomie argumentiert, denn wer „Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Prinzip derselben einräumen“ (ebd.). „Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings notwendig ist, erfordert einen *möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*, den wir aber nicht wagen dürfen ohne eine *Kritik* dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben“ (AA IV, 445). Damit ist die Aufgabe des dritten Abschnitts der *Grundlegung* vorgezeichnet.

### 3.0 Überleitung zum Dritten Abschnitt der GMS

Um die Fragestellung des Dritten Abschnitts der *Grundlegung* einsichtig zu machen, muss zunächst erneut auf das Ende des Zweiten Abschnitts sowie im Anschluss daran auf den Titel des Dritten Abschnitts eingegangen werden. Die Problemstellung des letzten Abschnitts der *Grundlegung* ergibt sich aus dem Zweiten (vgl. AA IV, 444f.). Als Resümee der ersten beiden Abschnitte der *Grundlegung* kann Kants abschließende Ausführung zum Unterschied von Autonomie und Heteronomie dienen:

„Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muss, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die *Form des Wollens* überhaupt enthalten [1], und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz [2], das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgendeine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen [3].“<sup>190</sup>

[1:] Wille und Wollen sind dadurch unterschieden, dass ein Wollen immer das Wollen von etwas ist (Materie des Wollens), das aus irgendeinem Grund für gut gehalten wird. Wenn im Gegensatz dazu nun aber der „schlechterdings gute Wille“ bereits ohne hinzutretende Gründe gut sein soll (s. Erster Abschnitt), dann muss dieses Konzept von jeglicher Materie des Wollens absehen. Das Wollen überhaupt ist für sich selbst ambivalent, d. h. es wird danach bewertet, ob das gewollte Objekt gut oder schlecht ist. Der „schlechterdings gute Wille“ dagegen sei „in Ansehung aller Objekte unbestimmt“. Wie kann ein Wollen für gut befunden werden, wenn nicht über seinen Gegenstand? Wie in Kapitel 1.2 gezeigt wurde, handelt sich bei dem Konzept des Willens um ein Wollen auf vollkommene Weise. Vollkommen ist der Wille, da er selbst seinen Wertungsmaßstab enthält und nicht wie das Wollen über sein Objekt gewertet wird. Wenn nun die Objekte als Materie des Wollens gedanklich ‚durchgestrichen‘ werden, dann kann nach Kants Materie-Form-Unterscheidung der Wille als „Form des Wollens“ bezeichnet werden.<sup>191</sup> Der transzendente Reflexionsbegriff „Form“ zeigt hier lediglich das an, dessen Wert nicht über die Materie des Wollens bestimmt wird. So eröffnet sich die Möglichkeit jedes faktische Wollen über das jeweils Gewollte (Materie) oder über die Art des Wollens (Form) zu werten.

[2:] Das, was nicht über die Materie des Wollens gewertet wird, ist jedoch nicht bloß negativ zur Materie bestimmt. Denn dann könnte das Vernichten oder das Aufhören des Wollens als gut gelten, wo doch gerade das Wollen (bzw. die entsprechende Handlung) Gegenstand der moralischen Beurteilung sein soll. Die Form des Wollens bedarf für ihre Denkbarkeit also auch einer

---

<sup>190</sup> AA IV, 444.

<sup>191</sup> Kant verwendet hierfür den Terminus „isolieren“ oder „absondern“ (vgl. A 21/B 35 f.). Es geht um eine gedankliche Isolation der „Form“ eines Vermögens, indem dessen variable Materie abgesondert wird.

positiven Bestimmung: Wann entspricht das Wollen tatsächlich der Form des Wollens? Wenn nun aus der Materie des ambivalenten Wollens kein unbedingtes Maß oder Gesetz gewonnen werden kann, bleibt nur noch die Orientierung an der Nicht-Materie, der Form. Um dieser gemäß zu sein, muss das Wollen – zugleich zu seiner faktischen Beziehung auf einen Gegenstand durch Empfindung (Neigung)<sup>192</sup> – sein eigenes Maß sein. Das Maß, dem entsprechend die gute Maxime eingerichtet sein muss, ist nun das Sich-Selbst-Maß- bzw. Gesetz-Sein-Können (Autonomie) – denn das ist die Alternative zur Wertung über die Materie des Wollens. Das Maß, das in der Form des Wollens ausgedrückt ist, ist also eine Fähigkeit. Der Form des Wollens entspricht die Maxime demnach, wenn durch sie die Fähigkeit des Gesetzseins aktualisiert werden kann.

[3:] Inwiefern ist dieses Gesetz aber „selbst auferlegt“? Es handelt sich bei diesem Gesetz nicht bloß um eine Setzung, die grundsätzlich auch unterbleiben könnte, obgleich sie von jedem, sofern er vernünftig ist und dies sein will, vorgenommen würde. Kant argumentiert vielmehr mit der Alternativlosigkeit des Gesetzes: *Nur* dieses Gesetz könne wahrhaft dem Gesetzgeber selbst – im Gegensatz zur Fremdbestimmung durch das Für-Gut-Halten eines gegebenen Objekts („ohne irgendeine Triebfeder oder Interesse“) – zugeschrieben werden. Insofern gilt also, dass „sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst [dieses Gesetz] auferlegt“: es handle sich, so Kant, nämlich um das einzig denkbare Gesetz, das gleichsam ‚wie von außen‘ nötigt, aber zugleich vom handelnden Subjekt ganz selbst – ohne Umweg über die rezeptive Sinnlichkeit – aufgestellt wurde. Man könnte daher auch sagen, dass das Gesetz der *Autonomie* die Funktion der Herstellung bzw. Erhaltung ihrer eigentümlichen Fähigkeit ist.<sup>193</sup>

Kant hatte in den ersten beiden Abschnitten „durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit“ gezeigt, „dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge oder vielmehr zum Grund liege“ (AA IV, 445). Eine Alternative für das Prinzip der Sittlichkeit scheint nicht auffindbar: „Wer Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen“ (ebd.). Diese bisher nur negative Argumentation mit der Alternativlosigkeit des Prinzips muss im Dritten Abschnitt erweitert werden; es ist zu zeigen, dass „Sittlichkeit“, von deren Möglichkeit die Argumentation ausging, „kein Hirngespinnst“ ist (ebd.). Für das positive Argument ist zu prüfen, ob und inwiefern ein „synthetische[r] Gebrauch der reinen praktischen Vernunft“ (ebd.) möglich ist. Denn das Prinzip der Sittlichkeit – als kategorischer Imperativ – hatte sich als *synthetisch-praktischer Satz a priori* erwiesen (s. AA IV, 420), also als Erweiterungsurteil ohne Rekurs auf Erfahrung. Dieses Urteil enthält (a) die Bestimmung, wann eine

---

<sup>192</sup> „Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung“ (AA IV, 413, FN). Empfindungen beziehen sich auf Gegenstände, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführt: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung“ (A 19f./B 34).

<sup>193</sup> Hier besteht eine Parallele zur Klugheitsethik, die ebenfalls auf die Erhaltung weiterer *Handlungsfähigkeit*, jedoch im Sinne von möglichen Optionen des Handelns, ausgerichtet ist. Vgl. hierzu ausführlich Hubig 2007, Kap. 3 u. 5 sowie Hubig 1995.

Handlung im starken Sinne eine Handlung ist bzw. dem Standard praktischer Rationalität entspricht (deskriptiver Gehalt) und zugleich (b) den Ausdruck einer Nötigung des menschlichen Willens, die Annäherung an das vorgestellte Ideal im Handeln zu vollziehen (imperativischer Aspekt). Daher ist im Dritten Abschnitt eine „Kritik“ des praktischen „Vernunftvermögens“ nötig (AA IV, 445), um zu klären, auf welcher Grundlage Urteile allein aus der Synthese der Grundregeln der praktischen Vernunft (a priori) zulässig sein können. Während die *Kritik der reinen Vernunft* fragte, „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“, zielt die im Dritten Abschnitt zu leistende *Kritik der praktischen Vernunft* in analoger Weise auf die Beantwortung der Frage wie synthetisch-praktische Sätze a priori möglich sind. Analog zur *Kritik der reinen Vernunft* muss Kant also erklären was „das Unbekannte = x“ ist (vgl. B 13), wodurch ein derartiges Urteil Gültigkeit beanspruchen kann.

### **3.1 Aufgabe und Methode des Dritten Abschnitts**

Zunächst ist allerdings noch der Titel des Dritten Abschnitts zu interpretieren, da dieser das Vorgehen spezifiziert:

„Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“<sup>194</sup>

Was ist hier mit „Übergang“ gemeint? Reinhard Brandt interpretiert Kants Rede dahingehend, als ginge es um ein Übergehen von der einen zu einer anderen Methode (von der *Metaphysik* zur *Kritik*). Diese Umänderung der Methode ließe sich im Dritten Abschnitt auch genau verorten. Der Methodenwechsel vollziehe sich bei der Einführung der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung (AA IV, 450f.).<sup>195</sup> Brandts Interpretation scheint allerdings nicht völlig plausibel; träfe sie zu, dann müsste Kant analog im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* zunächst populäre sittliche Weltweisheit betreiben, nur um dann schlagartig zur Methode einer Metaphysik der Sitten überzugehen. Im Zweiten Abschnitt ist die Populärphilosophie jedoch durchgängig Gegenstand der kritischen Analyse. Allerdings ist Brandt insofern zuzustimmen, dass der Titel des Abschnitts dessen methodisches Vorgehen ankündigt.

Während die ersten beiden Abschnitte der *Grundlegung* analytisch verfahren, sei der dritte dagegen, so Kant, synthetisch (vgl. AA IV, 392; 445). Kant erklärt dazu in den *Prolegomena*: Die „analytische Methode [...] bedeutet nur, dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist“ (AA IV, 276, FN). Im Ersten Abschnitt wird die „gemeine sittliche Vernunftkenntnis“ als unproblematisch vorausgesetzt, d. h. die Fähigkeit des moralischen Urteilens bzw. Handelns. Die Grundbegriffe des moralischen Urteilens werden *erörtert*,<sup>196</sup> d. h. auf ihre wesentlichen Merkmale zurückgeführt (das Gute; Pflicht). Auch der Zweite Abschnitt verfährt in diesem Sinne analytisch, allerdings ist dort die *Methode* der Klärung moralischer Grundbegriffe der Gegenstand der Untersuchung. Diese die Begriffe klärende Methode ist die Moralphilosophie, die zu Kants Zeiten vor allem aus der popularisierten Form der rationalistischen Perfektionsethik (z. B. Christian Wolff) oder der am Common Sense orientierten Lehre von der rationalen Bedürfnisbefriedigung (z. B. David Hume) bestand. Während also der Erste Abschnitt von einem vorausgesetzten Grundverständnis des moralischen Urteilens ausgeht, werden im Zweiten Abschnitt gängige moralphilosophische Versuche vorausgesetzt und auf ihre Bedingungen zurückgeführt.

Inwiefern ist dagegen das Vorgehen des Dritten Abschnitts synthetisch? In der Vorrede spricht Kant in Bezug auf den Dritten Abschnitt bemerkenswerter Weise nicht von einem Übergang, sondern von einem „letzte[n] Schritt“ (AA IV, 392). Dieser letzte Schritt besteht in „der Prüfung [des] Prinzips und den Quellen desselben“ sowie der Klärung von dessen Verhältnis zur „gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird“ (ebd.). Es wird also um die Explikation eines Verhältnisses gehen. In den beiden ersten Abschnitten ging es dagegen um die Klärung,

---

<sup>194</sup> AA IV, 446.

<sup>195</sup> Brandt 1988, 180f. Schönecker/Wood (2004, 195) sehen diesen Übergang bei der Formulierung des „Zirkelverdachts“ (s. AA IV, 453).

<sup>196</sup> Vgl. die Methode der Exposition eines Begriffs in der *Kritik der reinen Vernunft* (A 729f./B 757f.).

was denn eigentlich „gut“ und „Pflicht“ bzw. was eigentlich „Moralphilosophie“ genannt werden könne. Im Gegensatz dazu ist das Verfahren des Dritten Abschnitts „progressiv“ und vom regressiv analytischen unterschieden (vgl. AA IV, 276). Das Verhältnis des Prinzips der Sittlichkeit und der gemeinen moralischen Erkenntnis ist kein analytisches; das hatte Kant bereits erklärt (vgl. AA IV, 420, FN 1): Das Wollen entspricht nicht notwendig dem Sittengesetz, vielmehr besteht das Verhältnis einer imperativischen *Nötigung*; es liegt also keine analytische bzw. logische Notwendigkeit vor. Synthetisch ist der Dritte Abschnitt also, da das notwendig bestehende Verhältnis zweier nicht analytisch zu einander gehörenden Vorstellungen, nämlich zum einen das Prinzip der Sittlichkeit (*im transzendental-praktischen Verstande*) und zum anderen das alltäglich-willkürfreie Handeln (*im pragmatischen Verstande*), ausgewiesen werden soll.

Die Rede von einem „Übergang“ im Titel des Dritten Abschnitts kann also dahingehend interpretiert werden, dass ein Vorhaben formuliert wird: Ausgehend von der vorausgesetzten Metaphysik der Sitten (Erster und Zweiter Abschnitt) soll das Vermögen (praktische Vernunft), dessen Grundgesetz die bisherige Reflexion explizierte, untersucht werden. Dieser Übergang ist aber nicht regressiv wie in den beiden ersten Abschnitten, sondern progressiv, d. h. es soll die Nötigungsbeziehung zwischen dem Prinzip der Sittlichkeit und dem Wollen bzw. Handeln untersucht werden. Hierfür ist laut Kant eine prüfende „Kritik“ der reinen praktischen Vernunft nötig, da gerade dieses Vermögen den Anspruch machte, die Verbindung der beiden Vorstellungen sei eine notwendige.

Zu klären ist allerdings noch, was die Methode der *Kritik* von der *Metaphysik* unterscheidet. „Kritik“ taucht in Kants Klassifikation der Wissenschaften (s. *Vorrede*) nicht auf, wohl aber die „Metaphysik“ (AA IV, 387f.). Daher kann in Anlehnung an Johann Heinrich Lamberts *Systematologie* gesagt werden, dass die *Kritik* das aufgestellte System der Wissenschaften im Verhältnis auf das Erkenntnisvermögen betrachtet.<sup>197</sup> Die *Kritik* ist also nicht selbst Glied des Systems, sondern Untersuchung der Zulänglichkeit der Systemsetzung und somit auch seiner internen Zusammenhänge. Die *Metaphysik der Sitten*, die in der *Grundlegung* im Wesentlichen als Synonym für die Kantische Moralphilosophie betrachtet werden kann (vgl. ebd.), legt das Prinzip der Sittlichkeit analysierend offen, ohne jedoch die vorausgesetzte Sittlichkeit zu problematisieren. Dagegen muss die *Kritik* prüfen, ob der Gegenstand der *Metaphysik der Sitten* – nämlich die Sittlichkeit – ohne weiteres als gegeben angenommen werden darf.

Die Problemstellung des Dritten Abschnitts verhält sich also wie Kant bereits in der *Vorrede* angekündigt hatte: Es geht um die „Prüfung [des] Prinzips und den Quellen desselben“ und dessen Verhältnis zur „gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird“ (AA IV, 392). Das Prinzip bedarf grundsätzlich noch eines positiven Beweises (1), das reine praktische Vernunftvermögen als seine Quelle ist diesbezüglich auf seine Leistungsfähigkeit zu prüfen (*Kritik der reinen praktischen Vernunft*) (2) und die Art der Beziehung (eine *Nötigung*) von Prinzip und

---

<sup>197</sup> Vgl. Lambert 1988, 128.: „Das System in Beziehung auf die Erkenntniskräfte [betrachten].“

willkürfreiem Handeln ist zu erklären und zu rechtfertigen (3). Es ist im Dritten Abschnitt also insgesamt zu zeigen, dass der kategorische Imperativ für uns (Menschen) streng verbindlich gilt.<sup>198</sup>

### **3.2 Freiheit als Art von Kausalität**

Der Anfang des Dritten Abschnitts präsentiert als „Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“ (bzw. des Prinzips der Sittlichkeit) den „Begriff der Freiheit“ (AA IV, 446). „Freiheit“ war in der *Grundlegung* bisher nicht explizit Thema, nun jedoch erfolgt eine nähere Bestimmung:

---

<sup>198</sup> Vgl. Steigleder 2006, 225.

„Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; so wie die *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.“<sup>199</sup>

Der Gattungsbegriff der Kausalität wird anhand der artbildenden Merkmale „vernünftige“ und „vernunftlose Wesen“ in die Arten „Wille“ und „Naturnotwendigkeit“ unterschieden. Freiheit ist wiederum eine Eigenschaft des Willens, die ein vernünftiges Wesen befähigt, „unabhängig von fremden [...] *bestimmenden* Ursachen“ zu wirken. Die Verknüpfung von Ursache und Wirkung (Kausalität)<sup>200</sup> kann also verschiedene Eigenschaften aufweisen, nämlich frei oder naturnotwendig sein. Es wichtig festzuhalten, dass Kant hier erklärt, „frei zu sein“ bedeute, *unabhängig* von fremden Ursachen zu wirken. Kants Freiheitsbestimmung ist also zunächst nur negativ: Es geht um das Vermögen, unabhängig zu sein. Genauer gesagt geht es um die Unabhängigkeit vom „Einfluss fremder Ursachen“ auf die Tätigkeit des lebenden Wesens, „sofern [es] vernünftig ist“. „Vernunft“ muss hier also keineswegs als beständige Wesensbestimmung verstanden werden, vielmehr *können* lebende Wesen bzw. ein und derselbe Mensch mal vernünftig, mal unvernünftig tätig sein.

Die Unterscheidung von „Freiheit“ und „Naturnotwendigkeit“ gehört in den Bereich der Erklärung von Veränderungen. Durch diese Begriffe wird also das Zustandekommen einer Veränderung erklärt, insofern nach deren Verursachung gefragt wird. Kausalität ist nach Kant nun *per definitionem* eine gesetzmäßige Beziehung, andernfalls müsste die zu untersuchende Veränderung als unerklärlich oder zufällig abgetan werden (AA IV, 446). Eine allgemeine Regel ist nötig, um zu erklären, wie nach „etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss“ (ebd.). Insofern Kausalität immer eine allgemeine und gesetzmäßige Beziehung ausdrückt, lässt sich zum Begriff der negativen Freiheit (Unabhängigkeit, Unbedingtheit) der der positiven hinzufügen:

„So ist die Freiheit, ob sie zwar nicht Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch gar nicht gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> AA IV, 446.

<sup>200</sup> Vgl. z. B. B 232

<sup>201</sup> AA IV, 446. Schönecker/Wood (2004, 180) unterschlagen gewissermaßen den Mittelbegriff des Schlusses vom negativen auf den positiven Begriff der Freiheit. Der Mittelbegriff ist „Kausalität“. Dagegen erklärt Jens Timmermann zu Recht (2007, 123, FN 7), dass das negative Freisein von bestimmenden Ursachen, noch keine eigentliche Bestimmung zum Akt beinhaltet. Die freie Kausalität soll ja gerade kein „Unding“ sein, das, obschon durch kein Prädikat ausgezeichnet, doch irgendwie da wäre.

Kant erklärt hier, dass, wer den Begriff der Freiheit sinnvoll erklären will (also nicht sogleich behaupten will, Freiheit sei ein Unding), dies nur über den Begriff der Kausalität tun kann. Wenn „Freiheit“ das Prädikat einer besonderen *Verursachungsbeziehung* ist, dann muss diese Beziehung eine gesetzesartige sein, da andernfalls keine *Erklärung* des Zustandekommens der entsprechenden Wirkung möglich wäre; dies gilt, insofern zugestanden wird, dass „erklären“ hier das Zurückführen einer Veränderung auf eine allgemeine Regel bedeutet. Rüdiger Bittner und andere Autoren müssten dem Kantischen Konzept von Freiheit zunächst ein alternatives entgegenstellen, bevor sie Freiheit im Gegensatz zum Kantischen Konzept als gesetzloses Tätigsein bezeichnen.<sup>202</sup> Freilich besteht die starke Intuition „Freiheit“ als Willkürfreiheit zu begreifen, die scheinbar an kein Gesetz gebunden ist oder immer auch gegen dieses oder jenes Gesetz entscheiden könnte. Diese Vorstellung von Freiheit fasst Kant terminologisch allerdings als „psychologische Freiheit“, die eine „innere Verkettung der Vorstellungen der Seele“ ausdrückt, letztlich aber doch „Naturnotwendigkeit bei sich führ[t]“ (AA V, 96). Psychische Zusammenhänge, die zu einem Handlungsereignis in der Zeit führen (z. B. die gedankliche Entscheidung, etwas zu tun oder zu unterlassen), ließen sich Kant zufolge wiederum völlig durch die Rückführung auf allgemeine Determinaten der Natur erklären, mögen diese nun psychologisch erworbener oder anderer physiologischer Art sein. Es handelt sich im Falle der Willkürfreiheit also lediglich um die subjektive Vorstellung einer möglichen Distanzierung von allen Geschehnissen und Vorgaben, aber nicht um eine eigene Art von Kausalität. Willkürfreiheit ist also zwar kein Unding, bekommt allerdings ihren Ort nicht im *transzendental-praktischen Verstande*, sondern im *pragmatischen Verstande* zugewiesen: Kant spricht in der *Kritik der reinen Vernunft* davon, dass seine Rede von „freier Willkür“ sich des Begriffs der Freiheit „nur im praktischen Verstande“ und nicht „in transzendentaler Bedeutung“ bediene (A 801f./B 829f.), d. h. es geht dem Autor der *Grundlegung* bei dieser Wortverwendung lediglich um die subjektive Wirkung der Vorstellung von Freiheit auf das tätige Handeln und Entscheiden, ohne sich dabei mit der Hypothek eines theoretisch-spekulativen Beweises oder einer Rechtfertigung der Vorstellung von Freiheit selbst zu belasten. „Wir haben“, so Kant entsprechend, „ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden“ (ebd.). Freie Willkür ist demnach die Fähigkeit, ein Bedürfnis nicht unmittelbar befriedigen zu müssen, sondern auch durch den Einsatz von Mitteln erreichen zu können.<sup>203</sup> Willkürfreiheit ist demnach die Vorstellung des Freiseins in Ansehung unmittelbarer Bedürfnisse, letztlich ist ein dementsprechendes Verhalten aber durch naturnotwendige

---

<sup>202</sup> Vgl. Bittner 2000, 216f.; 219.

<sup>203</sup> Daher trifft die Annahme von Schönecker/Wood (2004, 180) nicht ganz zu, durch den „negativen Begriff der Freiheit [sei] die Vernunft in ihrer zweckrationalen und prudentiellen Funktion bereits aus dem Spiel“. Vielmehr ist es gerade die Vorstellung der (negativen) Freiheit, die das Konzept der Willkürfreiheit ermöglicht. Es geht um die Möglichkeit des Freiseins von *unmittelbarer* Bestimmung des Willens durch Affektion; so ist ein mittelbares Verhalten zum Gegenstand der Neigung möglich, das Kant als ein vernünftiges Handeln aus Interesse (d. h. als Gebrauch einer Vernunftregel zur mittelbaren Bedürfnisbefriedigung) fasst.

Kausalität erklärbar, d. h. über ein Objekt des Wollens. Jedoch ist es gerade die Kausalität aus Freiheit *im transzendental-praktischen Verstande* um die und deren Gesetze es Kant in seiner moralphilosophischen Untersuchung geht.<sup>204</sup> Was hat es nun aber mit dem positiven Begriff der Freiheit, also derjenigen Kausalität mit einer eigenen Art von Gesetzen, auf sich?

„Was kann denn wohl 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.“<sup>205</sup>

Kants Identifizierung des positiven Begriffs der Freiheit mit der Autonomie lässt sich syllogistisch darstellen. Wenn Freiheit eine Art von Kausalität und kein „Unding“ ist, dann gilt:

*Ein freier Wille ist sich selbst Gesetz*

*Sich selbst Gesetz sein ist das Prinzip der Sittlichkeit*

---

*Ein freier Wille entspricht dem Prinzip der Sittlichkeit*

„Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihres Prinzips durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (AA IV, 447), erklärt Kant. Bereits hier wird ersichtlich, dass die Voraussetzung der Freiheit noch begründet werden muss. Das Prinzip der Sittlichkeit hatte sich im Zweiten Abschnitt als synthetisch-praktischer Satz a priori erwiesen (vgl. AA IV, 420), dessen Gültigkeit nicht analytisch abgeleitet werden kann; dies insofern, da es sich um einen Imperativ handelt: Die Maxime entspricht nicht notwendig der Forderung des kategorischen Imperativs, vielmehr handelt es sich um eine Nötigung, die Maxime entsprechend zu wäh-

---

<sup>204</sup> Auch Klaus Steigleder unterscheidet in seiner Interpretation des 1. Kapitels des Dritten Abschnitts den Willen in zweierlei Hinsicht von anderen Vorstellungen: zum einen ist die freie Willkür (*mittelbares Verhalten zum Gegenstand der Neigung*) von der tierischen ‚Willkür‘, und zum anderen von der reinen praktischen Vernunft bzw. dem reinen Willen (im Sinne eines idealisierten Konstrukts) zu unterscheiden (2006, 233). Steigleders These, Kant habe die Unterscheidung von Wille und Willkür in der Grundlegung zwar nicht terminologisch, jedoch sachlich bereits verwendet, ist vollkommen zuzustimmen (vgl. ebd., 244). (Von Interesse ist in diesem Zusammenhang ebenfalls Klaus Steigleders ausführliche Kritik an Dieter Schöneckers Interpretation des Dritten Abschnitts; vgl. Steigleder 2006, 241-245.) Henry E. Allison sieht ebenfalls die Relevanz der Unterscheidung von Wille und Willkür für ein adäquates Verständnis der *Grundlegung*. Jedoch möchte er aus textgeschichtlichen bzw. werkchronologischen Gründen diese Unterscheidung eher ungern für die *Grundlegung* zulassen; denn eigentlich handle es sich um eine spätere Unterscheidung, die vor allem in der *Metaphysik der Sitten* (AA VI, 213f.; 374f.; 226f.; 380f.) eine Rolle spiele (Allison 2011, 298). Dem ist relativierend zu entgegnen, dass die Rede von „freier Willkür“ bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* auftaucht (A 801f./B 829f.). Terminologisch strikt durchgeführt wird die Unterscheidung von „Wille“ und „Willkür“ freilich erst in der *Metaphysik der Sitten*, worauf Bernd Ludwig nachdrücklich hinweist (Ludwig 2010, 621, FN 48).

<sup>205</sup> AA IV, 447.

len. Das Ideal eines reinen Willens dient zwar als Vorbild für moralisches Handeln, wird aber nicht allein aufgrund dieses Ideals befolgt.<sup>206</sup>

Den synthetischen Satz des Prinzips der Sittlichkeit paraphrasiert Kant folgendermaßen: „Ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann“ (AA IV, 447). Dem Gesetztest des kategorischen Imperativs unterzogen muss der Inhalt der Maxime mit den hinzugefügten Merkmalen des Gesetzesbegriffs als widerspruchsfreier Satz formulierbar sein. Die Maxime muss also sich selbst (*Inhalt*) und zugleich die Merkmale eines Gesetzes (*als allgemeines Gesetz betrachtet*) „in sich“ enthalten können. D. h. die allgemein formulierte Maxime darf keinen internen Widerspruch aufweisen, da sie ansonsten keine allgemein formulierte Maxime, sondern schlichtweg Nonsens wäre. Diese unsinnige Vorstellung könnte dann nicht (begrifflich) „in“ der geprüften Vorstellung der Maxime enthalten sein, da sie als sich selbst widerstreitende Vorstellung allererst gar nicht gedacht werden könnte.<sup>207</sup>

Hier muss noch einmal an Kants Definition des Gesetzesbegriffs aus der Vorrede erinnert werden. Ein Gesetz müsse „absolute Notwendigkeit bei sich führen“ (AA IV, 389), d. h. in der praktischen Philosophie: Ausdruck einer *unbedingten Nötigung* sein. Es geht um keine gesetzliche Notwendigkeit, die aus einer Antecedens-Bedingung folgt, sondern vielmehr soll die Relation zwischen dem vorgestellten Handlungszweck und seiner Begründung in der Maxime *unbedingt* sein. Kants Rede von Gesetz entspricht zudem in keiner seiner Schriften der modernen Verwendung des Wortes im Sinne eines (inhaltlichen) Verlaufgesetzes. „Naturgesetz“ meint bei Kant nicht die Notwendigkeit von konkreten Prozessen oder Verläufen, sondern die allgemeine Kausalität ihrer Verknüpfung.

Weshalb aber ist dieser Satz synthetisch? Genau deshalb, so Kant, da „durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen [...] jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden“ kann (ebd.). Durch Zergliederung ließe sich die allgemeine Gesetzesfähigkeit der Maxime nicht finden; wichtig ist zu sehen, dass hier kein theoretisch-analytisches Urteil in Frage steht. Es geht um praktische Sätze, d. h. um Fragen danach, was getan werden *soll*. Bereits im Zweiten Abschnitt hatte Kant in einer Fußnote die Synthetizität des kategorischen Imperativs

---

<sup>206</sup> Das von Schönecker/Wood (2004, 182) formulierte Problem, freies Handeln entspräche stets dem guten Willen und demnach sei – bei Identifikation des reinen Willens mit einem freien Willen – böses Handeln nicht als freies und somit verantwortbares Handeln beschreibbar, kann durch die Unterscheidung des Willens im Sinne eines theoretischen Konzepts und der praktischen Willkürfreiheit, die in der Tat böse Absichten verfolgen kann, aufgehoben werden. Obschon Schönecker/Wood Andeutungen in diese Richtung machen (vgl. ebd., 177), unterscheiden sie den Begriff der Freiheit nicht konsequent in dessen Ideal der freien Kausalität (*reiner Wille*) und dessen pragmatische Wirklichkeit der Willkürfreiheit (*affizierter Wille*). Mit ebendieser Unterscheidung der Rede von Freiheit *im pragmatischen* und *im transzendental-praktischen Verstande* lässt sich auch folgende Frage der beiden Autoren beantworten: „Aber wie lässt sich die Freiheit der Person, sich für oder gegen das moralische Gesetz zu entscheiden, noch begreifen, wenn doch nur der Wille frei ist dessen Gesetz dieses moralische Gesetz ist?“ (ebd., 183). Die Beziehung von freier Willkür und dem reinen Willen ist weiter unten zu klären, wenn Kant auf den Verdacht eines „Zirkels“ in seiner Argumentation eingeht.

<sup>207</sup> Kant spricht diesbezüglich im Ersten Abschnitt davon, dass die allgemein formulierte Maxime als widersprüchliche „sich selbst zerstören müsse“ (AA IV, 403).

erläutert (vgl. AA IV, 420, FN 1). Zur Ausführung einer Handlung kann ein anderweitig gewollter Zweck nötigen (hypothetischer Imperativ): „So ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel, für den, der den Zweck will, [...] analytisch“ (AA IV, 419). Die Mittel für den gewollten Zweck nicht auch zu wollen, stellte ein Widerspruch zum vorliegenden Wollen des Zwecks dar. Der kategorische Imperativ dagegen drückt aus, dass der Wille ausnahmslos nach universalisierbaren Maximen handeln soll. Es handelt sich um eine apriorische Verknüpfung von Wille (bzw. der praktischen Vernunft) und gebotener Tat (AA IV, 420, FN 1), so dass kein kontingenter Weise gewollter Zweck zur Begründung der Nötigung angeführt werden kann. Wenn das Wollen eines beliebigen Zwecks als Begründungsoption ausscheidet, könnte dennoch behauptet werden, der Mensch verfüge eigentlich über eine edle Natur und wollte doch, wie es manche Kant-Interpreten nahelegen, *immer schon* das Gute, obwohl dieses Wollen erst zu Bewusstsein gebracht werden müsste. Dies verneint Kant jedoch explizit: „Wir haben keinen so vollkommenen Willen“ (ebd.), sondern vielmehr einen affizierten. Demnach kann der kategorische Satz: „Der Wille soll ausnahmslos durch zugleich gesetzesfähige Maximen bestimmt sein“ bzw. vereinfacht: „Der Wille soll *immer* nach der Art x verfahren“ nicht aus einem anderen praktischen Satz analytisch abgeleitet werden, denn die Nötigung besteht „ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgendeiner Neigung“ (*a posteriori*) und „wir haben keinen so vollkommenen Willen“ (*a priori*), der ohne hinzutretende Affektion den Prinzipien der Vernunft folgt (ebd.). Wäre der menschliche Wille vollkommen, d. h. das Wollen nicht von Affektion abhängig, dann müsste jede einzelne seiner Taten in die Klasse der vernunftgesetzlichen Handlungen gehören, andernfalls bestünde ein Widerspruch zum Wollen auf vollkommene Weise (*guter Wille*); es müsste dann gelten: Die Handlung entspricht (analytisch) notwendig dem kategorischen Imperativ, da sie andernfalls als ihrer Art widersprechend, gar kein Handeln wäre. Nun finden sich aber menschliche Handlungen, die gerade nicht aus gesetzesfähigen Maximen folgen und demnach in eine andere Klasse gehören, dennoch widerspruchsfrei als menschliches Handeln zu bezeichnen sind; gerade auch das Handeln nach nicht gesetzesfähigen Maximen ist eben menschliches Handeln (*freie Willkür*). Die Ableitung der eingeforderten Gesetzlichkeit der Maxime aus der Voraussetzung eines vollkommenen Willens durch Vermeidung eines Widerspruchs ist also nicht zulässig, da das Vorhandensein eines derartig reinen Willens – als Gattungsbegriff der menschlichen Handlung – contraintuitiv und nicht zu begründen ist. Insofern der menschliche Wille also Affektionen unterliegt, kommt die Forderung des kategorischen Imperativs zu ihm hinzu „als etwas, das in ihm nicht enthalten ist“ (ebd.).

Derartige „synthetische Sätze sind nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden“ (AA IV, 447). Während bei theoretisch-synthetischen Urteilen *a priori* die „Natur der Sinnenwelt“, d. h. die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, dieses Dritte ausmacht, gilt für den praktischen Bereich, dass „der *positive* Begriff der Freiheit [...] dieses dritte“ *schafft* (ebd.).

Was also entspricht im Fall von praktischen Sätzen der „Natur der Sinnenwelt“? Die objektiv-unveränderliche Gesetzmäßigkeit der Natur ist, so Kant, die subjektive Bedingung des Erfahrungsurteils.<sup>208</sup> In den *Prolegomena* erklärt Kant den Begriff der Natur weiter als „das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (AA IV, 294; analog in der *Grundlegung*, AA IV, 421). Was „schafft“ nun der positive Begriff der Freiheit (*Autonomie*) als Analogon zur Natur der Sinnenwelt? Bevor geklärt werden kann, was „dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weist und von dem wir *a priori* eine Idee haben“, bedarf es sowie für die noch zu leistende „Deduktion des Begriffs der Freiheit“, laut Kant, „noch einiger Vorbereitung“ (AA IV, 447).<sup>209</sup> Wichtig ist festzuhalten, dass der Begriff der Freiheit etwas *schafft* oder uns auf etwas *weist*, wovon wir *a priori*, d. h. ohne die Erfahrung zu befragen und somit notwendig, eine Idee haben.

Dagegen gilt für Kants theoretische Philosophie, dass Naturnotwendigkeit einfach vorliegt (woran Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* im Verweis auf die erfolgreiche Naturwissenschaft der Neuzeit erinnert). In der *Kritik der reinen Vernunft* musste also lediglich die Möglichkeit der augenscheinlichen Naturnotwendigkeit erklärt werden. Diese Erklärung findet durch den Nachweis statt, dass Erfahrung nur als systematische Einheit möglich ist (*Deduktion der Kategorien*). Das gesuchte Dritte für die synthetischen Urteile *a priori* ist also die wirkliche Möglichkeit bzw. Bedingung der Erfahrung einer einheitlichen Natur. In der praktischen Philosophie wird dieses Dritte allerdings als Idee bezeichnet. Der positive Begriff der Freiheit *schafft* etwas, dass zur Behauptung synthetisch-praktischer Sätze *a priori* berechtigt. Dabei handelt es sich allerdings um keine willkürliche Schöpfung, denn Freiheit *weist* darauf als auf etwas bereits Gegebenes. Die Deduktion der Freiheit, im Sinne einer Rechtfertigung der Verwendung dieses Begriffs, muss also anders von statten gehen als die der Kategorien, da dabei nicht auf die Wirklichkeit von Erfahrung bzw. etwas Analoges zurückgegriffen werden kann. Erfahrungsurteile gelten der theoretischen Philosophie Kant als schlichtweg wirklich und damit möglich; davon ausgehend konnten die Bedingungen ihrer Möglichkeit expliziert werden. Freiheit ist jedoch nicht ohne weiteres als wirklich einzusehen; die Voraussetzung dieser Vorstellung muss also anderweitig begründet werden. Im Zweiten Abschnitt hatte Kant bereits angedeutet, was das gesuchte Dritte sei; dort erklärte der Autor der *Grundlegung*, dass der synthetisch-praktische Satz *a priori* eine notwendige Verknüpfung „unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursa-

---

<sup>208</sup> Vgl. z. B. AA IV, § 17, 296: „Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz [...] [der Kausalität] kann niemals ein [subjektives] Wahrnehmungsurteil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon Erfahrung lehrt, dass es [objektiv] geschieht, muss eine Ursache haben.“

<sup>209</sup> Henry E. Allison weist darauf hin, dass im Dritten Abschnitt der *Grundlegung* der Begriff der „Deduktion – hier ist sachlich zu ergänzen der „*transzendentalen*“ Deduktion – an drei Stellen auftaucht und dies jeweils mit scheinbar unterschiedlicher Referenz: Es gelte Freiheit (AA IV, 447), den kategorischen Imperativ (ebd., 454) sowie das oberste Prinzip der Moralität (ebd., 463) zu deduzieren (Allison 2011, 275).

chen völlige Gewalt hätte“, sei (AA IV, 420, FN 1). Die Möglichkeit dieser Idee – gleichsam eine ‚Natur‘ der Vernunft – muss im Dritten Abschnitt erwiesen werden.<sup>210</sup>

### 3.3 Freiheit als Voraussetzung praktischer Vernunft

Der Wille als besondere Art von Kausalität soll nun aus dem praktischen Vernunftvermögen und nicht aus einer besonderen menschlichen Verfasstheit abgeleitet werden (AA IV, 447).<sup>211</sup> Die Erklärung der Möglichkeit eines Willens bzw. der Kausalität aus Freiheit durch eine wie auch immer geartete Natur des Menschen wäre willkürlich; es handelte sich lediglich um eine dogmatische Behauptung über gewisse Eigenschaften des Menschen an sich, obschon diese weder empirisch noch anderweitig überprüfbar wären: Es ist also nicht genug, den Willen bzw. Freiheit „aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen der menschlichen Natur darzutun“ (AA IV, 447).

---

<sup>210</sup> Das Argument des ersten Kapitels des Dritten Abschnitts der *Grundlegung* wird so ähnlich, jedoch m.E. vollkommen zutreffend von Henry E. Allison (2011, 285f.) rekonstruiert. Jedoch moniert Allison, dass Kants Argumentation einer Äquivokation von „Autonomie“ einerseits und „Heteronomie“ andererseits unterliegt (ebd., 288). Autonomie (1) sei zum einen moralische Autonomie und demnach dem metaethischen Prinzip der Heteronomie (1), das Kant zum Ende des Zweiten Abschnitts diskutierte, entgegengesetzt. Autonomie (2) sei jedoch auch Name für das allgemeine, freie Handeln und demnach dem heteronomen Kausal determinismus (Heteronomie (2)) entgegengesetzt. Kant dürfe eigentlich nur von Nicht-Heteronomie (2) auf Autonomie (2) schließen, er jedoch schließe sogleich auf Autonomie (1) als Prinzip der Freiheit. Jedoch setzt die Rede von Autonomie (2) die Autonomie (1) als *Prinzip* der Freiheit voraus; darauf wird an der Deduktionsstelle des kategorischen Imperativs (AA IV, 454) in entscheidender Weise zurück zu kommen sein. Zudem muss gesagt werden, dass die Herleitung der *inhaltlichen* Formulierung des Moralprinzips in den ersten beiden Abschnitten der *Grundlegung* erfolgt und im Dritten Abschnitt nicht zum Thema wird. Insofern kann durchaus aus Nicht-Naturdeterminiertheit auf das Prinzip der Kausalität aus Freiheit als Autonomie geschlossen werden. Eine weitere Alternative steht nicht zur Verfügung.

<sup>211</sup> Das Prinzip der Moralität gilt für *alle* vernünftigen Wesen und für Menschen nur, insofern sie auch in die Klasse der vernünftigen Wesen gehören. Der Wille bzw. die besondere Art der Kausalität aus Freiheit enthält das Sittengesetz, nicht das physiologisch und psychologisch beschreibbare Wollen des Menschen (vgl. Sedgwick 2008, 176f.).

„Vernunft“ ist hier zudem keinesfalls eine Wesenseigenschaft der Gattung „Mensch“, sondern das Vermögen, auf bestimmte Art tätig zu sein. Freiheit muss als Merkmal des vernünftigen Handelns erwiesen werden, indem allein die Funktion des Handelns auf ihre Bedingungen befragt wird.

„Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.“<sup>212</sup>

Die Formulierung „nicht anders ... kann“ verweist auf ein Bedingungsverhältnis. Die Idee der Freiheit ist eine Bedingung des Handelns. Sich für frei halten und frei sein ist in „praktischer Rücksicht“ dasselbe; ein theoretischer Beweis der Freiheit ist irrelevant, wenn einzig nach dem Einfluss der Idee der Freiheit auf das Handlungsvermögen gefragt wird (AA IV, 448, FN 1). Schon allein die Vorstellung der Freiheit genügt, damit die Gesetze, die mit der Kausalität aus Freiheit verbunden sind, für die Tätigkeit des jeweiligen Wesens gelten. Die subjektive Vorstellung des Freiseins ermöglicht *freie Willkür (im pragmatischen Verstande)*, d. h. das Verfolgen von Zwecken durch entsprechende Mittel. Hier liegt also der merkwürdige Fall vor, dass die subjektive Vorstellung des Freiseins zugleich das objektive Freisein setzt, d. h. das Dasein der Gesetze der freien Kausalität *im transzendental-praktischen Verstande*.

Dementsprechend behauptet Kant, dass wir vernünftigen Wesen, die einen Willen und demnach „Kausalität in Ansehung ihrer Objekte“ haben (AA IV, 448), notwendig „auch die Idee der Freiheit leihen“ müssen (ebd.). Es geht hier darum, das Verhältnis der Begriffe „praktische Vernunft“ bzw. „Wille“ und „Freiheit“ zu bestimmen. Kants Ziel ist es, Freiheit als notwendig mit dem Konzept der praktischen Vernunft (und nicht etwa mit einer physischen oder psychischen Eigenschaft des Menschen) verbunden zu erweisen. Der Wille ist dabei zunächst eine nur unterstellte besondere „Art von Kausalität“; dass diese allerdings tatsächlich vernünftig tätigen Wesen zukommt und kein bloßes Hirngespinnst ist, kann Kant beweisen, indem er zeigt, dass die Vorstellung von Freiheit Merkmal der Vorstellung von praktischer Vernunft (bzw. freier Willkür) ist.

Kant begründet seine Behauptung wie folgt: Eine Vernunft, „die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärtsher eine Lenkung empfinde“, sei undenkbar (ebd.). Denn dann wäre das (vermeintliche) Urteil oder eine Entscheidung ersichtlicher Weise nicht vernünftig reflektiert, sondern intuitiv angenommen oder durch ein Bedürfnis o. ä. hervorgerufen. Freilich ist hierbei unterstellt, dass Urteilen oder Entscheiden bewusste Vorgänge sind, die in Distanz zum Objekt (des Wollens) gefällt werden. Wenn die Vernunft nun bewusst den eigenen Ent-

---

<sup>212</sup> AA IV, 448.

scheidungsprozess reflektiert – also nach Gründen sucht, die für oder gegen eine Handlung sprechen –, kann sie die „Lenkung“ *ihrer* Urteile von anderwärtsher eben gerade nicht sich selbst, sondern nur einem fremden Einfluss zuschreiben: Die jeweilige Entscheidung muss ‚selbst‘ begründet sein, damit sie als die eigene gilt.<sup>213</sup> Falls das Vernunftvermögen den Prozess der Urteilsbildung nur anschauend begleiten würde, dann stünde plötzlich ein Urteil fest, für dessen Wahrheit und Gültigkeit die Vernunft aber keinen Grund angeben könnte; insofern kann die Vernunft sich dieses Urteil nicht selbst, sondern muss es der Intuition o. ä. zuschreiben.<sup>214</sup> Die praktische Vernunft muss sich selbst also als „Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden“ (AA IV, 448). Die Idee der negativen Freiheit ist also notwendig, damit zwischen Intuition, Gefühl sowie sonstiger Wahrnehmung mit Widerfahrnischarakter und davon distanzierter Vernunftgründen unterschieden werden kann. Das Wort „Freiheit“ muss dem vernünftigen Wesen dabei freilich nicht explizit zur Verfügung stehen, jedoch die Vorstellung der Willkürfreiheit. Anders als die Kausalität der Natur setzt Kausalität aus Freiheit also die subjektive Vorstellung der Freiheit voraus, d. h. der Handelnde muss sich für frei halten. „Praktische Vernunft“ kann demnach nur Prädikat eines Lebewesens sein, wenn dieses über die Idee der Freiheit verfügt, da vernünftiges Entscheiden, das sich im Handeln nach für gut befundenen Regeln äußert, das Unterscheiden von fremden Einflüssen und selbstbegründeten bzw. -gesetzten Zwecken voraussetzt.<sup>215</sup> Denn „durch die Idee der Freiheit [trennen wir uns] von allem empirischen Interesse“ (AA IV, 450), d. h. distanzieren uns vom Einfluss unmittelbarer Affektionen.

Freiheit lässt sich aber als „etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen“ (AA IV, 449f.). Jedoch muss Freiheit vorausgesetzt werden, „wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen [...]

---

<sup>213</sup> Man könnte daher auch sagen, dass die das eigene Tun reflektierende praktische Vernunft immer gezwungen ist, sich zu festgestellten ‚Lenkungen‘ in ein Verhältnis zu setzen, denn andernfalls würde sich die Reflexion, obwohl sie stattgefunden hat, selbst ‚durchstreichen‘.

<sup>214</sup> Allison (2011, 308) erklärt hierzu veranschaulichend – in Anlehnung an Wilfrid Sellars –, dass „urteilen“ bedeute sich selbst in den *Raum der Gründe* zu setzen (im Unterschied zum *Raum der Natur*). Nicht-geistige bzw. nicht-normative Einflüsse tangieren das Urteilen aufgrund der Eigengesetzlichkeit seiner Regeln nicht.

<sup>215</sup> Kant will zeigen, dass ein Wesen, das einen Willen als besondere Art von Kausalität hat, notwendig über die (subjektive) Vorstellung von Freiheit verfügen muss. Es geht m. E. darum, die Vorstellung der Freiheit als Präsupposition praktischer Vernunft bzw. des Willens zu erweisen. Schönecker/Wood (2004, 185f.) verstehen das Argument (AA IV, 448) hingegen nicht als Explikation einer begrifflichen Bedingung, sondern als Beweis dafür, *dass* wir frei sind. (So ähnlich argumentieren auch Horn et al. 2007, 276f.) Es handle sich um ein seit dem Epikur bekanntes Argument gegen den (absoluten) Determinismus (Schönecker/Wood 2004, 185). Die Freiheit des Denkens könne nicht denkend geleugnet werden, da die vermeintlich negierte Freiheit doch eigentlich eine in Anspruch genommene Voraussetzung des gedanklichen Aktes des Negierens sei. Die Behauptung der Spontaneität des Denkens ließe sich demnach nur „bei Strafe des Selbstwiderspruchs“ bestreiten, *also* sei auch die praktische Vernunft frei (ebd., 188; ebenso in Schönecker 2006, 309f.). Für diesen Schluss unterstellen die Autoren, dass Kant „theoretische[] Spontaneität und transzendental[e] Freiheit“ identifiziere (ebd., 188, FN 29). Diese Identifikation werfen Schönecker/Wood allerdings hinterher wiederum Kant als unbegründet vor, da der Autor der *Grundlegung* mit dem Anti-Determinismus-Argument den Übergang von der theoretischen (*Ich denke*) zur praktischen Vernunft (*Ich will*) nicht begründet habe (ebd., 191). Auch Jochen Bojanowski (2006, 215f.; vgl. besonders 216, FN 77) weist dieses Verständnis der Textstelle zurück.

denken wollen“ (AA IV, 449).<sup>216</sup> Auch wenn Freiheit nicht bewiesen werden konnte, „floss aber aus der Voraussetzung dieser Idee auch das Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln“ (ebd.):<sup>217</sup> Kausalität aus Freiheit besteht nur, wenn bestimmte Gesetze geachtet werden, denn sonst bestünde eben keine *Kausalität* im Sinne einer nicht-zufälligen Beziehung zwischen Verursacher und Wirkung. Das Gesetz der Kausalität aus Freiheit ist der kategorische Imperativ (s. Erster und Zweiter Abschnitt). „Warum aber soll ich mich diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt“ (ebd.)? Weshalb soll ich der Befähigung zu dieser besonderen Art von Kausalität gerecht werden?

Dazu, so Kant, „treibt“ den Handelnden kein bestimmtes Interesse an irgendeinem Objekt des Wollens; jedoch kann er im *transzendental-praktischen Verstande* am Prinzip der Sittlichkeit ein „Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zugeht“ (ebd.). Eine Motivation, im Sinne der erhofften Befriedigung eines Bedürfnisses, kann vom Prinzip der Sittlichkeit nicht ausgehen, ansonsten handelte es sich um kein kategorisches Prinzip, sondern nur um ein Gebot relativ zur versprochenen Belohnung. Es ist demnach gewissermaßen eine Umänderung der Denkungsart nötig, um die Relevanz des kategorischen Imperativs einsehen zu können; zur Perspektive des Nützlichkeitsdenkens im *pragmatischen Verstande* muss eine weitere Perspektive hinzutreten, die Kant im Folgenden erläutern muss.

Das nötigende Sollen des kategorischen Imperativs sei „eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“ (AA IV, 449). Hier wird ein Ideal formuliert, das nicht als Behauptung über das eigentliche Wesen des Menschen missverstanden werden sollte. Kant sagt hier nicht: Bei genauer Selbstbetrachtung wird jeder feststellen, dass er die Forderung des kategorischen Imperativs eigentlich gerne erfüllen *will*. Wenn Kant hier von „Wollen“ spricht, dann ist damit vielmehr die Form des Wollens, d. h. eine gedachte Struktur, und kein geheimes Wollen einer edleren Menschennatur gemeint. Im Falle der Gattung „Mensch“, die nicht nur aufgrund vernünftiger Erkenntnis des jeweils Guten handelt, sondern auch durch sinnliche Bedürfnisse affiziert wird, sei der Gehalt des Sittengesetzes nun keine Beschreibung des Handelns (wie beim Ideal des Vernunftwesens),

---

<sup>216</sup> Die Idee der Freiheit ist die Voraussetzung für praktische Vernunft; damit ist nicht nur – wie z. B. Sally Sedgwick (2008, 178) meint – der Bereich moralischer Verantwortung gemeint. Freiheit ist vielmehr die Voraussetzung für praktische Vernunft im allgemeinen Sinne eines mittelbaren Verhaltens zu den Gegenständen der Neigung, d. h. eben auch für das instrumentelle Verhalten nach allgemeinen Regeln, deren Aktualisierung moralisch belanglos sein kann.

<sup>217</sup> Vgl. hierzu den äußerst instruktiven Aufsatz *Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist* von Michael Wolff (2009). Wolff arbeitet den Unterschied zwischen „Sittengesetz“ und „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* präzise heraus; das Sittengesetz ist in seiner imperativischen Formulierung eine „Spezifizierung“ des Grundgesetzes, wobei letzteres keinen Imperativ zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr ein „praktisches Postulat“ darstellt (Wolff 2009, 525). Kant gebe, so Wolff, an der oben zitierten Stelle in der *Grundlegung* (AA IV, 449) „den Inhalt eines Gesetzes wieder, das in der *zweiten Kritik* ‚Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft‘ heißt“ (Wolff 2009, 547, FN 67). Denn Kants Rede von „Bewusstsein“ beziehe sich im zitierten Satz auf ein „Gesetz[] zu handeln: dass die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen Gesetzgebung dienen können“ (AA IV, 449). Wolff stellt klar heraus, dass es sich „bei dem hier formulierten Gesetz“ um keinen Imperativ handelt, „sondern um ein ‚Princip‘, das nichts gebietet und kein Sollen, sondern ein Müssen ausdrückt“ (Wolff 2009, 547, FN 67).

sondern eine Aufforderung, dem Gesetz entsprechend zu verfahren. Weshalb aber muss der Handelnde am kategorischen Imperativ „*notwendig* ein Interesse nehmen“ (ebd.)<sup>218</sup>

Kant hatte bereits im Zweiten Abschnitt das (praktische) *Nehmen eines Interesses* vom (pathologischen) *Handeln aus Interesse* unterschieden (vgl. AA IV, 413, FN 1; s. Kapitel 2.6). „Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm ist)“ (AA IV, 413, FN 1). Letzteres bedeutet also das Handeln nach einer hypothetisch nötigen Vernunftregeln, um etwas anderes zu erreichen. Dagegen bedeutet das Nehmen eines Interesses nicht den instrumentellen Einsatz der Vernunft zur Bedürfnisbefriedigung, sondern die Handlung nach einer kategorischen Vernunftregel. Wenn die Einhaltung dieser Regel *notwendig* ist, also unmöglich nicht vorliegen kann, dann kann ihre Geltung nicht über ein Objekt des Wollens begründet werden. Vielmehr muss das *Nehmen eines Interesses* terminologisch zum Reflexionsvokabular *im transzendental-praktischen Verstande* gezählt werden. Das *Nehmen eines Interesse* muss demnach die reflexive Klärung einer Grundregel der Vernunft einschließen, die nicht dem Bereich der rationalen Bedürfnisbefriedigung zugehört. Die Notwendigkeit dieser Grundregel muss unabhängig vom Regelreservoir zur vernünftigen Bedürfnisbefriedigung gegeben sein. Die aufzuweisende Abhängigkeit der praktischen Vernunft von dieser Grundregel muss daher das Handlungsvermögen und nicht das wirkliche Handeln und sein jeweiliges Interesse betreffen. Insofern ist das *Nehmen eines Interesses* am kategorischen Imperativ notwendig, da dieser die Bedingung der Möglichkeit des Handlungsvermögens formuliert. Die Argumentation für die notwendige Geltung des kategorischen Imperativs muss demnach zeigen, dass Kausalität aus Freiheit nur durch das Handeln gemäß diesem Prinzip der Sittlichkeit möglich ist. Es handelt sich also um kein faktisches Interesse am kategorischen Imperativ, das eigentlich nie fehlen könnte (bzw. *notwendig* vorhanden ist). Vielmehr muss die Argumentation so verlaufen: wer überhaupt Interesse(n) hat, der will und handelt. Theoretisch ist er dazu nur in der Lage, wenn der kategorische Imperativ gilt; andernfalls könnte sein Tätigsein nicht dem Bereich der freien Kausalität, sondern müsste dem der Naturnotwendigkeit zugerechnet werden.

### 3.4 Problem einer zirkulären Begründung

Die bisherige Argumentation mit der Ableitung der Geltung objektiver Gesetze der Freiheit aus der subjektiven Vorstellung von Freiheit ist nicht unproblematisch. Es ist weiter zu erläutern, wie die *objektive* Notwendigkeit des kategorischen Imperativs (Gesetz der Freiheit) mit seiner Wirkung als nur *subjektive* Notwendigkeit auf den Handelnden vereinbar ist (AA IV, 449).

---

<sup>218</sup> Kursivdruck von mir, P. R.

„Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen.“<sup>219</sup>

Auf die Frage: „Warum soll ich meine Handlungen durch den kategorischen Imperativ einschränken?“ konnte die Argumentation, so Kant, bisher noch „keine genugtuende Antwort geben“ (AA IV, 450).

„Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist [1]. 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 [2], denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben [3].“<sup>220</sup>

[1:] Der Zusammenhang der Begriffe ist recht verworren und die „Art von Zirkel“ muss rekonstruiert werden. Kant konstatiert, es scheine ein *Zirkel* in der bisherigen Beweisführung vorzuliegen; allerdings wird dieser „Verdacht“ weiter unten „gehoben“ (AA IV, 453), d. h. als unproblematisch erwiesen. Eine zirkuläre Definition ist eine nur scheinbare Definition: das *definiendum* taucht im *definiens* wieder auf (lat. *idem per idem*). Als Beispiel mag Willard Van Orman Quines prominente Bestimmung von „sein“ aus seinem Aufsatz *On What There Is* dienen.<sup>221</sup> „Sein“ bedeute „Wert einer Variable sein“<sup>222</sup>; was „sein“ nun aber tatsächlich bedeutet, ist bei diesem Definitionsversuch bereits als bekannt vorausgesetzt. Für den Begriff „sein“ hat diese scheinbare Definition keinen Erklärungswert; es wird lediglich eine neue Verwendung des Begriffs präsentiert. Ebenso stellt ein Zirkelschluss eine nur scheinbare Begründung dar, da die Konklusion, als eigentlich zu begründender Satz, versteckterweise bereits als wahre Prämisse vorausgesetzt ist.<sup>223</sup> Es scheint also ein zirkuläres Verhältnis im bisherigen Versuch, die *notwendige* Geltung des kategorischen Imperativs zu beweisen, vorzuliegen.

[2:] Der Zirkel wird von Kant wie folgt dargestellt:<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> AA IV, 449.

<sup>220</sup> AA IV, 450.

<sup>221</sup> Quine 1953.

<sup>222</sup> Quine 1979, 22. Im englischen Originaltext (Quine 1953) findet sich diese Formulierung freilich so nicht, was hier aber – da es nur um ein Beispiel für Zirkularität geht – nicht weiter von Belang ist.

<sup>223</sup> Vgl. Kants Logik, AA IX, § 92, 135.

<sup>224</sup> Jens Timmermann (2007, 132) bringt das Zirkelproblem wie folgt auf den Punkt: Warum halten wir uns für frei? Weil wir dem Sittengesetz unterworfen sind. – Und warum sind wir dem Sittengesetz unterworfen? Weil wir frei sind. Bernd Ludwig weist darauf hin, dass der Zirkel nur ein Konditional enthielte: „Wenn Freiheit, dann Gesetz“. „Weil“ verweise auf einen deduktiven Schluss (*Weil wir frei sind, gilt das Gesetz*), dagegen verweise das „Um zu“ auf einen „regressiven Schluss[] auf eine mögliche Erklärung“ (*Die beste Erklärung für das Gesetz – das wir annehmen wollen –*

1. „Wir nehmen uns als [negativ] frei an ...“

„ ... um uns unter sittlichen Gesetzen zu denken.“ Ohne die Annahme der Idee der Freiheit würde die Rede von praktischer Vernunft, einer freien Kausalität sowie von Moralität und ihrem Prinzip keinen Sinn machen. Die gesamte moralphilosophische Untersuchung wäre hinfällig. Bisher erklärte Kant jedoch nicht, weshalb wir zu dieser Voraussetzung von Freiheit berechtigt sind.<sup>225</sup>

2. „Wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen ...“, d. h. unser Handeln *muss* dem kategorischen Imperativ entsprechen,

„ ... weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben.“ Das Sittengesetz gilt also notwendig, weil „Freiheit“ am Anfang des Dritten Abschnitts eben nicht als gesetzlose bzw. zufällige Willkür, sondern als besondere Art von gesetzmäßiger Kausalität definiert wurde. Eine Tätigkeit kann nur frei genannt werden, wenn sie einem Gesetz entspricht. Daher fügt Kant auch hinzu, dass „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens [beides] Autonomie, mithin Wechselbegriffe“ sind; deshalb könne der eine Begriff auch nicht zur Erklärung des anderen oder um „von ihm Grund anzugeben“ gebraucht werden (AA IV, 450). D. h., dass die negative Freiheit (von Notwendigkeit) und die positive Gesetzgebung des Willens, was ihre Denkbarkeit betrifft, dieselbe Extension, nämlich Autonomie, haben.<sup>226</sup> Als Gesetz der Freiheit – im Unterschied zur Notwendigkeit – wurde in den ersten beiden Abschnitten der *Grundlegung* der kategorische Imperativ erwiesen. Wer frei ist, der ist dem kategorischen Imperativ *unterworfen*. Lassen sich die Grundsätze des Handelnden mit der Forderung des kategorischen Imperativs nicht vereinbaren, dann handelt es sich bei seiner Tätigkeit um keine, die durch freie Kausalität erklärt werden könnte, da sie dem Ideal der Autonomie nicht entspricht. Theoretisch betrachtet liegt dann Notwendigkeit vor.

Die erste Annahme von Freiheit (1.) ist diejenige, die aus der Vorstellung freier Willkür herrührt. Diese subjektive Annahme führte, wenn Freiheit eine besondere Art von Kausalität ist, zugleich auf das Dasein objektiver Gesetze der Freiheit, da „in praktischer Rücksicht“ kein Unterschied zwischen einer nur vorgestellten und einer theoretisch bewiesenen (Idee der) Freiheit bestünde. Die objektiven Gesetze der Freiheit müssen *notwendig* gelten, andernfalls handelte es sich um keine Gesetze. Diese notwendige Geltung könnte allerdings nur behauptet werden, wenn die Adressaten des Gesetzes auch *tatsächlich* frei handeln – im starken Sinne der freien Kausalität –, d. h. ihre Handlungen müssten stets dem Sittengesetz entsprechen (Wirklichkeit der *Freiheit des Willens*). Dies ist allerdings unverträglich mit der oben genannten Annahme einer freien Willkür,

---

*ist, dass es nur durch Freiheit möglich ist*) (Ludwig 2010, 599). Die Möglichkeit, das Gesetz als *ratio cognoscendi* der Freiheit anzuführen, sehe Kant in der *Grundlegung* noch nicht. (Vgl. zur „Umgestaltung“ der Kantischen Freiheitslehre in den Jahren 1787f. den Aufsatz von Bernd Ludwig 2010.)

<sup>225</sup> Vgl. Sedgwick 2008, 184.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., 185.

der entsprechend doch eine Verweigerung oder eine gelegentliche Aussetzung der Achtung des kategorischen Imperativs möglich scheint; wobei ja gerade letzteres dennoch als zurechenbares, freies Handeln angesprochen wird.<sup>227</sup>

Eine Begründung der Notwendigkeit des kategorischen Imperativs ist so nicht erreicht. Die Handlungen der Adressaten müssten dem kategorischen Imperativ *immer* gemäß sein, damit der kategorische Imperativ *notwendig* gilt – in der Tat wäre das ein zirkulärer Scheinbeweis. Entsprechen die Handlungen stets dem Gesetz, dann handelte es sich beim kategorischen Imperativ um kein nötiges Sollen, sondern nur um ein deskriptives Gesetz. Für die Frage: „Warum bin ich dem kategorischen Imperativ *unterworfen?*“ (vgl. AA IV, 449), d. h. warum *nötigt* dieses Gesetz, ihm zu entsprechen, wäre keine befriedigende Antwort gefunden.

### 3.5 Zwei Standpunkte: „Ding an sich“ und „Erscheinung“

Um die Notwendigkeit des kategorischen Imperativs dennoch nachweisen zu können, greift Kant auf eine Unterscheidung aus der *Kritik der reinen Vernunft* zurück. Es geht um die erkenntnistheoretische Unterscheidung des Erfahrungsgegenstandes, der zum einen als „Ding an sich“ und zum anderen als „Erscheinung“ gedacht werden kann.

„Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Stand-

---

<sup>227</sup> Jürg Freudiger sieht das Problem des Zirkels ebenfalls darin, dass Freiheit und Unterwerfung vereinbart werden müssen (1993, 112). Zu Recht erklärt Freudiger, die Begründung, das Gesetz des kategorischen Imperativs gelte, weil wir frei bzw. autonom sind, sei zirkulär und bedürfe weiterer Erklärung. So ähnlich bei Allison 2011, 316.

punkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.“<sup>228</sup>

Die Metapher des Standpunktes drückt aus, dass sich die Sache selbst, auf die Bezug genommen wird, zwar nicht ändert, jedoch, dass sie vom Subjekt auf andere Weise begriffen wird. Der Standpunkt gegenüber einer Ursache-Wirkungs-Beziehung ist ein anderer je nachdem, ob „wir uns“ als a priori wirkende Ursache dieser Beziehung *denken* oder unser Verhalten als Wirkung einer fremden Ursache *sehen*. Die Möglichkeit der zwei Standpunkte<sup>229</sup> liegt in der Zweideutigkeit des Pronomens „wir“ bzw. „ich“. Zum einen ist damit ein gedankliches Konzept des Selbst und zum anderen der gegenständlich erfahrbare Körper dieses Selbst gemeint. Das letztere Selbst verhält sich in einer Kausalbeziehung leidend, wohingegen ersteres nie als leidend, sondern nur als spontan gedacht wird. Die Metapher des Standpunktes zeigt ebenfalls an, dass je nach Standpunkt andere Urteile möglich sind. Gewissermaßen eröffnet ein Standpunkt das Feld der für relevant erachteten Zusammenhänge und der entsprechenden Begriffe. Wenn es angesichts einer Tätigkeit um die Zuschreibung von Verantwortung etc. geht, dann ist die naturkausale Erklärung dieses Geschehens (naturnotwendige Ursache-Wirkungsbeziehung) höchstens Nebensache. Je nach Fragestellung drängt sich also die Einnahme des Standpunktes der Freiheit oder der der Naturnotwendigkeit auf. Kants Unterscheidung zweier Standpunkte der Selbstbetrachtung hat im Übrigen keinen dogmatischen, sondern vielmehr explizierenden Charakter. Wenn Freiheit kein Hirngespinnst ist und doch zugleich am Konzept einer erfahrbaren Gesetzes-Einheit der Natur festgehalten werden soll, dann lassen sich Freiheit und Naturnotwendigkeit nur als zwei ‚Hinsichten‘ bzw. Standpunkte und nicht als objektive Gegebenheiten begreifen. Der Sache nach handelt es sich hier um das Ergebnis der Auflösung der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*. Freiheit und Naturnotwendigkeit sind demnach keine kontradiktorischen Prädikate der Welt, vielmehr zeigen sie an, unter welcher Hinsicht über ein Geschehen geurteilt wird.

Zur Rechtfertigung der Rede von zwei möglichen Standpunkten unternimmt Kant drei Argumentationsschritte, die im Wesentlichen seinen Ausführungen in der *Kritik der reinen Vernunft* (dort vor allem in der *Transzendentalen Ästhetik*) entsprechen. Für die Argumentation der *Grundlegung* bedient sich Kant der Unterscheidung von „Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen“ und Vorstellungen, „die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen“ (AA IV, 451). Hierbei geht es dem Autor der *Grundlegung* freilich um keine bewusstseinstheoretische Untersuchung der verschiedenen Kräfte, die Vorstellungen empfangen oder von selbst entstehen lassen. Kant fragt vielmehr nach den Bedingungen der Geltung von Urteilen, d. h. nach den Voraussetzungen, die wahre von falschen Urteilen unterscheidbar machen. Diese Voraussetzungen lassen

---

<sup>228</sup> AA IV, 450.

<sup>229</sup> Laut Allison soll die Einführung der zwei Standpunkte das tiefere Problem der intuitiven Unvereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit überwinden helfen (2011, 317).

sich auf verschiedene Instanzen (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) verteilen, die beim Urteilen je eine eigene Funktion nach unterschiedlichen Gesetzen erfüllen. Die Argumentation für die Standpunkt-Unterscheidung erfordere zudem „kein subtiles Nachdenken“, so Kant im Verweis darauf, dass diese wohl bereits der „gemeinste Verstand“ im Gefühl habe (ebd.). Diese „dunkle Unterscheidung“ wird wie folgt erhellt:

1. Kants Ankündigung entsprechend sollen seine Ausführungen an eine Unterscheidung anknüpfen, die alltäglich geläufig ist: Vorstellungen, „die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne)“, geben uns den repräsentierten Gegenstand „nicht anders zu erkennen“ als dieser „uns affizier[t]“ (ebd.). Die Affektion drückt eine Beziehung zwischen Gegenstand und Erkenntnissubjekt aus, in der sich das Subjekt leidend verhält. Es liegt eine – resultativ zu denkende – Vorstellung ‚im‘ Subjekt vor, deren inhaltliche Übereinstimmung mit dem vorgestellten Objekt zunächst zweifelhaft ist. Wird diese Vorstellung zum Gegenstand der erkenntniskritischen Reflexion, kann zunächst nur konstatiert werden, *dass* es sich um meine subjektive Vorstellung handelt; – kurz gesagt, greift Kant hier auf die These der Selbstgewissheit des Denkens nach Descartes zurück, der zufolge die Selbstzuschreibung der Vorstellung gewiss, die Wahrheit des Vorstellungsgehaltes jedoch stets zweifelhaft ist. Dass es sich um eine *subjektive* (bzw. *meine*) Vorstellung handelt, kann demnach durchaus behauptet werden; dass jedoch ihr Gehalt darüber hinaus *objektive* Gültigkeit hat, dagegen nicht. Der Gegenstand *scheint* mir so und so zu sein, dass er darüber hinaus so *ist*, gilt nicht ohne weiteres. Kant unterscheidet hier also die Erscheinung vom zugrunde liegenden Ding, auf das die Erscheinung im Sinne einer subjektiven Vorstellung bezogen wird. Diese Unterscheidung wird bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* zunächst als eine alltägliche, d. h. – terminologisch ausgedrückt – als eine *im empirischen Verstande* behandelt (vgl. Kapitel *Einleitung und Methode der Interpretation*): Eine Rose erscheint dem einen als wohl duftend und in einem bestimmten Rot, dem anderen dagegen als von aufdringlichem Geruch und in einem anders schattierten Rot-Ton (*Erscheinung*). Allerdings besteht grundsätzlich trotz der je nach subjektiver Disposition unterschiedlichen Wahrnehmung dahingehend Einigkeit, dass den unterschiedlichen Empfindungen der Subjekte ein und dieselbe Rose (*Ding an sich selbst*) zugrunde liegt (vgl. A 29f./B 45).

Diese geläufige Unterscheidung nutzt Kant darüber hinaus für seine erkenntnistheoretische Terminologie, um den Sachverhalt des Erkennens zu explizieren. Obwohl das Dasein der Rose selbst unproblematisch scheint, lassen sich vom erkenntnistheoretischen Standpunkt ihre rein objektiven schwerlich von den subjektiv herangetragen Merkmalen unterscheiden. Wenn die Bezugnahme auf das Objekt – nach Kant – nur mittels der Affektion der Sinne möglich ist, dann wäre es willkürlich, die einen Merkmale der vorgestellten Rose als rein objektive und die anderen als nur subjektiv empfundene auszuzeichnen. Wenn es also um eine Untersuchung der Erkenntnisbeziehung von Subjekt und Objekt geht, dann muss gesagt werden, dass die Rose selbst nur wie sie erscheint erkennbar ist und nicht wie sie an sich selbst – außerhalb des Ver-

hältnisses zum Subjekt – beschaffen sein mag. Dies liegt daran, dass dem Subjekt, das nur über Affektion ins Verhältnis zum Gegenstand tritt, keine dritte Perspektive möglich ist, von der aus sich die Vorstellung des (objektivierten) Subjekts mit dem Objekt auf Übereinstimmung vergleichen ließe. Demnach kommt der Verstand durch Vorstellungen, die auf Affektion beruhen, „bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst*“ (AA IV, 451). Erkenntnistheoretisch – *im transzendentalen Verstande* – gilt also, dass alle Merkmale des Objekts diesem nur im Verhältnis auf das erkennende Subjekt zukommen, ihre darüber hinaus gehende Eigenständigkeit kann nicht behauptet werden.

2. Kant fährt fort: „Sobald dieser Unterschied [zwischen dem Erkennbaren und Nicht-Erkennbaren] [...] einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse“ (ebd.). Es geht um den Unterschied von Vorstellungen aufgrund von Affektion (*leidendes Subjekt*) und solchen, die nicht darauf zurückzuführen sind (*spontanes Subjekt*). Vorstellungen (Erscheinungen), die sich auf Gegenstände beziehen, beruhen auf einer Affektionsbeziehung zum Objekt. Im Gegensatz dazu stehen Vorstellungen, die wir „lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei unsere Tätigkeit beweisen“ (ebd.); im letzteren Fall ließe sich das Objekt an sich selbst erkennen, dies ist aber nur möglich, wenn der Gegenstand einer subjektiven Begriffsregel entsprechend gesetzt wird, wie es nach Kant durch Konstruktion eines Begriffs in der Mathematik möglich ist (vgl. A 713f./B 741f.). Aus der erkenntnistheoretischen These, dass nur Erscheinungen und keine Dinge an sich selbst erkennbar sind, folgt dennoch, dass Dinge an sich *angenommen* werden müssen, obwohl sie nicht vermittels Affektion erkennbar sind. Kant verdeutlicht diese „rohe Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt*“ (ebd.)<sup>230</sup> anhand eines Beispiels: Auch die „innere Empfindung“ des eigenen Selbst dürfe nicht den Anspruch machen, dieses Selbst zu erkennen, wie es an sich selbst sei. Denn da der Mensch – anders als es mathematische Konstruktion erlauben würde – „sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch [durch Empfindung] bekommt“, so liegt wiederum eine Affektionsbeziehung zum Objekt vor und die Erkenntnis betrifft nur die „Erscheinung seiner Natur“ (AA IV, 451). „Indessen [muss der Mensch] doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen“ (ebd.). Das Ich weist zwar viele Veränderungen und Merkmale auf (Er-

---

<sup>230</sup> Vgl. Kants Ausführung in der *Kritik der reinen Vernunft*: Es habe „einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, sofern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, sofern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die kontemplative dagegen (etwa nach dem Kopernikanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nämlich eine intelligibele Welt, vorstellig machen“ (B 312). Diese Charakterisierung der zwei Welten mag hier der Veranschaulichung dienen, obschon Kant diese in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo er mit dem gegenstandsbezogenen Verstandesgebrauch befasst ist, als bloße Ausflucht in Ansehung einer „beschwerlichen Frage“, nämlich ob ein transzendentaler Verstandesgebrauch in Bezug auf noumenale Gegenstände möglich sei, bezeichnet.

scheinungen des Ich), jedoch muss als Bedingung der variablen Vielheit eine unveränderliche Einheit angenommen werden, damit trotz aller Veränderung noch von demselben Ich gesprochen werden kann. Auch wenn diese unveränderliche Einheit nicht affektiv erkannt werden kann, muss sie doch als Bedingung der Vielheit der Erscheinungen, die alle Prädikate des einen Ich sind, hinzugedacht werden. Der Mensch müsse sich demnach einerseits zur Sinnenwelt zählen, d. h. den inhaltlichen Teil seines Selbst kennt er nur über Empfindung bzw. seine Empfänglichkeit für Vorstellungen. „In Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag“, d. h. das, was „unmittelbar zum Bewusstsein gelangt“, also nicht durch Affektion des Objekts vermittelt ist, gehört er zur „intellektuellen Welt“ (ebd.). Kants Rede von einer „reinen Tätigkeit“ verweist auf keine übersinnliche Gedankenkraft, die dem eigentlichen Selbst zugehörte. Das Selbst wird nicht als bleibende Substanz, sondern im Sinne einer Funktion verstanden. Eine „reine Tätigkeit“ wäre eine Tätigkeit ohne empirisches, d. h. zeitlich verlaufendes Moment. Die Verrichtung dieser Tätigkeit ist demnach zeitlos und kann als gedankliche Setzung oder Auffindung nicht-empirischer Gesetzmäßigkeiten durch Argumente verstanden werden.

Kants Argumentation für die Annahme einer intellektuellen Welt ist demnach insgesamt indirekt; der Autor der *Grundlegung* behauptet nicht einfach das Dasein einer „Hinterwelt“, die im weitesten Sinne gegenständlich oder erkennbar wäre; denn gerade die Annahme dieser Welt dürfe nicht wiederum „versinnlicht“ werden (AA IV, 452). Das Selbst wird vielmehr intensional in einen veränderlichen (Erscheinungen des inneren Sinns) und einen unveränderlichen Teil, der nicht Erscheinung sein kann, unterschieden.<sup>231</sup> Die Gesetzmäßigkeiten des unveränderlichen Teils gehören zur intellektuellen Welt, da sie zwar notwendig zu denken, jedoch nicht vermittelt Affektion erkennbar sind. Die „reine Tätigkeit“, die das Selbst der intellektuellen Welt auszeichnet, ist im eigentlichen Sinne keine zeitlich verfasste Tätigkeit, sondern vielmehr das reine bzw. unveränderliche Merkmal jeglicher Tätigkeit. Demnach handelt es sich um das, was dem Selbst wesentlich – im Sinne einer konstitutiven Funktion – zugerechnet werden kann: Der Terminus „reine Tätigkeit“ artikuliert die Bedingungen einer jeden subjektiven Tätigkeit, z. B. des Erkennens oder in einem weiteren Sinne auch des Selbstseins (insofern letzteres als Leistung beschrieben wird). Diese Bedingungen kommen „unmittelbar ins Bewusstsein“, weil sie nicht mittelbar – über sinnliche Vorstellungen – erfahrbar sind, sondern als denknotwendige Voraussetzungen unterstellt werden; für die Zulänglichkeit dieser Unterstellung muss dann freilich argumentiert werden, ohne dass auf die sinnliche Erfahrung dieser Bedingungen verwiesen werden könnte. Die Annahme von Dingen an sich bzw. der intellektuellen Welt folgt also „von selbst“ (AA IV, 451), da die Sinnenwelt keine unveränderlichen Gesetze aufweist, diese jedoch – z. B. für ein sinnvolles Konzept des Ich – unterstellt werden müssen.

---

<sup>231</sup> Es handelt sich um keine extensionale Unterscheidung zweier Welten, da Kant ausdrücklich feststellt, zum einen zähle sich das Vernunftwesen zur Verstandeswelt, „von der anderen Seite“ sei es sich „doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewusst“ (AA IV, 453).

3. Kant führt die Unterscheidung einer Sinnen- von einer Verstandeswelt auf das Vermögen der Vernunft zurück (AA IV, 452). Diese sei „reine Selbsttätigkeit“ und insofern von der Sinnlichkeit, die abhängige Tätigkeit ist, sowie vom Verstand unterschieden. Letzterer sei zwar „auch Selbsttätigkeit“, jedoch ließe sich seine Funktion nur mittels der Sinnlichkeit erfüllen (ebd.). „Verstand“ ist hier der Name für das Regelmäßige am Erkennen, während die „Sinnlichkeit“ für den variablen Gegenstand der Erkenntnis steht. Dagegen zeige die „Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität, dass [sie] dadurch weit über alles, was [...] Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht“ (ebd.). Durch Vernunft lässt sich der Verstand auf seine Funktion untersuchen; dabei zeigt sich (in der *Kritik der reinen Vernunft*), dass seine Regeln nur im Bezug auf die Gegenstände der Sinnenwelt Geltung haben. So gibt die Vernunft dem Verstand „seine Schranken“ vor (ebd.). Der Verstand ist also insofern „selbsttätig“, da er nach Gesetzen funktioniert, die keine Verallgemeinerungen oder Abstraktionen des Geschehens der Sinnenwelt sind. Vielmehr handelt es sich um die Bedingungen der subjektiven Bezugnahme auf die Sinnenwelt, d. h. des Erfahrungsurteils. Dagegen ist die Vernunft „reine Selbsttätigkeit“, d. h. ihre Gesetze sind keine Begriffe, die dazu dienen, „die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen*“, wie es für die Gesetze des Verstandes gilt (ebd.). Die Gesetze der Vernunft sind daher eher als Setzungen zu bezeichnen, so dass die Behauptung ihrer Realität einer erkenntniskritischen Reflexion und argumentativen Deduktion bedarf. Die Funktion der Vernunft wird also gerade nicht – wie die des Verstandes – allein in Abhängigkeit von der Sinnlichkeit erfüllt. Insofern ist die Vernunft das Vermögen, dem die Fähigkeit zur erkenntniskritischen Unterscheidung verschiedener Geltungsbereiche von Urteilen (hier: Sinnes- und Verstandeswelt) zugerechnet werden kann. Nun ist die im Dritten Abschnitt relevante Vorstellung von Freiheit ein Vernunftprodukt bzw. eine Idee, da der Gegenstand dieser Vorstellung (dem Verstand) prinzipiell nicht erkennbar ist und sich auch kein ähnlicher Sachverhalt innerhalb der erfahrbaren Natur finden lässt. Wie Kant oben betonte, ist diese Idee eine Voraussetzung für das Konzept praktischer Vernunft, d. h. für den (willkürlichen) Einfluss der Vernunft auf das Handeln. Das Selbst, das sich als willkürfrei denkt, muss diese Vorstellung von Freiheit demnach als Produkt der Vernunft bzw. als Bestandteil der Verstandeswelt, außerhalb des Einflusses der Sinnlichkeit und des erkennenden Zugriffs des Verstandes, denken. Jedoch gehört die Verwirklichung von Freiheit (im Sinne eines Geschehens) in den Bereich der Sinnenwelt.

„Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst, *als Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandes-Welt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zwei-*

*tens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.“<sup>232</sup>

Es lassen sich also zwei Standpunkte sowie ihre Verschränkung als eine Art dritter Standpunkt feststellen.<sup>233</sup> Ein Wesen mit praktischer Vernunft bedarf sowohl des Standpunktes der Verstandeswelt als auch der Sinnenwelt, um sich sinnvoll beschreiben zu können. Das Wollen gehört in den Bereich der „unteren Kräfte“ des Wesens, d. h. es unterliegt Gesetzen der Natur, deren Effekte das Subjekt erleidet. Der Wille dagegen ist ein *Gesetz* des Wollens, das „bloß in der Vernunft gegründet“ ist und zur intellektuellen Welt gehört (AA IV, 453). Der sogenannte dritte Standpunkt wäre der Blick auf ein Wollen, das zugleich Gesetzen der Verstandeswelt und Regelmäßigkeiten der Sinnenwelt unterliegt. Dieser Standpunkt wird von Kant durch den Begriff der Pflicht ausgedrückt: Eine Verpflichtung (*Sollen*) bedeutet, etwas auch gegen oder unabhängig vom eigenen Wollen tun zu müssen. Hier verbinden sich also die beiden Standpunkte, da ein notwendiges Gesetz (Verstandeswelt) auf ein nicht-notwendiges Wollen (Sinnenwelt) trifft.

Die Beziehung von Gesetz und Phänomen verhält sich im praktischen Bereich allerdings anders als im theoretischen. Geht es um Erkenntnis, dann werden Phänomene der Sinnenwelt zunächst auf induktiv ermittelte Regelmäßigkeiten und schließlich auf notwendige Gesetze der Verstandeswelt zurückgeführt. Der dritte bzw. ‚verschränkte‘ Standpunkt der Selbstbetrachtung ist dagegen nur von praktischer Relevanz: Der Handelnde betrachtet sich als zur Sinnen- und *zugleich* zur Verstandeswelt gehörig (gewissermaßen als Subjekt-Objekt), d. h. das Gesetz des Willens gilt, obwohl ich etwas anderes will. Das Sittengesetz gilt zwar ausnahmslos, jedoch lässt das menschliche Wollen bzw. Handeln – im Sinne der *Willkürfreiheit* – faktisch Ausnahmen von der Gesetzesachtung zu. Daher ist der dritte, vermittelnde Standpunkt zwischen Sinnen- und Verstandeswelt als Ausdruck einer Nötigung zu begreifen. Das freie Subjekt wird durch das Gesetz genötigt, aber nicht notwendig in seinem Handeln bestimmt.

„Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, dass wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wieder zu schließen, mithin von jenem gar kein Grund angeben könnten.“<sup>234</sup>

Kant wiederholt den oben vorgebrachten Zirkelverdacht. Der Verdacht ist nun gehoben, da durch die Standpunktunterscheidung die Mehrdeutigkeit des Begriffs der Freiheit erklärt und

---

<sup>232</sup> AA IV, 451.

<sup>233</sup> In ähnlicher Absicht spricht Freudiger (1993, 113) von drei „Pseudo-Subjekten“, die vernünftig, vernünftig-sinnlich und sinnlich konzipiert seien.

<sup>234</sup> AA IV, 453.

als unproblematisch erwiesen werden kann.<sup>235</sup> Die freie Willkür (*Wollen*) gehört in den Bereich der Sinnenwelt, wohingegen die freie Kausalität (*Wille*) zur Verstandeswelt gehört. Das Problem der zirkulären bzw. nur scheinbaren Begründung der Notwendigkeit des kategorischen Imperativs war, dass die Adressaten des Gesetzes nicht notwendig, sondern nur willkürlich seine Forderung erfüllen. Nun ist Kant jedoch in der Lage die *Notwendigkeit* des kategorischen Imperativs als Gesetz einer besonderen Art der Kausalität (Verstandeswelt) aufrechtzuerhalten, die aber für willkürfreie Wesen (Sinnenwelt) eine *Nötigung* ist: „Denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig“ (AA IV, 453). Während die Sinnenwelt keine ausnahmslos gültigen Gesetze enthält, lassen sich diese in der Verstandeswelt, „die ihr zum Grunde liegt“ (AA IV, 451), denken. Die Verpflichtung durch den kategorischen Imperativ gilt ausnahmslos, obwohl das adressierte Subjekt seine Willkür nicht notwendig am Gesetz ausrichtet. Die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wird also nicht dadurch widerlegt, dass er die Willkür der Subjekte nicht ausnahmslos bestimmt.

So lässt sich zusammenfassend festhalten, dass aus der Möglichkeit der Idee der Freiheit (im Unterschied zur nur subjektiven Vorstellung der Willkürfreiheit) die ausnahmslose Nötigung des kategorischen Imperativs abgeleitet werden kann. Die Denkmöglichkeit dieser Idee verweist in Beziehung auf das Handeln auf das *beständige Sollen*, dem Gesetz der Freiheit zu entsprechen. Wenn die Idee der Freiheit also kein Hirngespinnst ist, dann ist es auch immer *möglich*, die eigenen Maximen am kategorischen Imperativ zu orientieren.

Warum also soll ich mich dem kategorischen Imperativ unterwerfen? Die Antwort lautet: weil er ausnahmslos und für alles Handeln *gilt*. Freilich ist die Motivation, dieses Gebot zu erfüllen, eine ganz andere Frage; hierzu bemerkte Kant allerdings bereits weiter oben: „Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse *treibt*“ (AA IV, 449). Aber an diesem Gebot müsse man doch ein „Interesse *nehmen*“ (ebd.). Das *Nehmen eines Interesses* wurde – wie erwähnt – im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* von einem *Handeln aus Interesse* unterschieden. Letzteres bezeichnet eine Tätigkeit, die aufgrund des erhofften Resultats für gut gehalten wird, sei das ein Zugewinn an Lust oder die Abwehr von Schmerz. Das Nehmen eines Interesses betrifft dagegen eine reflexive Einsicht, für die keine unmittelbare ‚Belohnung‘ in Aussicht steht. D. h. wer Kants Argumentation nachvollzieht und als wahr einsieht, der hat – zumindest was die Frage nach der Moralität einer Handlung betrifft – keine andere Möglichkeit als dem kategorischen Imperativ zu entsprechen oder er muss Moralität überhaupt verwerfen. Die Motivation, dem kategorischen Imperativ gemäß zu handeln, liegt also in einer Einsicht, die durch Argumente herbeigeführt wird, womög-

---

<sup>235</sup> Schönecker/Wood (2004, 189) behaupten dagegen, Kant „hebe“ den Zirkel, indem er beweist, *dass* wir frei sind, ohne dafür die notwendige Geltung des Sittengesetzes schon voraussetzen zu müssen. (So ähnlich auch Sedgwick 2008, 186.) Dieser Beweis läge in dem nicht zu leugnenden Bewusstsein der Spontaneität von Verstand und Vernunft, das auf die Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligiblen Welt und damit auf seine Freiheit verwiese. Man kann jedoch präzisierend sagen, dass Kant den *scheinbar* (!) unüberwindlichen Zirkel (vgl. AA IV, 450) nicht durch die nachträgliche Begründung der zuvor nur vorausgesetzten Vorstellung von Freiheit auflöst, sondern durch Einführung der Unterscheidung zweier Hinsichten, unter denen von Freiheit gesprochen wird. Timmermann erklärt in ähnlicher Absicht (2007, 133), dass uns das Urteil „Ich bin frei!“ in die Lage versetzt, aus dem „analytischen Zirkel“ zu treten.

lich gestützt durch die Vorstellung, dadurch glückswürdig zu werden (vgl. AA IV, 450). Die freie Willkür, die ja gerade auch die situative Missachtung des Sittengesetzes gestattet, lässt sich freilich durch eine Argumentation nicht einfach ausschalten. Auch erlauben Argumente keine Konditionierung der Adressaten zu einem Verhalten, das dem kategorischen Imperativ ausnahmslos entspricht. Mehr als die beständige Nötigung des Sittengesetzes lässt sich moralphilosophisch nicht begründen.<sup>236</sup> Daher muss Kant im Folgenden die Bedingungen der Geltung des kategorischen Imperativs weiter einsichtig machen, um diesen als *möglich* zu rechtfertigen. Die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs lässt sich dagegen nicht begründen; dies würde wiederum in den oben genannten Zirkel führen.<sup>237</sup> Das nächste Kapitel des Dritten Abschnitts steht also unter der Frage: „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“ (AA IV, 453).

### 3.6 Deduktion eines kategorischen Imperativs

Zuvor durch die Einführung der zwei Standpunkte vorbereitet, wird die Deduktion des kategorischen Imperativs nun vollendet.<sup>238</sup> „Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion“ (AA IV, 454), ist weiter unten im Kapitel zu lesen. Die Deduktion gilt dort als bereits vollzogen, da ihr Ergebnis durch den Verweis auf die „gemeine Menschenvernunft“ weiter plausibel gemacht werden kann.<sup>239</sup>

Die nur gedachte Verstandeswelt ermöglicht das Konzept eines reinen Willens, d. h. die Annahme einer Kausalität aus Freiheit, die vollkommen dem Sittengesetz entspricht. Zugleich sind

---

<sup>236</sup> So ähnlich äußert sich auch Timmermann (2007, 130, FN 21).

<sup>237</sup> Vgl. Sedgwick 2008, 187.

<sup>238</sup> „Deduktion“ meint hier keinen gehaltserhaltenden Schluss bzw. die Ableitung der Erkenntnis des Besonderen aus allgemeinen Prämissen, sondern vielmehr – in Anlehnung an die juristische Terminologie der Neuzeit – die argumentative Rechtfertigung der „Befugnis“ eines Begriffsgebrauchs (A 85/B 117; vgl. auch A 735/B 763).

<sup>239</sup> Vgl. Horn et al. 2007, 288. Anders als Reinhard Brandt meint, wird die Deduktion nicht dadurch vollzogen, dass „im gemeinen Verstand die Evidenz einer Unterscheidung von Vernunft- und Sinnenwelt aufgewiesen wird“ (Brandt 1988, 190). Der Verweis auf den gemeinen Verstand ist eine *nachträgliche* Plausibilisierung der Deduktion, nicht schon diese selbst.

Handlungen aber „bloße Erscheinungen jener Kausalität“ in der Sinnenwelt (AA IV, 453). Freie Kausalität als „Unabhängigkeit von *bestimmenden* Ursachen“ (AA IV, 455) ist in der Sinnenwelt undenkbar; hier ist die Handlung als Erscheinung durch andere Erscheinungen als „Begierden und Neigungen“ bestimmt (ebd.). Das erkennbare Moment einer Handlung ist demnach naturkausal determiniert. Eine Handlung weist jedoch nicht nur eine erscheinende Komponente auf, sondern auch einen hinzugedachten Grundsatz, dem entsprechend sie ausgeführt wird. Nach Kants Definition besteht vernünftiges Handeln – im Unterschied zu unfreiem Verhalten – im Tätigsein „nach der Vorstellung von Gesetzen, d. i. nach Prinzipien“ (AA IV, 412). Das Handeln beinhaltet demnach stets allgemeine Grundsätze, die durch die konkrete Erscheinung der Handlung aktualisiert werden. „Als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden [alle meine Handlungen] gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß, genommen werden müssen“ (AA IV, 453). Demnach wäre das Verfügen über eigene Grundsätze, die ein mittelbares Verhalten zu den sich aufdrängenden Neigungen gestatten, nicht möglich. „Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält“ (ebd.), ist das Konzept einer Handlung, die sowohl Erscheinung als auch Ding an sich (aufgrund ihres Grundsatzes) ist, denkbar.<sup>240</sup> Kants Rede von einem „Grund“ der Sinnenwelt wird mehreren Bedeutungen des Wortes gerecht: „Grund“ meint hier sowohl *Grundlage* als auch *argumentativer Grund*, der die Rede von einer *Sinnenwelt* gestattet. Die Einheit bzw. Geschlossenheit der sinnlichen Welt *als* Welt bedarf der prinzipiellen Annahme eines *notwendigen* Zusammenhangs ihrer Ereignisse; die Gesetze dieser ausnahmslosen Notwendigkeit können selbst keine beobachtbaren Ereignisse oder die verallgemeinerte Regel ihrer häufigen Abfolge sein (dazu unten). Also muss der Grund der Sinnenwelt ein zwar nur gedachter, aber doch notwendig zu denkender sein. *Dass* es einen derartigen Grund geben muss, folgt aus der augenscheinlichen Möglichkeit der *Sinnenwelt*, die ihre Geschlossenheit durch die Möglichkeit der Erfahrung und der Verallgemeinerbarkeit von Regelmäßigkeiten beweist. Nun muss die Rede von einer Handlung zugleich das Vokabular der Sinnen- als auch der Verstandeswelt verwenden: Wenn „Hand-

---

<sup>240</sup> Schönecker/Wood (2004, 197) halten den zitierten Satz für die Deduktion der Geltung des kategorischen Imperativs und bezeichnen diesen zugleich als „ontoethischen Grundsatz“ Kants, der ohne weitere Begründung aufgestellt würde. Ähnlich äußert sich auch Jens Timmermann (2007, 140f.). Die Gültigkeit des kategorischen Imperativs werde demnach, so Schönecker/Wood, durch die „Superiorität des ontologischen Status der Verstandeswelt“ bzw. durch die „höhere ontologische Valenz“ des eigentlichen Selbst des Menschen gegenüber seiner Erscheinung begründet (2004, 199). Dem ist entgegen zu halten, dass Kant die „Superiorität“ der Verstandeswelt nicht einfach behauptet, sondern vielmehr begründet; dies allerdings nicht ontologisch (Dasein einer „Hinterwelt“), sondern durch den Aufweis eines Bedingungsverhältnisses. Weiter bedeutet dies, dass der kategorische Imperativ nicht dadurch Geltung hat, weil er dem reinen Willen als dem eigentlichen Wollen des Menschen entspricht (ebd., 201), sondern weil er die Bedingung der Möglichkeit des Konzepts der praktischen Vernunft bzw. eines nicht unmittelbar affizierten Willens formuliert. Horn et al. (2007, 286f.) verstehen Kants Rede von „Grund“ ebenfalls wie Schönecker/Wood im Sinne der „Höherwertigkeit“ der Vernunft gegenüber den Erscheinungen der Sinnenwelt, eine ausdrückliche Begründung bleiben die Autoren allerdings schuldig. Henry E. Allison spricht sich dagegen explizit gegen Schöneckers Lesart aus (Allison 2011, 335, FN 7). Die Behauptung eines „ontoethischen Grundsatzes“ lehnt er als mit Kants Werk unvereinbar ab. Das Problem einer vermeintlichen „metaphysischen Superiorität“ der Verstandeswelt falle weg, so Allison, wenn nicht von zwei Welten im Sinne von Klassen, sondern von Standpunkten gegenüber ein und derselben Entität gesprochen wird (ebd., 344). Kants Fehler bestehe allerdings in der Unfähigkeit, die Beziehung zwischen den beiden Standpunkten sowie die normative Wirkung der Verstandes- auf die Sinnenwelt deutlich zu erklären, was für das Verständnis der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs jedoch gerade relevant sei (ebd.).

lung“ die Aktualisierung einer allgemeinen Vorstellung als konkrete Erscheinung meint, dann muss dieser Vorgang als praktischer Schluss gedacht werden, der einen allgemeinen Obersatz (gedachter Grundsatz) mit einer besonderen Konklusion als Tat (Handlung als Erscheinung) verbindet.<sup>241</sup>

Durch die Idee der Freiheit kann sich das Subjekt als der „Autonomie des Willens unterworfen erkennen“ (AA IV, 454), jedoch handelt es sich bei diesem Gesetz im Verhältnis zur Wahl der eigenen Grundsätze zugleich um einen Imperativ, sodass die „diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten an[ge]sehen“ werden müssen (ebd.). „Und so sind kategorische Imperative möglich“, also das „kategorische Sollen“, das einen „synthetischen Satz a priori vorstellt“ (ebd.):

„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.“<sup>242</sup>

Der kategorische Imperativ als ein synthetisch-praktischer Satz a priori, d. h. als ein Satz der *unmöglich nicht gilt* (bzw. notwendig ist), ist also möglich, da zum sinnlich affizierten Willen die Idee eines reinen Willens „hinzukommt“. Dieser reine Wille macht die „oberste Bedingung“ des Wollens aus. Aber welcher Art ist das Bedingungsverhältnis von Wille und Wollen? Kant erklärt dies mit Hilfe eines analogen Verhältnisses aus der theoretischen Philosophie (s. ausführlich Kapitel 4.5): Es verhalte sich „ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukom-

---

<sup>241</sup> Die Unterscheidung einer Sinnen- und einer Verstandeswelt geht nicht von „unserer Menschennatur“ aus – falls diese dogmatisch-anthropologisch verstanden wird –, wie neben Hans Wagner (1993, 8) auch viele andere Autoren nahelegen wollen. Nicht die Natur des Menschen weist eine „merkwürdige Dualität“ auf, sondern der Begriff praktischer Vernunft (bzw. der Handlung) nötigt zur Verwendung zweier unterschiedlicher Vokabulare, so er verständlich sein soll. Timmermann hat also Recht, wenn er erklärt, es ginge Kant nicht darum, *den* Menschen als ein und dasselbe Ding von zwei Seiten zu betrachten (2007, 133, FN 30). Vielmehr ist die Einführung der Standpunkte notwendig, um das Konzept der Handlung bzw. der praktischen Vernunft zu erklären. Man muss Timmermann jedoch nicht vorbehaltlos zustimmen, wenn er erklärt, die Einführung einer „Welt der Intelligenzen“ sei metaphysisch belastet, vor allem, insofern die eine der anderen Welt die Form (*shape*) bestimme. Timmermanns Einlassung ist zu relativieren, da die Verstandeswelt bereits die Form der Sinnenwelt *ist* und letztere nicht willkürlich aus der Verstandeswelt – im Sinne einer eigentlichen Welt, in der hypostasierte Intelligenzwesen ihren Sitz haben – gestaltet werden kann. Auch die Definition des Willens im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* (AA IV, 412) muss nicht im Sinne eines Vermögens, Gesetzmäßigkeiten der Natur zu beeinflussen, verstanden werden (Timmermann 2007, 141, FN 44). Kants Rede von einer Fähigkeit, nach der *Vorstellung der Gesetze zu handeln* (AA IV, 412), bezieht sich doch vielmehr auf den eigentümlichen „Bereich des Praktischen“ (vgl. A 15/B 29) des Handelns nach Maximen; denn Kant erläutert seine Rede von „Vorstellung der Gesetze“ eben gerade als ein Handeln nach Prinzipien (ebd.). Insofern Timmermann die Einführung einer Verstandeswelt und die menschliche Teilhabe daran eher ontologisch versteht, muss er folgerichtig zu dem Schluss kommen, der Einführung dieser Welt fehle ein schlüssiges Argument (Timmermann 2007, 134). Wie für die ‚Kopernikanische Revolution‘ in der *Kritik der reinen Vernunft* habe Kant auch in Ansehung der intelligiblen Welt in der *Grundlegung* kein „knockdown argument“ (ebd.). Ob Timmermanns Analogie hier trägt, ist allerdings fraglich, da Kant in der *B-Vorrede* der *Kritik der reinen Vernunft* die methodischen *Vorannahmen* seines Projektes formuliert, in der *Grundlegung* jedoch Argumente bietet, weshalb eine Verstandeswelt angenommen werden muss (s. oben).

<sup>242</sup> AA IV, 454. Kants Argument vom reinen Willen als der „obersten Bedingung“ des affizierten Willens scheint das zentrale Stück der *transzendentalen Argumentation* des Dritten Abschnitts der *Grundlegung* auszumachen.

men und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen“ (AA IV, 454). Erfahrung wird als Synthese eines raumzeitlich variablen Inhalts und seiner gesetzlichen Form erklärt. Die Bedingung der Erfahrung ist ihre gesetzliche Form, die allererst objektive Urteile erlaubt.<sup>243</sup> Erfahrung der Sinnenwelt ist also nur möglich, wenn diese einer Gesetzesform entspricht, die selbst nicht erfahrbar und doch für jedes Erfahrungsurteil streng notwendig ist. Wie aber verhält sich dieses Bedingungsverhältnis im praktischen Bereich? Die Bedingung für Wollen bzw. ein entsprechendes Handeln nach Grundsätzen ist zunächst die Selbstzuschreibung: es geht um *mein* Wollen bzw. Handeln. Der Wille wird affiziert, d. h. er ist abhängig.<sup>244</sup> Gewissermaßen nötigt die Affektion zur positiven Bewertung einer Sache; etwas am Wollen – sofern es ein vernünftiges Wollen ist – darf aber nicht nur abhängig sein. Die subjektive Vorstellung der Willkürfreiheit drückt im engeren Sinne nicht „mein“ Wollen aus. *Mein* Wollen kann, so Kant, nur im Setzen und Prüfen allgemeiner Handlungs-Grundsätze bestehen. Nur autonomes Handeln lässt sich wirklich dem (zweiseitigen) Selbst (s. oben) zurechnen, alles andere unterliegt dem Schein psychologischer Willkürfreiheit, die eigentlich Naturnotwendigkeit darstellt. Nur die reflektierten *Grundsätze* ließen sich dem Selbst zurechnen. Damit also Handlungsgrundsätze wirklich die *meiner* Person sind, müssen sie – analog zum Verhältnis von bloßem Wahrnehmungs- und objektivem Erfahrungsurteil der theoretischen Philosophie – gewissen Anforderungen entsprechen. Diese Anforderung enthält der kategorische Imperativ, der zur Einhaltung einer gewissen Form des Grundsatzes nötig ist. Der reine Wille ist diese Form, da dieses Konzept die vollkommene Unabhängigkeit der Handlung von Ursachen der Sinnenwelt ausdrückt. Demnach kann der reine, praktische Wille als das Unveränderliche am Konzept des Wollens nach Grundsätzen bezeichnet werden. Wird diese Form nicht erfüllt, kann ich nicht den Anspruch machen, es handelte sich um den Grundsatz meiner Person, da der vermeintliche Grundsatz vielmehr eine vorübergehende Annahme oder eine nützliche Regel aus Gründen der inneren und äußeren Natur, aber kein überzeitlich allgemeiner Grundsatz ist. Der reine Wille ist die Bedingung für die Konstanz der Person, die über das Innehaben und Handeln nach allgemeinen Grundsätzen definiert ist (vgl. AA IV, 438). Das Prädikat „Person“ kennzeichnet gerade nicht das Individuum, das analog zum empirischen Bewusstsein vielmehr durch die Abfolge wechselnder Bedürfnisse bestimmt ist. Der Begriff der Person meint demnach nicht die Klasse aller vernünftigen Individuen, sondern artikuliert ein überindividuelles Konzept, das eine reflexionsbegriffliche Haltung ausdrückt. (Insofern kann das Personsein durchaus als zu erbringende Leistung verstanden werden.) Demnach kennzeichnet der Begriff der Person eine besondere Art der

---

<sup>243</sup> Vgl. hierzu Kants Ausführungen in den *Prolegomena* zum Unterschied von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen (AA IV, § 17, 296). Das grundsätzlich subjektive Wahrnehmungsurteil muss gewisse Anforderungen erfüllen, um zusätzlich den Anspruch auf objektive Erkenntnis (Erfahrungsurteil) machen zu dürfen. Das Erfahrungsurteil darf der Gesetzeseinheit der Natur, also dem Bereich der Geltung der Kategorien, nicht widersprechen: z. B. ‚darf‘ – im Sinne des Gebots rationaler Rede – eine Veränderung ohne vorhergehende Ursache nicht behauptet werden.

<sup>244</sup> Iain Morriison (1984, 142) weist zu Recht darauf hin, dass sinnliche Affektion und Determiniertheit nicht dasselbe sind. Ein sinnlich affizierter Wille ist deshalb kein unfreier Wille.

reflexiven Beschreibung des Handelnden, sofern er sich als praktisch vernünftig, d. h. als durch die Vorstellung von Gesetzen handlungsfähig, begreift. In der Reflexion des affizierten Willens, der immer *aus Interesse* am Gegenstand der Neigung handelt (s. oben), zeigt sich – gemäß der Kantischen Unterscheidung von Materie und Form –, dass etwas, das gegen die beliebige Affektion der inneren und äußeren Natur beständig ist, angenommen werden muss, wenn das Wollen als das *meinige* angesprochen werden soll. Ganz ähnlich argumentiert Kant in der *transzendenten Ästhetik*: Die gleichbleibende Form der Erfahrung raumzeitlicher Gegenstände kann nicht wiederum selbst aus der Erfahrung (bzw. der Affektion) stammen. Denn so könnte keine Konstanz meiner Erfahrung innerhalb eines objektiv urteilenden Bewusstseins behauptet werden, da andernfalls auch unräumliche Gegenstände oder mal räumliche, mal nichträumliche Gegenstände erfahrbar sein müssten. Wenn Erfahrung aber ein regelmäßiger und -geleiteter Vorgang ist, dann müssen ihre Regeln dieselben bleiben, ganz ungeachtet dessen, was gerade konkret erfahren wird: Die Verknüpfung der einzelnen Erfahrungsinhalte zur Einheit der Erfahrung muss nach gleichbleibenden Regeln (Form) stattfinden, da die einzelnen Affektionsmomente (Materie) sonst nicht als zusammengehörig und somit als *nichts Bestimmtes* erkennbar wären. Würden diese Regeln selbst wiederum durch Erfahrung ermittelt, könnte ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht behauptet werden, was jedoch notwendig ist, um die einzelnen Momente der Affektion als objektiv zusammengehörig bzw. auf Gegenstände bezogen erfahren zu können. Affektion muss also, wenn sie auf etwas Bestimmtes bezogen werden soll, stets einer gleichbleibenden Form korrespondieren.

Am affizierten Willen lassen sich nun gleichfalls eine materiale von einer formalen Komponente unterscheiden; während aber in der theoretischen Philosophie die Bedingung des „Ich denke“ aller Erfahrung (oder: aller sinnlich affizierten Erkenntnis) vorhergeht, handelt es sich im Praktischen gewissermaßen um die Bedingung des „Ich will“.<sup>245</sup> Hier ist allerdings noch der Verwirrung durch die Mehrdeutigkeit des Wortes „Ich“ oder „*mein* Grundsatz“ zuvorzukommen: Während *mein* Grundsatz *im pragmatischen Verstande* als der des Individuums und demnach unter dem Schein der Willkürfreiheit gesetzt ist, ist der *meinige* Grundsatz *im transzendentalpraktischen Verstande* derjenige der allgemeinen Person. Person bzw. das überindividuelle „Ich will“ stellt demnach die Form des material affizierten Willens dar. Gegenüber den sich abwechselnden Neigungen und Wünschen muss das formale Urteilssubjekt des „Ich will“ als Bedingung der Möglichkeit *unterschiedlicher* Affektionen (Begierden, Neigungen) angenommen werden: Ohne die unterstellte Konstanz der Person wäre praktische Vernunft bzw. ein Handeln nach all-

---

<sup>245</sup> Statt des funktionalen „Ich will“ spricht Annemarie Pieper analog von dem Bedingungssatz „Ich bestimme mich aus Freiheit“, der alle meine Maximen begleiten können *soll* (Pieper 1989, 275). Pieper verweist zudem auf Peter Rohs (1986, 234ff.), der von einer „praktischen transzendentalen Apperzeption“ als Möglichkeits-Bedingung des Entscheidens spricht.

gemeinen Regeln (und sei es letztlich zur Bedürfnisbefriedigung) theoretisch nicht möglich.<sup>246</sup> Es *ist* aber praktisch möglich, wobei diese Möglichkeit nicht wie im Theoretischen im einfachen Verweis auf die Wirklichkeit der Erfahrung begründet werden kann. Freiheit, die sich durch praktische Vernunft verwirklicht, muss Kant daher weiter unten noch mit der Frage ihrer Realität konfrontieren. Damit also ein Handeln nach der Vorstellung von Gesetzen – also mittelbar zum Gegenstand der Neigung – möglich ist, darf das Subjekt den Affektionen seines Willens nicht unmittelbar unterliegen. Wie ist das möglich? Nun so, dass eine gleichbleibende Form des affizierten Willens angenommen wird, die das Disponieren über die der Affektion entsprechende Handlung ermöglicht. Die Distanzierung von unmittelbaren Affektionen bedarf der Annahme eines gleichbleibenden Subjekts, setzt also den Selbstunterschied von (*meinem*) Willen und des zur Affektion gehörigen Gegenstands der Neigung voraus. Allgemeiner formuliert, muss die Bezugnahme auf etwas die Unterscheidung des Gegenstands der Bezugnahme und des Bezugnehmers einschließen.<sup>247</sup>

Im praktischen Bereich dient der Wille als *transzendental erkannte Form* des Wollens (s. Kapitel 4.1; 4.4) freilich darüber hinaus zusätzlich als Ideal, an dem eine Orientierung *im pragmatischen Verstande* stattfinden soll. Der Bedingungsstatus des Willens gegenüber dem Wollen wird davon allerdings nicht tangiert. Die aufgewiesene Bedingung ist eine, die aus dem *theoretisch* gefassten Konzepts meines Wollens nach Grundsätzen (bzw. praktische Vernunft) herrührt (s. ausführlich Kapitel 4.5).<sup>248</sup> Dieses theoretische Bedingungsverhältnis von Wille und Wollen bezieht sich jedoch auch auf eine nicht notwendige Praxis und wird daher zugleich als Imperativ ausgedrückt. Zur Wiederholung: Wie also wurde der kategorische Imperativ deduziert?<sup>249</sup> Zu „meinem durch sinnliche Begierden affizierten Willen“ kommt im Sinne der Bedingung seiner theoretischen Konzipierung „die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens“ hinzu (vgl. AA IV, 454). Das Konzept des reinen Willens ermöglicht

---

<sup>246</sup> Jürg Freudiger (1993, 107) fasst die Deduktion als Aufweis einer Präsupposition. Der kategorische Imperativ sei die „Bedingung der Möglichkeit dafür, einem [sinnlichen und zugleich vernünftigen] Wesen [...] einen Willen und damit praktische Vernunft zuzuschreiben.“ Darüber hinaus sei es ein performativer Widerspruch, sich einen Willen (bzw. praktische Vernunft) zuzusprechen und sich doch für nicht auf rationale Standards verpflichtet zu halten. Der kategorische Imperativ gelte also, weil praktische Vernunft, die wir tatsächlich haben, nicht anders möglich sei. Das ist m. E. zutreffend, jedoch ist es fraglich, inwiefern die Missachtung des kategorischen Imperativs einen nur performativen Widerspruch darstellt.

<sup>247</sup> Es wird deutlich, dass es Kant sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie um die Bedingungen der Bezugnahme auf Gegenstände (des Wollens oder Erkennens), d. h. der Intentionalität, geht; ausführlich dazu Kapitel 4.4 ff.)

<sup>248</sup> Auch Sally Sedgwick (2008, 187) erachtet das Bedingungsverhältnis als ein theoretisches. Dies allerdings leugnet Jens Timmermann (2007, 137, FN 38).

<sup>249</sup> Bernd Ludwig (2008, 455) erklärt, es gäbe zwei Deduktionen im Dritten Abschnitt: Eine des reinen Willens und eine der Idee der Freiheit. In Anlehnung an Ludwig lässt sich somit konstatieren, dass der kategorische Imperativ deduziert wird, indem der Wille als Bedingung des Wollens sowie im Anschluss daran – wie im Antinomie-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* – die Idee der Freiheit als nicht unmöglich erwiesen wird.

Da Jens Timmermann die Deduktion des kategorischen Imperativs nicht als den Aufweis eines theoretischen Bedingungsverhältnis versteht, muss er die Deduktion Kants als nicht erfolgreich betrachten (2007, 142). Dies insofern, als eine Idee der Vernunft nicht als ein Drittes herangezogen werden kann, um *objektive Gültigkeit* des kategorischen Imperativs zu beweisen. Hier geht es allerdings nicht um objektive Gültigkeit eines theoretischen Satzes, sondern um einen synthetisch-praktischen Satz a priori, der ja gerade nicht von Objekten, sondern von Subjekten als deren beständige Nötigung gelten soll (s. ausführlich Kapitel 4.4).

die Unterscheidung von heteronomen Verhalten nach Naturgesetzen und einer autonomen Handlung nach allgemeinen Grundsätzen. Insofern ist der reine Wille für das Konzept eines sinnlich-affizierten Wollens nach Grundsätzen (*praktische Vernunft*) denknotwendig. Es handelt sich jedoch um kein analytisch-, sondern um ein synthetisch-notwendiges Verhältnis. Dieses Verhältnis wird deduziert, indem die Möglichkeit einer beständigen Nötigung durch den kategorischen Imperativ aufgewiesen wird. Vom Standpunkt der Sinnenwelt lässt sich dem kategorischen Imperativ die Folge verweigern, jedoch gilt sein Gesetz vom Standpunkt der Verstandeswelt ausnahmslos für alle Kausalität aus Freiheit. Vom dritten Standpunkt aus, der gewissermaßen zugleich Emotionalität (Sinnenwelt) und davon unberührte Vernunftgrundsätze des Handelns (Verstandeswelt) vorstellt, sind zwar faktische Ausnahmen vom Gebot des kategorischen Imperativs möglich, jedoch lassen sich diese nicht rechtfertigen. Dem kategorischen Imperativ kommt also keine *analytisch-logische*, aber auch keine *synthetisch-naturgesetzliche* Notwendigkeit zu. Vielmehr gilt dieser synthetisch-praktische Satz a priori ausnahmslos, aber eben nur in Gestalt einer andauernden Nötigung. D. h. ein Wollen lässt sich nicht unabhängig vom Konzept des Willens denken, jedoch in eben dem Sinne, dass ohne Einhaltung der Form des Willens kein wirklich selbstzuschreibbares Handeln nach Grundsätzen denkbar ist.

Für jeden synthetischen Satz a priori bedarf es eines Dritten „= x“ (A 9/B 13), worin Subjekt und Prädikat ‚zusammen gehören‘ und auf dessen Grundlage sich die Beziehung behaupten lässt. Das gesuchte X ist hier die Verstandeswelt, auf deren Dasein die Idee der Freiheit als auf „eine ganz andere Ordnung der Dinge“ (AA IV, 454) „weist“ (AA IV, 447), denn die Vorstellung der Freiheit ermöglicht zum einen in negativer Hinsicht den Gedanken der Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt sowie zum anderen als positive Freiheit (orientiert am Ideal der *Autonomie*) die unveränderliche Einheit der Verstandeswelt – gleichsam als Natur unter praktischem Interesse nach ebendiesem Gesetz der Autonomie (vgl. AA IV, 452f.). Der synthetisch-praktische Satz a priori beinhaltet die ausnahmslose Verknüpfung des affizierten Willens („das Wollen einer Handlung“, AA IV, 420, FN 1) mit der Vorgabe des kategorischen Imperativs (*Du sollst nur auf die Art x tätig sein!*). Die Verknüpfung findet statt unter „der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursachen vollkommene Gewalt hätte“ (ebd.). Weiter ausbuchstabiert handelt es sich dabei um die Verstandeswelt, die sich analog zur Natur der Sinnenwelt verhält. Die Natur der Verstandeswelt enthält als Systemprinzip die idealisierte, freie Kausalität der Vernunft, die „über alle subjektiven Bewegursachen vollkommene Gewalt hätte“ (ebd.); – in Anbetracht der Natur der Sinnenwelt handelte es sich dagegen um Naturnotwendigkeit. Vom Standpunkt der Verstandeswelt ist das Sittengesetz notwendig, d. h. jede Handlung entspricht diesem Gesetz. Vom mittleren Standpunkt der Pflicht ist das Gesetz aber nötigend, d. h. die Handlung *soll* dem Gesetz immer entsprechen. D. h. die im synthetisch-praktischen Satz a priori verknüpften Vorstellungen (*Gesetz* und *Wollen*) gehören *notwendig* nur in der Verstandeswelt, die gänzlich von sinnlichen Bewegursachen abstrahiert, zueinander. Da aber auch der

Standpunkt einer Sinnenwelt zur Erklärung des Handelns bzw. praktischer Vernunft notwendig ist, kann diese Notwendigkeit nur als *Nötigung* wirklich werden. Die unbedingte Nötigung des kategorischen Imperativs ist demnach durch die Standpunktunterscheidung verständlich sowie durch das theoretische Bedingungsverhältnis von Wille und affiziertem Wille und durch die contrafaktische Idee gänzlich freien Handelns (*Verstandeswelt*) begründet. Die Fortführung der Deduktion des kategorischen Imperativs muss also im Folgenden noch einen Schritt zurückgehen, um die Idee der Freiheit auch theoretisch zu beweisen – dies ist allerdings nicht im positiven Sinne möglich (s. unten).

In der theoretischen Philosophie Kants wurden die Kategorien als Ausdruck der Naturnotwendigkeit deduziert, indem auf ihre konstitutive Notwendigkeit für jedes Erfahrungsurteil verwiesen wurde. Kant spricht davon, dass sie bzw. der Begriff einer gesetzmäßigen Natur ihre „Realität an Beispielen der Erfahrung beweis[en] und notwendigen beweisen“ müssen (AA IV, 455); dies insofern, da Erfahrungsurteile gemäß allgemeiner Gesetzmäßigkeiten – z. B. in den Naturwissenschaften – offensichtlich möglich sind.<sup>250</sup> Diese Offensichtlichkeit fehlt im Falle der Kausalität aus Freiheit, so dass der Deduktion des kategorischen Imperativs noch zusätzliche Bemerkungen zum theoretischen Status von Freiheit folgen müssen. Zunächst ist allerdings noch das restliche Kapitel der Deduktion zu interpretieren.

Kant fährt fort: „Der praktischen Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion“ (AA IV, 454). Die Deduktion des kategorischen Imperativs bestand im Verweis darauf, dass das Konzept der Handlung die Vokabulare der Sinnen- und Verstandeswelt in Anspruch nehmen muss. Daher gilt der kategorische Imperativ als dauerhafte Nötigung, obwohl der Adressat der Nötigung nicht ausnahmslos der Kausalität aus Freiheit entsprechend handelt. Nun will Kant zeigen, dass die Standpunktunterscheidung gar nicht absurd, sondern vielmehr der „gemeinen Menschenvernunft“ plausibel ist.

„Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist“, würde sich bei der Betrachtung tugendhafter oder selbstloser Handlungen nicht wünschen, „dass er auch so gesinnt sein möchte“ (ebd.). Kants Beispiel schließt pathologisches Verhalten explizit aus; es geht um Menschen, die bewusst unmoralisch, aber nicht amoralisch sind. „Wegen seiner Neigungen und Antriebe“ könnte der Mensch aber das so geschätzte, redliche Verhalten „nicht wohl in sich zustande bringen“ (ebd.). Im Kontrast zum tugendhaften Verhalten, das „noch dazu mit großer Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden“ ist, wünschte selbst der „Bösewicht“, er wäre doch von den „lästigen Neigungen frei“ (ebd.).

Ist dieses Beispiel nicht einfach weltfremd?<sup>251</sup> Was soll hier gezeigt werden, eine phänomenologische Tatsache oder ein begrifflicher Zusammenhang? Beide Momente vermischen sich, obwohl

---

<sup>250</sup> Vgl. Kants Rede von der „Wirklichkeit der wissenschaftliche[n] Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft“ (B 128).

<sup>251</sup> Jens Timmermann spricht z. B. von einem erstaunlichen Optimismus Kants (2007, 143).

großes Gewicht auf der Phänomenologie des Sittengesetzes liegt.<sup>252</sup> Der im Beispiel genannte Wunsch, selbst nicht unmoralisch, sondern redlich, standhaft und tugendhaft etc., ohne Aussicht auf einen damit verbundenen Vorteil, zu sein, ist von ganz anderer Art als das Nützlichkeitsdenken *im pragmatischen Verstande*, das ganz bei den Gegenständen seiner Neigung ist. Dort geht es nur um äußerlich-relative Werte, die über ihre Zu- oder Abträglichkeit zur eigenen Lust oder Unlust bestimmt sind. Die Beispiele von tugendhaftem Verhalten verlangen uns Achtung ab, da sie das, laut Kant, bewundernswerte Sittengesetz exemplifizieren. Ob es dieses besondere Erlebnis der Achtung phänomenal tatsächlich gibt, sei dahingestellt. Was es jedoch in der Tat gibt, das sind „die Reue, die Gewissensbisse, das Bewusstsein, dass ich *anders* hätte handeln können und sollen, auch wenn ich es nicht getan habe.“<sup>253</sup> Auf diese Art Phänomen möchte Kant aufmerksam machen. In diesem Sinne wird das Dasein des Sittengesetzes und der „Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt“ (AA IV, 455) bewiesen, „indem [der Mensch] es übertritt“ (ebd.). Das Phänomen *Ich hätte auch anders gekonnt* „versetzt uns in die Unwahrscheinlichkeit, ja in die Irrealität eines vollkommen neigungslosen Handelns.“<sup>254</sup> In der Tat ist die kritische Distanz zum eigenen Handeln unreal, da die Neigung, die zum nun als verwerflich empfundenen Handeln führte, als eigentlich nichtig behandelt wird. Faktisch gibt es kein Handeln ohne Neigung zum affizierenden Gegenstand, es gibt aber doch auch „Urteile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind“ (AA IV, 455). Diese Urteile sind insofern unreal (oder Kantisch: vom Standpunkt einer intelligiblen Welt gefällt), da sie die Handlung ganz ohne deren Bedingung durch Neigung betrachten. Diese contrafaktische Selbstbetrachtung unter der Idee der negativen Freiheit „von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ (ebd.) meint, die Bewertung des eigenen, affizierten Wollens anhand des guten Willens, der als unbedingt durch Neigung gedacht wird. Die Kritik, „ich hätte auch anders gekonnt“, wird vom Standpunkt der Verstandeswelt geäußert, welchen einzunehmen die Idee der Freiheit „unwillkürlich nötigt“ (ebd.). Der gute Wille ist demnach denkbar durch die Idee der Freiheit und ist die Voraussetzung zur unparteiischen Kritik des eigenen Handelns, wenn von dessen Bedingung durch Neigung gedanklich abstrahiert wird. *Dass* es die Phänomene einer derartigen Selbstkritik in der „gemeinen Menschenvernunft“ tatsächlich gibt, sollte Kants Beispiel zeigen. Der Schluss aus der phänomenologischen Einlassung sowie der vorangegangenen Deduktion des kategorischen Imperativs ist folgender:

---

<sup>252</sup> Vgl. Grondin 2000, 385f.

<sup>253</sup> Ebd., 389.

<sup>254</sup> Ebd.

„Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“<sup>255</sup>

Kant begründet die Geltung des kategorischen Imperativs hier nicht durch die Behauptung, dass man bei genauer Betrachtung des eigenen Wollens darauf stoßen müsste, eigentlich doch nur das Gute zu wollen.<sup>256</sup> Schönecker/Wood z. B. interpretieren Kants Rede von einem „eigenen notwendigen Wollen“ oder „eigentlichen Selbst“ scheinbar substantialistisch im Sinne einer Wesensbehauptung; damit geriete die Kantische Ethik jedoch zu einer rationalistischen Perfektionsethik gleich jener des Christian Wolff, die Kant bereits in der Vorrede (vgl. AA IV, 390f.) ausdrücklich von seinem eigenen Vorgehen unterscheidet und zurückweist (s. Kapitel 4.4). Der kategorische Imperativ würde dann durch den höherstufigen Satz „Handle so, wie Du es deinem Wesen nach eigentlich willst!“ begründet. Das allerdings wäre eine äußerst schwache Begründung, die Kants Argumentation Unrecht tut; Kant insistiert ja gerade darauf, dass die transzendental-reine Moralphilosophie die notwendige Geltung ihrer Prinzipien nicht von einer wie auch immer gearteten Natur des Menschen oder aus dessen naturwüchsigen Wollen ableiten könne. Schönecker/Wood identifizieren, womöglich etwas voreilig, das Selbst des Individuums mit dem Konzept des formalen Selbst, das nur *im transzendental-praktischen Verstande*, d. h. in der Reflexion des Wollens, Sinn macht. Denn die Unterwerfung unter „mein eigenes Gebot“ bleibt auch dann heteronom, wenn das Gebot von einem „eigentlichen Selbst“ ausginge; denn Adressat und Gebotgeber (ein *homunculus*) sind unterschieden, da das eigentliche Selbst das sinnlich-wollende Selbst des Menschen nötigen würde. Auch die Aufforderung, diese Nötigung als das eigene Wollen anzusehen,<sup>257</sup> kann nicht überzeugen, da der reine Wille schlichtweg kein faktisches Wollen, sondern die *Form des Wollens* ausmacht und gerade nichts Materiales will. Schönecker/Wood verwerfen allerdings das von ihnen rekonstruierte Kantische Argument bemerkenswerter Weise wiederum, da dieses einen „unplausiblen Ontologismus“, nämlich die dogmatische Behauptung eines wesentlichen Wollens bzw. Selbsts, impliziere.<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> AA IV, 455.

<sup>256</sup> Schönecker/Wood (2004, 195) erklären hierzu, Kant müsse zeigen, dass „das Moralisch-handeln-Können sich als ein eigentliches und eigenes Moralisch-handeln-Wollen erweisen lässt, das einen höheren Wert besitzt als das[] sinnlich bestimmte Wollen“.

<sup>257</sup> „Es ist ja mein eigenes Gesetz, also das, *was ich selbst will*, und es macht keinen Sinn, nach einem Grund dafür zu fragen, warum ich wollen soll, was ich will – ich will es ja schon“ (Schönecker/Wood 2004, 201).

<sup>258</sup> Ebd., 205. Wie der vorliegende Kommentar zieht es auch Henry E. Allison (2011, 353) – mit guten Gründen – vor, Kants Rede von einem ‚eigentlichen Selbst‘ in normativer statt in ontologisch-metaphysischer Terminologie zu verstehen. Vielmehr bezeichne die Rede vom eigentlichen Selbst (vgl. AA IV, 457; 458; 461) jeweils verschiedene Aspekte des Willens, wobei diese Aspekte als Wille und Willkür ohnehin *Vermögen (capacities)* sind und gerade keine Entitäten. Daher müsse das „eigentliche Selbst“ keineswegs als „real or noumenal self (the self as it is in itself)“ interpretiert werden (Allison 2011, 351ff.). Mögliche Einwände, diese Deutung sei nicht textnah genug, antizipiert Allison wie folgt (ebd., 354): Kants Welten-Unterscheidung, die man durchaus für eine dogmatisch-metaphysische halten könnte, diene nur der Verdeutlichung der grundlegenderen Standpunkt-Unterscheidung. Und nur erstere ließe sich als ontologisch-metaphysische Zwei-Welten-Lehre missdeuten. Zudem vermerkt Kant explizit, dass die Verstandeswelt *nur ein Standpunkt* sei, den „die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*“ (AA IV, 458).

Was also meint Kant, wenn er von einem „eigenen notwendigen Wollen“ spricht? Es geht um die Vorstellung eines Wollens, das unmöglich nicht oder anders sein kann. Diesem Konzept entsprechend müsste entweder der *Gegenstand des Wollens* den Willen *unausbleiblich affizieren* oder es handelte sich um ein *affektionsloses Wollen*, das nur noch uneigentlich als Wollen bezeichnet werden könnte. Eine andauernde Affektion, also die quasi-empirische Behauptung dessen, was immer und unaufhörlich gewollt wird, lässt sich allein schon aufgrund der Tatsache der ständig wechselnden Bedürfnisse nicht konstatieren. Höchstens im Sinne der verallgemeinerten Vorstellung der Befriedigung aller Bedürfnisse im Konstrukt der Glückseligkeit („Ideal der Einbildungskraft“, AA IV, 418). Glückseligkeit wird notwendig gewollt, jedoch nicht aufgrund einer unaufhörlichen Affektion – dafür müsste inhaltlich genau angegeben werden können, was konkret gewollt wird; Glückseligkeit müsste gewissermaßen objektiviert werden können. Jedoch fasst das Subjekt je nach aktueller Affektion die Intension des Begriffs der Glückseligkeit anders (vgl. AA IV, 418); demnach kann eine notwendige Affektionsbeziehung von Wollen und Glück nicht behauptet werden, da Glückseligkeit nur der formale Inbegriff aller Neigungsbefriedigung relativ zur aktuellen Disposition ist. Ein notwendiges Wollen muss daher als *nicht affiziertes Wollen* begriffen werden, wobei dies nur möglich ist vom Standpunkt einer „intelligiblen Welt“ (AA IV, 455). Denn jegliches Wollen schließt die Affektion durch einen Gegenstand ein, demnach besteht das Wollen nicht notwendig, sondern nur relativ zur Affektion. Ein „notwendiges Wollen“ kann demnach nicht das Wollen des Individuums, sondern muss das Konzept des (kategorisch) guten Willens meinen. Der reine Wille ist notwendig, da er als Bedingung des affizierten Willens erwiesen wurde und *insofern* bei keinem Wollen fehlen kann. Das Konzept des notwendigen Wollens besteht also nur in der Reflexion des affizierten Wollens, ist selbst also kein affiziertes Wollen höherer Ordnung, das als affiziertes und zugleich als nicht-sinnlich affiziertes Wollen begriffen werden müsste. Gewissermaßen ein *intellektuales Wollen* analog zur *intellektuellen Anschauung*; letztere weist Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* bekanntlich zurück, obschon er die Formulierung einer derartigen Erkenntnisbeziehung als Kontrast zur sinnlich-affizierten Erkenntnis für heuristische Zwecke zulässt. Vielmehr handelt es sich hier um ein *nur gedachtes* Wollen, dessen Notwendigkeit nur vom „Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt“ (AA IV, 455) angenommen werden kann. Kants Rede von einem „eigenen notwendigen Wollen“ betrifft also kein faktisches Wollen, sondern die Bedingung des faktischen Wollens *im transzendental-praktischen Verstande*, die niemals anders sein kann. Ohne Vermittlung durch Sinnlichkeit ist das Wollen also in der Tat notwendig, jedoch nur insofern, da von der Affektion abgesehen wird: Der gute Wille ist das *notwendige Moment* am affizierten Wollen; auf diesem Reflexionsniveau ist das Wollen notwendig, weil es eben nur in seinen formalen Eigenschaften und außerhalb der relativierenden Affektion betrachtet wird. Da es das Sittengesetz als kategorischer Imperativ jedoch mit Handlungen zu tun hat, die so oder auch anders sein können, ‚wirkt‘ dieses Bedingungsverhältnis von notwendigem und affiziertem Willen als Forderung auf den Handelnden. Dies inso-

fern, da der Standpunkt der Sinnenwelt nicht völlig verlassen werden kann. Es wäre absurd, wenn Kant das theoretisch aufgefundene Bedingungsverhältnis als aus diesem Grund auch für jede praktische Handlung *notwendig* behaupten würde; jede Handlung wäre dann faktisch dem kategorischen Imperativ gemäß. In Bezug auf das willkürfreie Handeln ist die aufgefundene Bedingung jedoch eine *Nötigung* und eben keine konstitutive deren Einhaltung allererst (freies) Handeln wirklich werden ließe.

### **3.7 Freiheit als Problem der theoretischen Philosophie**

Das Kapitel „Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“ (AA IV, 455) widmet sich der Frage nach dem theoretischen Status von Freiheit. Eigentlich gehört diese Frage in die theoretische Philosophie, da gefragt wird: „Was ist Freiheit?“ oder „Gibt es Freiheit?“ Demnach bewegt sich das Kapitel an der „äußersten Grenze“ der praktischen Philosophie, weil die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Freiheit zwar schon mit der Moralphilosophie zu tun hat, aber kein immanent moralphilosophisches Problem ist. Ohne die Annahme der Freiheit, also die wie auch immer beschaffene Entscheidungsgewalt über das eigene Tun, wäre alle Moralphilosophie absurd. „Freiheit“ ist schlichtweg *der* Grundbegriff der Moralphilosophie und gewissermaßen die erste Setzung jeder Argumentation, die sich mit der Frage: „Was soll ich tun?“ beschäftigt. Wenn nun gefragt wird, ob diese Setzung der Freiheit zulässig ist, dann wird die Moralphilosophie an ihre Grenze geführt, da ihr präsupponiertes Prinzip und damit ihre Exi-

stanzberechtigung in Frage steht, wobei die Moralphilosophie zum Gegenstand der Reflexion wird. Aber nicht nur die Moralphilosophie wird – im Sinne der Reflexion ihres Grundbegriffs – an ihre Grenze geführt, sondern auch die gesamte Philosophie, insofern sie es mit dem Themenbereich der Praxis zu tun hat. Es geht in diesem Kapitel also auch um eine prinzipielle Grenze der Erkenntnis der Freiheit selbst, d. h. darum, wieviel sich über Freiheit überhaupt wissen lässt. In diesem Sinne bezeichnet Kants Rede von einer „äußersten Grenze“ auch den Bereich, über den hinaus nichts Sinnvolles mehr über Freiheit gesagt werden kann.

Im Dritten Abschnitt der *Grundlegung* hatte Kant „Freiheit“ (bzw. den Willen) zunächst als eine besondere „Art von Kausalität lebender Wesen“ (AA IV, 446) bestimmt. Diese Kausalität ließ sich wiederum unterscheiden in die praktisch wirksame *Willkürfreiheit* und die streng gesetzmäßige *Kausalität aus Freiheit* im Sinne eines theoretischen Konstrukts (1. Kapitel des *Dritten Abschnitts*).<sup>259</sup> Daraufhin wurde die Idee der Freiheit „in praktischer Rücksicht“ (AA IV, 448) als notwendige Voraussetzung des Konzepts praktischer Vernunft erwiesen. Dabei blieb der theoretische Status der Freiheit, die Frage also, ob sie mehr als bloße Einbildung sei, noch ganz unausgemacht (2. Kapitel). Bis dahin sahen wir nur, so Kant, „dass wir [die Idee der Freiheit] voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, [...] denken wollen“ (AA IV, 449). Der ungeklärte Status der Idee der Freiheit führte in einen scheinbaren Zirkel der Argumentation, da der Anspruch auf *ausnahmslose* Geltung des kategorischen Imperativ mit der – vom Standpunkt der Willkürfreiheit formulierten – Frage: „Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen?“ (ebd.) konfrontiert wurde. Der Zirkelverdacht konnte beseitigt werden, indem die Rede von Freiheit als mehrdeutig, aber in Ansehung des Konzepts der Handlung als unaufhebbar mehrdeutig erwiesen wurde. Diese Mehrdeutigkeit wurde auf zwei verschiedene Standpunkte, die gegenüber einer Handlung möglich sind, zurückgeführt (3. Kapitel). Die Geltung des kategorischen Imperativs konnte dann deduziert werden, indem das theoretische Bedingungsverhältnis von Wille und affiziertem Wille (bzw. Wollen) auf den Bereich des Handelns übertragen wurde. In Ansehung der Handlung müssen die von Kant aufgewiesenen Standpunkte beide zugleich eingenommen werden – andernfalls wäre ein praktisch-vernünftiges bzw. mittelbares Verhalten zum Gegenstand der Neigung nicht denkbar –, sodass der kategorische Imperativ, der als synthetischer Satz a priori die Kennzeichen „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit“ bei sich führen muss (B 4), als *ausnahmslose Nötigung* – und nicht als Notwendigkeit – erscheint. Der kategorische Imperativ ist so als ein synthetisch-*praktischer* Satz a priori gerechtfertigt (4. Kapitel). Dennoch weist die Argumentation bis zu diesem Punkt noch eine Schwachstelle auf; wenn Freiheit nämlich als (theoretisch) undenkbar abgetan werden könnte, dann fiele da-

---

<sup>259</sup> Auch Annemarie Pieper spricht den Willen als „Konstrukt“ an, „in dem Wollen und Sollen zusammenfallen“ (vgl. Pieper 1989, 267). Ebenso erklärt Klaus Steigleder, das unbedingte Sollen sei „at first only a thought-entity, a mere idea“ (2006, 229).

mit auch die Begründung des Prinzips der Moralität. Zwar mag Freiheit „in praktischer Rücksicht“ relevant sein, wenn ihre Annahme sich jedoch von vorneherein als theoretisch widersprüchlich erweisen ließe, wäre Kants Argumentation nicht konsistent und er hätte die Notwendigkeit des kategorischen Imperativs auf andere Weise begründen müssen.

Kants theoretische Auseinandersetzung mit der Idee der Freiheit wird wie folgt eingeleitet:

„Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen auch alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich nicht *geschehen sind*.“<sup>260</sup>

Kant formuliert hier keineswegs die Behauptung eines Faktums, das unbestreitbar wäre.<sup>261</sup> Es wird nicht gesagt: „Alle Menschen sind frei.“ Vielmehr wird wiederum darauf verwiesen, dass der Wille bzw. praktische Vernunft nicht anders als durch die Idee der Freiheit gedacht werden kann. Es wird also eher gesagt: „Alle Menschen müssen ihren Willen als frei denken.“ Der Begriff des Willens impliziert die Idee der Freiheit; dies insofern, da die Vorstellung der Freiheit die Distanz zu den eigenen Bedürfnissen ermöglicht und somit auch die *rationalen* Bedürfnisbefriedigung durch Mittel; und letzteres ist nichts anderes als der (affizierte) Wille bzw. praktische Vernunft.

Der zweite Satz des Zitats knüpft an Kants phänomenologische Ausführungen aus dem vorherigen Kapitel an (vgl. AA IV, 454f.). Die contrafaktische Bewertung einer Handlung (*das, was hätte geschehen sollen*) erfordert einen unparteiischen bzw. neigungslosen Blick. Diese kritische Selbstdistanz ist nur möglich, wenn der Wille grundsätzlich nicht *unmittelbar* durch Affektion bestimmt wird; ohne die Idee der negativen Freiheit wäre praktische Vernunft als mittelbares Verhalten zum gewollten Gegenstand nicht denkbar. Neigung darf also – begrifflich betrachtet – nie totale Bestimmung des Willens sein, da andernfalls die Möglichkeit der unparteiischen Reflexion des eigenen Handelns, die sich z. B. im Phänomen der Reue ausdrückt, erklärbar wäre. Die Idee der Freiheit erlaubt einen kritischen Blick auf das eigene Handeln, ohne dabei in apologetischer Absicht sofort für das eigene Tun bzw. die entsprechende Neigung Partei zu ergreifen. Gewissermaßen ermöglicht die Idee der Freiheit die gedankliche Abspaltung der eigenen Neigungen und Gefühle von eben dem Selbst, das sich auch zu einer anderen Handlung hätte entschließen können.

Kants Satz „Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei.“ könnte zunächst als induktive Verallgemeinerung verstanden werden; z. B. im Sinne der Behauptung, bisher habe es noch keinen Menschen gegeben, der sich allen Ernstes für unfrei hielt. Jedoch hat der zitierte Aussatz keineswegs den Status komparativer bzw. empirischer Allgemeinheit, die grundsätzlich durch

---

<sup>260</sup> AA IV, 455.

<sup>261</sup> Dies jedoch erklärt Sally Sedgwick (2008, 187). Es scheint mir allerdings, dass es Kant hier nicht darum geht, uns von der unvermeidlichen Notwendigkeit, unser Selbst als frei zu denken, überzeugen zu wollen (vgl. ebd.).

Gegenbeispiele widerlegt werden könnte. Denn, so Kant, „diese Freiheit ist kein Erfahrungsbegriff“ (AA IV, 455); es geht um keine Erfahrungstatsache, sondern um eine begriffliche Wahrheit: Der Wille bzw. praktische Vernunft impliziert die Idee der Freiheit, da ein Wesen mit einem Willen „nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann“ (AA IV, 448, FN 1). Ohne das mittelbare Verhältnis zum gewollten Gegenstand, das durch die Idee der Freiheit möglich ist (denn durch diese „trennen“ wir uns von „allem empirischen [bzw. unmittelbaren] Interesse“, AA IV, 450), kann das vernünftige Denken nicht praktisch werden, da jegliche Affektion unmittelbar zur Tat führen würde.<sup>262</sup>

Freiheit *ist* also kein Erfahrungsbegriff (AA IV, 455), da diese Vorstellung als notwendige Voraussetzung des Willens (vgl. AA IV, 448) nicht auf kontingente Erfahrungserkenntnis zurückgeführt werden kann. Zudem *kann* Freiheit kein Erfahrungsbegriff sein, „weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden“ (AA IV, 455).<sup>263</sup> Da Freiheit als besondere Art von Kausalität bestimmt wurde, enthält diese Idee die Vorstellung eines notwendigen Gesetzes, das der kategorische Imperativ als Forderung artikuliert. Die Forderung ist notwendig, obwohl die „Erfahrung das Gegenteil“, also Beispiele des Zuwiderhandelns oder von Übertretungen der Pflicht, zeigt. Die faktische Nichtbeachtung einer Regel widerlegt schlichtweg nicht ihren Geltungsanspruch; ebenso wie die Befolgung einer Regel nicht den Anspruch ihrer Geltung setzt. Deshalb erwies die Deduktion den kategorischen Imperativ als ausnahmslose *Nötigung*; dagegen dürfte die Behauptung der Notwendigkeit kein Zuwiderhandeln zulassen. Schon allein weil Freiheit eine besondere Art von Kausalität und diese der Ausdruck eines notwendigen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung ist, kann Freiheit kein Erfahrungsbegriff sein, da die bloße Erfahrung einer Abfolge von Ereignissen nicht die ausnahmslose Geltung dieser Verursachungsbeziehung zeigen könnte.

Als besondere Art von Kausalität steht Freiheit allerdings in Konkurrenz zur – durch Kants Argumentation in der *Kritik der reinen Vernunft* – gesicherten Vorstellung der Naturnotwendigkeit.

---

<sup>262</sup> Letzteres ist in der *Kritik der reinen Vernunft* das Merkmal tierischer Willkür (*arbitrium brutum*), diese kann „pathologisch necessitiert werden“ (A 534/B 562).

<sup>263</sup> Was bedeutet es, dass ein Begriff „immer bleibt“, obwohl „Erfahrung das Gegenteil“ der mit dieser Vorstellung verbundenen Forderungen zeigt? Kraft/Schönecker schlagen vor, an dieser Stelle „er“ – der Begriff der Freiheit – durch „sie (sc. die Freiheit)“ zu ersetzen (vgl. Kant 1999, 86, Anm.). Womöglich ist die Behauptung des beständigen Daseins der *Freiheit selbst* schon zu viel (was allerdings der Korrekturvorschlag von Kraft/Schönecker nahelegt); keineswegs haltlos ist jedoch die begrifflogische Überlegung Kants, dass Freiheit, insofern diese Vorstellung kein Erfahrungsbegriff ist, „immer bleibt“. Wenn man „Freiheit“ im starken Sinne einer Kausalität aus Freiheit als Erfahrungsbegriff bezeichnen würde, dann handelte es sich ganz einfach um eine leere Behauptung, da schlichtweg nicht ausnahmslos dem Sittengesetz entsprechend gehandelt wird. Der Begriff der Freiheit jedoch *bleibt immer*, weil er eine von empirischem Interesse und Geschehen distanzierende Vorstellung ist, d. h. methodologisch gesprochen eine Verhältnisvorstellung bzw. ein Reflexionsbegriff. Dass der Begriff „immer bleibt“ könnte zudem als Hinweis auf eine „empirische Deduktion“ (vgl. A 85/B 117) der Vorstellung der Freiheit aufgefasst werden: diese nicht-transzendente Deduktion zeigt die Art an, „wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und [betrifft] daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum [...], wodurch der Besitz entsprungen“ (ebd.). Demnach würde bei AA IV, 455 deutlich, dass die Idee der Freiheit nicht aus der Erfahrung stammt, sondern vielmehr dem Geschehen der Sinnenwelt immer contrafaktisch gegenübersteht. Allein schon deshalb, weil Freiheit als zeitlose Kausalität aus Gründen konzipiert ist (vgl. AA, IV, 346).

Jede raumzeitliche Veränderung kann durch Rückführung auf die Regel der Kausalität als Wirkung eines vorhergehenden Ereignisses erklärt werden: Es ist also „ebenso notwendig, dass alles was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei“ (AA IV, 455). Die alternative Erklärbarkeit einer raumzeitlichen Veränderung durch Kausalität aus Freiheit würde die notwendige Geltung der Naturkausalität widerlegen; denn diese soll ja gerade ausnahmslos für jedes Ereignis zutreffen. Naturnotwendigkeit ist als Kausalität „auch kein Erfahrungsbegriff“ (ebd.), da sie ein notwendiges Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung allgemein ausdrückt. Die Folge der Ereignisse darf keine kontingente oder zufällige sein. Das Kausalverhältnis gilt für einen bestimmten empirischen Bereich; dabei muss für die Erklärung des Sachverhalts gelten, dass dieses Verhältnis notwendig ist, damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass der Sachverhalt im Ganzen auch ein anderer sein könnte. Um von Kausalität sprechen zu können, muss die Verbindung von Ursache und Wirkung eine ausnahmslos notwendige sein: Das Dasein der Ursache muss immer zur Wirkung führen andernfalls liegt kein Kausalzusammenhang vor.

Der Naturnotwendigkeit kommt, so Kant, gegenüber der Kausalität aus Freiheit eine gewisse logische bzw. epistemische Priorität zu, da jene zwar auch kein Erfahrungsbegriff ist, der Begriff der Naturnotwendigkeit jedoch „durch Erfahrung bestätigt und [...] unvermeidlich vorausgesetzt werden [muss], wenn Erfahrung [...] möglich sein soll“ (AA IV, 455). Ohne ihre gesetzmäßige Form, die durch die Voraussetzung der Naturnotwendigkeit verbürgt wird, ist Erfahrung bzw. das objektive Erfahrungsurteil nicht denkbar. Die Naturkausalität lässt sich nämlich – in der *Kritik der reinen Vernunft* – als „unvermeidliche“ Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung einsichtig machen;<sup>264</sup> insofern ist Naturnotwendigkeit „ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muss“ (AA IV, 455). Die Naturnotwendigkeit ist die Annahme der systematisch geschlossenen Zusammengehörigkeit aller Ereignisse der subjektiven Wahrnehmung zu einem objektiven Ganzen der Erfahrung; denn Erfahrung konzipiert Kant als „nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne“ (ebd.).

Freiheit und Naturnotwendigkeit werden von Kant jeweils als *Voraussetzungen* angesprochen (vgl. ebd.), jedoch von unterschiedlichem Status. Naturnotwendigkeit (bzw. „dieser Begriff von Natur“) wird „durch Erfahrung bestätigt und muss selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung [...] möglich sein soll“ (ebd.). Daraus schließt Kant – angezeigt durch die Präposition „daher“ (ebd.) –, dass „Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein *Verstandesbegriff* [sei], der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muss“ (ebd.). Die Prämissen des Schlusses gilt es zu explizieren.

---

<sup>264</sup> Vgl. Kants Ausführung in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhänge aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet [durch die transzendente Idee der Freiheit; A 533/B 561] keinen Abbruch“ (A 536/B 564).

Die Voraussetzung der Notwendigkeit wird *unvermeidlich*, wenn Erfahrung möglich sein soll. Erfahrung als „zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne“ (ebd.) ist möglich, was sich an Beispielen belegen lässt. In der *Kritik der reinen Vernunft* verweist Kant auf die neuzeitliche Naturwissenschaft bzw. auf die „Wirklichkeit der wissenschaftliche Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft“ (B 12; vgl. auch B-Vorrede). Dass es Erfahrung von Gegenständen gibt, ist allerdings nur der Ausgangspunkt für Kants Untersuchung – es bleibt also nicht bei einer bloßen Versicherung. Die transzendente Deduktion der Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft* erweist die Alternativlosigkeit der Konzeption der urteilenden Bezugnahme auf Gegenstände durch Kategorien (d. h. in Bezug auf das Zitat von AA IV, 455 durch *Verstandesbegriffe*); eine dieser Kategorien ist die Verknüpfung von „Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)“ (A 80/B 106). Die „objektive Realität“ der Notwendigkeit als Verstandesbegriff (AA IV, 455) muss sich also notwendig beweisen, da Erfahrung die Erkenntnis von Gegenständen ist und die Kategorien als Funktionen der Gegenstandskonstitution erwiesen werden. „Notwendigkeit“ ist also selbst zwar kein erkennbar gegenständlicher Sachverhalt, aber doch indirekt auf erkennbare Gegenstände der Sinne bezogen, insofern Notwendigkeit als Kategorie ein apriorisches Moment der Gegenstandsbeziehung ausmacht.<sup>265</sup> Da Kant den Verstand als das Vermögen der urteilenden Bezugnahme auf Gegenstände konzipiert, ist Notwendigkeit ein Verstandesbegriff im Sinne einer notwendigen Grundregel des gesamten Verstandesgebrauchs.

Dagegen ist Freiheit „nur eine *Idee* der Vernunft“; d. h. diese Vorstellung hat keine gegenständliche Referenz (*Allgemeinbegriff*) und ist auch keine Funktion der Bezugnahme auf Gegenstände (*Kategorie*). Die „objektive Realität“ dieser Idee ist daher „an sich zweifelhaft“, d. h. wenn Freiheit „durch die Vernunft an sich selbst erwogen“ wird (vgl. A 28/B 44), ohne sie (relativ) als Präsupposition praktisch wirksamer Vernunft zu betrachten (s. 2. Kapitel des Dritten Abschnitts), steht die Berechtigung ihrer Annahme in Frage. Aber weshalb muss Freiheit – analog zur Notwendigkeit – nicht auch „unvermeidlich vorausgesetzt werden“ (AA IV, 455), z. B. wenn Vernunft praktisch sein soll? Lassen sich nicht auch Beispiele praktischer Vernünftigkeit finden, die die „objektive Realität“ der Freiheit auf eben dieselbe indirekte Weise wie im Fall der Notwendigkeit „beweisen“ (ebd.)?

Überraschender Weise spricht Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* davon, dass die „praktische Freiheit [...] durch Erfahrung bewiesen werden“ kann (A 802/B 830). Jedoch ist damit die freie Willkür („Freiheit nur im praktischen Verstande“, ebd.) und *nicht* die Idee der bzw. die Kausalität aus Freiheit gemeint; jene ist, wie oben bereits ausgeführt, das „Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf *entferntere* Art nützlich oder schädlich ist, die [affizierenden] Eindrücke auf unser Begehungsvermögen zu überwinden“ (ebd.). Wer jedoch versucht, für das Vermögen der freien Willkür einen empirischen Nachweis zu erbringen, beweist damit zugleich,

---

<sup>265</sup> Vgl. ausführlich Nerurkar 2012.

wie subtil die determinierenden Naturursachen, die das menschliche Handeln beeinflussen, sind. Ein positiver Beweis der *Idee* der Freiheit kann jedoch weder durch Introspektion noch durch Objektivierung eines handelnden Subjekts im Experiment erbracht werden, da sich der empirisch aufgewiesene Akt freier Willkür wiederum stets als heteronomes Geschehen erklären lässt, was dem willkürfreien Subjekt im Akt der Entscheidung freilich nicht aktuell bewusst ist. Es kann schlichtweg für jede vermeintlich freie Handlung doch noch eine physische oder psychische Determinante angeführt werden, die zur Verwirklichung ebendieser Entscheidung bzw. Tat führte (vgl. dazu AA IV, 407). Das epistemische Grundproblem ist ganz einfach, dass die Vorstellung einer freien Handlung schlichtweg kein raumzeitlich oder sonst wie identifizierbares Korrelat aufweist als dessen „unvermeidliche“ Bedingung die (reine) Kausalität aus Freiheit angeführt werden könnte. Die Wirklichkeit von Freiheit bleibt prinzipiell – zumindest für den theoretisch objektivierenden Zugriff – zweifelhaft, so dass nicht von der Wirklichkeit auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit geschlossen werden kann.

### **3.8 Scheinwiderspruch von Freiheit und Naturnotwendigkeit**

Die Vorstellung der Freiheit ist – wie oben gezeigt – eine Präsupposition praktischer Vernunft, dagegen ist jedoch Naturnotwendigkeit als Verstandesbegriff eine Bedingung für Erfahrung. Aus der Opposition der zwei Arten von Kausalität entspringt eine Dialektik des (rein) vernünftigen bzw. spekulativen Denkens, „da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint“ (AA IV, 455). Es liegen zwei Kausalitätskonzepte vor, die Anspruch machen, Veränderungen bzw. Geschehen durch Rückführung auf ihr jeweiliges Konzept der Verknüpfung von Ursache und Wirkung zu erklären. Insofern streitet das vernünftige Denken in Ansehung der beiden möglichen Kausalitätskonzepte mit sich selbst. Kant spricht von einer „Wegescheidung“ (ebd.), da die „Vernunft in *spekulativer Absicht* den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet als den der Freiheit“, denn dem Erkenntnisinteresse der theoretischen Vernunft ist die Annahme von Freiheit keinesfalls zuträglich; objektive Veränderungen der Welt lassen sich durch Rückführung auf Naturnotwendigkeit lückenlos erklären, dagegen würde die hinzutretende Annahme naturgesetzwidriger Freiheit die

systematische Geschlossenheit der Natur widerlegen und so die naturgesetzliche Erklärung von Phänomenen verunmöglichen. Die Natur würde „Sprünge machen“ (vgl. „*in mundo non datur saltus*“, A 228f./B 281), die unerklärlich blieben, sodass wir den Widerfahrnissen der Natur hilflos ausgeliefert wären; genau diese Hilflosigkeit gegenüber den Naturgewalten soll in Francis Bacons neuzeitlicher Utopie *Nova Insula Atlantis* durch ‚Verhexung‘ der Natur durch (experimentelle) Technik (*vexatio naturae artis*), d. h. durch systematisch-empirische Erfassung der Natur, überwunden werden.

Dagegen ist jedoch „in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen“ (AA IV, 455f.). Kant erinnert daran, dass die Idee der Freiheit eine Präsupsition praktischer Vernunft ist, also einer Vernunft, „die Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat“ (AA IV, 448). „Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei“, dabei kann vom theoretischen Interesse an der Frage nach der „objektiven Realität“ von Freiheit abstrahiert werden (vgl. ebd.). Für das Verhalten gemäß freier Willkür genügt die subjektive Einbildung, negativ frei von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt zu sein, obschon sich aus objektivierend-theoretischer Perspektive wiederum Determinanten, die zu dieser oder jener Entscheidung führten, auffinden ließen.

Kant schließt daraus („daher“), dass es „der subtilsten Philosophie ebenso [...] wie der gemeinsten Menschenvernunft“ unmöglich sei, „die Freiheit wegzuvernünfteln“ (AA IV, 456). In der *Grundlegung* wurde bereits in ähnlicher Weise von einer „*natürlichen Dialektik*“ gesprochen, d. h. von einem „Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln“ (AA IV, 405). Freilich geht es im Dritten Abschnitt der *Grundlegung* nicht um den genannten Hang, moralphilosophische Gebote in ihrer Strenge zu relativieren. Vielmehr handelt es sich um einen Widerstreit der theoretisch-spekulativen Vernunft mit sich selbst, ganz analog zur Problemlage der Dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*.

Was aber bedeutet hier „vernünfteln“? Kant verwendet die Vokabel ebenfalls in der *Kritik der reinen Vernunft*: Der Verstand gerate in die Gefahr „leerer Vernünfteleien“, wenn er versucht, „über Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die uns doch nicht gegebenen sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können“ (A 63/B 88).<sup>266</sup> Derartige Behauptungen, die den Gegenstandsbezug ihrer Begriffe ungeklärt lassen, eröffnen „einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiss unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu *verfahren* genötigt ist“ (B 450). Als „unparteiische[r] Kampfrichter“ gilt es dabei, die Opponenten „die Nichtigkeit ihres Streithandels“ einsehen zu lassen; nichtig ist der Streit, da er unentscheidbar ist. Kants Rede von „vernünfteln“ bezieht sich

---

<sup>266</sup> Die Methode der Aufdeckung und Vermeidung „leerer Vernünfteleien“ ist maßgeblich Thema im *Amphibolie-Kapitel* der *Kritik der reinen Vernunft*: Das Amphibolie-Kapitel ist vorrangig eine von einem „gegenstandsbezugslogischen Standpunkt aus vorgenommene Methodenkritik der Ontologie“, d. h. eine Kritik des apriorischen Urteilens über Dinge (vgl. Nerurkar 2012, 10f.).

demnach auf nur scheinbare Beweisversuche, da die thematisierten Vorstellungen (z. B. Freiheit, vollkommene Naturnotwendigkeit) „bloß vernünfteln (dialektische) Begriffe“ (A 644/B 672) sind, die keinen Gegenstand innerhalb der Erfahrung haben.

Die Dritte Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* – also genau die Auseinandersetzung mit dem (vernünfteln) Oppositionsverhältnis von Naturnotwendigkeit und Freiheit, das in der *Grundlegung* analog wiederkehrt – hatte zur Auflösung, dass „beide von einander unabhängig und durch einander ungestört stattfinden können“ (A 557/B 585). Freiheit wurde weder positiv bewiesen noch widerlegt, vielmehr wurde gezeigt, dass „diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite“ (A 558/B 586). Die genannte Unmöglichkeit, „Freiheit wegzubernünfteln“ (AA IV 456), scheint Kant auf das antinomische Verhältnis von These und Antithese der Dritten Antinomie zurückzuführen. Aber „weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in ihrer Anwendung [sc. in eine spekulative und eine praktische Absicht] unterschieden sein muss“ (AA IV, 391), muss sie „also wohl voraussetzen: dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlung angetroffen werde, denn [die Vernunft] kann ebensowenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben“ (AA IV, 456).

Die Vernunft muss also aufgrund ihrer beiden Interessen voraussetzen, dass sich Freiheit und Naturwendigkeit nicht kontradiktorisch verhalten; andernfalls könnten diese beiden Interessen nicht befriedigt werden:

„Indessen muss dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte [1]. Denn wenn sogar der Gedanke der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso notwendig ist, widerspricht, so musste [sc. *müsste*, nach Hartenstein] sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden [2].“<sup>267</sup>

[1:] Obschon die Vernunft notwendig sowohl ein Interesse an Freiheit als auch an Naturnotwendigkeit hat, muss doch der „Scheinwiderspruch“ zwischen den beiden Gesetzen der Kausalität „auf überzeugende Art“ ausgeräumt werden. Falls Freiheit als besondere Art von Kausalität widerlegt werden könnte, wäre Kants Argumentation für den kategorischen Imperativ als Prinzip der Sittlichkeit hinfällig; dies insofern, da in der *Grundlegung* die vorausgesetzte Idee der Freiheit auf ebendieses Prinzip führt (anders als in der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der Kant aus dem Sittengesetz das Bewusstsein der Freiheit ableitet).<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> AA IV, 456.

<sup>268</sup> Vgl. zur Erweiterung des Kantischen Freiheitskonzepts in der *Kritik der praktischen Vernunft* neuerdings Ludwig 2010, 595f.

[2:] Falls Freiheit wenigstens kein intern widersprüchlicher Gedanke ist, jedoch der „Natur, die ebenso notwendig“ ist, widerspricht, muss der Naturnotwendigkeit der Vorzug gegeben werden. Aber weshalb? Warum wiegt das theoretische Interesse der Vernunft schwerer als das praktische? Aufschluss hierzu bietet Kants Diskussion der Dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. A 444/B 472ff.); dort zeigt der indirekte Beweis der Thesis, dass der Regress der subalternen Ursachen niemals auf eine für sich hinreichend bestimmte Ursache führen würde, demnach könnte kein Geschehen bzw. keine Veränderung in der Welt verursacht werden, insofern die Reihe der Ursachen niemals abgeschlossen wäre; jedoch *gibt* es augenscheinlich Veränderungen in der Welt: „Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann nicht als die einzige angenommen werden“ (A 446/B 474). Für die theoretische Absicht der Vernunft ist der Regress der Ursachen allerdings kein Problem, insofern die Ausnahmslosigkeit der Naturnotwendigkeit als regulativer „Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muss“ (A 509/B 537), aufgefasst wird. Für die objektivierende Forschung muss gelten, dass alles Geschehen in der Welt naturkausal erklärbar ist und doch, dass jeweils nur vorläufige Erklärungen möglich sind, die im Fortschritt der Wissenschaft durch präzisere überboten werden können.

Dagegen beinhaltet der Beweis der Antithesis das Problem, dass Freiheit als „Vermögen einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen“ (A 445/B 473) zu unerklärlichen Lücken im Verlauf der Natur führen und so Erfahrung unmöglich würde. Zudem kann eine derartige Freiheit „in keiner Erfahrung angetroffen“ oder sonst wie erklärt werden (ebd.), Naturnotwendigkeit jedoch schon. Die Annahme von Freiheit zerstört also den „Leitfaden aller Regeln“ (ebd.) und lässt sich selbst nicht beweisen. Demnach ist die Annahme einer Kausalität aus Freiheit mit mehr Problemen belastet als die Annahme einer durchgängigen Naturnotwendigkeit, die sich durch die Möglichkeit systematischer Erfahrung beweist. Nach dem Prinzip des möglichst sparsamen Erklärens (*Ockham's Razor*) wäre Freiheit als die problematische Variante von Kausalität hinfällig. Dennoch hat die Vernunft eine praktische Absicht bzw. ist praktische Vernunft möglich, obschon Freiheit im theoretischen Verstande ein Problem ist. Der (theoretische) Scheinwiderspruch, der durch die Annahme von Freiheit entsteht, muss daher, wie Kant an anderer Stelle sagt, „auf sokratische Art“ ausgeräumt werden, „nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner“ (B XXXI).

„Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst *in demselben Sinne* oder *in eben demselben Verhältnis* dächte,

wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt.“<sup>269</sup>

Kant erinnert hier an seine Einführung zweier Standpunkte (vgl. AA IV, 450ff.), die gegenüber einem Geschehen eingenommen werden können. Zum einen handelt es sich um den objektivierenden Blick durch Naturnotwendigkeit, zum anderen um den subjektiv freien, der es ermöglicht Verantwortung etc. zuzuschreiben.<sup>270</sup> Beide Arten der Kausalität können nicht zugleich von Gegenstand des Urteils prädiziert werden; eine Erklärung durch Naturnotwendigkeit schließt die freie Verursachung des Geschehens aus *et vice versa*. Insofern die Kausalitätsarten nicht zugleich Prädikate desselben Geschehens sein können, muss das Geschehen (als Erscheinung) je nach Hinsicht des Subjekts anders verstanden werden können.<sup>271</sup> Somit wird wiederum deutlich, dass Freiheit und Naturnotwendigkeit keine aus Erfahrung abstrahierten Begriffe sein können, denn die Behauptung, es gebe mal frei und mal naturnotwendig verursachtes Geschehen, widerspräche dem Konzept der Erfahrung, die ja doch möglich sein müsste, um die Sachverhalte allererst fassen bzw. verallgemeinern zu können.

Die spekulative Philosophie müsse daher zeigen, so Kant, dass die „Täuschung wegen des Widerspruchs“ – also die falsche Annahme eines Widerspruchs – darin besteht, dass nicht beachtet wird, „dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten“ (AA IV, 456). Nicht nur, dass beide „gar wohl beisammen stehen können“ ist zu zeigen, „sondern auch *als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen*“; denn falls diese Möglichkeit und auch die Notwendigkeit nicht nachweisbar sind, kann nicht begründet werden, „warum wir die Vernunft mit [der] Idee [der Freiheit] belästigen sollten“ (AA IV, 456). Der Nachweis der Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit ist eine Aufgabe der spekulativen Philosophie, „damit sie der praktischen freie Bahn verschaffe“ (ebd.). Es geht hier also um einen theoretischen Nachweis, der jedoch zugleich Kants moralphilosophischer Argumentation zur Begründung einer Prämisse, nämlich der Voraussetzung von Freiheit, dienen soll. Der Philosoph müsse daher „den scheinbaren Widerstreit heben“ (ebd.), denn andernfalls sei die theoretische Erklärung dieses Widerstreits ein herrenloses Gut (*bonum vacans*), das der Fatalist in Besitz

---

<sup>269</sup> AA IV, 456.

<sup>270</sup> Es ist also durchaus mit Kants Ausführungen vereinbar, wenn Pirmin Stekeler-Weithofer naturnotwendige Kausalverhältnisse als „menschliche Konstruktionen“ (1990, 306) im Sinne von Kausal~~erklärungen~~ auffasst, die einen Bereich der Welt unter Abstraktion vom menschlichen bzw. freien Zugriff seiner Konstitution als Bereich der Forschung thematisieren. Die Problematik der dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* kommt zustande, wenn die bereichsweise Einschränkung einer Kausal~~erklärung~~ überschritten und Kausalität auf die Welt überhaupt projiziert wird. In ähnlicher Weise erklärt auch Thomas Buchheim, dass das „Herausgreifen bestimmter Wirkungen“ aus dem unterstellten Kausalnexus der Natur einen menschlichen Zugriff nach „Relevanz Gesichtspunkten“ darstellt (Buchheim 2001, 341).

<sup>271</sup> Hierher gehört auch Kants viel zitierter Satz aus der *Kritik der reinen Vernunft*: „Sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten“, denn dann wäre die Natur „die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit“ (A 536/B 564). Auf die Problematik, weshalb der Naturnotwendigkeit als Art von Kausalität eine gewisse Priorität gegenüber der Kausalität aus Freiheit zukommt, wird unten ausführlich eingegangen.

nehmen und „alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenem vermeinten Eigentum verjagen kann“ (ebd.). D. h. solange die scheinbare Unvereinbarkeit einer freien mit der naturnotwendigen Kausalität nicht widerlegt ist, kann der Fatalist auf seiner Position beharren, die

... „alles menschliche Tun und Lassen in bloßes Marionettenspiel verwandelt, den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, dass dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette setze, indem er, ohne unseren Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelt der Naturursachen in uns für Entschlüsse wirken werde, nicht aber was wir von selbst als Urheber tun können und sollen.“<sup>272</sup>

Die Beweislast im Streit zwischen Moral und Fatalismus trägt also der Verteidiger von Freiheit, da die Annahme einer durchgängigen Naturnotwendigkeit („Fatalismus“) ärmer an Voraussetzungen ist als die Behauptung von Freiheit. „Doch kann man hier noch nicht sagen, dass die Grenze der praktischen Philosophie anfange“ (AA IV, 456), da die Auflösung des Widerstreits ein rein theoretisches Problem ist. Allerdings schränkt die Ungeklärtheit des Widerstreits die Überzeugungskraft der moralphilosophischen Argumente ein, da „äußere Angriffe“ (ebd.), die die Moral überhaupt in Frage stellen, ohne weiteres möglich bleiben.

### 3.9 Die Annahme von Freiheit ist begründet

Kant wiederholt nun einige Argumente, die im Zuge des Dritten Abschnitts der *Grundlegung* bereits vorgebracht wurden:

„Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewusstsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört.“<sup>273</sup>

Die Berechtigung, den Willen für frei zu halten, ist verbunden mit gewissen Eigenschaften des Vernunftvermögens. Zum einen darf der Wille für frei gehalten werden, aufgrund des *Bewusstseins* der Unabhängigkeit der Vernunft von subjektiv-bestimmenden Ursachen und zum anderen wegen der *zugestandenen Voraussetzung* dieser Unabhängigkeit. Letzteres wurde im 2. Kapitel

---

<sup>272</sup> AA VIII, 13.

<sup>273</sup> AA IV, 457.

des Dritten Abschnitts erarbeitet (s. Kapitel 3.4); dort wurde gezeigt, dass es unmöglich ist, „eine Vernunft [zu] denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärtsher eine Lenkung empfinde“ (AA IV, 448). Dies gilt, da Vernunft ein selbstbewusstes Vermögen ist; dieses Vermögen kann seinem Prinzip nach nicht heteronom sein, da es diese Heteronomie nicht sich selbst, sondern der Sinnlichkeit zuschreiben müsste. Wenn die Vernunft als selbstbewusstes Vermögen sich grundsätzlich ihrer Gründe bewusst ist, dann kann das „Fremdbestimmtsein“ (*anderwärtsher eine Lenkung empfangen*) nur das *bewusste Zulassen* dieser Fremdbestimmung meinen, was dann im Akt des Zulassens eben gerade als *fremder* Einfluss und somit zugleich als vernünftig begründetes Zulassen dieses Einflusses einsichtig wird. Die Vernunft integriert – in ihrem Verhalten zu äußeren Einflüssen und Widerfahrnissen – gewissermaßen jeden fremden Einfluss in ihrer System der Gründe. Damit die Vernunft nun aber die Unterscheidung von vernünftigen und sinnlich bedingten ‚Gründen‘ überhaupt anbringen kann, muss sie negativ frei von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt sein, da andernfalls überall nur Heteronomie herrschte und keine Distanz zu fremdwirkenden Einflüssen möglich wäre.

Das Bewusstsein der Unabhängigkeit der Vernunft wurde im 3. Kapitel des Dritten Abschnitts im Zuge der Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt angesprochen (s. Kapitel 3.6; AA IV, 451f.). Kant spricht dort davon, dass das, was im Subjekt „reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zu Bewusstsein gelangt)“, zu einer intellektuellen Welt gezählt werden müsse (AA IV, 451). Weiter wird die Vernunft dort als „reine Selbsttätigkeit“ bezeichnet (AA IV, 452); diese Bestimmung ist jedoch zunächst nur negativ, d. h. das Bewusstsein des Vernunftvermögens ist kein über Affektion vermitteltes. Da die Vernunft durch die Setzung des Unterschieds von Sinnen- und Verstandeswelt (bzw. Erscheinungen und Dingen an sich) „dem Verstande selbst die Schranken“ vorzeichnet (ebd.), d. h. sowohl von den Gegenständen der Sinne als auch von den Funktionen ihrer Erkenntnis (Verstandeskategorien) distanziert ist, müsse „ein vernünftiges Wesen sich selbst, *als Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen“ (ebd.).

In seiner *Vorlesung zur Pädagogik* unterscheidet Kant im Zuge seiner Ausführung zur „Cultur der Gemütskräfte“ zwischen oberen und unteren Kräften des Verstandes (AA IX, 475f.). Letzterer gilt eine „Cultur des Erkenntnisvermögens, der Sinne, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, der Stärke der Aufmerksamkeit und des Witzes, was also die untern Kräfte des Verstandes betrifft“ (AA IX, 475). „Was aber die obern Verstandeskräfte betrifft: so kommt hier vor die Cultur des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft“ (ebd., 476). Diese oberen Verstandeskräfte werden in der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* als „obere Erkenntnisvermögen“ bezeichnet (AA XX, 245). In der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* spricht Kant dann ebenfalls von einer „Familie der oberen Erkenntnisvermögen“ (AA V, 177f.). In der *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet Kant das untere vom oberen Begehrungsvermögen (AA V, 22). Zutref-

fend interpretiert Gilles Deleuze die Ausführungen Kants zu den oberen Vermögen: „Man sagt, dass ein Vermögen eine obere Form hat, wenn es *in sich selbst* das Gesetz seiner eigenen Ausübung findet (selbst wenn dieses Gesetz sich aus dem notwendigen Verhältnis zu einem anderen Vermögen ergibt). In seiner oberen Form ist ein Vermögen also autonom.“<sup>274</sup> So kann auch das obige Zitat aus der *Grundlegung* interpretiert werden, das die Selbstbetrachtung „*als Intelligenz*“ von der Betrachtung von „Seiten [der] unteren Kräfte“ (AA IV, 452) unterscheidet. Die unteren Kräfte eines Vermögens sind fremdbestimmt; Sinnlichkeit ist z. B. die Fähigkeit, Vorstellungen durch Affektion von Gegenständen zu erhalten (vgl. A 19/B 33); insofern ist Sinnlichkeit ein leidendes bzw. unteres Erkenntnisvermögen. Ebenso drängen sich die Gegenstände der Neigung durch sinnliche Affektion dem Begehungsvermögen auf. Die unteren Kräfte bzw. Vermögen sind, was ihre Ausübung betrifft, abhängig von Gegenständen, dagegen müssen die oberen Seiten der Vermögen in ihren apriorischen Grundregeln unabhängig von dieser Affektion sein, insofern sie das Affiziertwerden als regelmäßigen Vorgang ermöglichen. Die Unterscheidung von oberen und unteren Vermögen ist eine, die vom oberen Vermögen schlechthin – der Vernunft – vorgenommen wird; d. h. die Aktualisierung der unteren Seite der Vermögen folgt einer Gesetzesform, die unbedingt von den variablen Regelmäßigkeiten der Sinnenwelt ist. Weil die obere Seite des Begehungsvermögens (*Vernunft*), *sich selbst* vom Affiziertwerden der *unteren Kräfte* unterscheidet, muss sich das vernünftige Wesen als Intelligenz, d. h. als diejenige Instanz, die den Unterschied vornimmt und einsieht, zur Verstandeswelt zählen, was wiederum die Idee der negativen Freiheit „von *bestimmenden* Ursachen der Sinnenwelt“ (AA IV, 455) voraussetzt. Die theoretische Konzeption des Vernunftvermögens verweist also auf die zu präsupponierende Idee der Freiheit, die dadurch freilich nicht bewiesen wird. Diese Präsupposition ist für die *praktische Absicht* der Vernunft vollkommen zureichend; *sich für frei zu halten* ist hierfür sogar notwendig, wie Kant oben ausführte. Allerdings ist der Aufweis einer Präsupposition nicht ohne weiteres mit einem Beweis, *dass* wir wirklich frei sind zu identifizieren.

Kant fährt fort: „Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt“ (AA IV, 457). Das Verfügen über eine freie Kausalität – ermöglicht durch die Idee negativer Freiheit – schließt die Empfänglichkeit für andere „bestimmende Gründe“ (Gesetze der Freiheit) als „subjektiv-bestimmende Ursachen“ (Gesetze der Natur) ein (ebd.). Nun werde, so Kant, der Mensch allerdings „bald inne, dass beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse“ (ebd.). Freiheit und Naturnotwendigkeit *können* zugleich stattfinden, d. h. sie lassen sich im Verhältnis der Widerspruchsfreiheit denken, da die Erscheinung eines Dinges „gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe *als Ding* oder *Wesen an sich selbst* unabhängig ist“

---

<sup>274</sup> Deleuze 1990, S. 24.

(ebd.).<sup>275</sup> Es muss ein nicht erscheinendes Ding als Affektionsquelle erwogen werden, die allerdings innerhalb des Erkenntnisystems, das nur über Erscheinungen urteilt, mit dem jeweiligen Ding als Erscheinung korreliert. Gewissermaßen *irritiert* (bzw. affiziert) das hinzugedachte Ding an sich das Erkenntnisvermögen, sodass dieses in Ansehung der Affektion urteilt und die Irritation auf ein systemimmanentes Ding als Erscheinung zurückführt. Dennoch muss aus erkenntnistheoretischer Perspektive das Ding an sich unterstellt werden, da das Erkenntnisvermögen sich andernfalls in gleichsam schizophrener Weise selbst affizieren müsste. Wäre dies der Fall, könnte nicht mehr sinnvoll zwischen bloßem Denken und gegenstandsbezogenem Urteilen unterschieden werden.

Dass der Mensch „sich selbst aber auf diese zweifache Art [sc. als Erscheinung und Ding an sich selbst] vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewusstsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig)“ (AA IV, 457). Wie bereits oben angedeutet ist Kants Rede von Bewusstsein hier mehrdeutig; denn zum einen handelt es sich um das Bewusstsein durch Affektion, also um die Erfahrung seiner selbst als Objekt, und zum anderen um ein nicht Affektion bedingtes, unmittelbares Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz (vgl. AA IV, 451). Letzteres stellt sich im distanzierten bzw. reflektierenden Nachdenken über die Art des affizierten Bewusstseins als unteres Erkenntnis- oder Begehrungsvermögen ein; dabei zeigt sich, dass es notwendig ist, unveränderliche Gesetze der für sich variablen Sinnenwelt anzunehmen, die ebendarum außerhalb bzw. unbedingt von der erfahrbaren Welt gedacht werden müssen. Die Notwendigkeit der zwei Standpunkte (*Erscheinung* und *Ding an sich selbst*) folgt also aus Kants Konzeption der affizierten Erkenntnis (*Erfahrung*) sowie des affizierten Willens.

„Daher kommt es, dass der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können.“<sup>276</sup>

---

<sup>275</sup> Natürlich kann nicht ein und dasselbe Geschehen zugleich durch Naturnotwendigkeit und durch Freiheit bzw. teleologisch erklärt werden, worauf Pirmin Stekeler-Weithofer (1990, 319) verstärkt hinweist. Die Frage nach einem Kriterium, das die Beliebigkeit der Anwendung mal des einen oder des anderen der beiden Kausalerklärungsschemas einschränkt, wird von Kant nicht eigens thematisiert. Allerdings scheint sich je nach Interesse (theoretisch oder praktisch) das jeweilige Erklärungsmuster aufzudrängen. Nach Stekeler-Weithofer drückt die Rede von „Naturnotwendigkeit“ und von „Freiheit“ zwei idealisierte und „miteinander unverträgliche Bereiche pragmatischer Rede“ aus (ebd.), so dass jeweils im Diskurs verhandelt werden muss, welchem Kausalschema für die Erklärung eines Geschehens der Vorzug zu geben ist.

<sup>276</sup> AA IV, 457.

Der Standpunkt der Verstandeswelt ermöglicht die „Anmaßung“ des Konstruktes eines reinen Willens, d. h. einer von der Naturnotwendigkeit unterschiedenen Art von Kausalität.<sup>277</sup> Dieser reine Wille als „oberste Bedingung“ des affizierten Willens (vgl. AA IV, 454) wird contrafaktisch als unbedingt von Begierden und Neigung gedacht. So werden Handlungen als möglich (hypothetische Imperative) oder als notwendig (kategorischer Imperativ) gedacht, die nur durch „Hintansetzung“ – d. h. nicht durch Auslöschung oder vollständiger Überwindung – „aller Begierden und sinnliche Anreizungen“ durchführbar sind. Die Handlungen, die Imperativen folgen, können nicht ausschließlich durch Begierden bedingt sein, sondern ihre „Kausalität [...] liegt in ihm [sc. dem Mensch] als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligiblen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als dass darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe“ (ebd.). Hier wird wiederum die nur negative Charakterisierung der Verstandeswelt deutlich: nichts ist bekannt als dass darin „lediglich die Vernunft [...] das Gesetz gebe“.

„Imgleichen, da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist [1], jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so dass, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Willens, als Intelligenz, keinen Abbruch tun können [2], sogar, dass er die erstere [*ersteren*, nach Vorländer] nicht verantwortet und seinem eigentlich Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluss auf seine Maximen einräumte [3].“<sup>278</sup>

[1:] Was ist hier mit dem „eigentlichen Selbst“ gemeint? Kant spricht den Willen anderorts auch als das eigentliche Selbst an. Das eigentliche Selbst ist demnach der Träger von Verantwortung; dies aufgrund der angenommenen Freiheit von „subjektiv-bestimmenden Ursachen“ (AA IV, 457). Unter der Annahme einer intelligiblen Welt ist das eigentliche Selbst vollkommen haftbar für seine Entscheidungen bzw. die Wahl seiner Maximen. Dieses eigentliche Selbst entzieht sich der Objektivierung als Erscheinung, da die Verantwortung für das Setzen der eigenen Maximen immer bleibt, auch wenn naturkausale Determinanten zur Entschuldigung vorgeschoben werden (vgl. A 554f./B 582f.).

[2:] Von Standpunkt der Verstandeswelt gilt der kategorische Imperativ *notwendig* („unmittelbar“, nicht mittelbar zu etwas anderem, d. h. hypothetisch), da von jeglicher Neigung abgesehen wird. Nämlich insofern, da vom *rein* intelligiblen Standpunkt – nicht vom sog. dritten oder verschränkten Standpunkt – die Normativität des Gesetzes gewissermaßen epistemisch betrach-

---

<sup>277</sup> Vgl. den Ersten Abschnitt, in dem Kant die „Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens“ als „etwas so Befremdliches“ bezeichnet, dass „ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege“ (AA IV, 394).

<sup>278</sup> AA IV, 457f.

tet wird; man könnte auch sagen, dass vom rein intelligiblen Standpunkt die Erkenntnis des Gesetzes bzw. des Guten (das *praktisch Notwendige*) und die entsprechende Handlung zusammenfallen (vgl. AA IV, 412); das „Wollen als Intelligenz“ ist demnach dem Konstrukt des „reinen Willens“ synonym. Es handelt sich um ein notwendiges Wollen im Sinne der Form des affizierten Wollens.

[3:] „Neigungen und Antriebe“ verantwortete der Mensch als Intelligenz nicht und schreibe sie seiner Selbst – als Intelligenz betrachtet – nicht zu. Das ist schlichtweg deshalb der Fall, da für das Haben gewisser Neigungen niemand verantwortlich gemacht werden kann, denn diese beruhen auf unkontrollierter Affektion. Selbstverständlich besteht jedoch Verantwortung für das Handeln zur Befriedigung der Neigung bzw. der Entwicklung habitueller Begierden;<sup>279</sup> letzteres ist also Gegenstand moralischer Bewertung, nicht bereits das bloße Vorliegen einer Neigung. Die Neigungen werden nicht verantwortet bzw. dem Willen nicht zugeschrieben, da der Wille keine direkte Kontrolle über sie hat; sie gehören zum unteren Teil des Begehrungsvermögens. Jedoch verantwortet der Wille, dass er zulässt („Nachsicht“), die Vernunftgesetze gelegentlich zugunsten der Neigung auszusetzen. Hier wird deutlich, dass Begierden und Neigungen (*im pragmatischen Verstande*) nicht zum Konstrukt des reinen Willens gezählt werden, allerdings ist der Wille als praktische Vernunft für das Suspendieren oder Zulassen des Einflusses der Neigung auf die Maxime (*im transzendental-praktischen Verstande*) verantwortlich.

„Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie *hineinschauen, hineinempfinden* wollte“ (AA IV, 458); wiederholt verdeutlicht Kant den Status der Verstandeswelt. Sie ist „nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt“ (ebd.). Ihre Bestimmung sei „nur in einem einzigen Punkte positiv, dass jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir den Willen nennen“ (AA IV, 458). Letzteres wurde im 1. Kapitel des Dritten Abschnitts bewiesen, da Freiheit andernfalls ihrem Begriff nach ein gesetzloses bzw. unerklärliches „Unding“ wäre (AA IV, 446). Die Kausalität der Vernunft wird aktuell, wenn die Maxime den Bedingungen des kategorischen Imperativs entspricht; der kategorische Imperativ bestimmt die Wirklichkeit positiver Freiheit jedoch nur der *Form* nach. „Würde sie [sc. die praktische Vernunft] aber noch ein *Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß“ (ebd.); eine Bewegursache aus der Verstandeswelt „herzuholen“, hieße das Konstrukt des reinen Willens über einen materialen Zweck zu bestimmen. Der gute Wille müsste dann stets auf diesen Zweck gerichtet sein, damit seine Handlung als „gut“ beurteilbar wäre. Im Ersten Abschnitt der *Grundlegung* wurden aber bereits alle möglichen Zwecke und Folgen einer Handlung als ambivalent und als nicht an sich gut erwiesen. Hier steht jedoch in Frage, ob der an sich gute Wille womöglich doch einen inhaltlichen, intelli-

---

<sup>279</sup> Vgl. Steigleder 2002, 12-15.

giblen Zweck hat, der seinen Handlungen die moralische Güte verliehe. Das Problem ist, dass dieser Zweck unbedingt sein müsste, jedoch alle material bestimmbaren Zwecke bedingte Zwecke sind: ein derartig reiner Zweck kann nur der Form nach erwogen werden, d. h. es darf lediglich angegeben werden, wie dieser Zweck der Handlung beschaffen sein müsste, um als unbedingt gelten zu dürfen. Es darf aber kein inhaltlich bestimmter Zweck vorgeschrieben werden, da wiederum gefragt werden könnte, weshalb gerade dieser Zweck oder diese Handlung für gut gehalten werden sollte. Das Konzept des bedingten Zwecks (*Sinnenwelt*) bleibt daher unangetastet und wird mit dem contrafaktischen Konzept eines unbedingten Zwecks (*Verstandeswelt*) zusammen gedacht: Jeder materiale Zweck ist demnach relativ zu einer Neigung bestimmt, jedoch kann die Form der jeweiligen Maxime, aus der die Handlung zur Befriedigung einer Neigung abgeleitet wird, der Form des unbedingten Zwecks angeglichen werden bzw. auf Vereinbarkeit überprüft werden. Nur so ist Autonomie denkbar, da „alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben“ (AA IV, 458).

Kant wird dabei nicht müde zu betonen, dass der „Begriff einer Verstandeswelt [...] nur ein *Standpunkt* [ist], den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde“ (ebd.). Dieser Standpunkt ist nötig, da andernfalls praktische Vernunft bzw. eine „durch Vernunft tätige, d. i. frei wirkende Ursache“ nicht denkbar wäre (ebd.).

### 3.10 Die Unerklärbarkeit von Freiheit

„Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*“ (AA IV, 458f.). Zwar lässt sich Freiheit als Voraussetzung des Begriffs praktischer Vernunft aufweisen (*im praktischen Verstande*); wie jedoch aus der Maxime in theoretischer Hinsicht eine Handlung als Begebenheit in der Sinnenwelt entstehe – also gerade die Wirklichkeit der Kausalität aus Freiheit –, ist nicht erklärbar. „Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann“ (AA IV, 459). Freiheit ist aber als reflexionsbegriffliche, contrafaktische Hinsicht auf die Welt gerichtet und nicht innerweltlich erfahrbar, sodass ihre „objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum [...], niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann“ (ebd.), d. h. weder die Wirklichkeit noch die reale Möglichkeit einer freien Kausalität ist erklärbar (vgl. A 557f./B 585f.). Denn dafür müsste Freiheit auf natur-

notwendige Kausalität zurückgeführt werden, was sie jedoch zugleich widerlegen würde. Freiheit gilt daher nur „als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, [...] bewusst zu sein glaubt“ (AA IV, 459). Es wird deutlich, dass der Wille die obere Seite des Begehungsvermögens, der affizierte Wille dagegen die untere Seite ausmacht. Dieses Vermögen spezifiziert Kant als Fähigkeit, „sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen“ (ebd). Was aber bedeutet es, sich zum Handeln *als* Intelligenz zu bestimmen? Ein bloßes Begehungsvermögen wird unmittelbar affiziert, sodass die der Neigung entsprechende Handlung notwendig folgt (*necessitiert wird*, vgl. A 534/B 562). Dagegen drückt das Handeln als Intelligenz aus, dass aufgrund der Vorstellung einer Regel, d. h. in mittelbarem Verhältnis zur Affektion, gehandelt wird. Wichtig ist festzuhalten, dass nicht die Intelligenz – womöglich im Sinne eines eigentlichen Selbst des Menschen –, sondern ein vernünftiges Wesen *als* Intelligenz handelt. Denn das untere Begehungsvermögen wird beim willkürfreien Handeln durch das höhere keineswegs vollständig ersetzt bzw. aufgehoben, vielmehr *verhält sich* das vernünftige Wesen durch seinen Willen als dem „Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln“ (AA IV, 412) zur Affektion der unteren Seite seines Begehungsvermögens. Dass der Wille dabei „unabhängig von Naturinstinkten“ bestimmt wird, bedeutet zum einen, dass er nicht unmittelbar, sondern mittelbar affiziert wird und zum anderen, dass ihm die Ausrichtung seiner Maximen an der „formalen Bedingung“ des Gesetzes (AA IV, 458) möglich ist.

Da eine theoretische Erkenntnis (*Erklärung*) der Kausalität aus Freiheit also nicht möglich ist, „bleibt nichts übrig als *Verteidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären“ (AA IV, 459). Derartig „dreisten“ Behauptungen kann entgegen gehalten werden, dass sie den handelnden Menschen ausschließlich als Objekt – modern: behavioristisch – konzipieren. Diese Objektivierung führt jedoch – erkenntnistheoretisch genauer betrachtet – auf kein für sich selbst bestehendes Ding, sondern auf eine Erscheinung, d. h. auf ein Ding der Erfahrung relativ zu den Vermögen des Subjekts der Objektivierung. Wenn aber der Mensch als Objekt Erscheinung ist, so muss auch das Ding an sich als Grund der Erscheinung eingeräumt werden. Ein Ding an sich wäre ja nichts anderes als ein unmittelbares Ding ohne jegliches Merkmal; denn würde ein Merkmal als Prädikat des Dinges ausgesagt, stünde das Subjekt eben durch dieses Urteil in mittelbarem Verhältnis zum vermeintlichen Ding an sich. Gewissermaßen ist das „Ding an sich“ ein „negativer Gedanke“ (AA IV, 458), das nur im Verhältnis zu erfahrbaren Gegenständen abstraktiv gedacht werden kann. Insofern kann auch von dem Ding an sich im Singular gesprochen werden; denn eine Individuierung und Unterscheidung der vermeintlich vielen Dinge an sich selbst würde Prädikation erfordern, die doch eigentlich auf Erfahrbares restringiert ist. Demnach lässt sich über das Ding an sich nur uneigentlich, d. h. im analogischen Verhältnis zu erfahrbaren Dingen

sprechen. Dennoch ist das Denken unmittelbar bestimmter Dinge notwendig, um z. B. ein sinnvolles Konzept von Erfahrung oder dem Selbst (s. oben) zu entwickeln. Man müsse daher eingestehen, „dass hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen“ (ebd.). Und deren „Wirkungsgesetze[]“ können nicht ohne weiteres mit denen der Sinnenwelt bzw. Erscheinungen identifiziert werden (ebd.).

Kant ist zum Ende der *Grundlegung* insgesamt damit befasst, die Idee der Freiheit als Voraussetzung des Willens gegen „Einwürfe“ zu verteidigen. Wie Michael Wolff herausstellt, wird den möglichen Einwänden der Fatalisten nicht mit einem positiven Beweis der Freiheit, sondern durch eher implizite Kritik ihrer dialektischen Scheinannahmen begegnet – was Kant ausführlich in der Auflösung der Dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* unternimmt. D. h. der „fälschlicherweise für immanent gehaltene Vernunftgebrauch“ der Fatalisten, die Freiheit wegvernünfteln wollen, wird als verfehlt transzendenter Vernunftgebrauch erwiesen.<sup>280</sup> Dies unternimmt Kant, indem er an die Erkenntnistheorie der *Kritik der reinen Vernunft* erinnert und die dort eingeführte Unterscheidung von *Ding an sich* und *Erscheinung* als zwei notwendige Standpunkte zur Erklärung praktischer Vernunft bzw. einer Handlung eines praktisch-vernünftigen Wesens erweist (AA IV, 457-459). In der Tat ist deshalb Klaus Steigleder zuzustimmen, der über die *Grundlegung* sagt, dass die Idee eines unbedingten Sollens im Verweis auf ein bedingtes Sollen, das jedem bekannt ist und laut Kant sogar „durch Erfahrung bewiesen werden“ kann (A 802/B 830), bewusst gemacht wird.<sup>281</sup>

Der Sachverhalt, dass Freiheit nicht durch Rückführung auf eine Regel erklärbar ist, hat nun auch das positive Resultat, dass sie aus diesem Grund auch nicht ohne weiteres widerlegt („wegvernünftelt“) werden kann.

„Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu *erklären*, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse<sup>1</sup> ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei.“<sup>282</sup>

Die zum zitierten Satz gehörige Fußnote Kants, die den Begriff des Interesses erläutert, ist sehr ausführlich. Durch ein Interesse wird die „Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache“ (AA IV, 459, FN 1). Wie bereits oben erklärt (vgl. AA IV, 413, FN 1; s. Kapitel 2.6), heißt die „Abhängigkeit“ des Willens von „Prinzipien der Vernunft“ Interesse. Ein praktisches Interesse zeigt die „Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst“, d. h. es handelt sich um keine Handlung durch ein Vernunftprinzip „zum Behuf der Neigung“ (AA IV, 413, FN 1). Im Dritten Abschnitt erläutert Kant dieses praktische Interesse näher: „Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der

---

<sup>280</sup> Vgl. Wolff 2009, 545f.

<sup>281</sup> Vgl. Steigleder 2006, 226.

<sup>282</sup> AA IV, 459f.

Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein“ (AA IV, 459, FN 1). Alles andere Interesse an der Handlung ist bloß mittelbar vernünftig, denn eigentlich findet eine derartige Handlung nur aufgrund eines „besonderen Gefühls des Subjekts“ oder eines „anderen Objekts des Begehrens“ statt (ebd.). Bei der Erklärung des reinen Vernunftinteresses gibt es zunächst ein Problem: Die „Vernunft [kann] für sich allein weder Objekte des Willens noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen“, somit steht die Möglichkeit eines „reine[n] Vernunftinteresse[s]“ überhaupt in Frage (ebd.). Wie ist das unmittelbare Interesse der Vernunft also zu erklären? Ausgehend vom bedingten Interesse durch Neigung lässt sich durch Aufhebung des Konditionals ein unbedingtes Interesse in der imperativischen Formulierung eines unbedingten Sollens denken. Dieser Gedanke führte auch auf die Vorstellung eines notwendigen Zwecks an sich selbst; notwendig sind Sollen und Zweck, da sie durch keine der Vernunft äußerliche Bedingung, d. h. durch Sinnlichkeit, hervorgerufen sind. In der Fußnote antizipiert und widerlegt Kant zudem die Vorstellung, ein nicht äußerlicher Zweck der Vernunft, könne die Beförderung ihrer Einsichten sein (AA IV, 459, FN 1). Denn dieses „logische Interesse“ sei „niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus“ (ebd.). D. h. selbst die theoretische Beschäftigung der Vernunft ist in ihren Motiven niemals rein, sondern vielmehr durch gewisse Fragen, deren Beantwortung ein Bedürfnis darstellt, bedingt. Ein unmittelbares Interesse ist also zunächst eine contrafaktische Behauptung; *im pragmatischen Verstande* lässt sich kein derartiges Interesse finden. Jedoch befreit die (logisch mögliche) Idee der negativen Freiheit „von allem empirischen Interesse“ (AA IV, 450). Wie also lässt sich mit der Idee eines „reinen Vernunftinteresses“ umgehen? Die praktische Vernunft muss sich, wenn ihr Interesse unmittelbar sein soll, auf sich selbst beziehen, d. h. ihre Handlung muss ihr eigenes Vermögen zum Zweck haben, denn alle anderen Objekte geben nur bedingte Heteronomie (vgl. AA IV, 458). Die Reinheit des Vernunftinteresses ist nur außerhalb der Sinnenwelt, d. h. in der nur gedachten Verstandeswelt möglich. Dort finden sich aber keine Objekte, die ein Interesse hervorrufen könnten, denn das Wollen als Neigung zum Gegenstand ist nur vermittelt sinnlicher Affektion möglich. Ein bloß gedachtes Ding kann das Begehrensvermögen nicht aktualisieren, da sich niemals eine eigentlich wirkende „geheime Triebfeder“ bzw. ein „geheimer Antrieb der Selbstliebe“ (AA IV, 407) ausschließen ließe. Wie aber wird dann ein reines Vernunftinteresse, insofern es ja abstrakt denkbar ist, im Handeln wirksam? Dies ist nur *zugleich* zur nicht ausschließbaren Bedingtheit der Maxime möglich.<sup>283</sup> Es lässt sich nämlich die „formale Bedingung“ (AA IV, 458) angeben, die eine Maxime über ihre faktische Bedingtheit hinaus, zugleich unbedingt werden lässt. Diese formale Bedingung nennt der kategorische Imperativ, insofern er dazu auffordert, die Maxime so zu wählen, dass sie zugleich allgemeines Gesetz sein könne und sie so „der Autonomie [...] gemäß zu denken“ (ebd.). Es wird

---

<sup>283</sup> Vgl. die entsprechenden Formulierungen des kategorischen Imperativ („auch wollen könne“, AA IV, 402; „zugleich wollen“, 421; 429; 433f.; 436f.; 438).

deutlich wie stark Kants Argumentation auf der eingangs gegebenen Definition des Gesetzes als „absolute[r] Notwendigkeit“ (AA IV, 389) aufruht. Vermutlich verstärkt der Autor der *Grundlegung* daher gerade diese Definition persuasiv mit den Worten, dass diese *jeder eingestehen müsse* (vgl. ebd.). Ein wahrhaftes Gesetz führt absolute bzw. kategorische Notwendigkeit bei sich, d. h. es ist unbedingt gültig; hingegen würde relative bzw. hypothetische Notwendigkeit nur auf eine bedingte Gültigkeit im Konditionalsatz führen. Das Consequens folgte notwendig nur dann, wenn das Antecedens wahr ist bzw. gewollt wird.

Auch wenn die Wirklichkeit von Freiheit, ein reines Vernunftinteresse, ein Zweck an sich selbst, ein kategorisches Sollen, ein reiner Wille etc. allesamt nur „negative Gedanke[n]“ (AA IV, 458) sind, die durch Absehen von den vorfindlichen Bedingungen des Wollens *im pragmatischen Verstande* fingiert werden, so lässt sich doch sagen, wie diese Ideen wirklich werden *könnten*. Hier steht die hypothetische Formulierung „könnten“, da die Wirklichkeit dieser Ideen unerkennbar bleibt; d. h. die Rede ergeht hier von einem theoretischen Standpunkt. Diese Ideen sind freilich im Handeln wirksam (*im praktischen Verstande*), wenn die Maxime der Handlung zugleich wie ein Gesetz beschaffen ist, wozu der kategorische Imperativ auffordert. Dieser Imperativ zeigt, wie die Maxime beschaffen sein muss, damit sie den Anspruch, reines Vernunftinteresse zu sein, machen kann. Das unmittelbare Vernunftinteresse ist nun dasjenige Interesse, das die Vernunft an ihrem eigenen Vermögen der Unbedingtheit hat. Ohne dadurch den Sachverhalt zu sehr metaphysisch aufladen zu wollen, kann gesagt werden, dass die Vernunft in ihrem unmittelbaren Interesse sich selbst will. Dies aber nicht im Sinne eines Gegenstandes, zu dem sie Neigung hätte, denn entweder handelte es sich dann um keine unmittelbare Beziehung (Freiheit im praktischen Verstande zeigt sich ja gerade im *mittelbaren* Verhalten zum affizierenden Gegenstand) oder es müsste das nicht-empirische Wollen eines Undings behauptet werden, nämlich eines nicht durch Affektion der Sinne zugänglichen Gegenstandes. Das unmittelbare Interesse kann also nur der Form nach gedacht, seine materiale Wirklichkeit dagegen kann nicht angegeben werden. Wann die Maxime ihrer Form nach der gedachten Form des Vernunftinteresses entspricht, erklärt der kategorische Imperativ, der die Unbedingtheit der Vernunft an die Unbedingtheit ihrer Maximen knüpft, indem er Orientierung am Gesetzesbegriff verlangt, obschon diese Forderung ohne treibendes Interesse bleibt.

Obwohl der Mensch durch kein Interesse getrieben wird, seine Maximen dem Gesetzesbegriff entsprechend auf Unbedingtheit zu prüfen, „nimmt er“, so Kant, „wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden“ (AA IV, 460). Jedoch ist das moralische Gefühl der Achtung nicht das Kriterium für Moralität, sondern „die *subjektive* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt“ (ebd.). Von dem Als-Ob-Gefühl der Achtung – „als ob“ insofern es Analogie zu Neigung und Furcht hat – wurde bereits oben gehandelt (vgl. AA IV, 401, FN 2). Jedoch um „das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen

das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen“ (ebd.). Wie ein reiner Gedanke ein Gefühl hervorbringen sollte, sei allerdings „gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen“ (ebd.). Denn dieser Gedanke müsste einerseits außerhalb des Kausalzusammenhangs der Natur stehen (sonst bestünde kein *reines* Vernunftinteresse), andererseits nach seiner Wirkung auf das zeitlich verortbare Gefühl jedoch naturkausal erklärbar sein. Insofern fällt hier „die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären“, – objektiv, d. h. der allgemeinen Form nach, lässt sich Freiheit durch den kategorischen Imperativ bestimmen –, „mit der Unmöglichkeit, ein *Interesse* ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne“ (AA IV, 459f.), zusammen. Denn Freiheit bzw. die freie Verursachung eines Gefühls „ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller [besonderen] Kausalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein Erfahrung befragen müssen“ (AA IV, 460). Das Kausalitätsprinzip, dass „alle Veränderung ihre Ursache habe“ (B 5), gilt freilich ausnahmslos als ein synthetischer Satz *a priori* für jedes Erfahrungsurteil. Da hier aber „reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt [sc. das erwirkte Gefühl], sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich“ (AA IV, 460). Kant betont hier ausdrücklich, dass *uns Menschen* die Erklärung unmöglich sei, da Menschen die Wahrheit ihrer Vorstellungen nur in Bezug zur sinnlichen Anschauung auf objektive Gültigkeit prüfen können.

„So viel ist nur gewiss: dass [das Gesetz] nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert* (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern dass es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt [1], da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist [2].“<sup>284</sup>

[1:] Die Antwort auf die Frage: „Warum soll ich mich dem kategorischen Imperativ unterwerfen?“ lautete: *Weil er ausnahmslos gilt*. Das Sittengesetz gilt also nicht, weil es interessiert, denn dann handelte es sich um einen hypothetischen Imperativ und um kein echtes Gesetz von *unbedingter* Nötigung. Sondern *weil* das Sittengesetz gilt, interessiert es – die ausnahmslose Geltung ‚erzeugt‘ gewissermaßen das Interesse. Dieses besondere Interesse kann jedoch nicht ohne weiteres positiv erklärt werden; es ist „nur gewiss“, dass es sich um kein mittelbares Interesse am kategorischen Imperativ handeln kann. Ein mittelbares Interesse kann es nicht sein, da es ein

---

<sup>284</sup> AA IV, 460f.

Interesse ohne Bezug zur Sinnlichkeit sein muss. Ein derartig unmittelbares Interesse müsste dagegen durch Kausalität aus Freiheit erklärt werden, die wiederum selbst nicht erklärbar ist. Trotzdem bestünde ein unmittelbares Interesse am kategorischen Imperativ, da das Sittengesetz „aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen“ sei (AA IV, 461). Dieses Interesse ist freilich keines, das in der Welt feststellbar wäre, sondern gewissermaßen in die Welt hinein wirken soll. Der angeführte Wille als Intelligenz entspricht dem reinen Willen bzw. der Form des affizierten Willens. Das Interesse besteht, da eine obere Form des Begehungsvermögens denkbar ist und somit zum affizierten Willen als Bedingung gehört: „Ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen“ (AA IV, 454). Der als rein gedachte Wille ermöglicht gewissermaßen synthetisch-praktische Sätze *a priori*, freilich nur unter der Voraussetzung der Idee der Freiheit. Das Gebot des kategorischen Imperativs wurde als die einzig mögliche, obere Form des Begehungsvermögens erwiesen (s. Argument der Alternativlosigkeit im Ersten und Zweiten Abschnitt), und genau deshalb besteht ein notwendiges Interesse daran. Dies insofern, da der affizierte Wille nicht ohne affektionsunbedingte Form gedacht werden kann.

[2:] Oben identifizierte Kant das eigentliche Selbst mit dem Willen (vgl. „... seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt“, AA IV, 457f.). Aus dem eigentlichen Selbst bzw. der idealisierten Vorstellung des reinen Willens, für dessen Maximen das Subjekt vollkommen selbst verantwortlich ist (was hingegen nicht auf die Neigungen des erscheinenden Selbst zutrifft, die das untere Begehungsvermögen betreffen), ‚entspringt‘ das Sittengesetz, insofern es sich dabei um die „oberste Bedingung“ des affizierten Willens handelt (AA IV, 454). Gewissermaßen erklärt Kant hier, dass das rein gedachte Begehungsvermögen, also seine obere Seite, auf den kategorischen Imperativ führt, der aufgrund seiner Unbedingtheit durch Sinnlichkeit wiederum kein pathologisches Interesse bewirken kann.

Kant fügt hinzu: „*was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet*“ (AA IV, 461). Die Referenz des Satzes ist schwer auszumachen, jedoch muss Kants Ausführung nicht vorschnell im Sinne einer dogmatisch-metaphysischen Behauptung gedeutet werden. Die Stelle lässt sich analog zur Einlassung über die ‚Anmaßung eines reinen Willens‘ (AA IV, 457f.) deuten. Zur bloßen Erscheinung des Menschen bzw. des Selbst gehören die sich naturkausal aufdrängenden Neigungen; hier hat die praktische Vernunft weder Kontrolle noch trägt sie Verantwortung. Insofern werden diese Neigungen der „*Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet*“ (AA IV, 461), nämlich dem eigentlich Selbst des Menschen für dessen Maximen Verantwortung besteht. Die Maximen können *im transzendental-praktischen Verstande* dann durch den Topos der Neigung oder den der

Vernunft begründet werden; vernünftig ist eine Maxime, wenn sie zugleich als allgemeines Gesetz gewollt werden kann.

### 3.11 Epistemologische Einordnung des Sittengesetzes

Kant führt seine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Freiheit im theoretischen Verstande wie folgt fort:

„Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei [1], kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der *Gültigkeit dieses Imperativs*, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist [2], aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, lässt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen [3].“<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> AA IV, 461. Vermutlich verwendet Kant an dieser Stelle die Begriffe „sittliches Gesetz“ und „kategorischer Imperativ“ sachlich synonym; d. h. es gibt ein sittliches Gesetz (contra Fatalismus) und dieses ist ein Imperativ von unbedingter Nötigung (contra andere Moralphilosophien). Allerdings erklärt Michael Wolff zu Recht, dass Kant im Dritten Abschnitt „den Inhalt eines Gesetzes wieder[gibt], das in der *zweiten Kritik* ‚Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft‘ heißt“ (Wolff 2009, 547, FN 67). Kant spricht von einem „Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln“ (AA IV, 449), das keine imperativische Formulierung enthält. Es muss hier offen bleiben, ob Kant in der *Grundlegung* (AA IV, 461) bereits implizit zwischen Grundgesetz und Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft unterscheidet. Der in der *Kritik der praktischen Vernunft* explizite, terminologische Unterschied ist in der *Grundlegung* freilich bereits angelegt, insofern zwischen einem heiligen Willen, für den keine Imperative gelten, und dem imperativischen Verhältnis des reinen Willens zur Willkürfreiheit (sinnlich-affizierter Wille) differenziert wird.

[1:] Handelt es sich hier um eben dieselbe Frage, die Kant bereits in der Überschrift des 4. Kapitels des Dritten Abschnitts formulierte (vgl. AA IV, 453)? Wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, wurde dort durch die Unterscheidung zweier Welten in Ansehung der freien Handlung erklärt. Gesetze der Verstandeswelt werden durch die vorausgesetzte Idee der Freiheit denkbar (AA IV, 454), obschon die Beziehung des unbedingten Gesetzes und der Willkürfreiheit vom Standpunkt der Pflicht als eine ausnahmslose Nötigung und nicht als Notwendigkeit erwiesen wurde. Die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs muss grundsätzlich erklären, ob und inwiefern ein kategorisches Sollen sinnvoll gedacht werden kann. Kant greift hier die zuvor gestellte Frage erneut auf, problematisiert die Möglichkeit ihrer Beantwortung nun allerdings von einem theoretischen Standpunkt.

[2:] Ohne die Voraussetzung der Idee der Freiheit kann weder von einem bedingten noch von einem unbedingten Sollen gesprochen werden. Kant geht es zunächst um die subjektive Idee der negativen Freiheit, die „in praktischer Rücksicht“ (AA IV, 448) das Subjekt der Handlung „wirklich frei“ macht (ebd.). „Wirklich frei“ bedeutet hier, dass durch die zugleich positive Idee der Freiheit ein unbedingtes Sollen denkbar ist, dass durch Prüfung der Maximen auf Gesetzesfähigkeit geachtet wird – obschon vom theoretischen Standpunkt seine Wirklichkeit zweifelhaft bleibt.

Wie also ist ein kategorisches Sollen möglich? Für die Denkbarkeit dieses Sollens gibt es eine Voraussetzung – nämlich die Idee der Freiheit. Nun kann aber nicht gesagt werden, dass der Wille, der empfänglich für dieses kategorische Sollen ist, auch tatsächlich frei *ist*. Jedoch kann man einsehen, dass diese nicht verifizierbare Voraussetzung doch notwendig ist. D. h. die Voraussetzung der Freiheit ist notwendig, der Gehalt der Voraussetzung ist jedoch weder als wahr noch als falsch zu erweisen. Es besteht ein Unterschied, ob etwas notwendig *ist* oder nur als notwendig *eingesehen* werden kann. Letzteres ist eine subjektive Einsicht, deren objektive Gültigkeit zweifelhaft ist. Genau deshalb greift Kant in seiner oben zitierten Ausführung auf den Terminus „Überzeugung“ aus der *Kritik der reinen Vernunft* zurück. Das Kapitel *Vom Meinen, Wissen und Glauben* ist dem „Fürwahrhalten“ als einer „Begebenheit in unserem Verstande“ gewidmet (A 820/B 848). Modern ausgedrückt unternimmt Kant dort eine Untersuchung verschiedener propositionaler Einstellungen. Obschon der Begriff der Überzeugung zuerst allgemein in Opposition zur nicht mitteilbaren „Privatgültigkeit“ einer Proposition – *Überredung* – auftritt, taucht der Begriff bei der Klassifikation der „drei Stufen“ des Fürwahrhaltens erneut auf. Letzteres ist hier von Interesse. Das subjektive Verhältnis zu einer Proposition ist nach Kant auf dreierlei Art möglich: x *meint*, dass p; x *glaubt*, dass p; x *weiß*, dass p. Die propositionale Einstellung des Glaubens ist subjektiv zureichend, wird jedoch „zugleich für objektiv unzureichend gehalten“ (A 822/B 850). „Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive Gewissheit (für jedermann)“ (ebd.). Weil Freiheit eine bloße Idee ist, jedoch für das Konzept praktischer Vernunft als freier Willkür vorausgesetzt werden muss (die laut Kant sogar

durch Erfahrung bewiesen werden kann (A 802/B 830)), ist die Gültigkeit des kategorischen Imperativs zwar überzeugend, aber nicht objektiv gewiss. Dies allerdings gilt nur vom Standpunkt der spekulativen Vernunft, die ein Interesse an Erkenntnis hat. Für den „praktischen Gebrauche der Vernunft“ ist diese unbeweisbare Voraussetzung kein Problem (AA IV, 461); hier genügt die subjektive Zulänglichkeit im Fürwahrhalten der „Gültigkeit dieses Imperativs“ (ebd.). Die unerklärliche Idee der Freiheit tangiert, obschon sie die Schwachstelle im Beweis der Gültigkeit des kategorischen Imperativs ist, den praktischen Gebrauch der Vernunft überhaupt nicht. Aber warum ist dem so? Weshalb muss der Autor der *Grundlegung* sich „nicht verbindlich machen [...], die Freiheit auch in theoretischer Absicht zu beweisen“ (AA IV, 448, FN 1)? Letzteres wird obsolet, wenn es ausschließlich um den Aspekt der Vernunft geht, der „praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat“ (AA IV, 448). Es geht also um ein Begehungsvermögen, das Sachverhalte und Objekte der Sinnenwelt seinen Prinzipien unterwerfen und diese gerade nicht erkennen will; das Erkenntnisinteresse dürfte die Gegenstände der Sinnenwelt gerade nicht der eigenen Willkür entsprechend beeinflussen. Daher trifft Volker Dieringers Formulierung in Anbetracht der praktischen Vernunft vollkommen zu: „Anders als die theoretische Vernunft nimmt die praktische Vernunft jedoch nicht Bezug auf einen fixierten Erkenntnisgegenstand, sondern auf unsere Fähigkeit, in der Erfahrungswelt tätig zu werden und Erfahrungsgegenstände hervorbringen zu können.“<sup>286</sup> Für diesen Akt des subjektiv-eigenmächtigen Hervorbringens ist die Idee der Freiheit vorauszusetzen, da sonst keine Kausalität, die unabhängig von „bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ (AA IV, 452) wirkt, denkbar wäre. Das Interesse der praktischen Vernunft ist schlichtweg ein anderes als das der theoretischen. Die Frage nach der Wahrheit einer vorgestellten Regel wird obsolet, wenn ich bereits – aus gewissen Gründen – entschlossen bin dieser Regel entsprechend zu handeln. Hier kann sinnvoll nur gefragt werden, ob die Regel zur Erreichung meines Zwecks adäquat bzw. nützlich ist. Kant nennt das Fürwahrhalten der Tauglichkeit gewisser Mittel für einen Zweck den „pragmatischen Glaube“, der verschiedene Grade der Überzeugung aufweisen kann (A 824/B 852). Diese besondere Art des praktischen Fürwahrhaltens wird genauer bestimmt: „Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt, und den subjektiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunftshandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben“ (A 827/B 855). Im praktischen Gebrauch, d. h. in der Wahl ihrer Maximen und Handlungen, ist die Vernunft gewissermaßen ganz allein mit sich, da sie den Anspruch hat, „mit der Verbindlichkeit eines Gesetzes unser Handeln zu bestimmen.“<sup>287</sup> Praktische Vernunft zielt grundsätzlich auf die vollkommene Kontrolle des Handlungsvollzugs, den sie nach einer für gut befundenen Regel (*Interesse*) meistert. Es soll also etwas, das aufgrund einer Entscheidung für gut befunden wird, durch die Aktualisierung einer zu diesem

---

<sup>286</sup> Dieringer 2002, 141.

<sup>287</sup> Ebd., 152.

Zweck dienlichen Handlungsregel (Maxime) realisiert werden. In der Entscheidung, den Zweck durch eine bestimmte Regel zu erreichen, liegt zugleich auch der subjektive Anspruch, nur nach dieser Regel den eigenen Willen zu bestimmen; insofern strebt die praktische Vernunft notwendig nach Kontrolle des Handlungsvollzuges. Das „Ich will“ setzt in seiner Bezugnahme auf einen zu realisierenden Gegenstand durch eine vorgestellte Regel die Frage nach der Wahrheit ebendieser Vorstellung hintenan.<sup>288</sup> Wenn „wollen“ ausbuchstabiert bedeutet, dass etwas einer gewissen Motivation zufolge durch eine bestimmte Regel realisiert werden soll, kann nur nach den Gründen, sich gerade für diese Regel bzw. Handlung zu entscheiden, gefragt werden. Es wird also gefragt, ob es gut oder böse sei, das zu wollen, was man will.

Darüber, ob die Gründe, die für eine Handlung aus subjektiver Überzeugung vorgebracht werden, auch objektiv gute Gründe sind, kann sich das Subjekt nur vergewissern, indem es seine Maxime auf die Vereinbarkeit mit dem formalen Gesetzesbegriff prüft. So kann die bloße Überzeugung überschritten werden, obschon vom theoretischen Standpunkt die moralische Güte der Handlung unerkennbar bleibt. Jedoch ist die Prüfung der Maxime auf objektive Zulänglichkeit keine Frage der Form, ob der Gehalt der Maxime an sich gut sei (in Analogie zu einem erkennbaren Objekt), vielmehr geht es darum, ob andere Personen – nicht Individuen –, der subjektiven Zulänglichkeit ebenfalls beipflichten bzw. diese Maxime auch tragen könnten.

[3:] Die Möglichkeit der vorausgesetzten Idee der Freiheit lässt sich theoretisch nicht erklären; davon wurde bereits oben gehandelt. Jedoch gilt, dass „unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz [...] die *Autonomie* desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge“ ist (AA IV, 461). Der durch die Idee der Freiheit gedachte reine Wille kann – da er das bloß denkmögliche Konstrukt eines unbedingten Vermögens zu handeln ist – nur autonom konzipiert werden, da jegliche weitere Bestimmung entweder Freiheit aufheben (Heteronomie) oder zu Behauptungen über das Ding an sich (als vermeintlich intelligibles Objekt des Willens) führen würde. Wird also der Wille für frei gehalten, dann muss sein Prinzip – insofern er kein gesetzloses Unding sein soll – seine eigentümliche Funktion, nämlich das Freisein selbst sein. Insofern der Wille autonom ist, kann er nur formal bestimmt werden, da „alle Gesetze, die auf ein [materiales] Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben“ (AA IV, 458).

Nun lässt sich „Freiheit des Willens“ allerdings voraussetzen „ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnotwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu geraten“. Nicht nur, so Kant, sei dies „ganz wohl möglich“, sondern die Freiheit des Willens sei notwendig auch „praktisch, d. i. in der Idee allen [...] willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen“ (AA IV, 461). Wie aber das „*bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens [...] für sich selbst eine Triebfeder abgeben [...] oder mit ande-

---

<sup>288</sup> Ebd., S. 141f.

ren Worten: *wie reine Vernunft praktisch sein könne*, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren“ (ebd.).

Wie oben bereits angeführt, handelt es sich um dasselbe Problem, „als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei, denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen“ (ebd.). Der „philosophische Erklärungsgrund“ ist hier die sinnlich-affizierte Erkenntnis von Gegenständen (*Erfahrung*); Kausalität kann in diesem Falle als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung erwiesen werden. D. h. Kausalität ist zwar keine Erscheinung, gehört jedoch notwendig zu der Art wie Erscheinungen im Urteil zugänglich sind.

Wenn Freiheit nicht durch Notwendigkeit erklärbar ist, bliebe noch die Verstandeswelt, deren Gesetz sie enthält: Man könnte ja „in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber ob ich gleich davon eine *Idee* habe, die ihren guten Grund hat“ – nämlich notwendige Voraussetzung für den praktischen Gebrauch der Vernunft zu sein –, „so habe ich doch von ihr nicht die mindeste *Kenntnis* und kann auch zu dieser durch alle Bestrebungen meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen“ (AA IV, 462). Denn diese Welt der Intelligenzen ist ein nur negativer Gedanke oder ein abstraktes „Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe“ (ebd.). Es wird deutlich, dass die „Welt der Intelligenzen“ nur in Analogie zur Natur der Sinnenwelt konzipierbar ist. Jedoch ist die gesetzmäßige Verbindung der Intelligenzen zur Einheit einer Welt nicht durch das Kausalprinzip, sondern durch das Gesetz der Autonomie garantiert. Freiheit als besondere Art der Kausalität kann nur mittels der Kategorie der (Natur-)Kausalität gedacht werden, indem diese außerhalb ihrer Funktion der Erfahrungserkenntnis als „reiner Verstandesbegriff“ vorgestellt wird. Daher spricht Kant auch davon, dass in einem gedachten „Reich[] der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen)“ die Subjekte, sich „nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten“ würden (AA IV, 462f.).

Die Annahme einer Welt der Intelligenzen, die nach Gründen handeln, resultiert aus der Einschränkung des „Prinzip[s] der Bewegursachen aus dem Feld der Sinnlichkeit“; „dadurch, dass ich es begrenze und zeige, dass es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern dass außer ihm noch mehr sei“ (AA IV, 462). Kant verweist hier erneut auf die Theses der Dritten Antinomie, die zeigt, dass Naturkausalität nur unter der Voraussetzung von Freiheit denkbar ist, nämlich der Befähigung, einen „Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen“ (A 445/B 473). Was aber außer der Naturkausalität noch mehr sei – also die Idee der Freiheit –, „kenne ich nicht weiter“ (AA IV, 462). Da Erkenntnis von Objekten nur durch sinnliche Anschauung möglich ist, in der „Welt der Intelligenzen“ jedoch gerade von Sinnlichkeit abstrahiert wird, „bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Objekte, mir nichts als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und, diesem gemäß, die

Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende, Ursache zu denken“ (ebd.). Wenn von wahrnehmbaren Gegenständen und ihrer kausalen Verknüpfung abgesehen wird, sodass das Subjekt frei von naturkausalen Bedingungen über seine Tätigkeit entscheiden kann, dann kann zwar in Analogie zur Natur eine Kausalität aus Freiheit gedacht werden. Jedoch nur als „mögliche wirkende [...] Ursache“, da das Subjekt der Handlung nicht als Objekt, das mit anderen Objekten in erfahrbarer Kausalverbindung steht, angesprochen werden kann. Es muss unklar bleiben, ob das Subjekt wirklich die Ursache der erscheinenden Handlung ist; ob der Wille tatsächlich einzig durch die reflektierte Maxime des Subjekts bestimmt wurde bleibt unentscheidbar. Jedoch kann das Subjekt erkennen, ob seine Handlung das gewünschte Resultat zeitigte oder nicht; und genau dadurch, kann es sich *im pragmatischen Verstande* seiner Fähigkeit versichern, Einfluss auf die Begebenheiten der Sinnenwelt zu nehmen, ganz gleichgültig, ob der vorgestellte Zweck (Absicht) und der realisierte nur korrelieren oder doch in einer für Menschen unerkennbaren Kausalbeziehung stehen. Genau deshalb ist die Zuschreibung von Verantwortung eine nicht objektivgültige Interpretationsleistung eines Geschehens, das unter der Vorstellung möglicher Intentionen, einem Subjekt angelastet wird. Jedoch lässt sich ein formales, d. h. nicht Objekt bedingtes, Gesetz der möglich wirkenden Ursache angeben; dieses Gesetz ist nun nicht nur möglich, sondern es gilt ausnahmslos im Sinne einer Nötigung. Denn das Gesetz verlangt die Ausrichtung des affizierten Willens an der Form des reinen Willens als seiner „obersten Bedingung“ (AA IV, 454). Dass die Nötigung ausnahmslos besteht, wurde theoretisch einsichtig gemacht. Allerdings gilt auch hier Kants Formel aus der *Kritik der reinen Vernunft*, dass „im transzendentalen [hier: *transzendental-praktischen*] Gebrauche der Vernunft [...] Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel“ sei (A 823/B 851). Gegen den moralischen Skeptizismus bzw. Fatalismus bringt Kant – nicht nur in der *Grundlegung* –, die Unbeweisbar-, aber auch Unwiderlegbarkeit der Idee der Freiheit vor.

„Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung [1], welche aber zu bestimmen auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegungsursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transzendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligiblen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinde, ohne von der Stelle zu kommen und sich unter Hirngespinsten verliere [2].“<sup>289</sup>

[1:] Die Grenze der moralphilosophischen Untersuchung ist die unaufhebbare, aber doch unbeweisbare Idee der Freiheit. „Freiheit“ bleibt ein Gedanke ohne Inhalt, der es erlaubt die Vernunft „in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. den Willen be-

---

<sup>289</sup> AA IV, 462.

stimmende, Ursache zu denken“ (AA IV, 462). Obwohl Freiheit zunächst nur negativ gedacht ist, so enthält ihr positiver Begriff der Autonomie doch ein Gesetz für das Handeln; dies analog zu einer Natur „als ob [die Maximen] Gesetze der Natur wären“ (AA IV, 462f.). Praktische Vernunft, d. h. eine Vernunft, die den affizierten Willen durch Regeln beeinflusst, ist auf eine „reine Verstandeswelt“ bezogen, die einerseits negativ frei von „*bestimmenden* Ursachen der Sinnenwelt“ ist (AA IV, 455), aber auch positiv ein System (*Reich der Zwecke*) gemäß eines Prinzips ausmacht. Weil praktische Vernunft nicht ohne die Voraussetzung der Freiheit denkbar ist, „stehen alle [vernünftigen Wesen] unter dem Gesetz [der Freiheit]“ (AA IV, 433), „hierdurch entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftlich objektive Gesetze“ (ebd.). „Der *positive* Begriff der Freiheit schafft dieses dritte [sc. die Verstandeswelt]“ (AA IV, 447), das den kategorischen Imperativ als synthetisch-praktischen Satz a priori ermöglicht. Die Verstandeswelt als System lässt sich zwar nicht anschauen, aber sie ist doch denkbar durch die Idee der Freiheit und ihr Gesetz, das das Prinzip dieses Systems ist. Die Verbindung der Systemglieder ist unter dem Gesetz lückenlos und vollständig, obschon die vorauszusetzende freie Kausalität vom theoretischen Standpunkt nur „mögliche wirkende [...] Ursache“ ist.

[2:] Es ist wichtig nachzuweisen, dass Freiheit kein Erfahrungsbegriff, sondern bloße Idee ist. Ein Gesetz der Freiheit ließe sich in der Sinnenwelt nicht finden, da diese nur als Einheit der Objekte nach dem Kausalgesetz gedacht werden kann. Behauptungen einer bestimmten „oberste Bewegursache“ (z. B. „das Moralischsein macht glücklich“) oder eines bestimmten „empirische[n] Interesse[s]“ (z. B. „moralisch“ ist jede Handlung, die aus Nächstenliebe geschieht) würden nur auf Heteronomie führen. D. h. man hätte es eigentlich mit einer relativistischen Ethik zu tun, deren Grundsatz gilt, weil andernfalls soziale Sanktionen drohen. Die Ethik der Autonomie ist hierbei die einzige, die auf eine *inhaltliche* Bestimmung des obersten Wertes verzichtet, da dieser inhaltliche Wert wiederum durch andere Instanzen aufgenötigt werden müsste. Vom Standpunkt des Werte setzenden Subjekts könnte dieser vorgegebene Wert nicht geachtet, sondern nur durch Missachtung der eigenen Würde (sich seines Handlungsvermögen „ohne Leitung eines anderen“ bedienen können, vgl. AA VIII, 33) zum Handlungsprinzip werden. Ein inhaltlicher Wert könnte niemals unbedingt gut sein, insofern er wiederum vom Subjekt der Maxime durch Gründe zum Prinzip des Handelns gemacht werden müsste. Deshalb argumentiert Kant dafür, dass allein die formale Wertungsfähigkeit (*Würde*) Prinzip einer Ethik sein kann. Daher ist es genauso wichtig, zu zeigen, dass Freiheit eine bloße Idee ist, deren Gesetz nur formal bestimmt werden kann, damit keine noumenalen Gegenstände als Bestimmungsgrund des unbedingten Willens behauptet würden.

Allerdings, so Kant, bleibe „die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat“ (AA IV, 462). Diese

Idee ist erlaubt, da sie der Naturnotwendigkeit nicht widerspricht, und brauchbar, um subjektiv von der Möglichkeit eines „Reichs der *Zwecke an sich selbst*“ (ebd.) überzeugt zu sein. Der „moralische Glaube“ (A 828/B 856) an dieses „herrliche Ideal“ (AA IV, 462) ist dazu dienlich, „ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken“ (AA IV, 462f.). Damit wird Moralität und ihr Prinzip jedoch nicht zu einer Art Religion oder gar auf den ursprünglichen Einfluss eines Gottes relativiert: „Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind“ (A 819/B 847). Der kategorische Imperativ zeigt, was zu tun moralisch gut oder schlecht wäre; jedoch nicht, was der Effekt oder das erstrebte Ziel eines moralischen Lebens im Ganzen ist. Freilich kann dieses Ziel nicht die Antwort auf die Frage „Warum moralisch sein?“ ausmachen. Denn dann würde wiederum ein (empirisches) Interesse als Bedingung für Moralität angeführt, was nur eine zweckrelative Regel und kein endgültiges Sittengesetz ergeben würde. Der Glaube kann jedoch „ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetz in uns bewirken“ (AA IV, 462f.), d. h. der vernünftige Glaube folgt aus einer „moralischen Gesinnung“ (A 829/B 857), die ein moralisches Leben im Ganzen meint. Eine moralische Lebensführung ist auf einen Zweck ausgerichtet, da die für gut gehaltene Wahl ebendieser Lebensführung auf einer Entscheidung beruht. Insofern der kategorische Imperativ keine Zwecke vorgibt, sondern diese nur auf Zulässigkeit prüft, muss zur moralischen Gesinnung ein anderer Endzweck hinzugedacht werden, der freilich keinen Einfluss auf die Gültigkeit des kategorischen Imperativs hat. „Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver“ (A 827/B 855).

In der Schlussanmerkung zur *Grundlegung* stellt Kant abschließend fest: „Nun ist es ein wesentliches *Prinzip* alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihre Erkenntnis bis zum Bewusstsein ihrer *Notwendigkeit* zu treiben (denn ohne diese wäre es nicht Erkenntnis der Vernunft)“ (AA IV, 463). Dies gilt, da Vernunfterkennntnis von Erfahrungserkenntnis unterschieden ist, wobei letztere nur Erkenntnis von komparativer Allgemeinheit liefert. Notwendigkeit kann aber immer nur dann behauptet werden, wenn eine „*Bedingung* [...] zum Grunde gelegt wird“ (ebd.), d. h. wenn die Erkenntnis durch eine allgemeine Regel begründet ist. Freilich kann dann wiederum nach der Begründung für die in Anschlag gebrachte Regel gefragt werden; und diese kann wiederum auf ihre Gründe befragt werden etc. „Daher sucht [die Vernunft] rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgendein Mittel, es sich begreiflich zu machen“ (ebd.). Der Begründungsregress findet seinen Abbruch bei der Annahme der „absoluten Notwendigkeit irgendeiner obersten Ursache *der Welt*“ (theoretisches Interesse) und in der „absoluten Notwendigkeit, aber nur *der Gesetze der Handlungen* eines vernünftigen Wesens als eines solchen“ (praktisches Interesse) (ebd.). Absolute Gesetze für *den Menschen* sollte die *Grundlegung* nicht aufstellen, jedoch ein unbedingtes Gesetz der Sittlichkeit für praktisch ver-

nünftige Wesen, das theoretisch begründet und durch die notwendige Standpunktunterscheidung auch in seiner praktischen Wirkung auf den affizierten Willen als Nötigung einsichtig gemacht werden konnte. Der kategorische Imperativ *muss* ein „unbedingtes praktisches Gesetz“ sein (ebd.), denn alle anderen Vorgaben wären nur bedingt durch weitere Vorannahmen, Wünsche, Neigungen, Zwecke usw. gültig, dann handelte es sich bei ebendieser Vorgabe aber nur um ein scheinbares Gesetz der Sittlichkeit, da die Akzeptanz der Vorgabe aus anderen Gründen als aus ihr selbst erfolgte. Dann läge ein noch unexpliziertes, eigentliches Gesetz zugrunde – was wiederum in einen Regress führen würde. Der Regress kommt nicht auf, wenn das Sittengesetz als kategorischer Imperativ nicht inhaltlich, sondern *formal* ist; allein dies ist mit einer *unbedingten* Nötigung vereinbar.

#### **4.0 Methodologische Problematik in Kants Moralphilosophie**

Die kommentarische Interpretation der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) zeigt, dass Kant in dieser praktisch-philosophischen Abhandlung nicht auf Lehren einer vorkritischen Metaphysik zurückgreifen muss, sondern die Moralphilosophie als transzendente Logik der Willensbestimmung (praktische Erkenntnis, Erkenntnis des Guten) aufgefasst werden darf, deren Gehalt in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet werden soll. Allerdings erfordert die Methode der praktischen Philosophie in Auseinandersetzung mit den einschlägigen, nicht durch mechanische Naturnotwendigkeit erklärbaren Phänomenen (z. B. Sollen, Verpflichtung, Verbindlichkeit, Schuld) ein teilweise ‚metaphysisches‘ Verfahren. „Metaphysik“ dient hier freilich nicht als pejorative Bezeichnung für eine Ansammlung dogmatischer Behauptungen, sondern meint im Sinne des Kantischen Terminus ganz wertungsfrei die „Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen“ (AA VI, 216; A 845/B 873).

Ob eine praktische Transzendental-Philosophie möglich ist und inwiefern sie der theoretischen ähnlich oder abweichend ausfällt, soll im Folgenden die methodologische Untersuchung der *GMS*, *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) und *Metaphysik der Sitten* (MdS) zeigen. Schwerpunkt der Untersuchung ist allerdings die GMS, weil auf die Ergebnisse der Kommentierung zurückgegriffen werden kann und diese Abhandlung zahlreiche implizite und explizite Analogien zur theoretischen Philosophie der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) aufweist. Ausführungen zu transzendentaler Erkenntnis, Beweis und Argumentation finden sich bekanntlich nur in Kants theoretischer Philosophie. Die Rekonstruktion einer möglichen ‚transzendentalen Begründung der

praktischen Philosophie‘ muss sich also ‚so nahe als möglich‘ an den Ausführungen zur transzendenten bzw. kritischen Methode in der theoretischen Philosophie halten.

#### 4.1 Ist eine praktische Transzendentalphilosophie möglich?

Obschon Kants praktische Philosophie<sup>290</sup> häufig als „transzendente Ethik“<sup>291</sup> angesprochen und auch mit zunehmenden Nachdruck das Forschungsdesiderat einer methodologischen Untersuchung ebendieser Abhandlungen unter der Hinsicht des methodischen „Zentralbegriffs“<sup>292</sup> Kants – des Transzendentalbegriffs – formuliert wird,<sup>293</sup> ist nicht ohne weiteres klar, worin die „methodische Kontinuität“<sup>294</sup> der theoretischen und der praktischen Philosophie Kants bestehen könnte oder ob die Moralphilosophie gar einen methodischen „Bruch im Kantischen System“<sup>295</sup> darstellt. Im Grunde muss es einer methodologischen Untersuchung der praktischen Philosophie Kants daher um Klärung der Frage gehen, woher Kants Argumente für das Prinzip der Moralität letztlich ihre Beweis- oder Überzeugungskraft erhalten. Handelt es sich um ein kritisches bzw. transzendentes Argumentationsverfahren in Analogie zur theoretischen Philosophie oder letztlich doch um einen mehr oder weniger expliziten Rückgriff auf „Lehren einer vorkritischen Metaphysik“, wie die Problemlage oft zugespitzt formuliert wird.<sup>296</sup>

---

<sup>290</sup> Die Rede von Kants *praktischer Philosophie* bezieht sich im Folgenden vor allem auf die grundlegenden Schriften zur Moralphilosophie (vgl. Esser 2004, 148), d. h. die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sowie die *Kritik der praktischen Vernunft*.

<sup>291</sup> Vgl. z. B. Sob 2002; Höffe 1981; Röd 1981.

<sup>292</sup> Zynda 1910/1980, 93.

<sup>293</sup> Mittelstraß 1984, 158-182; Wagner 1989, 128f.; Esser 2004, 165; Allison 2011, 2-4.

<sup>294</sup> Vgl. Esser 2004, 163.

<sup>295</sup> Füllhaase 1978, 91. Ähnlich auch Cohen 1907, 227. Jean Grondin sieht in der praktischen Philosophie Kants eine „methodologische Kehre“ zu einer „Metaphysik aus der Freiheit heraus“ (Grondin 2007, 87; 105).

<sup>296</sup> Vgl. Ilting 1981, 325 u. Ilting 1972, 124f. In der Tat mögen auch einige von Kant in der praktischen Philosophie verwendeten Begriffe ‚vorkritisch‘ anmuten; so z. B. seine Rede von einer „intelligiblen Ordnung der Dinge“, dem „eigentlichen Selbst“ des Menschen, einer Sinnen- und Verstandeswelt sowie dem Vorrang der letzteren vor der ersten. Was von manchen Interpreten auch in der Tat im dogmatisch-metaphysischen Sinne eines nicht weiter begründeten „ontoethischen Grundsatzes“ und der „Superiorität des ontologischen Status der Verstandeswelt“ ausgedeutet wird (vgl. Schönecker/Wood 2004, 197-199, 201; ebenso Sob 2002, 110f.).

Gerade Karl-Heinz Ilting erklärt, Kant habe keine kritische Ethik geboten, sondern vielmehr eine metaphysische Moral-Anthropologie (Ilting 1972, 114). Kant sei bei seiner Grundlegung der Moral ein *naturalistischer Fehlschluss* unterlaufen, indem er zwar alle empirischen Seinssätze über die menschliche Natur als Gründe für die absolute Verpflichtung durch das Moralprinzip ausschloss, dies jedoch nur zugunsten einer Begründung durch „Seinssätze der rationa-

Zunächst ist es jedoch Kant selbst, der Anlass gibt, die methodische Kontinuität seiner theoretischen und praktischen Philosophie in Frage zu stellen. In der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* erklärt Kant, insofern die Transzendental-Philosophie ein System „unser[er] Begriffe a priori von Gegenständen überhaupt“ (A 11f.) bzw. der Erkenntnis „unserer Erkenntnisart von Gegenständen [...] überhaupt“ (B 25) ausmachen soll, dann sei darauf zu achten, dass keine Begriffe, „die irgend etwas Empirisches in sich enthalten“ (A 14/B 28), in das gesuchte System „hineinkommen“ (ebd.). Daher gehörten die „obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben“, obwohl sie „Erkenntnisse a priori sind“, nicht in die Transzendental-Philosophie (A 14/B 28). Kants anschließende Begründung variiert in der A- und B-Einleitung: Obwohl die „obersten Grundsätze der Moralität [...] Erkenntnisse a priori sind“, gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie,

[A:] „ ... weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür etc. die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müssten.“<sup>297</sup>

[B:] „ ... weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen.“<sup>298</sup>

Die A-Einleitung erklärt, dass die „Grundsätze der Moralität“ zwar schon Erkenntnisse a priori, nicht aber ohne Voraussetzung gewisser empirischer Begriffe zu haben sind. „Voraussetzung“ kann hier jedoch nicht im Sinne einer Erkenntnisbedingung gemeint sein, da das Erfordernis „absoluter Notwendigkeit“ eines moralischen Gesetzes (vgl. AA IV, 389) *per se* nicht durch induktive Erfahrungserkenntnis begründet werden kann, insofern diese nur auf „angenommene und komparative Allgemeinheit“ (B 3) sowie relative und „subjektive Notwendigkeit“ führt (AA V, 12). In der B-Einleitung wird dagegen deutlich, dass zwar der „Grund“ der moralischen Vor-

---

listischen Metaphysik“ (Ilting 1972, 124). Das unbedingte *Sollen* werde also, so Ilting, durch ein *metaphysisches Sein* begründet; nämlich durch die Behauptung eines eigentlichen Wesens und rein rationalen Wollens des Menschen in einer „intelligiblen Ordnung der Dinge“. Iltings verfehlte Deutung kommt zustande, da er Kants Rede von einem „vernünftigen Wesen überhaupt“, dem „eigentlichen Selbst“ und der „Verstandeswelt“ etc. stets extensional und in Verbindung mit der Behauptung der *gegenständlichen Existenz* der angesprochenen Entitäten versteht. Vgl. zur Kritik dieser Kantdeutung Allison 2011, 344-354 und Esser 2004, 150, FN 95.

Ebenso problematisch erscheint zunächst Kants Rede von einem „Faktum“ der reinen praktischen Vernunft in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die womöglich ebenfalls eine nicht weiter begründete, metaphysische oder anthropologisch-phänomenologische *Tatsache* zum Ausdruck brächte (vgl. Rößner 2011, 191f.). Letzteres trifft schlichtweg nicht zu, was vor allem die Interpretation der Argumentation der zweiten *Kritik* von Michael Wolff zeigt (vgl. Wolff 2009; s. unten Kapitel 4.2). Ohnehin wäre eine derart phänomenologische Interpretation des Faktums als einer vorgefundenen Tatsache unverträglich mit Kants Prämisse, eine reine Moralphilosophie ohne alle Anthropologie durchführen zu wollen (vgl. z. B. AA IV, 388f.).

<sup>297</sup> A 15.

<sup>298</sup> B 29.

schriften a priori erkannt wird, jedoch zur Vollständigkeit eines „Systems der reinen Sittlichkeit“ der *nötigende* Einfluss dieser Vorschriften auf das handelnde Subjekt mitberücksichtigt werden müsste. Anreize und Pflichten verweisen beispielhaft auf den Bereich des „Praktische[n]“ (A 15/B 29), der ausgezeichnet ist durch die Möglichkeit, der Nötigung eines objektiven Gesetzes auch zu wider zu handeln.<sup>299</sup> Aufgrund der prinzipiellen Abhängigkeit der „freien Willkür“<sup>300</sup> des Menschen von „Bewegungsgründen“ (A 15) und „Triebfedern“ (B 29), die entsprechend der individuellen und situativen Disposition des Subjekts einen Einfluss auf dessen willkürliche Entscheidung haben und demnach nicht a priori erkannt werden können, ist ein transzendentes „System der reinen Sittlichkeit“ (ebd.) bzw. eine reine Transzendental-Philosophie für den Bereich des Praktischen nicht möglich, da die Vollständigkeit des Systems nur bei Missachtung des systembildenden Erfordernisses, keine empirischen Begriffe zu enthalten, erreichbar wäre.<sup>301</sup> Die „Bedürfnisnatur des Menschen“<sup>302</sup> und die entsprechende Abhängigkeit der Willkür von (individueller) Lust und Unlust, Begierden und Neigungen lassen sich nicht in das reine *System der Transzendental-Philosophie* integrieren.

Wenn dieses System jedoch – nach dem Stadium der propädeutischen Kritik seiner Prinzipien – „eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten“ muss (A 13/B 27), so könnten die moralischen Grundsätze als *praktische Erkenntnisse a priori* (vgl. AA IV, 389) ihrer Möglichkeit nach transzendental erkannt werden, indem von der Triebfeder bedingten Nötigung des einzelnen Subjekts abstrahiert wird.

Das Problem eines *vollständigen* Systems der „praktischen Wissenschaften“ benennt Kant erneut in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzuteilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nötig ist, erkannt worden“ (AA V, 8). Wie der Mensch „wirklich ist“ muss freilich durch empirische Erkenntnis festgestellt werden. In der *GMS* erklärt Kant jedoch, die Moral müsse unabhängig von empirischer Anthropologie als „reine Philosophie, d. i. als Metaphysik“, *vollständig* vorgetragen werden, was sich „in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl tun lässt“ (AA IV, 412).<sup>303</sup> Ein System moralischer Grundbegriffe als „abgesonderter Erkenntnis-

---

<sup>299</sup> Es handelt sich um *Gesetze des Sollens*, nicht um *Gesetze des Seins*.

<sup>300</sup> „Freie Willkür (arbitrium liberum)“ ist Ausdruck für das Moment der freien Entscheidung, das nur durch ein mittelbares Verhalten zu gegebenen Neigungen und Bedürfnissen (und sonstiger äußerer Naturnotwendigkeit) möglich ist (vgl. A 801f./B 829f.).

<sup>301</sup> Ebendiese Problematik greift Kant in der Methodenlehre der KrV im Kapitel *Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft* wieder auf. Das Moralische sei der „transzendentalen Philosophie fremd“ soll jedoch, so wird dort erklärt, im Folgenden so behandelt werden, dass Kant sich „so nahe als möglich am Transzendentalen halte und das, was hierbei psychologisch, d. h. empirisch sein möchte, gänzlich beiseite“ setze (A 801/B 829). Zudem gehörten „alle praktischen Begriffe“ nicht „in den Inbegriff der Transzendental-Philosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu tun hat“ (A 801/B 829, FN).

<sup>302</sup> Vgl. Steigleder 2002, 10.

<sup>303</sup> An anderer Stelle spricht Kant auch davon, dass es „*außer* der Transzendentalphilosophie [...] noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine bloß spekulativen, die andere praktischen Inhalts: reine Mathematik, und reine Moral“ gebe (A 480/B 508; kursiv, P. R.).

se“ ohne Rekurs auf empirische Erkenntnis, wo Vollständigkeit grundsätzlich nie möglich ist (AA VI, 205), scheint hier durchführbar und sei sowohl für die „Erkenntnis der Pflichten“ als auch für deren Anwendung, d. h. die wirkliche „Vollziehung ihrer Vorschriften“ von „höchster Wichtigkeit“ (AA IV, 410). Wenn nun die rein abstrakte Thematisierung moralischer Grundbegriffe denkbar ist, weshalb werden diese dann mit dem Argument, sie setzten letztlich empirische Begriffe voraus, aus der reinen Transzendental-Philosophie ausgeschlossen?

Das Problem gründet in der eigentümlichen Art der Gesetze des Gegenstandsbereichs. Die Moralphilosophie thematisiert bekanntlich *Gesetze des Sollens* (AA IV, 387). Sollen verweist auf Können (vgl. A 807/B 835; AA V, 95; 159), d. h. die Möglichkeit der Verwirklichung der Vorschriften durch das handelnde Subjekt. Der Zusammenhang von *Können* (Freiheit) und *Sollen* (moralisches Gesetz) ist allerdings nicht asymmetrisch, sondern zirkulär begründet. Dieser Problematik der Eigengesetzlichkeit des gesonderten Bereichs der Praxis stellt sich Kant in der *GMS* und *KpV* auf unterschiedliche Weise. Dort wählt der Autor aus argumentativen und didaktischen Gründen jeweils einen anderen Ausgangspunkt zur Erklärung der Abhängigkeit der Begriffe. Wie jedoch die Diskussion der Forschungslage im nächsten Kapitel zeigen wird findet sich der Sache nach kein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Werken: Die *KpV*, so die hier vertretene These, ist keine Abhandlung, die sich der Lehren und Behauptungen einer vorkritischen Metaphysik bedienen muss, also der dogmatischen Behauptung eines Faktums der reinen praktischen Vernunft. In der *Vorrede* der *KpV* drückt Kant die Abhängigkeit von Sollen und Können so aus:

„Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, dass das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können, so will ich nur erinnern, dass die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.“<sup>304</sup>

Das im nächsten Kapitel noch näher zu erörternde „Bewusstsein“ des moralischen Gesetzes ist demnach der Grund von dem aus Freiheit als eigene Art von Kausalität im Unterschied zur Naturnotwendigkeit eingesehen werden kann. Im Dritten Abschnitt der *GMS* geht Kant dagegen von der empirisch evidenten Willkürfreiheit aus, die zur Voraussetzung ihrer Denkbarkeit die Idee transzendentaler Freiheit und somit die des moralischen Gesetzes hat. In der *KpV* allerdings verweist das „Bewusstsein“ eines unbedingten Sollens auf die Möglichkeit der Realisierung dieses Gebots durch das Subjekt, d. h. auf ein Können, das nicht durch Kausalität der Natur erklärbar ist. Dieses (freie) Können ist wiederum der Grund, von dem aus die Annahme des Da-

---

<sup>304</sup> AA V, 4, FN 1.

seins eines moralischen Gesetzes aller freien Handlungen und damit eines eigengesetzlichen Bereichs der Praxis nicht mehr absurd erscheint. Freiheit hat „praktische Realität“ (AA V, 48; 56), wobei die theoretische Vernunft die Existenz einer Kausalität aus Freiheit unabhängig von der moralphilosophischen Erörterung als zumindest problematisch, d. h. nicht denkunmöglich, annehmen konnte.<sup>305</sup> „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein“ (AA V, 4, FN 1), d. h. würden wir uns nicht zumindest teilweise für frei halten, entstünden die Frage „Was soll ich tun?“ und andere moralische Phänomene wie Schuld, Scham etc. allererst gar nicht.<sup>306</sup> Diese Phänomene und entsprechende Fragen sind aber gegeben.

Daher interpretiert Pirmin Stekeler-Weithofer Kants Rede vom moralischen Gesetz als *ratio cognoscendi* vollkommen zutreffend, wenn er erklärt: „Der Sinn der Rede von Willkür, Wille und Freiheit zeigt sich nur in unseren Handlungen und unseren Beurteilungen von Handlungen, und zwar besonders deutlich in unserem rechtlichen und ethischen Urteilen: Hier ‚erzwingt‘ ja allein schon die Bekanntheit mit den normativen Gesetzen eine Wahl, und zwar wenigstens zwischen dem Versuch, sie zu befolgen, oder diesen Versuch zu lassen.“<sup>307</sup> Denn durch bloße Beobachtung, d. h. durch Erfahrung vermittelte, theoretische Erkenntnis lässt sich die Idee der Freiheit als tatsächliche, eigene Art von Kausalität nicht absichern. Deshalb ist Kants Rede von der Idee der Freiheit als *ratio essendi* jedoch keinesfalls als dogmatisch-metaphysische Absicherung des Sittengesetzes zu verstehen, sondern stellt – modern ausgedrückt – das Ergebnis eines abduktiven Schlusses auf die beste Erklärung dar. Freiheit als *ratio essendi* spielt keine Rolle für eine Begründung des moralischen Gesetzes, sondern verweist darauf, dass der Bereich des Praktischen (A 15/B 29) von einem anderen als dem theoretischen Standpunkt der Erfahrungserkenntnis und ihren Bedingungen behandelt werden muss. Dabei wird auch deutlich, dass Kant „Kausalität“ bzw. „Gesetze“ nicht als bloße Aussagen, sondern gleichsam universalien-realistisch versteht.<sup>308</sup> Nach Kant *gibt* es Kausalität aus Freiheit, was im momenthaften Erlebnis der Willkürfreiheit empirisch evident (A 802/B 830) und für das moralische Urteil des Alltagsverstandes unproblematische Voraussetzung ist (AA IV, 404f.). Die philosophische Theoriebildung muss jedoch klären, inwiefern von einem *Dasein* der Freiheit gesprochen werden kann. Man könnte daher auch sagen, für die Moralphilosophie ist Freiheit *nur* der Seinsgrund (*ratio essendi*) des Sittengesetzes; denn es genügt ja, sich selbst (subjektiv) für frei zu halten, um empfänglich für moralische Gebote zu sein. Die Bestätigung dieser „praktischen Realität“ der Freiheit in „Gesinnungen und Maximen“ (AA V, 56) entwickelt Kant in der KpV, im Gegensatz zur GMS, aus dem argumentativen Konstrukt des moralischen Gesetzes durch Begriffe a priori (s. Kapitel 4.2).

---

<sup>305</sup> Vgl. die Dritte Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* (A 557/B 585).

<sup>306</sup> Vgl. dazu Grondin 2000, 389f.

<sup>307</sup> Stekeler-Weithofer 1990, 309.

<sup>308</sup> Dies freilich im Rahmen der *kopernikanischen Umwendung der Denkungsart* in Abhängigkeit vom Erkenntnissubjekt.

Aufgrund der Eigengesetzlichkeit der Praxis *müssen* die moralischen Sollensvorschriften also contrafaktisch durch Begriffe a priori begründet, zugleich aber als zu verwirklichende gedacht werden. Die empirischen Umstände ihrer Verwirklichung sind kontingent, da der Handelnde auch von „Triebfedern“ (*Erfahrung des inneren Sinns*) abhängig ist; hier lässt sich in einem beobachtenden, theoretischen Zugriff nur verallgemeinern, was dem Menschen meistens als Handlungsmotiv dient. In Auseinandersetzung mit der Praxis lässt sich zudem die affektive „Bedürfnisnatur des Menschen“<sup>309</sup> nicht ausblenden. D. h. ganz einfach, dass die theoretische Untersuchung apriorischer Grundbegriffe der Moral den Bereich der Denknötwendigkeit nicht hin zu einer *praktischen Notwendigkeit* im Sinne der Determination des „Ich will“ überschreiten kann; denn die Setzung von Maximen und Zwecken kann grundsätzlich nicht erzwungen werden (AA VI, 381; 383). Hierfür müsste reine Vernunft nämlich in der Tat „Naturgesetze hervorbringen können“ (vgl. A 807f./B 835f.). Die Kantische (transzendental-reine) Moralphilosophie bedarf deshalb letztlich der Erweiterung durch eine Tugend- und Klugheitslehre für endliche Wesen<sup>310</sup> (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Metaphysik der Sitten*).

Das Verfahren einer transzendental-reinen Moralphilosophie kann also nur einen Teil des gemischten bzw. unreinen Systems der „sittlichen Weltweisheit“ im Ganzen ausmachen und nur als abstrakte Prinzipien-Untersuchung stattfinden. Jenes System ist nun zwar insgesamt, weil empirische Begriffe unter seinen Elementen sind, als rein apriorisches nicht möglich und ist deshalb nicht Teil des Systems der (theoretischen) Transzendental-Philosophie, jedoch muss der Begriff der Verbindlichkeit der einzelnen Vorschriften, d. h. das durchgängige Prinzip der systematischen Verbindung der einzelnen Erkenntnisse, a priori erkannt und transzendental abgesichert werden. Freilich handelt es sich dabei um eine „modifizierte Form der Transzendental-Philosophie“<sup>311</sup> gegenüber dem System apriorischer Begriffe, die als Bedingungen der Erfahrungserkenntnis ihre Bedeutung haben („Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft“, vgl. A 15/B 29).

Die Rekonstruktion einer derart modifizierten Form der Transzendental-Philosophie ist allerdings nur durchführbar, wenn die durch Kant selbst geprägte, terminologische Fixierung transzendentaler Erkenntnis als Erkenntnis der *Erkenntnisart* überschritten wird und auch die Erkenntnis einer absolut notwendigen *praktischen Erkenntnis* (kategorischer Imperativ, s. Kapitel 4.6) „transzendental“ heißen darf. Aufzugeben ist zudem die vor allem durch die Marburger Schule des Neukantianismus (Cohen, Natorp) geprägte, exklusive Auffassung der „transzendentalen Methode“ als Instrument einer Metatheorie der (Natur-)Wissenschaften.<sup>312</sup> In seiner Abhandlung *Kants Theorie der Erfahrung* begreift Hermann Cohen entsprechend als das entscheidende Merkmal dieser Methode die Annahme einer „Abhängigkeit der subjektiven Erkenntnis-

---

<sup>309</sup> Steigleder 2002, 10.

<sup>310</sup> Vgl. dazu ausführlich Esser 2004.

<sup>311</sup> Vgl. Esser 2004, 169.

<sup>312</sup> Vgl. Esser 2004, 163f.

bedingungen vom faktisch erreichten Erkenntnisstand der empirischen Wissenschaften.“<sup>313</sup> Dieser methodischen Einstellung ginge es allein darum, so Cohen, das „Factum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen.“<sup>314</sup> Deshalb kann der Neukantianer gegen Kant auch den Vorwurf erheben, die „transzendente Methode“ in der praktischen Philosophie nicht angewendet und so einen „unheilbaren Fehler“ in das Gesamtprojekt einer transzendentalen Philosophie gebracht zu haben. Kant habe nämlich fälschlicherweise „die Deduktion der Ethik nicht an der Rechtswissenschaft vollzogen [...] wie die der Logik, an der Naturwissenschaft“.<sup>315</sup> „Denn die Rechtswissenschaft sei“, so Cohens Meinung, „das hier einschlägige Faktum einer Wissenschaft, von dem her die Ethik begründet werden müsse, in welcher wiederum das Recht wurzle.“<sup>316</sup>

Den methodischen Ausgang von der historisch wirklichen Rechtswissenschaft und -Praxis, den Cohen anrät, kann Kant allein schon deshalb nicht nehmen, weil er das Moralprinzip contrafaktisch durch bloße Begriffe a priori und als Rationalitätsstandard der Handlung eines „vernünftigen Wesens überhaupt“ (AA IV, 426) zu entwickeln sucht. Cohens Kritik, die aufgrund der einseitigen, wissenschaftstheoretischen Orientierung der „transzendentalen Methode“ zustande kommt, beruht zudem auf einer Missdeutung zweier Annahmen der Kantischen Erkenntnistheorie: Cohen identifiziert nämlich „Mathematik und reine Naturwissenschaft mit der Erfahrung“<sup>317</sup> und versteht dabei Kants Rede von der Wirklichkeit synthetischer Urteile a priori in Mathematik und Naturwissenschaft (vgl. AA IV, 275) als historisch-relativierten Ausgangspunkt der kritischen Untersuchung.

Im Gegensatz zu Cohens Meinung will Kant jedoch mit der Bezugnahme auf Mathematik und Naturwissenschaft vor allem in plausibilisierender Absicht auf die Evidenz der apriorischen Strenge mathematischer und mechanischer Notwendigkeit hinweisen, die sich eben gerade nur durch synthetische Urteile a priori ausdrücken lässt. Es geht Kant also nicht primär um eine Rechtfertigung der Grundbegriffe und Methoden der jeweiligen Wissenschaft, sondern um die (beiläufig) in diesen Disziplinen enthaltene Urteilsart. Weiter meint „Erfahrung“ bei Kant nicht nur die wissenschaftliche Erfahrung institutionalisierter Fachdisziplinen, sondern viel basaler das Erfahrungsurteil des Subjekts, das, um Anspruch auf Objektivität machen zu können, gewissen formalen Standards genügen muss. Transzendente Erkenntnis ist insofern die Erkenntnis der allgemeinen „Prinzipien“ bzw. Rationalitätsstandards objektiver Urteile, die Kant in der gleichbleibenden Form der Vermögen des Subjekts antreffen will. Dem Autor der *Kritik der reinen Vernunft* geht es also keineswegs um eine Explikation der Grundbegriffe historisch wirklicher Wissenschaften, vielmehr müssen diese selbst unter die gleichbleibende Form der Vernunftvermögen des Subjekts subsumierbar sein, wodurch ihre epistemische Leistungsfähigkeit

---

<sup>313</sup> Baum 1980, 1376.

<sup>314</sup> Cohen 1885, 77. (Zit. bei Baum 1980, 1376.)

<sup>315</sup> Cohen 1907, 227. (Zit. bei Baum 1980, 1376f.)

<sup>316</sup> Baum 1980, 1376.

<sup>317</sup> Baum 1980, 1376.

allererst abgesichert wird.<sup>318</sup> Allein deshalb, weil die Wissenschaften Notwendigkeitsbehauptungen enthalten, werden auch sie, wie die spekulative Vernunft der Metaphysik, durch die Vernunftkritik auf ihre Legitimität befragt. Dennoch sieht Cohen zu Recht einen Unterschied in den Ausgangsbedingungen der theoretischen und praktischen Philosophie Kants: Die Frage nach einem transzendental-philosophischen System der Praxis kann nicht wie die theoretische Philosophie von der Evidenz synthetischer Sätze a priori ausgehen, da der Bereich des Praktischen und seine vermeintliche Eigengesetzlichkeit (Gesetze des Sollens, Moralprinzip, Freiheit) vom Standpunkt der theoretischen Vernunft zunächst als bloße Illusion oder Hirngespinnst erscheint.

In der *Metaphysik der Sitten* kommt Kant erneut auf das Problem eines vollständigen Systems der „Praxis“ zu sprechen (AA VI, 205): z. B. sei der Begriff des Rechts ein reiner, „jedoch auf die Praxis [...] gestellter Begriff.“ Beispiele der Anwendung apriorischer Prinzipien unter empirischen Bedingungen bzw. „auf in der Erfahrung vorkommende Fälle“ können nicht „als integrierende Teile in das System, sondern nur [...] in [dessen] Anmerkungen kommen“ (ebd.), weil wiederum das Gebot der Vollständigkeit des Systems verletzt werden müsste.

Praktische Grundsätze und Moralprinzipien sind also in mindestens zweierlei Hinsicht auf Praxis „gestellt“ (ebd.): Die Voraussetzung empirischer Begriffe (vgl. A 15) betrifft (1.) die sinnlichen „Triebfedern“, die jede ‚innerweltliche‘ Verwirklichung der moralischen Gebote zusätzlich bedingen, und (2.) die epistemische Tugend „erfahrungsgeschärfter Urteilkraft“ (AA IV, 389) bzw. Klugheit zur „Ableitung der Handlungen von Gesetzen“ (AA IV, 412). Denn die Konfrontation moralischer Prinzipien mit den in der „Erfahrung vorkommenden Fällen“ erzwingt vom Handelnden andauernde Reflexion: Handelt es sich im vorliegenden Fall um eine moralisch relevante Situation oder liegt ein *adiaphoron* vor? Welche Maxime liegt der Situation zugrunde? Was soll ich unter welche Maxime subsumieren?<sup>319</sup> Das *absolut notwendige* Gebot der moralischen Grundsätze muss gewissermaßen unter ‚Reibungsverlust‘ der Praxis verwirklicht werden, d. h. von endlichen Wesen, die weder über Allwissenheit im Sinne einer vollkommenen Urteilkraft, noch über einen apathischen oder intellektual sich affizierenden Willen verfügen.

Entsprechend kann festgehalten werden, dass sich die moralischen Grundbegriffe aufgrund des Erfordernisses ihrer Verwirklichung durch ein handelndes Individuum im Sinne ihrer motivationalen und epistemischen Bedingtheit für das Begriffssystem der Transzendental-

---

<sup>318</sup> Vgl. die *transzendente Erörterung* der Begriffe „Raum“ und „Zeit“, die in Ergänzung und Fortführung des zuvor in der *metaphysischen Erörterung* erbrachten Beweises der erkenntniskonstitutiven Funktion der Anschauungsformen, diese zusätzlich als Prinzipien erweist, „woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann“ (A 25/B 40): Es handelt sich um geometrische und naturwissenschaftliche Erkenntnis, deren strenge Notwendigkeit sich wie das objektive Erfahrungsurteil des Subjekts auf die Anschauungsformen verpflichten muss.

<sup>319</sup> Vgl. AA IV, 389. Das Erfordernis der epistemischen Tugend, d. h. Pflege und Übung der eigenen Urteilkraft, wird vor allem virulent im Fall unvollkommener Pflichten (vgl. James 1992, 73), die bekanntlich einen gewissen „Spielraum“ bieten, was die dem Gebot entsprechende Handlung betrifft (vgl. AA VI, 390).

Philosophie disqualifizieren.<sup>320</sup> Denn entweder ist (a) das transzendental-philosophische System, was seine Glieder betrifft, vollständig, dann wird jedoch aufgrund der empirischen Begriffe, die für die „auf Praxis gestellte“ Bedeutung der moralischen Grundbegriffe vorausgesetzt werden müssen, die systembildende Einheit verletzt oder (b) das System bleibt notwendig unvollständig (bloßes Aggregat), da die moralischen Grundbegriffe nur einseitig (in Hinsicht ihres apriorischen Gehaltes) thematisiert werden könnten. Kant schließt die Grundsätze der Moralität in der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* aus der Transzendental-Philosophie also aus, weil Begriffe wie (reiner) Wille, Idee der Freiheit, Pflicht etc. zwar a priori erkannt werden, jedoch ihre objektive Gültigkeit die Verwirklichung durch einen Handelnden einschließt;<sup>321</sup> bei dieser Verwirklichung ist der Handelnde jedoch auch durch Triebfedern bestimmt, die selbst wiederum nur empirisch erkannt werden können. Oder anders gesagt: Die Grundbegriffe der Moralität sind nur wirklich in den „Gesinnungen oder Maximen“ individueller Subjekte (vgl. AA V, 56).

Den von Kant vorgebrachten „Ausschluss“ des Praktischen aus der Transzendental-Philosophie hält auch Bernward Grünewald für nicht „ohne weiteres plausibel“.<sup>322</sup> Die Tatsache des „sinnlichen Affiziertseins unserer Willkür“ spräche ebenso wenig wie die Tatsache der „sinnlichen Affektion unseres Erkenntnisvermögens“ gegen die Untersuchung von Erfahrung und Sinnlichkeit in der theoretischen Transzendentalphilosophie.<sup>323</sup> Auch Kants modifizierte Begründung der B-Einleitung überzeuge nicht, da die nur „negativ behandelten Prinzipien“, also neigungsbedingte Hindernisse und Anreize gegen ein Handeln aus Pflicht, die „systematische Stellung“ einer Wissenschaft nicht beeinträchtigen könnten. Zudem spräche Kant an anderer Stelle gerade das moralische Gesetz als „Triebfeder“ an (AA V, 71f.), die deshalb doch nicht ausschließlich empirischer Art sein könnten.<sup>324</sup> Dies müsste eine transzendentalphilosophische Behandlung der bloßen Gesetzesvorstellung als Triebfeder ermöglichen. Grünewalds Einwände sind sicherlich nicht unberechtigt, treffen jedoch nicht das wissenschaftssystematische bzw. „architektonische“ Anliegen der oben zitierten Stelle aus der KrV-Einleitung. Kant spricht dort nicht über die *Tatsache* der Affektion der Willkür oder anderer empirischer Beeinflussung (Anreize, Hindernisse), sondern über *Begriffe* und ihren systematischen Zusammenhang. Wenn die Grundbegriffe der Moralität zwar a priori erkannt werden und der Grund ihrer Verbindlichkeit ebenfalls nicht auf sinnlichen Triebfedern beruht, sondern diese Begriffe gerade in einem *nötigenden* (nicht notwendigen) Verhältnis zum willkürfreien Individuum stehen, dann müssten empirische Begriffe wie

---

<sup>320</sup> Vgl. AA IV, 387f.: Die „sittliche Weltweisheit“ bestimmt dem affizierten Willen des Menschen Gesetze „nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingung, unter denen es öfters nicht geschieht.“ Damit ist die Eigentümlichkeit der Gesetze des Praktischen („Sollen“) angesprochen: Obschon diese absolut notwendig sind (vgl. AA IV, 389), adressieren sie das willkürfreie Individuum, das dem Gesetz nicht mechanisch unterliegt (*Notwendigkeit*), sondern zur Angleichung der Handlung an das Gesetz aufgefordert wird (*Nötigung*).

<sup>321</sup> Vgl. Esser 2004, 203.

<sup>322</sup> Grünewald 1988, 127f.

<sup>323</sup> Grünewald 1988, 128, FN 4.

<sup>324</sup> Grünewald 1988, 128, FN 4.

Lust und Unlust, Neigung etc., die den Adressaten der objektiven Moralgesetze als einen *Genötigten* charakterisieren, ebenfalls im Begriffssystem der (praktischen) Transzendental-Philosophie auftauchen; dies nicht nur „negativ“, sondern für die Bedeutung der moralischen Grundbegriffe wesentlich. Nicht also die zu untersuchende (empirische) Tatsache der affizierten Willkür des Individuums, sondern die Art des Begriffs widerspricht dem zu entwickelnden *vollständigen System* der Transzendental-Philosophie.

Der Ausschluss der Moral aus dem System der Transzendentalphilosophie verweist zudem insgesamt darauf, dass Kant jegliches Wollen oder Handeln als primär neigungsbedingt bzw. durch sinnliche Triebfedern bestimmt konzipiert.<sup>325</sup> Das Ideal eines reinen Willens lässt sich zwar konstruieren und – in noch genauer zu bestimmenden Sinn – als Bedingung des Wollens aufweisen, jedoch bleibt die „wirkliche Vollziehung [der] Vorschrift“ (AA IV, 410) abhängig von der kontingenten Disposition des Individuums.

Für die These, dass nicht der Bereich des Praktischen bzw. des Begehungsvermögens, sondern das Erfordernis der individuellen Verwirklichung der moralischen Grundsätze die Aufnahme in ein *vollständiges System* der Transzendental-Philosophie verunmöglicht, spricht zudem eine philologische Beobachtung von Robert J. Benton: Während sowohl in der A- (1781) als auch der B-Ausgabe der KrV (1787) Lust und Unlust als empirische Begriffe angesprochen werden, habe Kant in der KpV (1788) „seine Meinung geändert“.<sup>326</sup> Hier bietet der Autor eine Definition des Lustbegriffs, die „aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorien, zusammengesetzt [ist], die nichts Empirisches enthalten“ (AA V, 9, FN).<sup>327</sup> D. h. die Form des Begehungsvermögens kann durchaus ohne Vermischung mit Vorstellungen, die „empirisch oder psychologisch wäre[n]“ (A 801/B 829), transzendental erkannt werden.

Ein weiteres Problem für eine mögliche Integration der Moral in das System transzendentaler Erkenntnisse wird besonders in der *Metaphysik der Sitten* deutlich:<sup>328</sup> Die *unvollkommenen Pflichten* werden dort im Gegensatz zu den vollkommenen Pflichten dadurch charakterisiert, dass ihr Gesetz „der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle“ (AA VI, 390). Diese ‚Weite‘ der unvollkommenen Pflichten ist jedoch nicht so zu verstehen, dass es sich um Pflichten ‚schwächerer‘ Verbindlich-

---

<sup>325</sup> Vgl. Füllhaase 1978, 59f.

<sup>326</sup> Vgl. Benton 1978, 236. Vgl. auch Benton 1977, 24. In Bezug auf Kants Freiheitskonzeption sieht in ähnlicher Weise Bernd Ludwig zwischen 1787 und 1788 einen systematischen Bruch in Kants praktischer Philosophie im Sinne der „Umgestaltung“ der Freiheitslehre (Ludwig 2010, 596).

<sup>327</sup> „Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts“ (AA V, 9, FN).

<sup>328</sup> Dies ist gerade für Andrea Marlen Essers Interpretation der *Tugendlehre* der MdS von entscheidender Bedeutung: „Das praktische Gesetz Kants ist nämlich durch die Tugendlehre mit der empirischen Wirklichkeit der endlichen Wesen vermittelt, und die Ethik erhält dadurch eine pragmatische [sc. durch Klugheit bedingte] Dimension“ (Esser 2004, 16). Die Frage nach einer Konvergenz von deontologischer und Klugheits-Ethik muss bei Kant ausgehend von der *Metaphysik der Sitten* behandelt werden. Vgl. unter dem Titel ‚Klugheit als Organ der Moral‘ Brandt 2005, 199; 130 sowie Pieper 1978, 320; 322.

keit handelt. Wie die vollkommenen Pflichten lassen sie keine Ausnahmen zu und nötigen mit apriorischer Verbindlichkeit (ebd.). Während die vollkommenen Pflichten Unterlassungen gebieten, also inhaltliche Vorgaben machen, was zu tun ist (z. B. „nicht lügen!“), lässt sich das inhaltliche Gebot der unvollkommenen Pflichten (z. B. Pflicht zur Hilfeleistung) a priori nur im Umriss bestimmen. A priori lassen sich nur die Grenze bzw. die beiden Extrempunkte der geforderten Hilfeleistung angeben: (a) Die *Not* des anderen muss beendet und (b) die ‚Aufopferung‘ der *eigenen Glückseligkeit* verhindert werden: „Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) anderer ihre zu befördern, würde an sich selbst widerstreitende *Maxime* sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte“ (AA VI, 393). Die *unbedingte* Pflicht zur Hilfeleistung (bzw. besser gesagt: Pflicht zur Aneignung der *Maxime*, anderen in Not zu helfen), erfordert die Konkretisierung des unbestimmten Gebots durch bereichsspezifische und empirisch fundierte *Untermaximen*. Das betrifft zum Beispiel die genauere Bestimmung der Mittel und des Grades (finanzieller) Unterstützung anderer in den Bereichen: Spenden, Geldleihen, ehrenamtliches Engagement, Pflege von Angehörigen etc. Diese Konkretisierungsleistung muss der Handelnde selbst erbringen, da andernfalls Ausnahmen von der Pflicht zur Hilfeleistung nicht feststellbar wären. Anders gesagt: die beiden Merkmale unvollkommener Pflichten verhielten sich andernfalls widersprüchlich: „Du musst helfen!“ (*unbedingte Pflicht*) und „Wie und wie viel Du hilfst, ist Dir freigestellt!“ (*beliebiger Spielraum*). Was die Hilfspflicht jeweils inhaltlich gebietet, ist also in mehrfacher Hinsicht empirisch bedingt: Art und Ausmaß des Notfalls, aktuelle und zukünftige Vermögen des Subjekts, Vorstellung von den eigenen „wahren Bedürfnissen“ (AA VI, 393). Wer zudem bereits entsprechend seiner bereichsspezifischen *Untermaxime* geholfen hat, der muss nicht wiederum dieselbe Leistung erbringen, wenn er im nächsten Moment erneut mit Not konfrontiert ist. Unvollkommene Pflichten sind also a priori verbindlich, jedoch ohne Bezugnahme auf empirische Erkenntnis in mehrfacher Hinsicht unvollständig. Hier kann allein a priori nicht bestimmt werden, was eine gute Handlung ausmacht, dagegen ist dies bei den Unterlassungsgeboten vollkommener Pflichten durchaus möglich.

Die Problemlage der unvollkommenen Pflicht verdeutlicht das Problem eines vollständigen Systems einer Transzendental-Philosophie der Praxis. Die unvollkommene Pflicht ist der Form nach absolut verbindlich, jedoch ist der Inhalt des Gebots durch empirische Erkenntnis zu ergänzen. Diese und andere empirische Bedingungen des Handelns machen in letzter Konsequenz die Kantische Moralphilosophie zu einem unreinen, weil anwendungsbezogenen System. D. h. auch eine Moralphilosophie, die universelle Gebote als transzendente Erkenntnisse der Form des rationalen Begehungsvermögens entwickelt, steht unter ‚Anwendungsdruck‘. Das System einer praktischen Transzendental-Philosophie muss demnach neben dem apriorischen Prinzip der Verbindlichkeit und den daraus abgeleiteten Pflichten (transzendental-reiner Teil) eine *notwendige Ergänzung* durch empirische Begriffe (angewandter Teil) aufweisen. Dieses System ist nur unter Vorbehalt der notwendigen Ergänzung durch das individuelle Subjekt als apriorisches und

damit vollständiges möglich. Anders als Aristoteles will sich Kant bei der Untersuchung der Praxis bzw. moralischer Standards gerade nicht mit einem bloßen Wissen im Umriss begnügen. Die „sittliche Weltweisheit“ ist nämlich in der Tat ein *apriorisches* System und kein unvollständiges Aggregat, weil das funktionale Erfordernis des Moralsystems die vollständige Erfassung der Gesetze der Freiheit bzw. derjenigen Gesetze betrifft, nach „denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht“ (AA IV, 388). Diese Gesetze enthalten – im Gegensatz zu logischen und Naturgesetzen – bereits das Erfordernis zur praktischen Verwirklichung unter empirischen Bedingungen.

Aus dem System transzendentaler Erkenntnis werden die „obersten Grundsätze der Moral“ in der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* ja gerade ausgeschlossen, weil sie empirische Begriffe *voraussetzen*. Jedoch handelt es sich um (praktische) Erkenntnisse a priori, die keine empirischen Begriffe „zum Grunde ihrer *Vorschriften*“ legen (B 29).<sup>329</sup> Damit erfüllen die Grundsätze und -Begriffe der Moral die notwendige Bedingung, transzendental erkannt zu werden (vgl. A 56/B 80f.). Kant will sich bei seiner Untersuchung der Moral ohnehin „so nahe als möglich am Transzendentalen halten“ (A 801/B 829). Nur „so nahe als möglich“, weil die Verwirklichung der a priori verbindlichen Vorschriften der Moral epistemisch und motivational durch das individuelle Subjekt bedingt ist sowie im Fall der unvollkommenen Pflichten nicht a priori bestimmt werden kann, was zu tun ist bzw. eine gute Handlung ausmacht. Transzendente Erkenntnis in der Moralphilosophie muss deshalb die Vorstellung *apriorischer* Sollensvorschriften bzw. deren Prinzip betreffen: Im Sinne eines Gesetzes, das, „wenn es [...] als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, [...] absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse“ (AA IV, 389), sagt der „kategorische Imperativ [...] überhaupt nur aus[, was Verbindlichkeit sei“ (AA VI, 225). Die Vorstellung dieser absolut verbindlichen Forderung a priori ist zwar zunächst durch die Methode der Begriffserörterung entwickelbar (s. unten: *Methode der Metaphysik*), jedoch muss diese Setzung der Vernunft deduziert, d. h. die Beendigung des Erörterungsverfahrens bei genau diesen aufgefundenen Merkmalen begründet werden.<sup>330</sup> Eine transzendente Deduktion muss die Berechtigung der Verwendung eines derartigen Begriffs nachweisen, indem das Verhältnis dieser apriorischen Vorstellung zum menschlichen Willen geklärt wird. Hierfür muss die Frage beantwortet werden, wie ein kategorischer Imperativ als synthetisch-*praktischer* Satz a priori möglich ist. Wobei mit „praktischer Satz“, „praktische Erkenntnis“, „Erkenntnis des Guten“ etc. jeweils eine Willensbestimmung gemeint ist, d. h. eine als „praktisch notwendig“ erkannte Handlung.

In der GMS und KpV stellt Kant fest, dass eine Willensbestimmung bzw. eine den Willen bestimmende Regel von apriorischer Gültigkeit durch kein gegebenes Objekt des Willens (Materie),

---

<sup>329</sup> Kursivdruck von mir, P. R. Vgl. zum Begriff praktischer Erkenntnis unten Kapitel 4.6.

<sup>330</sup> Die Methode der Erörterung eines gegebenen und dann problematisierten Vorverständnisses eines Begriffs kann über eine zweckmäßige Vorläufigkeit nicht hinausgetrieben werden, da wir, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführt, niemals sicher sein können, „dass die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden ist“ (A 728/B 756). Es fehlt schlichtweg ein klares Kriterium der Versicherung über die Vollständigkeit einer Analyse der Begriffsmerkmale.

sondern nur durch die *Form* der Bezugnahme auf Objekte des Willens begründet werden kann. Analog zur kopernikanischen ‚Umwendung der Denkungsart‘ in der theoretischen Philosophie gilt auch hier: Richtet sich der Wille ausnahmslos nach den Gegenständen, die er begehrt, dann „sehe ich nicht ein, wie man a priori von [ihm] etwas wissen könne“ (B XVII) bzw. wie eine absolut notwendige Bestimmung des Willens a priori möglich sein sollte. Eine transzendente Erkenntnis des Praktischen muss also die Einsicht in ein unbedingtes *Du sollst!* in Untersuchung der apriorischen Form des Begehungsvermögens ausmachen.

Die methodische Kontinuität von theoretischer und praktischer Philosophie Kants betrifft demnach vor allem die „allgemeine Aufgabe“ (B 78) oder das „allgemeine Problem“ (AA V, 289) der Transzendentalphilosophie; nämlich die Klärung der Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“<sup>331</sup> Die Erkenntnis der Möglichkeit eines *kategorischen* Imperativs fiel dann in den Bereich transzendentaler Erkenntnis. Der kategorische Imperativ als ein „synthetisch-praktischer Satz a priori“ (AA IV, 420) wäre jedoch als *unreiner*, synthetischer Satz a priori zu behandeln (vgl. B 3), insofern die mit dem reinen Willen verknüpfte Willkür eine durch Erfahrung bewiesene Vorstellung (A 802/B 830) bzw. ein empirischer Begriff (A 15) ist. Die apriorische Gültigkeit bzw. die „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit“ (B 4) der Verknüpfung von Urteilssubjekt (*Willkür*) und -Prädikat (*reiner Wille*) (AA IV, 420, FN) leidet unter dem empirischen Ursprung der Vorstellung der Willkür keineswegs.<sup>332</sup> So ist z. B. in der theoretischen Philosophie „der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein [synthetischer] Satz a priori, [der] allein nicht rein [ist], weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“ (B 3). Dass jede in der Erfahrung auftauchende Veränderung eine Ursache haben müsse, gilt a priori aufgrund des Nachweises der Kategorie der Kausalität als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung. Zum Erweis der *apriorischen* Gültigkeit der Synthese von Wille und Willkür ist entsprechend zu zeigen, dass die durch innere Erfahrung bekannte Willkür- oder Wahlfreiheit nicht möglich ist, ohne Voraussetzung des Konstrukts eines reinen Willens. Wie die Rekonstruktion der transzendentalen Deduktion in GMS III (s. Kapitel 4.5) zeigen wird, ist der kategorische Imperativ in zweifacher Hinsicht ein unreiner *synthetischer* Satz a priori: (1.) aufgrund der theoretischen Synthese von Wille (apriorischer Begriff) und Willkür (empirischer Begriff); denn der menschliche Wille ist als bloßes Naturphänomen nicht erklärbar, vielmehr muss die Idee transzendentaler Freiheit hinzugedacht werden (s. Kapitel 4.5). (2.) handelt es sich um eine praktisch-normative Synthese, d. h. Willkür und Wille sind Stellen eines Nötigungsverhältnisses; die empirisch evidente Willkür muss im Zuge selbstregulierenden Verhaltens dem apriorischen Konstrukt des Willens immer wieder angeglichen werden. Diese Nötigung folgt allerdings nicht analytisch aus dem Wollen eines bestimmten Zwecks (hypothetischer Imperativ), sondern betrifft das allgemeine Vermögen der freien Zwecksetzungskompetenz (s. Kapitel

---

<sup>331</sup> Vgl. Esser 2004, 171. Vgl. auch Benton 1977, 62.

<sup>332</sup> Vgl. hierzu Cramer 1996, 321f. sowie B 3.

4.6). Die imperativische *Nötigung* besteht ausnahmslos, jedoch entspricht das willkürfreie Handeln *nicht notwendig* dem Gebot.

Es ist festzuhalten, dass die Vorstellung eines kategorischen Imperativs („Grundbegriff der Moral“) höchstens in Abstraktion von den Umständen ihrer Verwirklichung zum System der theoretischen Transzendental-Philosophie gehören kann, jedoch ließe sich die Einsicht in die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs als transzendente Erkenntnis rekonstruieren, wenn sie den Kriterien genügt, die Kant an der zweiten Erklärungsstelle transzendentaler Erkenntnis in der KrV formuliert:

„Dass nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, [1] dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sein, transzendental (d. i. [2] die Möglichkeit der Erkenntnisse oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse.“<sup>333</sup>

Folgende höherstufige Erkenntnis der *praktischen Erkenntnisart* (vgl. B 25) könnte demnach als transzendente bezeichnet werden: [1] Die Einsicht nämlich, *dass* es eine apriorische Sollensforderung gibt, obwohl die Normativität praktischer Erkenntnis eigentlich primär aus dem sinnlich-individuellen Wollen eines bestimmten Zweck resultiert (s. Kapitel 4.6).<sup>334</sup> Und weiter, *wie* diese Vorstellung eines unbedingten Sollens als Synthese a priori möglich ist.

[2] Als synthetisch-praktischer Satz a priori ist das Moralprinzip also Gegenstand transzendentaler Erkenntnis; es geht ja gerade um keine empirische oder psychologische Deduktion dieses Prinzips, das hieße die Klärung der Frage, ob oder unter welchen Umständen wir uns als moralisch verpflichtet erleben, sondern um die Erkenntnis der Möglichkeit einer praktischen Erkenntnis a priori. Die Frage nach der *Möglichkeit* betrifft nach der kopernikanischen Umwendung der Denkungsart die Frage nach den Grenzen und der Leistungsfähigkeit der subjektiven Erkenntnisvermögen; die invarianten Grundregeln dieser Vermögen spricht Kant mit dem transzendentalen Reflexionsbegriff „Form“ an (vgl. A 266/B 322 ff.). Insofern es allerdings um praktische Erkenntnis bzw. eine Willensbestimmung geht, ist hier das Begehungsvermögen gemeint. Die Form des Begehungsvermögens bzw. die praktische Erkenntnisart erweist sich unter den Bedingungen des menschlichen Willens als kategorische Norm, die vom Standpunkt der Willkür verpflichtend wirkt. Die Erkenntnis der Möglichkeit dieser praktischen Erkenntnisart ist jedoch nicht selbst praktische Erkenntnis, sondern die (theoretisch) transzendente Erklärung ihrer Möglichkeit (s. Kapitel 4.5).<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> A 56/B 80f.

<sup>334</sup> Vgl. Kants Konzept der (zweckrelativen) Normativität der hypothetischen Imperative: „Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist“ (AA IV, 417).

<sup>335</sup> Zudem steht die *Architektur der Vernunft*, also die Ordnung ihrer Erkenntnisse, insgesamt unter einer System- und somit Kohärenzforderung: Wenn die praktische Vernunft „gewisse Sätze behauptend“ festsetzt, so Kant, dann

Zur Eingangsfrage: Ist eine Transzendental-Philosophie der Praxis möglich? Kant schließt die Moral und ihre Grundbegriffe aus der Transzendental-Philosophie aus, dies jedoch aus systematischen und nicht aus sachlichen oder methodischen Gründen.

[1.] Es wird sich zeigen, dass die Erkenntnis der praktischen Erkenntnisart (als *kategorischer Imperativ*) selbst eine *theoretische* ist (s. Kapitel 4.5). Als transzendente Erkenntnis gehört sie deshalb ins System der reinen Transzendental-Philosophie. Der ‚höchste Punkt‘ der Kantischen Moralphilosophie ist, wie sich zeigen wird, die transzendente Erkenntnis der Form des Willens. Diese Erkenntnis ist wiederum Prinzip für ein abgeleitetes System praktischer Erkenntnis.

[2.] Dieses System apriorischer Erkenntnis der Praxis ist jedoch eines, das unter kontingenten epistemischen, motivationalen und individuellen Bedingungen durch Subjekte *hergestellt* werden muss. Dieses System, das man in der Tat „praktische Transzendental-Philosophie“ nennen könnte, ist, was die Qualität der Erkenntnisse betrifft, zweigeteilt: Die Verbindlichkeit der einzelnen Pflichten, d. h. die abstrakte *Struktur* des Systems, besteht a priori, jedoch sind die inhaltlichen *Elemente* des Systems auch durch empirische Erkenntnis bedingt.

[3.] Dennoch kann dieses System aufgrund seines funktionalen Erfordernisses, das als Zielvorstellung eines *moralischen Lebens aller Akteure* umschrieben werden kann, in der Tat vollständig und lückenlos, d. h. mehr als nur bloßes Aggregat sein. Letztes Ziel ist ja die Orientierung und Verwirklichung des moralischen (Zusammen-)Lebens. Dem formalen System der Pflichten a priori und ihrer transzendentalen Begründung korrespondiert nämlich die ideale Zielvorstellung eines (gelebten) Reichs der Zwecke; das tatsächlich (nur) ein *Ideal* des vernünftigen Glaubens ist. Formal ist dieses System der Verbindlichkeit geschlossen, jedoch inhaltlich offen für die je notwendige Ergänzung durch empirische Erkenntnis der kontingenten Umstände. Es ist also, wie oben gezeigt, nicht immer a priori möglich zu wissen, was eine gute Handlung ausmacht (s. unvollkommene Pflichten); *dass* man jedoch das Gute tun *muss*, ist a priori vollkommen einsichtig und verbindlich.

Obschon die *Begriffe der Moral* nun zwar nicht insgesamt ins *System* der epistemologischen Transzendental-Philosophie gehören, schließt Kant nirgends eine transzendente Erkenntnis dieser Begriffe explizit aus. Vielmehr will er sich bei der Untersuchung dieser Begriffe „so nahe als möglich am Transzendentalen halte[n] und das, was hierbei psychologisch, d. h. empirisch sein möchte, gänzlich beiseite“ setzen (A 801/B 829). Die Rede von „so nahe als möglich“ verweist auch – positiv betrachtet – auf ein Ähnlichkeitsverhältnis zwischen transzendentaler Erkenntnis vom reinen Erkenntnis- und der Erkenntnis vom reinen Begehrungsvermögen. Explizite Analogisierungen und implizite Ähnlichkeitsverhältnisse der Argumentation lassen sich in

---

dürfen diese der theoretischen Vernunft „eben nicht widersprechen“ (AA V, 121). Werden mögliche Widersprüche zwischen den verschiedenen Interessebereichen der Vernunft, die vor allem die Voraussetzung einer Kausalität aus Freiheit betreffen, vermieden, dann hindert nichts an der Annahme, dass die Vorstellung einer kategorischen Willensbestimmung als transzendente Erkenntnis eines Bedingungs- bzw. Voraussetzungsverhältnisses ihre Rechtfertigung erfährt.

Kants Schriften zur praktischen Philosophie zahlreich finden oder zumindest rekonstruieren. Verstreute Andeutungen zur Systematik transzendentaler Erkenntnis und Argumentation finden sich allerdings nur in den theoretischen Schriften Kants,<sup>336</sup> die deshalb auf die Argumentation der praktischen Schriften übertragen werden müssen. Dies betrifft vor allem die Anwendung der Kriterien transzendentaler Erkenntnis (A 11f./B 25; B 40; A 56/B 80f.) und des transzendentalen Beweises (A 786/B 814 ff.) auf die zentralen Lehrstücke der moralphilosophischen Schriften: Die Deduktion des kategorischen Imperativs (GMS) sowie die Beweisführung mit Hilfe des *Faktums der reinen praktischen Vernunft* in der Analytik der KpV.

Im Übrigen zeigt die Durchsicht der thematisch relevanten Forschungsliteratur, dass insgesamt sehr wenige Versuche der Rekonstruktion transzendentaler Erkenntnis oder derartiger Argumente für Kants Moralphilosophie vorliegen. Zudem konzentrieren sich die Abhandlungen vornehmlich auf die KpV. In der GMS sind die transzendentalen Züge der Argumentation, wie gezeigt, deutlicher. Nach der kritischen Darstellung bisheriger Rekonstruktionsversuche (Kapitel 4.2), sollen die transzendentalen Momente der Argumentation der GMS ausführlich behandelt werden (Kapitel 4.4, 4.5, 4.6). Die transzendentalen Momente der KpV-Argumentation, die Kant hauptsächlich implizit lässt, werden im Zuge der und durch die kommentierende Darstellung der Literatur im nächsten Kapitel dargestellt. Die gemeinsame Behandlung der Argumentationsweise der KpV und der Forschungslage zum Thema der Leitfrage bietet sich hier an, da die bisherigen Rekonstruktionsversuche einer praktischen Transzendental-Philosophie hauptsächlich von der KpV ausgehen. Bei der methodologischen Betrachtung der KpV muss die Kontinuität zur Argumentation der GMS herausgestellt und dabei vor allem der Verdacht entkräftet werden, Kants Rede von einem Bewusstsein des moralischen Gesetzes als *Faktum der reinen praktischen Vernunft* sei der Versuch, sich durch einen intuitionistisch dogmatischen Begründungsabbruch einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes zu entziehen.

---

<sup>336</sup> Vgl. Kants einschränkende Bemerkung: „Von der eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie lässt sich aber hier [sc. in der *Kritik der reinen Vernunft*] nichts sagen, da wir es nur mit einer Kritik unserer Vermögensumstände zu tun haben“ (A 738/B 766).

## 4.2 Praktische Transzendentalphilosophie (Forschungslage, KpV)

Otfried Höffe (1981) versucht zu zeigen, dass das „transzendente Philosophieren nicht bloß in der Erkenntnis- und Gegenstandstheorie, sondern auch in der Theorie der Sittlichkeit sinnvoll ist.“ Dabei sei zu klären, welche Teile der Kantischen Ethik durch „den transzendentalen Ansatz erklärt werden können“ und welche das „transzendente Programm grundsätzlich sprengen.“<sup>337</sup> Höffe versucht nun, wie einige andere Autoren, die methodische Kontinuität des theoretischen und praktischen Transzendentalprogramms mittels der Einführung einer – von Kant nicht explizit erörterten – besonderen „sittlichen Erfahrung“<sup>338</sup> zu rekonstruieren.<sup>339</sup>

Die praktische Transzendentalphilosophie suche nach den „Bedingungen der Möglichkeit a priori einer Praxis“, wobei „Praxis“ nur dasjenige menschliche Verhalten meine, das wissentlich, willentlich, zurechenbar und unter dem „Anspruch des Guten und Richtigen“ begleitet von reflexiver Erfahrung der Subjekte geschieht.<sup>340</sup> Für die Rekonstruktion eines transzendentalen Arguments in der *Kritik der praktischen Vernunft* geht Höffe von jener Praxis aus, die reflexiv als sittliche erfahren wird. Die „sittliche Erfahrung bzw. sittliche Praxis“ ließe sich auf ihren Begriff a priori – das Sittengesetz – analysieren.<sup>341</sup> Dabei handelt es sich um ein der transzendentalen Ästhetik analoges Erörterungsverfahren, das dort die vorgefundenen Begriffe von Raum und Zeit als nicht-empirische bzw. apriorische erweist (*metaphysische Erörterung*).<sup>342</sup> Insofern jedoch Apriorität nur notwendiges, nicht auch schon hinreichendes Kriterium zur Auszeichnung transzendentaler Erkenntnis ist (vgl. A 56/B 80f.), sei, so Höffe, erst die „Erklärung, wie das

---

<sup>337</sup> Höffe 1981, 195.

<sup>338</sup> Höffe 1981, 200.

<sup>339</sup> Nicht nur bei Höffe, sondern auch bei anderen Autoren fällt auf, dass gerade in Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie und dort vor allem in Anbetracht des „Faktums der reinen praktischen Vernunft“ die Rede von „Erfahrung“ und „Erkenntnis“ oder auch sittliche Einsicht, Intuition, Erlebnis etc. häufig recht undifferenziert ist. In Ansehung der Kantischen Moralphilosophie kann „Erfahrung“ jedoch nicht im Sinne der sukzessiven *Apprehension* der Wahrnehmung zur raumzeitlichen Anschauung eines Gegenstandes gemeint sein, denn das Erfahrene (z. B. der unbedingten Verpflichtung des Sittengesetzes) müsste unter naturnotwendige Kausalität subsumierbar sein, was gerade die spezifischen Phänomene der Moralphilosophie (Sollen, freies Handeln, Maximen etc.) aufheben und als Illusionen denunzieren würde. Es ist daher missverständlich, wenn von einer spezifischen „sittlichen Erfahrung“ gesprochen wird (s. Höffe 1981, 200; kursiv, P. R.).

<sup>340</sup> Höffe 1981, 202f.

<sup>341</sup> Höffe 1981, 204.

<sup>342</sup> „Ich verstehe unter Erörterung (*expositio*) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt“ (B 38). Vgl. zur Methode der Erörterung bzw. Exposition eines Begriffs vor allem A 727/B 755 ff.

apriorische Sittengesetz überhaupt möglich ist“, transzendental.<sup>343</sup> Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes (im Sinne seiner *Denkbarkeit*) sei die – von Höffe synonym behandelte – transzendente Freiheit bzw. Autonomie des Willens. Allerdings wird dabei von Höffe nicht beachtet, dass Freiheit die Voraussetzung *jeglicher* Praxis, zumindest nach seiner Definition dieses Begriffs, und nicht nur der spezifisch sittlichen ist. Wenn „Praxis“ überhaupt dasjenige Verhalten meint, das durch die begründete Wahl des jeweils Guten und durch Zurechenbarkeit ausgezeichnet ist, dann muss auch Freiheit angenommen werden. Zur Begründung seiner These müsste Höffe zusätzlich zeigen, dass jede Praxis, die er artspezifisch in technische, pragmatische und sittliche unterscheidet, nicht unabhängig von der sittlichen denkbar bzw. selbst keines Prinzips a priori fähig ist.<sup>344</sup> Denn weshalb sollte Freiheit nur die Voraussetzung *sittlicher* Praxis sein? Das Voraussetzungsverhältnis, das Höffe als transzendentales rekonstruiert, bildet offensichtlich nicht den einzig möglichen „Beweis“ für die Wirklichkeit von Freiheit und erfüllt somit nicht die Anforderung eines transzendentalen Beweises (A 787/B 815).<sup>345</sup> Dasselbe Voraussetzungsverhältnis ließe sich ausgehend von der technischen oder pragmatischen Praxis nachweisen. Höffes Rekonstruktion eines transzendentalen Arguments in der KpV funktioniert jedoch nur im Ausgang von der *sittlichen* Praxis:

1. Ohne die Voraussetzung der Idee der Freiheit ist „Sittlichkeit“ (Inbegriff sittlicher Erfahrung, sittlicher Praxis, Sittengesetz) nicht möglich.
  2. Sittlichkeit ist aber möglich, was die „Tatsache“ bzw. das Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes, d. h. die „Wirklichkeit sittlicher Erfahrung“ beweise.<sup>346</sup>
- C. Also ist auch Freiheit wirklich.

Ganz im Sinne der Debatte um *transcendental arguments* will Höffe ein Konterargument gegen den Skeptiker rekonstruiert haben.<sup>347</sup> Im Sinne eines performativen Retorsions-Arguments könne der Skeptiker, falls er das Faktum (2.) zugestehe, auch Freiheit nicht mehr leugnen. Womöglich, so muss man Höffe entgegenen, wäre hiermit die theoretische Skepsis an der Existenz von Freiheit widerlegt, nicht jedoch der Moralskeptiker, der ja gerade die „Wirklichkeit sittlicher Erfahrung“ als bloße Illusion leugnen würde. Gerade die begrifflich undifferenzierte Rede von „Erfahrung“ wird für Höffes Argument zum Problem. Was ist mit „Erfahrung“ gemeint, wenn es sich hier nicht um den kantischen Erfahrungsbegriff handeln kann? Denn diesem entsprechend müsste das Erfahrene (z. B. die unbedingte Verpflichtung durch das Sittengesetz) unter naturnotwendige Kausalität subsumierbar und damit gerade Freiheit bzw. andere Moralphänomene aufgehoben sein. Höffes Ausführungen bleiben hier insgesamt zu unklar.

---

<sup>343</sup> Höffe 1981, 205.

<sup>344</sup> Höffe deutet das Problem an, bietet jedoch keine weitere Ausführung (Ebd., 211).

<sup>345</sup> Vgl. auch Esser 2004, 171f.

<sup>346</sup> Höffe 1981, 215f.

<sup>347</sup> Vgl. hierzu Grundmann 2004, 44ff. u. Grundmann 1994. Zur Modifikation des Transzendentalbegriffs in der Analytischen Philosophie gegenüber Kant vgl. Gruber 2008.

Die Form des rekonstruierten Arguments übernimmt Höffe aus der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, dort erklärt Kant im Kontext der Frage, wie sich *apodiktische* Grundsätze überhaupt rechtfertigen ließen, dass Verstandesbegriffe „immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“ begründet werden. Ein reiner Verstandesbegriff (z. B. Kausalität) hat die besondere Eigenschaft, „dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss“ (A737/B 765). Gesetzt, man gesteht Höffe nun die zweite Prämisse trotz der oben genannten Probleme zu, dann würde gelten, dass die Idee der Freiheit „Sittlichkeit“ möglich macht und bei dieser immer vorauszusetzen ist. Eine transzendente Deduktion des kategorischen Imperativs oder des praktischen Grundgesetzes wird von Höffe mit dem rekonstruierten transzendentalen Argument allerdings nicht in Verbindung gebracht. Dabei ist es für die Moralphilosophie doch gerade die entscheidende Frage, wie die Möglichkeit eines unbedingten Sollens bzw. des moralischen Gesetzes begründet werden kann.

Höffe unterscheidet jedoch strikt zwischen der *regressiven Begriffsanalyse* der Sittlichkeit einerseits, die als Vernunftkritik zeige, dass es ein Sittengesetz gibt und wie dieses formuliert sein muss, und dem *transzendentalen Argument* für die Wirklichkeit von Freiheit durch das „Faktum“ andererseits. Höffes Stoßrichtung lässt sich wohl so erklären, dass Kant den Terminus „transzendental“ in der praktischen Philosophie äußerst selten und dann auch nur bei der Rede von „transzendentaler Freiheit“ verwendet.<sup>348</sup> Wobei Höffe „transzendental“ – wie es gängiger Weise der Fall ist – als „Bedingung der Möglichkeit von x“ versteht.<sup>349</sup>

Kants Moralphilosophie könne jedoch, so Höffe, nicht im Ganzen als transzendente verstanden werden, da die zweite Prämisse des rekonstruierten Arguments einen „induktiven Aspekt“ aufweise. Das Faktum, verstanden als „Erlebnis“ einer unbedingten Nötigung, müsse nämlich hermeneutisch oder phänomenologisch aus „der menschlichen Lebenswelt [...] herausgegriffen“ werden, wie es Kant z. B. anhand des sog. „Galgenbeispiels“ (AA V, 30) durchführe.<sup>350</sup> Höffe formuliert hierzu die entscheidende Frage, die der Moralskeptiker jedoch schlichtweg leugnen würde: „Gibt es überhaupt den angenommenen lebensweltlichen Sachverhalt?“<sup>351</sup> Zudem muss hier festgehalten werden, dass Kant seinen vermeintlich moral-phänomenologischen Einlassungen zumeist nur den Status nachträglicher Plausibilisierungen bereits vorgebrachter Argumente einräumt. Das Galgenbeispiel wird z. B. eingeleitet: „Aber *auch* die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns“ (AA V, 30; kursiv, P. R.). Oder in der *Grundlegung*: „Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser [zuvor durchgeführ-

---

<sup>348</sup> Höffe 1981, 198.

<sup>349</sup> Vgl. z. B. Höffe 1981, 200. Diese verkürzte Auffassung des Transzendentalbegriffs als „Bedingung der Möglichkeit“ findet sich beispielhaft ausgedrückt in den Studien von Nikolaus Knoepfler (1993, 170f.; 2001). Zur Kritik dieser einseitigen Auffassung vgl. Bittner 1974a, 1525; auch Mittelstraß 1984, 164; Bubner 1975, 461.

<sup>350</sup> Höffe 1981, 217.

<sup>351</sup> Höffe 1981, 219.

ten] Deduktion [des kategorischen Imperativs]“ (AA IV, 454), darauf folgt das Beispiel des im Kern eigentlich gutgesinnten „ärgersten Bösewichts“.

Das ‚Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes‘ muss ohnehin nicht im Sinne einer jeden Menschen ursprünglich betreffenden, inneren Erfahrung verstanden werden. Sowohl in der KpV als auch in der GMS spricht Kant von einem „unmittelbaren Bewusstsein“, das nicht auf Affektion beruht (vgl. AA IV, 451) und das Ergebnis „einer Absonderung aller empirischen Bedingung“ darstellt (AA V, 30). Dieses unmittelbare Bewusstsein ist zunächst einmal Ausdruck einer Erkenntnis, die eben gerade nicht durch Erfahrung vermittelt ist, aber zur begrifflichen Organisation erfahrbarer Phänomene unterstellt werden muss; z. B. ein konstantes Ich (AA IV, 451) oder *streng notwendige* theoretische und praktische Grundsätze (AA V, 30). Verwirrend wirkt dabei oft, dass Kant auch die Einsicht in logische Erfordernisse (*im transzendentalen Verstande*) in mentalistischer Terminologie formuliert: Man könne z. B. auf eine absolute und somit nicht durch Erfahrung verallgemeinerte Notwendigkeit „Acht haben“ (AA V, 30) oder die „reine Selbsttätigkeit“ der Vernunft käme „unmittelbar zum Bewusstsein“ (AA IV, 451f.).

Wenn Kant jedoch von einem „unmittelbaren Bewusstsein“ von x spricht, ist damit die Einsicht in vorliegende Denknöten und keine Rede über natürliches oder psychisches Geschehen des inneren Sinns gemeint.<sup>352</sup> „Unmittelbar bewusst“ wird z. B. der logische Unterschied des Relativen oder Absoluten, von Form und Materie oder von a priori und a posteriori.<sup>353</sup> Gewissermaßen werden die denknöten Strukturen aufgrund theoretisch-logischer Erfordernisse ‚vorgefunden‘. Das mag mit psychischem Geschehen der inneren Erfahrung korrelieren, was aber letztlich unerheblich ist. Die Einsicht in ein Voraussetzungsverhältnis ist wahr, ohne dass der entsprechende Wahrmacher in innerer oder äußerer Erfahrung zu suchen wäre. Begriffliche Zusammenhänge müssen zwar immer in einem Bewusstsein ‚hergestellt‘ werden, d. h. aber nicht, dass sie aufgrund dieses inneren Erlebnisses wahr oder gültig sind.

Was sagt Kant nun über das ‚unmittelbare Bewusstsein‘ des moralischen Gesetzes? Es stellt sich ein, „so bald wir uns Maximen des Willens unterwerfen“ (AA V, 30). Was bedeutet das? Maximen sind „subjektive Prinzip[ien] des Willens“ (AA IV, 400, FN 1) und Prinzipien sind handlungsbestimmende „Vorstellung[en] von Gesetzen“ (AA IV, 412). Einzelne Handlungen werden von Maximen abgeleitet, d. h. „eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Objekt wirklich werden kann) zu machen“ (AA V, 60). Das menschliche Begehrungsvermögen bzw. der Wille ist – aufgrund seiner mittelbaren Affektion durch Natur – nicht ohne „Maxime[n] der Handlung als Mittel zu Zwecken“ (AA VI, 389) konzipierbar. D. h. wenn Kant davon spricht, das Sittengesetz werde bewusst, „so bald wird uns Maximen des Willens unterwerfen“, dann ist

---

<sup>352</sup> Ähnlich Bojanowski 2006, 63. Kants Rede von einem *unmittelbaren Bewusstsein des Gesetzes* muss also nicht als bloße Entschuldigung für das theoretisch unerklärliche Faktum der Vernunft aufgefasst werden, das „durch apodiktische Inanspruchnahme des Subjekts“ als innere Erfahrung ins Bewusstsein tritt (Böhme/Böhme 1983, 345f.).

<sup>353</sup> Es handelt sich dabei um nicht-extensionale Reflexionsbegriffe, die bei jedem Verstandesgebrauch als Momente einer logischen Reflexion (Vergleich von Vorstellungen) und der transzendentalen Reflexion (Vergleich von Vorstellungen und Erkenntnisvermögen) gebraucht werden (vgl. A 260/B 316ff.; ausführlich dazu Nerurkar 2012).

damit kein plötzlicher Akt der Unterordnung des zuvor irrationalen Wollens unter rationale Maximen, sondern ein *begriffliches Erfordernis* angesprochen. Wer sich einen Willen bzw. freie Willkür zuschreibt, also überhaupt durch Maximen will, der setzt dabei das Sittengesetz als Prinzip der Unterscheidung guter und böser Handlungen voraus. Es handelt sich hier gleichsam um eine „ursprüngliche Erwerbung“ des Moralprinzips. Diesen naturrechtlichen Terminus verwendet Kant in seiner *Streitschrift gegen Eberhard* im Kontext der Frage der Entstehung von Kategorien und Anschauungsformen: Die Genese dieser reinen Formen sei zu verstehen im Sinne der ursprünglichen Erwerbung „dessen, was vorher gar nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat“ (AA VIII, 221). Die entsprechende Tätigkeit des Subjekts, sei dies Erkennen oder rationales Wollen, enthält ihr apriorisches Formprinzip „immer schon“ (im Sinne des unzeitlichen „apriorischen Perfekt“)<sup>354</sup>, weil sie unabhängig davon nicht als regelmäßiges Verfahren konzipierbar wäre. D. h. sobald Erkennen oder rationales Wollen stattfinden, lässt sich auch reflexiv nach der unveränderlichen, apriorischen Form dieses Vermögens fragen. Mit der Frage, ob Kants Moralphilosophie eine transzendente sei, befasst sich ebenfalls Wolfgang Röd (1981). Röd erklärt allerdings, Kant sei es entgegen seiner eigenen Intention nicht gelungen, eine „transzendente Moralphilosophie“ zu entwickeln.<sup>355</sup> Aufgrund „bemerkenswerter Parallelen“ unternimmt Röd dennoch den Versuch, die „transzendente Betrachtungsweise“ von der KrV auf die Lehrstücke der KpV zu übertragen: Jeweils würde ausgehend von einem „Faktum“ (neuzeitliche Naturwissenschaft, Bewusstsein des Sittengesetz) nach dessen Voraussetzungen gefragt, um dieses „begreiflich“ zu machen. Was also muss vorausgesetzt werden, damit von „dem fraglichen Faktum die Rede sein kann?“<sup>356</sup> Allerdings unterscheidet sich Kants Rede von „Bedingungen“ in KrV und KpV; denn Freiheit als *Bedingung* des moralischen Gesetzes (AA V, 4) betreffe nicht, wie in der theoretischen Philosophie, die *Form* des moralischen Gesetzes, sondern sei die *ratio essendi* im Sinne einer metaphysisch-dogmatischen Existenzbehauptung.<sup>357</sup>

Mit ähnlichen Gründen hatte bereits Karl-Heinz Ilting Kants Moralphilosophie als „platonistische Metaphysik“ denunziert, weil Kant ein „naturalistischer Fehlschluss“ unterlaufen sei:<sup>358</sup> Kant rechtfertige das Moralprinzip (*unbedingtes Sollen*), so Ilting, durch die nicht weiter begründete Existenzbehauptung einer intelligiblen Ordnung der Dinge und dem eigentlichen Wesen des Menschen, das ausschließlich moralisch sein wolle. Zwar schließe Kant alle empirischen Seinssätze über die menschliche Natur als Gründe einer absoluten Verpflichtung aus, dies jedoch nur zugunsten einer Begründung durch „Seinssätze der rationalistischen Metaphysik“.<sup>359</sup> Ilting missversteht wie Wolfgang Röd Kants Rede von einer Verstandeswelt, einem eigentlichen Selbst

---

<sup>354</sup> Vgl. Heidegger 2001, SuZ, § 18, 85.

<sup>355</sup> Röd 1981, 224.

<sup>356</sup> Röd 1981, 232.

<sup>357</sup> Röd 1981, 235.

<sup>358</sup> Ilting 1972, 130

<sup>359</sup> Ilting 1972, 124.

des Menschen, einem „vernünftigen Wesen überhaupt“ etc. als extensionale Rede über existierende Gegenstände. Wie z. B. Henry E. Allison gezeigt hat, ist dies jedoch keineswegs zwingend notwendig.<sup>360</sup> Vielmehr handelt es sich um nicht gegenstandsbezogene, reflexionsbegriffliche Rede. D. h. Kants metaphysisch anmutende Ausdrücke betreffen (theoretische oder praktische) Erkenntnisse im Verhältnis auf ihr Erkenntnisvermögen (vgl. A 260/B 316ff.) und sind gewissermaßen Hilfsvorstellungen zur ordnenden Bestimmung der Leistungsfähigkeit und Grenzen der Vernunft.

Daher geht auch Wolfgang Röds Polemik fehl, wenn er meint, dass Kausalität aus Freiheit „nicht primär“ für die moralische Praxis, sondern eher „für die Kantische Philosophie der moralischen Praxis“ von Bedeutung sei.<sup>361</sup> Es müsste schon ein Alternativvorschlag erbracht werden, wie Freiheit ohne Rekurs auf die Begriffe „Gesetz“ und „Kausalität“ konzipiert werden könnte; denn auch psychische Scheinfreiheit bzw. das Moment freier Willkür setzt letztlich die Idee der transzendentalen Freiheit voraus. Entgegen der Meinung Röds behauptet Kant auch nicht, dass Kausalität aus Freiheit „an sich wirklich“ sei;<sup>362</sup> im theoretischen Verstande wird Freiheit (negativ) *verteidigt*<sup>363</sup> und erhält lediglich „praktische Realität“ (vgl. AA V, 48),<sup>364</sup> d. h. sie ist wirklich in „Gesinnungen oder Maximen“ (vgl. AA V, 56). Entsprechend muss auch Röds resümierende Behauptung zurückgewiesen werden: „Eine Ethik, zu deren zentralen Begriffen die Idee einer Kausalität aus Freiheit gehört, kann daher nicht transzendentalen Charakter haben.“<sup>365</sup> Es ist zwar korrekt, dass Kant in der Vorrede der KpV „Freiheit“ als die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes anspricht (vgl. AA V, 4, FN) und *ratio essendi* mit Ursache bzw. Grund der Existenz gleichgesetzt werden kann. Kant erklärt jedoch auch, dass „Freiheit und unbedingtes Gesetz [...] wechselweise auf einander zurück[weisen]“, wobei fraglich sei, „ob sie auch in der Tat verschieden [sind]“ (AA V, 29). D. h. Freiheit wird nicht einfach als „an sich wirklich[er]“<sup>366</sup>, metaphysischer Seinsgrund unterstellt, vielmehr erweist sich die Annahme der Idee der Freiheit *in praktischer Hinsicht* als zulässig, weil ein absolutes Gesetz der praktischen Vernunft argumentativ konstruierbar ist.<sup>367</sup> Wenn allerdings für Kants Moralphilosophie zumindest teilweise transzendente Erkenntnis bzw. transzendente ‚Begründungsweisen‘ in Anspruch genommen werden

---

<sup>360</sup> Allison 2011, 344-354.

<sup>361</sup> Röd 1981, 237.

<sup>362</sup> Röd 1981, 240.

<sup>363</sup> Die „Verteidigung“ (vgl. AA IV, 459) ergibt sich aus der 3. Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft*. Dort wird deutlich, dass weder absolute Willkürfreiheit noch absoluter Determinismus denkbar sind. Denn die Annahme eines absoluten Determinismus ist selbstwidersprüchlich, wie die Theses der 3. Antinomie zeigt, die totale Reihe der Ursache-Wirkungs-Beziehungen muss für ihre Vollständigkeit eine unbedingte Ursache unterstellen und damit der behaupteten, durchgängigen Naturnotwendigkeit widersprechen. Unter Voraussetzung des transzendentalen Idealismus ist eine Kausalität aus Freiheit daher nicht denkunmöglich.

<sup>364</sup> Das bedeutet allerdings nicht, dass keine Deduktion der Vorstellung der Freiheit gegeben würde bzw. werden könnte. Nur ist das Vorgehen dieser Deduktion, also der Aufweis der Berechtigung dieses Begriffsgebrauchs, eben ein negatives (GMS) bzw. eines das „praktische Realität“ (KpV), d. h. ‚Wirkung‘ dieser Vorstellung auf das Begehungsvermögen „in Gesinnungen und Maximen“ (AA V, 56) und nicht Existenz der Sache nachweist.

<sup>365</sup> Röd 1981, 235.

<sup>366</sup> Röd 1981, 240.

<sup>367</sup> Vgl. zur Interpretation des „Faktums“ im Sinne einer argumentativen Konstruktionsleistung unten ausführlich Wolff 2009.

sollen, dann ist auf Röds Nachweisforderungen zu antworten: (1.) sei zu zeigen, dass Freiheit konstitutiv für das Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes sei und (2.) inwiefern das „Prinzip Freiheit“ verpflichte.<sup>368</sup>

(1.) Wenn mit „Bewusstsein“ eine Erscheinung im Sinne innerer Erfahrung gemeint ist, dann ist die Erklärung des Konstitutionsverhältnis von Freiheit und Bewusstseins-Faktum nicht möglich, weil Freiheit beim Erklärungsversuch durch naturnotwendige Kausalität aufgehoben wird. „Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann“ (AA IV, 459). „Freiheit“, so Kant weiter, „aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann“ (ebd.). Könnte Freiheit im oben genannten Sinne erklärt werden, müsste sie unter das Kausalgesetz der Natur subsumierbar sein und wäre damit in ihrer Eigengesetzlichkeit aufgehoben. Daher kann „konstitutiv“ hier nur meinen, dass die Idee der Freiheit in der Gesinnung eines *jeden*, der überhaupt rational will, praktisch wirklich ist und deshalb sein Handeln unter dem Prinzip des Sittengesetzes steht (s. „ursprüngliche Erwerbung“).

(2.) Die Möglichkeit einer unbedingten Verpflichtung nachzuweisen ist Aufgabe einer transzendentalen Deduktion des moralischen Gesetzes. Die Idee einer Kausalität aus Freiheit bzw. das Konstrukt eines reinen Willens ist dagegen an sich überhaupt nicht verpflichtend, weil „Verpflichtung“, „Nötigung“ etc. nur den menschlichen Willen unter kontingenten Naturumständen betrifft.

Auch Helmut Füllhaases Studie zum *Problem einer praktischen Synthesis a priori* (1978) versucht, Kants praktische Philosophie als transzendente zu verstehen.<sup>369</sup> Die zu beantwortende transzendente Frage der KpV sei: „Wie ist moralische Erfahrung überhaupt möglich?“<sup>370</sup> Mit „moralischer Erfahrung“ ist bei Füllhaase das Erlebnis einer „sprunghaft spontanen“ Intuition gemeint.<sup>371</sup> Insofern diese „sittliche Einsicht“<sup>372</sup> jedoch wahr oder falsch sein kann, muss sie eine rationale Grundlage aufweisen und in ihren Bedingungen mitteilbar sein.<sup>373</sup> Füllhaases Interpretation versteht die KpV als ‚Aufdeckung‘ der Bedingungen dieser moralischen Intuition; hierfür fasst er mit Kant den reinen Willen als die „ordnende Form“ der mannigfaltigen Begehungen und Triebimpulse.<sup>374</sup> In Analogie zur transzendentalen Apperzeption nimmt Füllhaase ein „Ich will“ an, das alle meine Handlungen muss begleiten können.<sup>375</sup> Insgesamt diene das formale „Ich will“ als Prinzip der Einheit der einzelnen auf Gegenstände gerichteten Wollensvorstellungen. Die einzelne Vorstellung, so sie als Zweck gewollt wird, müsse mit dem „reelen Ding“ in Überein-

---

<sup>368</sup> Röd 1981, 238f.

<sup>369</sup> Füllhaase 1978, 16; 92.

<sup>370</sup> Füllhaase 1978, 15.

<sup>371</sup> Füllhaase 1978, 81f.

<sup>372</sup> Vgl. Füllhaase 1978, 20.

<sup>373</sup> Füllhaase 1978, 15f.; 19.

<sup>374</sup> Füllhaase 1978, 60.

<sup>375</sup> Füllhaase 1978, 94.

stimmung gebracht werden.<sup>376</sup> Allerdings ließen sich Zwecke nie vollkommen isoliert betrachten; demnach stelle, wie neben Füllhaase auch andere Autoren gesehen haben,<sup>377</sup> das Konzept der auf einzelne Zwecke bezogenen technischen Imperative eine nachträgliche Abstraktion aus dem vorliegenden Zweck-Mittel-Komplex des tätigen Lebens dar. Dieses System ist zunächst organisiert unter dem funktionalen Erfordernis der Vorstellung der eigenen Glückseligkeit (selbstgenügsames Ziel). Nach Füllhaase müssen unter dem Prinzip des „Ich will“ alle Zwecke in eine kohärente Ordnung gebracht werden, insofern von einem rationalen Wollen gesprochen werden soll; denn ohne rationales Wollen keine Zweckverwirklichung. Diese Kohärenzforderung der Vernunft ergebe den Begriff eines kategorischen Imperativs der Moralität, der einem Zweck an sich selbst korrespondiere.<sup>378</sup> Dies insofern, da andere Personen ebenfalls als Mittel bzw. Zwecke im Zweck-Mittel-System des praktischen Bewusstseins auftreten und in ein kohärentes System miteinbezogen werden müssen. Da also auch andere Personen, die verschiedene und wechselnde Wollensvorstellungen haben, in ihrer Zwecksetzungskompetenz als Zweck an sich selbst berücksichtigt werden müssen, wird ein objektives Kriterium zur „kollektiven“ bzw. wechselseitig diskursiven Vergewisserung über die Kohärenz des eigenen Zweck-Mittel-Systems nötig.<sup>379</sup> Das subjektive Ideal der Glückseligkeit genügt zur kohärenten Systemorganisation nicht, da es weder intertemporal noch intersubjektiv objektiv ist. Als transzendente Deduktion des kategorischen Imperativs bezeichnet Füllhaase deshalb den Nachweis, dass dieser das einzig denkbare objektive Prinzip zur Sicherung der Kohärenz aller Zwecke sei.<sup>380</sup> Der kategorische Imperativ formuliere also das Kohärenzgebot, das aus der in jedem praktischen Bewusstsein vorauszusetzenden Einheit des Ich will folge.<sup>381</sup>

Hervorzuheben sind weiter Robert J. Benthons Studien zu transzendentalen Argumenten in Kants praktischer Philosophie: *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments* (1977) und *The Transcendental Argument in Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals* (1978).

Benton rekonstruiert die Deduktion des kategorischen Imperativs in GMS III als transzendentes Argument, das die Beantwortung der Frage bezwecke, ob es überhaupt objektiv gültige Urteile „in the field of practice“ gebe.<sup>382</sup> Kants transzendente Argumente zielten grundsätzlich auf die Einrichtung eines „cognitive framework“ gültiger Urteile, der abgesteckt werde durch die Unterscheidung gewisser Vermögen des Subjekts (*limitation*), die andererseits jedoch notwendig für den Erkenntnisakt zusammenwirken müssten (*unity*). In der praktischen Philosophie müsse Kant zeigen, dass der kategorische Imperativ als synthetisch-praktischer Satz a priori

---

<sup>376</sup> Füllhaase 1978, 96f.

<sup>377</sup> Vgl. Hubig 2007, 91f. Ebenso Luckner 2005, 41 u. Steigleder 2002, 40.

<sup>378</sup> Füllhaase 1978, 101; 104. Vgl. Allison 2011, 205f.; 234. Vgl. auch AA IV, 428f.

<sup>379</sup> Füllhaase 1978, 108. Vgl. ebenso Pieper 1989, 271.

<sup>380</sup> Füllhaase 1978, 110.

<sup>381</sup> Füllhaase 1978, 112.

<sup>382</sup> Benton 1978, 225.

objektiv gültig ist. D. h. dieser Satz muss als *wirkliche* Bestimmung des Willens bzw. praktische Erkenntnis und Bedingung aller praktischen Erkenntnis (*framework*) erwiesen werden.<sup>383</sup> In GMS III leitet Kant das Moralprinzip zunächst analytisch aus dem Konstrukt eines reinen Willens her (Wille als freie Kausalität), indem er von der sinnlichen Bedingung des Willens als Begehungsvermögen abstrahiert.<sup>384</sup> Diese Annahme ist allerdings zunächst nur spekulativ, zu zeigen bleibt der Realitätsbezug des Konstrukts. Die Deduktion des kategorischen Imperativ muss demnach zeigen, dass eine rein vernünftige Willensbestimmung für den menschlichen Willen *notwendig* ist.<sup>385</sup> Im praktischen Bewusstsein, dem entsprechend das handelnde Subjekt sich als willkürfrei und doch durch innere und äußere Natur beeinflusst begreift, müssten die rein vernünftige und sinnliche Bestimmbarkeit des Willens zusammen gedacht werden.<sup>386</sup> Das rezeptive Bestimmt- bzw. Affiziert-Werden (*having been determined*) durch Natur erfordere einen „Grund“, der selbst nicht wiederum rezeptiv durch Affektion vermittelt ist (vgl. AA IV, 448). Benton stellt hier die Verbindung zur transzendentalen Ästhetik nicht her, obschon es sich im Grunde um dasselbe Argument handelt: Die unveränderliche Form der Affektion (Sinnlichkeit und Verstand als a priori konstante Vermögen des Subjekts) kann nicht selbst wiederum durch Affektion erkannt werden.

Kant gehe, so Benton, von einem gegebenen praktischen Bewusstsein (menschlich-sinnliche Willkür) aus und versucht, die Bedingungen anzugeben, unter denen „praktische Erkenntnis“ als rationale Bestimmung des Willens überhaupt möglich ist.<sup>387</sup> Dabei zeige sich, dass zwei unterschiedene, jedoch kooperierende Stämme menschlicher Erkenntnis angenommen werden müssen: Nämlich die Subjektvermögen der Spontaneität und der Rezeptivität. Im Fall der begrifflichen Rekonstruktion des praktischen Bewusstseins müsse das Konstrukt<sup>388</sup> eines reinen Willens angenommen werden (oberes Begehungsvermögen), das als „oberste Bedingung“ (AA IV, 454) des rezeptiv-affizierten Willens (unteres Begehungsvermögen) unterstellt werden muss. Der kategorische Imperativ diene demnach als Formel der Selbstprüfung, ob das Begehungsvermögen durch die jeweilige Maxime überhaupt von *meinem* Denken bestimmt werden kann. Im Gegensatz zu Kants Erkenntnistheorie, der entsprechend Begriffe a priori zur Sicherung ihrer objektiven Gültigkeit auf die Rezeptivität der Anschauung bezogen werden müssen, ist in der Moralphilosophie zu prüfen, ob die Verwirklichung *meiner* Vorstellung (durch die jeweilige Maxime) *trotz* aller rezeptiven Affektion möglich ist. Allerdings ergebe sich, so Benton, hier ein Problem: Von einem theoretischen Standpunkt bleibe die Verpflichtung durch den kategorischen Imperativ und seine tatsächliche Befolgung – ohne sich einschleichende, geheime sinnliche

---

<sup>383</sup> Benton 1978, 228.

<sup>384</sup> Benton 1978, 229.

<sup>385</sup> Benton 1978, 234.

<sup>386</sup> Benton 1978, 232f.

<sup>387</sup> Benton 1978, 237. Es ginge der transzendentalen Deduktion nicht darum, den kategorischen Imperativ als einen *einzelnen* synthetisch-praktischen Satz a priori bzw. praktische Erkenntnis zu rechtfertigen, sondern dieser Satz sei die Antwort auf die Frage, wie praktische Erkenntnis als Willensbestimmung überhaupt möglich ist.

<sup>388</sup> „Konstrukt“, weil nicht erfahrbare Vorstellung.

Triebfeder – unsicher.<sup>389</sup> Dieses Problem löse Kant erst in der KpV, indem er zeige, dass das Moralgesetz „oberste Bedingung“ aller Objekte des Wollens und „oberste Triebfeder“ des Willens sei.<sup>390</sup>

In seiner Studie von 1977 interpretiert Benton die Analytik der KpV als transzendente Argumentation, die die Bedingungen der Möglichkeit praktischer Erkenntnis festsetzt. Seine Diagnose in Ansehung transzendentaler Argumente gilt nach wie vor: Es besteht kein Konsens, was genau als derartiges Argument anzusehen ist.<sup>391</sup> Benton stellt dagegen fest, transzendentale Argumenten ginge es jeweils um die Rechtfertigung synthetischer Urteile a priori. Diese höherstufigen Urteile antworten auf sog. *framework-Fragen*<sup>392</sup>, d. h. sie bestimmen, was Objektivität von Urteilen in einem spezifischen Problembereich bedeutet; wobei dieser epistemische Rahmen Phänomene und Verhältnisse dieser Phänomene als Regeln ihrer systematischen Einheit enthalte.<sup>393</sup>

Insgesamt sei, so Benton, die Methode der KpV als „transzendente Erklärung“ zu verstehen, so dass alle Fragen der empirischen Psychologie ausgeklammert werden müssten.<sup>394</sup> Die Definition des Begehrungsvermögens durch Kategorien bzw. bloße Begriffe a priori in der *Vorrede* der KpV (vgl. AA V, 9, FN) ermögliche dieses Vorgehen.<sup>395</sup> Ausschlussgrund der Moral bzw. ihrer Grundbegriffe aus dem System der epistemologischen Transzendental-Philosophie war ja – wie oben gezeigt – das Erfordernis der Verwirklichung dieser Begriffe unter ‚Reibungsverlust‘ der Praxis, d. h. ihre epistemische und motivationale Bedingtheit durch empirische Begriffe.

Die KpV ziele insgesamt, so Benton, auf die Begründung eines *praktischen Standpunktes* im Unterschied zum *theoretischen Standpunkt* der Erklärung von Erfahrungsphänomenen durch das mechanische Kausalgesetz. Wobei „Standpunkt“ einen begrifflichen Rahmen zur systematisch-einheitlichen Erklärung von Erscheinungen meine.<sup>396</sup> Die gesamte Analytik der KpV sei als *ein* transzendentales Argument zu verstehen<sup>397</sup> und ziele als solches auf den Erweis der *Notwendigkeit* der Verbindung zweier Vermögen, die gemeinsam Objektivität praktischer Erkenntnis konstituieren.<sup>398</sup> Insofern, so kann man Benton hier lesen, geht es Kants theoretischer und praktischer Philosophie je um den Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit, die eigene Subjektivität hin zu sicheren, objektiven Urteilen zu überschreiten.<sup>399</sup>

---

<sup>389</sup> Benton 1978, 235f.

<sup>390</sup> Benton 1978, 236.

<sup>391</sup> Benton 1977, I; 3.

<sup>392</sup> Vgl. Crawford 1963.

<sup>393</sup> Benton 1977, 8.

<sup>394</sup> Bentons Unterscheidung eines transzendentalen und eines empirisch-psychologischen Standpunkts verhält sich weitgehend analog zur Redeebenen-Unterscheidung „im pragmatischen Verstande“ und „im transzendental-praktischen Verstande“, die oben für die Kommentierung der *Grundlegung* eingeführt wurde.

<sup>395</sup> Benton 1977, 24f.

<sup>396</sup> Benton 1977, 29f.

<sup>397</sup> Benton 1977, 104.

<sup>398</sup> Benton 1977, 51; 62.

<sup>399</sup> Vgl. auch Nerurkar 2012, Kap. 2.1.

Ausgangspunkt der Kantischen Argumentation der KpV ist Beton zufolge das Faktum der reinen praktischen Vernunft; anhand des Galgenbeispiels (vgl. AA V, 30) exemplifiziere Kant das Erlebnis einer unbedingten moralischen Verpflichtung, die kein Erfahrungsphänomen sein könne.<sup>400</sup> Dass es ein unbedingt verpflichtendes Gesetz gibt, zeige also das Faktum als vorliegendes Phänomen, das in seiner Besonderheit nicht unter Naturnotwendigkeit subsumierbar ist.<sup>401</sup> Demnach muss Willensfreiheit als Alternative zur Kausalerklärung durch mechanische Naturnotwendigkeit angenommen werden, da das Faktum der Absolutheit der naturbedingten Selbstliebe Abbruch tut. Jedoch sei diese alternative Erklärung von einem theoretischen Standpunkt nicht zulässig.<sup>402</sup> Obschon das Grundgesetz der praktischen Vernunft (AA V, § 7) die Bedingung angibt, wann ein Wille frei und nicht nur naturbedingt genannt werden darf, wird ein nötiger Standpunktwechsel dadurch behindert, dass zwar das Konstrukt des reinen Willens frei genannt werden kann, die Maximen des menschlichen Willens jedoch unter Triebfedern stehen, die Teil des mechanischen Systems der Natur sind.<sup>403</sup> Daher müsse die Deduktion der KpV zeigen, dass wir berechtigt sind, Erscheinungen nicht nur durch mechanisch-kausale Ordnung, sondern zugleich als Wirkungen einer intelligiblen Ordnung der Dinge zu erklären.

Hierfür interpretiert Benton das Faktum der reinen praktischen Vernunft als Instanz einer reinen Willensbestimmung, weil es sich schlichtweg um kein mechanisch-kausal erklärbares Phänomen handeln könne.<sup>404</sup> Da es sich hierbei um eine Willensbestimmung handle, liege das Beispiel einer begrifflichen Regel vor, die nicht auf die Erkenntnis gegebener Objekte (durch Anschauung), sondern auf kausales Hervorbringen dieser Objekte ziele.

Dabei ergibt sich erneut das in der *Kritik der reinen Vernunft* und den *Prolegomena* bearbeitete Problem, dass durch die freie „Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll“ (AA IV, 344, FN). Kant nähert sich dem Problem durch Einführung des transzendentalen Idealismus, der einen Perspektiven-Dualismus (*Ding an sich vs. Erscheinung*) ermöglicht: „Alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgendeiner Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei“ (AA IV, § 53, 345). Diese zwei Hinsichten auf die Kausalität einer Handlung sind ohne Widerspruch vereinbar, so Kant, da einerseits der äußere, raumzeitliche Aspekt der Handlung in der Zeit stattfindet und daher eine naturnotwendige Ursache vorhergeht. Der innere Aspekt der Handlung, wo die Vernunft „nach objektivbestimmenden Gründen Kausalität hat“ (AA IV, 346) unterliegt dagegen nicht der Anschauungsform der Zeit und somit nicht mechanischer Kausalität. Denn Freiheit bedeutet „eine Reihe von

---

<sup>400</sup> Benton 1977, 50.

<sup>401</sup> Benton 1977, 53.

<sup>402</sup> Benton 1977, 56.

<sup>403</sup> Benton 1977, 57.

<sup>404</sup> Benton 1977, 58.

Zuständen von selbst anzufangen“ (ebd.), unter Zeitbedingungen ist dies aber nicht möglich, jedoch auch kein Problem, „denn das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis“ (ebd.). Kant nimmt also einerseits eine *zeitlose* Kausalität aus Gründen (als Gedankendinge, Dinge an sich)<sup>405</sup> und andererseits eine durchgängig mechanische Kausalität aller *zeitlichen* Erscheinungen aus Naturnotwendigkeit an.<sup>406</sup> Vom theoretischen Standpunkt ist Freiheit also zumindest nicht denkunmöglich.

Kant müsse daher erklären, was nach Benton gerade die zentrale Problemstellung des transzendenten Arguments der KpV-Analytik ausmache, wie es möglich ist, dass die Objekte des Willens unter freien *und* naturnotwendigen Gesetzen stehen. Von theoretischen Standpunkt allein ist dies nicht erklärbar; so dass der praktische Standpunkt, der Bedingung der Möglichkeit des Faktums sei, als nicht unvereinbar mit dem bereits etablierten, theoretischen erwiesen werden muss.<sup>407</sup>

Durch die Lehre von den *Kategorien der Freiheit*, wo Kant deutlich mache, dass der Verstand systematische Einheit der Zwecke bereits aus pragmatischen Gründen eines gelingenden Lebens fordere,<sup>408</sup> sowie der *Typik der reinen praktischen Urteilskraft*, wodurch Kant verdeutliche, dass Natur- und Freiheitsgesetz ihrer abstrakten Form der Gesetzmäßigkeit nach identisch sind und daher alles, was unter Naturgesetze gefasst werden kann, prinzipiell auch unter das praktische Grundgesetz subsumierbar ist,<sup>409</sup> zeige der Verfasser der KpV, dass keine sinnliche Willensbestimmung (als Erscheinung) denkbar ist, die nicht auch durch das Moralgesetz bestimmbar wäre. Ob die Handlung als einzelnes Geschehen tatsächlich davon bestimmt ist, sei dabei unerheblich. Allerdings sei noch positiv zu zeigen, wie es möglich ist, dass das moralische Gesetz als bloßer Gedanke den eigentlich nur sinnlich motivierbaren Willen des Menschen *unmittelbar* bestimmen kann.<sup>410</sup> Inwiefern kann also das moralische Gesetz als bloßer Gedanke „Triebfeder“ des Willens sein? Beton stellt hiermit die entscheidende Frage, jedoch bleibt seine Antwort wenig ausführlich, was sich im Folgenden aber nachliefern lässt:

Das Quasi-Gefühl der Achtung des Gesetzes wirkt als „Abweisung“ *aller* sinnlichen Antriebe und „Abbruch *aller* Neigungen“ (AA V, 72; kursiv, P. R.). (1.) ist „Achtung“ also *negativ* zu Lust und Unlust bestimmt, insofern sie der sinnlich-verallgemeinerten Vorstellung der Selbstliebe „Abbruch“ tut (AA V, 73). (2.) ist sie *total*, da sie sich gegen *alle* Neigungen richtet und nicht die eine suspendiert, um eine andere zuzulassen. Aus (1.) und (2.) folgt, dass es sich bei der Achtung des Gesetzes um ein nicht-empirisches Gefühl handeln muss, das durch „einen intellektuellen Grund gewirkt“ ist (AA V, 73). Achtung kann daher charakterisiert werden als *reflektiertes Verhältnis* zu allen Neigungen, Gefühlen etc., die auf Lust bzw. Unlust beruhen. Als Gefühl lässt sich Achtung

---

<sup>405</sup> „Gründe“ sind keine Gegenstände der Erfahrung, die durch raumzeitliche Ordnung erkannt werden könnten.

<sup>406</sup> Vgl. hierzu Stekeler-Weithofer 1990, 309-320.

<sup>407</sup> Benton 1977, 63f.

<sup>408</sup> Benton 1977, 81.

<sup>409</sup> Benton 1977, 84f.

<sup>410</sup> Benton 1977, 88.

auch nur aufgrund einer Analogie zu Furcht und Neigung ansprechen (vgl. AA IV, 401, FN 2). Zum einen, weil die Selbstliebe in ihrem Status als einziger „Wert“<sup>411</sup> des Handelns gedemütigt wird, und zum anderen die „Wegräumung eines Hindernisses [sc. Neigungen überhaupt] einer positiven Beförderung [freier] Kausalität gleichgeschätzt wird“ (AA V, 74f.; vgl. AA V, 79). „Selbstliebe“ als *Wert* ist bereits kein erfahrbares, bloßes Naturgeschehen mehr, sondern eine Vorstellung, an der sich das von der unmittelbaren Natur distanzierte Subjekt orientiert. Die „Achtung des Gesetzes“ ist daher Ausdruck der Einsicht, dass die (vermeintlich totale) Selbstliebe auch durch einen anderen Wert ersetzbar ist. „Achtung“ sei daher, erklärt Benton zu Recht, ein negativ erkanntes Gefühl,<sup>412</sup> das selbst keine motivierende Kraft im Sinne der Erscheinungen des inneren Sinnes hat: Was Kant betont, wenn er erklärt, dass „Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern [...] die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet“ sei (AA V, 76).

Es sei also denkbar, fährt Benton fort, dass das moralische Gesetz die Sinnlichkeit a priori bestimmt, indem es ihrem scheinbar *vollkommenen* Einfluss auf den Willen „Abbruch tut“.<sup>413</sup> Dies gilt jedoch ausschließlich *im transzendental-praktischen Verstande*, was Benton nicht explizit ausführt. D. h. nicht der naturnotwendige Einfluss bzw. die sinnliche Affektion des Willens wird durch ein übersinnliches, aber doch motivierendes Gefühl aufgehoben, denn dann wäre der Wille kein Glied des Systems der Natur und verlöre die Fähigkeit zur Aktualisierung seiner Zwecke. Vielmehr wird durch Achtung des Gesetzes die Vorstellung, die Selbstliebe sei der *einzig* Wert des Handelns, durch den alternativen Wert des moralischen Gesetzes problematisch. Was Benton hierbei nicht explizit thematisiert, ist Kants grundlegendes Konzept des menschlichen Willens, der nicht unmittelbar affiziert wird, sondern sich durch begriffliche Regeln (Mittel, Maximen) in ein Verhältnis zum begehrten Gegenstand setzt. Aufgrund dieser Vorannahme kann davon gesprochen werden, dass Achtung des Gesetzes als alternativer Wert auch eine „positive, aber indirekte Wirkung [...] aufs Gefühl“ hat (AA V, 79); nämlich aufgrund einer *apriorischen* Regel, die gemäß dem praktischen Grundgesetz den Willen der Form nach, d. h. die Handlung auch durch den Wert des moralischen Gesetzes und nicht nur der Selbstliebe bestimmt.<sup>414</sup> „Achtung“ motiviert also nicht zum moralischen Handeln, sondern dient Kant als Erklärung dafür, dass die moralische Reflexion das handelnde Subjekt contrafaktisch und vollkommen unparteiisch in den Blick nimmt. Gerade die eigene Handlung und Lebensweise wird also distanziert beurteilt, so dass „Selbstliebe“ nicht mehr den selbstverständlich einzigen Wert der Beurteilung darstellt.

---

<sup>411</sup> In der Grundlegung spricht Kant von Achtung als „einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“ (AA IV, 401, FN 2). Vgl. auch AA V, 78: Die Achtung des Gesetzes, die der hohen „Meinung seines persönlichen Werts Abbruch tut“.

<sup>412</sup> Benton 1977, 96.

<sup>413</sup> Benton 1977, 78f.

<sup>414</sup> Vgl. oben im Kommentarteil die Rede von „aus Neigung“ und „aus Pflicht“ *im pragmatischen* und *im transzendental-praktischen Verstande*; transzendental-praktische Topik.

Benton stellt nun ähnlich wie bereits Füllhaase fest, dass eine der Grundfunktionen des Willens die begriffliche Ordnung des „Mannigfaltigen der Begehungen“ unter die „Einheit des Bewusstseins“ sein müsse (vgl. AA V, 65), weil andernfalls Vorstellungen nicht als Zwecke realisiert werden könnten.<sup>415</sup> Die systematische Einheit aller Zwecke könnte allerdings unter einem bloß subjektiven Prinzip stehen; z. B. in einem „wohl [...] erträgliche[n] System“ unter dem Begriff der Glückseligkeit (vgl. AA V, 73). Das ausschließlich Glückseligkeit erstrebende, affizierte Selbst (*Ich als Erscheinung*) biete jedoch keinen verlässlichen ‚Grund‘ der Synthese aller Objekte des Willens in einem System. Zur sicheren Organisation aller Zwecke muss ein objektiver, d. h. unveränderlicher Grund angenommen werden. Unveränderlich am menschlichen Willen sei, so Benton, das Konstrukt des reinen Willens – ausgedrückt in der vollkommenen Befolgung des moralischen Gesetzes (AA V, 65).<sup>416</sup> Wiederum sei hier auf die Analogie dieses Arguments zur transzendentalen Ästhetik verwiesen. Ohne die Annahme eines unveränderlichen Moments des Willens könnten praktische Vorstellungen (Mittel, Zwecke, Maximen etc.) keinen Anspruch auf Objektivität machen.

Benton resümiert, die Analytik der KpV zeige, dass das moralische Gesetz die Bedingung der Möglichkeit aller praktischen Phänomene (Maximen, Willensobjekte etc.) sei, aber nicht die Bedingung jeglichen (faktischen) Wollens.<sup>417</sup> Ein praktischer Standpunkt zur Erklärung der spezifisch praktischen Phänomene sei von Kant etabliert und „verteidigt“, nicht jedoch positiv bewiesen worden.<sup>418</sup> Das transzendente Argument ist (1.), wie bei Höffe, davon abhängig, ob das Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes bzw. andere spezifisch praktische Phänomene (exemplifiziert im Galgenbeispiel) akzeptiert werden. Und (2.), ob Kants Konzeption des praktischen Standpunktes zur Erklärung dieses Faktums und ähnlicher Phänomene als alternativlos anerkannt wird. Letztlich handelt es sich bei Bentons rekonstruiertem Argument um einen abduktiven Schluss auf die beste Erklärung spezifisch praktischer Phänomene, was der Autor auch selbst immer wieder betont. Vorausgesetzt sind weiter der transzendente Idealismus sowie die in der Vorrede gegebene Definition des Begehungsvermögens (vgl. AA V, 9, FN).

Im Focus der Studie von Brigitte Sob *Die transzendente Ethik Kants* (2002) steht der Kantische Begriff der Freiheit sowie dessen Kritik. Erörterungen des Transzendental-Begriffs finden sich jedoch – trotz des Titels – allerdings gar nicht. Vermutlich deshalb, weil Sob die Prädikate „transzendental“ und „a priori“ für weitgehend synonym hält.<sup>419</sup> Weiter spricht Sob von „transzendentalen Fakta“, die eine „ursprüngliche Voraussetzung“ benennen und in Kants Argumenta-

---

<sup>415</sup> Benton 1977, 78.

<sup>416</sup> Benton 1977, 94f.

<sup>417</sup> Benton 1977, 105.

<sup>418</sup> Benton 1977, 101. s. oben „Verteidigung“; unter Annahme des transzendentalen Idealismus widerspricht die Annahme von Freiheit (zeitlose Kausalität aus Gründen) nicht der durchgängigen, mechanisch-zeitlichen Kausalität der Natur.

<sup>419</sup> Vgl. Sob 2002, 15. Diese verfehlte Auffassung kritisierte bereits Hans Vaihinger in seinem Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* von 1881 (Vaihinger 1970, 467).

tion die entscheidenden Begründungsleistungen erbringen würden.<sup>420</sup> In der theoretischen Philosophie handle es sich um das Faktum des Ichs, das in eine empirische und transzendente Seite unterschieden werde; dagegen kämen in der praktischen Philosophie das Faktum der Kausalität aus Freiheit und des sittlichen Bewusstseins hinzu. Letzteres soll die „absolute Letztbegründung im Kantischen System“ darstellen, wo Kant allerdings „einfach [...] abgebrochen“ habe.<sup>421</sup> Sob kommt zu dem Ergebnis, dass der Begründungsversuch von Moralität bei Kant „im Verweis auf eine Faktizität [münde], welche keiner rationalen Begründung mehr zugänglich“ sei.<sup>422</sup> So muss Kant freilich keinesfalls verstanden werden, wie Michael Wolffs ausführliche Interpretation des Faktums (2009) gezeigt hat. An entscheidender Stelle sieht Sob allerdings tatsächlich eine transzendente Begründungsfigur, die dieser Bezeichnung annähernd gerecht wird: Insofern die innere Erfahrung anderer Person nicht direkt erkennbar ist, jedoch der kategorische Imperativ und der Begriff der Würde den Anspruch machen, alle vernünftigen Wesen zu betreffen, spiele die *Konstitutionstheorie des Anderen* gerade auch für die Kantische Moralphilosophie eine nicht unbedeutende Rolle. Im Paralogismenkapitel der KrV versuche Kant, so Sob, „eine transzendente Begründung der Allgemeinheit der menschlichen Vernunft“ zu geben.<sup>423</sup> Wie ist es möglich, dass „die Bedingung unter der ich überhaupt denke und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjektes ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle“ (B 404)? Denkende Wesen, so Kant, müssen raumzeitlich verortet sein und ihre „Zeichen“ ließen sich in äußerer Erfahrung anschauen (vgl. A 359). Deshalb sei die Übertragung „dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden“ können, notwendig (B 405). Was von meinem Ich gilt, muss daher auch von all dem gelten, was ich nur als denkendes Wesen begreifen kann, indem ich mich selbst gedanklich „an seine Stelle setz[e]“ (A 353f.). Diese notwendige Übertragung muss allerdings nicht, wie Sob es tut, als „Hypostasierung des transzendentalen Ich“<sup>424</sup> oder eines ‚metaphysischen‘, eigentlichen Selbst des Menschen verstanden werden. Das Phänomen „andere vernünftige Wesen“ ist nicht direkt erfahrbar, aber die tätige Interaktion mit anderen zeigt, dass diese ebenfalls ein mir ähnliches Ich haben müssen, wobei diese Annahme Voraussetzung für die Phänomene des zwischenmenschlichen, praktischen Bereichs ist.<sup>425</sup>

Im ausdrücklichen Gegensatz zu einer derart metaphysischen Ausdeutung der Kantischen Moralphilosophie, wie sie bei Brigitte Sob vorliegt, steht Michael Wolffs ausführlich Studie der Argumentationsstruktur der KpV (2009). Wolff untersucht im Überblick der Kantliteratur die argumentative Funktion des Faktums der reinen praktischen Vernunft in der KpV. Nach Meinung einiger Kant-Interpreten sei die „Geltung des Satzes: ‚Handle so, dass die Maxime deines Willens

---

<sup>420</sup> Sob 2002, 30.

<sup>421</sup> Sob 2002, 30f.

<sup>422</sup> Sob 2002, 112.

<sup>423</sup> Sob 2002, 51.

<sup>424</sup> Sob 2002, 52.

<sup>425</sup> Vgl. P. F. Strawson: *Individuals* (1959).

jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne‘ eine evidente Tatsache“, demnach würde die Lehre vom Faktum die Deduktion in GMS III obsolet machen und vollständig ersetzen.<sup>426</sup> Dieser Standpunktwechsel Kants in Anbetracht des Problems einer rechtfertigenden Deduktion des Moralprinzips wird vor allem von Bernd Ludwig vertreten; dessen These soll hier im Kontrast zu Michael Wolffs Ausführungen kurz dargestellt werden.

Nach Ludwig habe Kant, veranlasst durch eine in ihrer immanenten Kritik treffsichere Rezension der *Grundlegung*,<sup>427</sup> in den Jahren 1787/88 eine „radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre“ vorgenommen.<sup>428</sup> Kant habe – kurz gesagt – eingesehen, dass seine Deduktion des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung* sich einer „nicht-sinnlichen Anschauung“ der intelligiblen Welt (reiner Wille, eigentlich Selbst etc.) bedient hatte.<sup>429</sup> Demnach habe Kant die Deduktion im Dritten Abschnitt der *Grundlegung* aufgrund ihrer „inhaltlichen metaphysischen Prämissen“<sup>430</sup> nachträglich für gescheitert halten müssen. Ludwig hat jene Passagen der KrV und GMS im Blick, in denen von einem „unmittelbaren Bewusstsein“ der Spontaneität der Vernunft gesprochen wird (vgl. z. B. B 429; AA IV, 451). Insofern die Annahme einer nicht-sinnlichen Anschauung jedoch dem erkenntnistheoretischen Grundgedanken der KrV widerspreche, sei Kant einsichtig geworden, dass eine ausschließlich theoretische Begründung des Moralprinzips und der Idee der Freiheit nicht mehr durchführbar sei. Ein ‚unmittelbares Bewusstsein‘ sei gewissermaßen nur vom ‚unbedingt Praktischen‘, d. h. als faktisch gegebenes Bewusstsein eines unbedingten Sollens möglich: Es zeige sich seit der KpV „die Freiheit nun ja gerade nicht mehr bereits im vernünftigen Urteilen, sondern allein im Factum der reinen praktischen Vernunft, und zwar ausdrücklich, [so Kant,] ‚ohne[!] mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben.‘“<sup>431</sup> Ludwigs Überlegungen lässt sich entnehmen, dass er die Deduktion des kategorischen Imperativs in GMS III in der Tat als eine Art transzendentes Argument auffasst: Das vernünftige Handeln stehe unter einer „nothwendig‘ vorauszusetzende[n] Kausalität“ deren besonderes Gesetz das Sittengesetz sei, wobei beides die Zurechenbarkeit von Handlungen ermögliche.<sup>432</sup> Nach der „Umgestaltung der Freiheitstheorie“ durch die KpV gelte jedoch Kants Gedanke, „dass Verbindlichkeit sich dem Menschen als etwas über die notwendigen Bedingungen von Selbstbewusstsein und vernünftigem Handeln *Hinausgehendes* mit einer ganz *eigenen Nötigung* präsentiert.“<sup>433</sup> Man könnte daher mit Ludwig sagen, Kant sehe sich genötigt, eine ‚praktische Anschauung‘ des Sittengesetzes einzuführen und daraus die Idee der Freiheit als „praktische Realität“ abzuleiten; transzendente Erkenntnis innerhalb der praktischen Philosophie ließe sich dann höchstens noch im theoretisch verfahrenen Dritten Abschnitt der *Grundlegung* suchen, der allerdings, so Ludwig,

---

<sup>426</sup> Wolff 2009, 512.

<sup>427</sup> Rezension von Hermann Andreas Pistorius.

<sup>428</sup> Ludwig 2010, 595.

<sup>429</sup> Ludwig 2010, 613.

<sup>430</sup> Vgl. auch Laschet 2011, 65.

<sup>431</sup> Ludwig 2010, 623.

<sup>432</sup> Ludwig 2010, 624.

<sup>433</sup> Ludwig 2010, 624, FN 53 (in Kritik an Christine M. Korsgaards Kant-Lesart).

durch die KpV obsolet geworden sei. Michael Wolffs Interpretation des Faktums der reinen praktischen Vernunft kommt dagegen ganz ohne die Einführung eines zwar auf den praktischen Bereich restringierten, jedoch übersinnlichen Anschauungs-Vermögens oder einer besonderen ‚sittlichen Erfahrung‘ aus.

Wolff arbeitet heraus, dass die „Einführung des Namens ‚Factum der Vernunft‘ in den Text des § 7 [der KpV] keinerlei *argumentative* Rolle spielt“, vielmehr bringe Kant damit nur „einen Nebengedanken zum Ausdruck“. <sup>434</sup> Was aber meint Kant, wenn er das „Bewusstsein des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft“ als Faktum anspricht?

Wolffs Überlegungen zielen insgesamt darauf, den Verdacht zu entkräften, die Rede von einem Faktum der Vernunft sei nichts anderes als ein dogmatischer Abbruch der Argumentation, <sup>435</sup> was z. B. von Brigitte Sob u. a. behauptet wird. <sup>436</sup> Den Aufbau der KpV rekonstruiert Wolff überzeugend als „ein kleines System rationalistischer Philosophie“, d. h. ein „System von Sätzen, dessen logischer Aufbau die euklidische Methode nachahmt, nach welcher Theoreme, Probleme und Korollarien aus vorausgesetzten Grundsätzen abgeleitet werden.“ <sup>437</sup> Zwei „Grundsätze“ sind für die Argumentation entscheidend: § 1 führe Begriffe ähnlich einer Definition ein, § 7 biete dagegen einen „nicht definitiven Grundsatz“ als Axiom oder Postulat, der eine „weder beweisbare noch eines Beweises bedürftige Annahme“ wiedergebe. <sup>438</sup> Die Begriffe in § 1 der KpV werden, so Wolff, nach der Methode der *Deklaration* gesetzt (im Unterschied zur mathematischen Definition und philosophischen Begriffserörterung), d. h. es handelt sich um contrafaktische bzw. ‚gemachte‘ Begriffe: Kant verdeutlicht das Deklarationsverfahren in der Methodenlehre der KrV am Beispiel der Schiffsuhr. Eine Schiffsuhr *wäre* ein „von Wetterlagen und Meereszuständen unabhängige[r] Zeitmesser“, ob die Naturgesetze einen derartigen Zeitmesser zulassen, ist dabei ganz unerheblich. „Man braucht nur zu wissen, was man mit einer Schiffsuhr *will*, um deklarieren zu können, was sie *ist*.“ <sup>439</sup> Genau auf diese Weise verfähre Kant in § 1 der KpV. Wolff zufolge han-

---

<sup>434</sup> Wolff 2009, 513.

<sup>435</sup> Vgl. zur der Wolffschen entgegengesetzten, phänomenologischen Deutung des Faktums z. B. Rößner 2011, 191: Die Idee einer unbedingten Nötigung bzw. absoluten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes sei, so Rößner, letztlich ein „fremdes Angebot“ für die Vernunft. Denn die praktische Vernunft kündige sich als „ursprünglich gesetzgebend“ an und diktiere „über ein kategorisches *sic volo, sic iubeo* [...] die Wirklichkeit des Sittengesetzes als eines synthetischen Satzes a priori [...], noch bevor dieses aus der Bedingung seiner Möglichkeit konstituiert werden könnte.“ Insofern eine theoretische Begründung oder eine transzendente Erkenntnis des Gesetzes nicht möglich sei, was Kant in der KpV andeute, sei die „Stimme des Gesetzes als Stimme des Gewissens phänomenologisch auszuweisen“ (Rößner 2011, 193). „Faktum“ hier also als Datum bzw. Gegebenheit für jede (individuell verkörperte) Vernunft; diese These konfliktiert allerdings mit Kants methodischer Vorannahme, die Moral von der Anthropologie getrennt zu untersuchen.

<sup>436</sup> Vgl. Sob 2002, 112.

<sup>437</sup> Wolff 2009, 513f.

<sup>438</sup> Wolff 2009, 514.

<sup>439</sup> Wolff 2009, 516. Insofern handelt es sich bei Deklarationen um „Projekte“ bzw. Begriffsbestimmungen, die eine Vorstellung im Verhältnis auf mein Wollen bezeichnen. Während Kants Schiffsuhr-Beispiel die Deklaration eines empirischen Begriffs veranschaulicht, fasst Wolff die Deklaration gewisser *apriorischer* Begriffe als die ‚Gelenkstelle‘ der Argumentation der KpV auf.

Deklarationen, die sich als notwendig erweisen, können als Reflexionsbegriffe interpretiert werden. Insofern werden auch Fragen nach der *Existenz* z. B. eines „rein intelligiblen Sachverhalts der Pflicht“ obsolet (vgl. Laschet 2011, 43, FN 26); es genügt zeigen zu können, weshalb so etwas wie ein unbedingtes Sollen gedacht werden *must*, um von den moralischen Geboten der Pflicht betroffen zu sein.

delt es sich bei den dort eingeführten Begriffen „Grundsatz“, „Maxime“ und „Gesetz“ um *Deklarations-Produkte* der Vernunft, deren Begriffsbestimmung gerade keine Existenzbehauptung enthalte; in diesem Sinne sei auch Kants Rede zu verstehen, die KpV gehe von Grundsätzen als „Data“ aus (AA V, 42; 92), d. h. nicht von vorgefundenen Gegebenheiten („Tatsachen“), sondern von etwas argumentativ Gemachtem.

In § 7 werde nun das *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* „ohne Beweis eingeführt“, obwohl solche synthetischen Sätze a priori gemäß der Methodenlehre der KrV „eine Rechtfertigung durch ‚gründliche Deduktion‘ verlangen“.<sup>440</sup> Die Frage, ob es praktische *Gesetze* gibt, werde in § 7 einfach durch die *Formulierung* der Anforderungen, die ein derart objektiv praktischer Grundsatz erfüllen müsste, beantwortet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (AA V, 30). Diese Formulierung des „praktischen Grundgesetzes“ drücke nun, so Wolff, keinen *Imperativ* aus, sondern sei ein *praktisches Postulat*.<sup>441</sup> Das Grundgesetz fordert demnach keine Handlung, vielmehr beschreibt es eine „Handlungsweise“, d. h. „eine allgemeine Regel, die für beliebige Handlungen beliebiger vernünftiger Wesen“ gilt.<sup>442</sup>

Überzeugend arbeitet Wolff Kants Analogisierung geometrischer und praktischer Postulate heraus. Erstere betreffen die „Handlungen, auf denen die Sachhaltigkeit mathematischer Definitionen beruht“, d. h. sie formulieren das Konstruktionsverfahren des definierten Begriffs in reiner Anschauung.<sup>443</sup> Ohne den Nachweis der *Existenz* des Gegenstandes des definierten Begriffs (z. B. Kreis) erbringen zu müssen, kann durch das Postulat das „objektive Dasein“ des Gegenstandes und somit die Begriffsdefinition gesichert werden.<sup>444</sup>

Ähnlich postuliert das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft das *Erfülltsein* des in § 1 deklarierten Begriffs eines Gesetzes (vgl. AA V, 19): Der Begriff eines praktischen Gesetzes ist sachhaltig, d. h. ein derartiges Gesetz hat *objektives Dasein* bzw. *ist gegeben*, wenn der subjektiv allgemeine Grundsatz des Handelnden *zugleich* als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung und somit als objektive Willensbestimmung gilt. Insofern jedoch das praktische Postulat – im Gegensatz zum geometrischen – kein Bezug zur reinen Anschauung herstellen kann, müssen sowohl Deklaration (§ 1) als auch Postulat (§ 7) eines praktischen Gesetzes zunächst als bloße Gedanken behandelt werden (vgl. AA V, 31).<sup>445</sup> Wenigstens sei es, so Kant, denkbar, *dass* diese formale Regel die Maximen des individuellen Willens bestimmt, insofern es um keine inhaltliche Nötigung durch eine „begehrte Wirkung“, sondern um formale Eigenschaften einer Handlungsweise ginge.<sup>446</sup>

---

<sup>440</sup> Wolff 2009, 522.

<sup>441</sup> Wolff 2009, 526.

<sup>442</sup> Wolff 2009, 528.

<sup>443</sup> Wolff 2009, 527.

<sup>444</sup> Wolff 2009, 528.

<sup>445</sup> Wolff 2009, 528.

<sup>446</sup> Wolff 2009, 529.

Relevant wird hierbei, so Wolff, Kants *nicht-empiristische Definition* des Begehrungsvermögens durch „lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorien“ (vgl. AA V, 9, FN); diese Art von Begriffsbestimmung bezeichnet Kant in der *Kritik der Urteilskraft* als Versuch einer ‚transzendentalen Definition‘, die aufgrund der Vermutung zu unternehmen sei, die fraglichen Begriffe stünden „mit dem reinen Erkenntnisvermögen in Verwandtschaft“ (AA V, 177, FN).<sup>447</sup> Das Begehrungsvermögen definiert Kant in der KpV ohne auf den empirischen Begriff der Lust und somit konkrete Willensobjekte Bezug nehmen zu müssen. Das Begehrungsvermögen ist nach dieser Definition nichts anderes als die Fähigkeit, „seine Kausalität“ durch Vorstellungen bestimmen zu können. Und hier kann, so Kant, „die Vernunft zur Willensbestimmung gelangen und hat sofern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt“ (AA V, 15). Bei dieser allgemeinen Definition des Begehrungsvermögens ist die Frage nach der ‚Verursachung‘ der Willensvorstellung (*qua* Form oder Materie des Wollens) bzw. die Frage, ob ich als freies Subjekt mir dieses Wollen überhaupt zuschreiben kann ohne Freiheit aufzuheben, noch unerheblich, insofern zunächst nur das ganz basale Vermögen der Präferenzentscheidung (Willkür) allgemein-begrifflich rekonstruiert wird.

Die objektive Gültigkeit des in § 7 konstruierten Grundgesetzes könne, so Wolff, nun durch diese Definition des Begehrungsvermögens erwiesen werden. Denn dieses abstrakt gedachte Vermögen bestimmt die Kausalität des Willens durch Vorstellungen. Was widerspruchsfrei vorstellbar ist, kann auch Willensbestimmung sein. Das praktische Grundgesetz wurde a priori (ohne empirische Begriffe) hergeleitet und ist widerspruchsfrei denkbar; als apriorische Regel hängt seine Geltung nicht vom subjektiven Begehren ab, sondern betrifft das Begehrungsvermögen eines vernünftigen Wesens überhaupt. Das Grundgesetz gilt also für jeden Willen ausnahmslos und objektiv, weil es aufgrund seines ‚Inhaltes‘ nur ein allgemein gedachtes Begehrungsvermögen betrifft.<sup>448</sup>

Wenn Kant davon spricht, dass das Bewusstsein *dieses* Grundgesetzes „sich für sich selbst aufdringt“ (vgl. AA V, 31), dann ist damit kein ursprüngliches Evidenzerlebnis bzw. die Einsicht in ein an sich gegebenes Gesetz gemeint, sondern die Alternativlosigkeit, ein – in § 1 deklariertes – praktisches Gesetz nur auf diese Weise denken zu können. Entsprechend erklärt Wolff, Kant nehme keineswegs an, dass dieses Bewusstsein „allen vernünftigen Wesen ohne weiteres zugeschrieben werden kann.“<sup>449</sup> „Faktum“ verstanden als *Tat* bedeute demnach, dass das Grundgesetz notwendig als reine Synthese von Denken und Begehren gelte; für Kant handelt es sich dabei um die einzig konstruierbare Willensbestimmung a priori.<sup>450</sup> Die Rede von „Faktum“ spielt in der KpV also keine rechtfertigende Rolle, sondern charakterisiert die argumentative Methode der Konstruktion des praktischen Grundgesetzes. Im Unterschied zur theoretischen Vernunft sei

---

<sup>447</sup> Wolff 2009, 519.

<sup>448</sup> Wolff 2009, 530.

<sup>449</sup> Wolff 2009, 530.

<sup>450</sup> Wolff 2009, 532f.

demnach die praktische aufgrund ihrer eigenen Kausalitätsstruktur in der Lage, gültige synthetische Sätze a priori hervorzubringen.<sup>451</sup>

Zu fragen bleibt allerdings, inwiefern das gedankliche Konstrukt des Grundgesetzes, das gültig ist für ein allgemein gedachtes Begehrungsvermögen (*reiner Wille*), mit dem *sinnlich-affizierten Willen* des Menschen in Beziehung steht. Hierzu erklärt Kant: „Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: So wird man jederzeit finden, dass, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Wille halte“ (AA V, 32). Kant meine hier nicht, so Wolff, dass jedes moralische Urteil tatsächlich anhand des Kriteriums des kategorischen Imperativs durch menschliche Akteure gefällt würde, vielmehr sei das Faktum „unleugbar“ in Bezug auf eine „mögliche (gleichsam experimentelle) Dialogsituation“.<sup>452</sup> Wie in der *Grundlegung* gehe Kant auch in der KpV davon aus, dass das Moralprinzip selbst die „gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung [...] jederzeit vor Augen“ habe (AA IV, 402). Das Moralprinzip ließe sich entwickeln, ohne die Menschen „im mindesten etwas Neues zu lehren“, indem man – „wie Sokrates es tat“ – sie lediglich „auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam machte“ (AA IV, 404; vgl. AA VI, 478). In der *Grundlegung* wird ausgehend vom moralischen Urteil des Alltagsverständes bzw. dem Operieren mit dem Prädikat „gut“ regressiv das Prinzip dieses Urteilens entwickelt. Kant muss nicht unterstellen, dass jeder – mehr oder weniger deutlich – die moralische Bewertung von Handlungen am kategorischen Imperativ orientiert, es genügt vorauszusetzen, dass wer urteilt, immer schon *ein* Prinzip des Urteilens ‚verwendet‘. Bei der begrifflichen Klärung dieses Prinzips erweist sich seine Formulierung als kategorischer Imperativ als *alternativlos*. Dies allerdings im Sinne eines „Schlusses auf die beste Erklärung“, erklärt Wolff und veranschaulicht diesen Schluss wie folgt:<sup>453</sup>

1. Im Dialog mit Menschen ließe sich zeigen, dass sie bei der Beurteilung von Handlungen bzw. ihrer Maximen Kriterien anlegen, die sie nicht aus der Erziehung, Erfahrung etc. erworben haben.
2. Dieses Phänomen lässt sich erklären, indem das Kriterium auf die in der KpV (konstruierte) Struktur praktischer Vernunft zurückgeführt wird.
- C. Weil das praktische Grundgesetz aus der Struktur praktischer Vernunft stammt, ist es für jedes vernünftige Wesens bzw. ein Wesen mit oberem Begehrungsvermögen gültig.

---

<sup>451</sup> Wolff 2009, 535.

<sup>452</sup> Wolff 2009, 538.

<sup>453</sup> Wolff 2009, 539.

Eine transzendente Deduktion des Moralprinzips steht allerdings noch aus. Wolff stellt hierzu fest, dass Kant die Deduktion der GMS nicht durch Rekurs auf das Faktum als ‚Evidenz oder Meinungsübereinstimmung‘ habe überwinden wollen.<sup>454</sup> In GMS und KpV vertrete Kant nämlich die These, dass eine Deduktion des Prinzips der Moralität im Sinne eines *theoretischen Beweises* seiner Gültigkeit nicht möglich ist.<sup>455</sup> Die „Deduktion des moralischen Gesetzes“ verlaufe in der KpV schlichtweg auf andere Weise als bei der Rechtfertigung der reinen Verstandesbegriffe: Denn das moralische Gesetz „betrifft nicht die Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, so fern es der Grund der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe [sc. *Erkenntnis*] Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann“ (AA V, 46). Kant müsse also rechtfertigen, dass Kausalität durch *Erkenntnis* möglich ist. Positiv kann er dies nicht tun, da nur Erscheinungen vom Kausalgesetz der Naturnotwendigkeit betroffen sind und wiederum ausgehend vom erfahrbaren Gesetzes-Zusammenhang der Erscheinungen nur die objektive Gültigkeit der Erfahrungskategorien (z. B. Kausalität) begründbar ist. In der KpV geht es aber um die Rechtfertigung eines Gesetzes, das in der „Erfahrung kein Beispiel“ hat (AA V, 47). Insofern die widerspruchsfreie Denkbarkeit des praktischen Grundgesetzes vorliegt, müsse hier noch negativ – im Sinn einer „Verteidigung“ – gezeigt werden, dass die Rede von freier Kausalität (als absolute Bestimmung des Willens durch Erkenntnis) keinen unerlaubten, „transzendenten Kategorienegebrauch“ darstellt.<sup>456</sup> Kant unternehme die Deduktion in der KpV, so Wolff, daher wie folgt:

(1.) wird das Verfahren des indirekten Beweises der Freiheit aus der Thesis der Dritten Antinomie wiederholt: Die Annahme eines absoluten Determinismus ist widersprüchlich, vielmehr setzt deterministisches Geschehen letztlich die Annahme einer unbedingten Ursache voraus. So kann der Begriff der Freiheit „verteidigt“<sup>457</sup> und die „Anmaßungen“ der „empirisch bedingte[n] Vernunft“, allein willensbestimmend zu sein, abgewiesen werden. Diese Deduktion ‚verteidigt‘ das Recht, die Idee der Freiheit voraussetzen zu dürfen.

(2.) ist jedoch das Grundgesetz der praktischen Vernunft auch *positives* Kriterium zur Auszeichnung von Freiheit. Dieses formale Kriterium wird in reflexiver Prüfung auf Maximen und Grundsätze des Subjekts angewendet, die selbst keine erscheinenden Naturgegenstände sind, ohne dabei weltfremd die empirische Bedingtheit aller Maximen negieren zu müssen. In der Formulierung des Grundgesetzes und der des kategorischen Imperativs wird dies durch das Wort „zugleich“ gesichert. Insofern hat Freiheit objektive Realität „in Gesinnungen oder Maxi-

---

<sup>454</sup> Wolff 2009, 540.

<sup>455</sup> Wolff 2009, 541.

<sup>456</sup> Wolff 2009, 543.

<sup>457</sup> Vgl. zum Terminus „Verteidigung“ A 776/B 804f.

men“ (vgl. AA V, 56): Freiheit ist durch Prüfung der eigenen Maximen unter empirischen Bedingungen feststellbar.

Das empirisch gegebene Begehrungsvermögen (AA V, 182) bzw. die erfahrbare Willkürfreiheit (A 802/B 830) stehe deshalb, so Kant, „unvermeidlich“ unter der Bestimmung des reinen Willens (AA V, 55) bzw. sei dieser deren „oberste Bedingung“ (AA IV, 454). Wolff konstatiert deshalb zu Recht, dass sich „gravierende inhaltliche Unterschiede zwischen dem Dritten Abschnitt der Grundlegungsschrift und der Analytik der reinen praktischen Vernunft [...] diesbezüglich kaum finden“ ließen.<sup>458</sup> Die Deduktion in der *Grundlegung* kann als transzendente Erkenntnis des reinen Willens bzw. seines Prinzips verstanden werden; die KpV operiert in ihrer Begründung zwar nicht explizit mit dem regressiven Aufweis eines Bedingungsverhältnisses, jedoch handelt es sich lediglich um eine andere Art des Zugriffs auf dieselbe Struktur des Willens. Freilich konstruiert Kant in der KpV den Begriff der Form bzw. die „oberste Bedingung“ des Willens a priori als „allgemeine Gesetzgebung“ ohne „von der Erfahrung oder irgendeinem äußeren Willen etwas zu entlehnen“ (AA V, 31). Die Form des menschlichen Willens wird in der KpV gewissermaßen im Top-Down-Verfahren entwickelt, wohingegen die GMS regressiv-analytisch beginnt. Die konstruierende Argumentation der KpV bedient sich dabei der Definition des Begehrungsvermögens aus bloßen Begriffen a priori bzw. Kategorien (vgl. AA V, 9, FN), die gemäß der *Kritik der Urteilskraft* als transzendente verstanden werden kann (AA V, 177, FN).<sup>459</sup> Letztlich steht die ganze Untersuchung der KpV aber unter der Problemstellung, zu zeigen, dass es *reine* praktische Vernunft gebe. Diese beweise, so Kant, ihre und ihrer Begriffe Realität durch die *Tat*. Mit Wolff verstanden als konstruierendes Argumentationsverfahren der Deklaration (§ 1) und des Postulats des Grundgesetzes (§ 7) unter Voraussetzung der ‚Eigengesetzlichkeit‘ des Begehrungsvermögens. „Faktum der Vernunft“ meint nach Wolff also kein ursprüngliches Evidenz-erlebnis, sondern kennzeichnet die Vernunft als „Urheberin einer Synthesis-Handlung“.<sup>460</sup> Kants *Grundlegung der Moral* (GMS, KpV) habe somit, resümiert Wolff, „mit einer irrationalen Beschwörung von Faktizität oder dem Versuch einer Unterwerfung unter die Autorität und den Machtanspruch eines puren Pflichtgebots nichts zu tun.“<sup>461</sup> Ebenso wie Henry E. Allison<sup>462</sup> kommt Michael Wolff zu dem Ergebnis, Kant habe stets zeigen wollen, „dass alle moralische Verpflichtung letztendlich Selbstverpflichtung ist, die ihre Wurzel im eigenen Willen vernünftiger Wesen hat.“<sup>463</sup> Gerade Robert J. Bentons und Michael Wolffs Interpretationen zeigen, dass Kant sich in der KpV mit der Lehre vom Faktum der Vernunft oder der Achtung des Gesetzes als Triebfeder keineswegs „mythischer Vorstellungen aus einer platonisierenden Metaphysik“<sup>464</sup>

---

<sup>458</sup> Wolff 2009, 546.

<sup>459</sup> Vgl. Wolff 2009, 519.

<sup>460</sup> Wolff 2009, 548.

<sup>461</sup> Wolff 2009, 549.

<sup>462</sup> Allison 2011, 1f.

<sup>463</sup> Wolff 2009, 549.

<sup>464</sup> Ilting 1981, 341.

bedient und in der Tat – analog zur theoretischen Philosophie Kants – die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit verbindlicher Normen bzw. praktischer Erkenntnis gestellt wird.

In ähnlicher Weise sieht Andrea Marlen Esser die Kontinuität von theoretischer und praktischer Philosophie Kants vor allem in der gleichbleibenden Aufgabe der Klärung der Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind.<sup>465</sup> In ihrer Studie *Kants Tugendlehre in der Gegenwart* (2004) stützt sich Esser dabei vor allem auf Aussagen Kants in der *Kritik der Urteilskraft*, wo die Restriktion transzendentaler Erkenntnis auf die Erkenntnisart aufgehoben und um die Klärungsaufgabe erweitert wird, ob „ein Urteil seinen Ursprung in einem ‚reinen Erkenntnisvermögen‘“ habe.<sup>466</sup> Insofern in der praktischen Philosophie nun nicht die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis von Interesse sei, müsse eine transzendente Untersuchung des Praktischen die „notwendigen Konstitutionsbedingungen einer zu schaffenden ‚praktischen Wirklichkeit‘“ reflektieren. Letztlich ginge es dabei also nicht um „die Bedingungen der Erkenntnis, sondern [um] die des Guten“.<sup>467</sup> Hier ist anzumerken, dass das Gute selbst in einem Erkenntnisverhältnis zum Subjekt steht, wie Kant im Lehrstück von den Imperativen ausführt (s. Kapitel 2.3); dort definiert er die „Erkenntnis des Guten“ als „Erkenntnis des praktisch Notwendigen“, also dessen, was getan werden muss (vgl. AA IV, 412f.).<sup>468</sup> Die Möglichkeit objektiv-praktischer Erkenntnis, die sich in Imperativen artikuliert, muss auf ihre Bedingung zurückgeführt und diese in einem der transzendentalen Erkenntnis zumindest ähnlichem Verfahren dargetan werden, was Esser andeutet. Bei transzendentalen Bedingungen handle es sich letztlich, so Esser, um Formen, die „die jeweilige Bezugnahme auf einen Gegenstand, sei er kognitiver, ästhetischer oder praktischer Wirklichkeit, konstituieren.“<sup>469</sup> Diese Formen bilden den Rahmen der Möglichkeit objektiver Urteile, um diese von „bloßem Schein“ zu unterscheiden. Letztlich stimmt Esser hierin mit Benton (1977; 1978) überein: Transzendente Fragen sind *framework*-Fragen. Insgesamt interpretiert Esser Kants *Grundlegungsschriften der Moral* ähnlich wie bereits Friedrich Kaulbach in einem stark konstruktivistischen Sinne. Die methodische Grundausrichtung ihrer Interpretation der *Tugendlehre* charakterisiert Esser entsprechend durch Kants Ausspruch: „Wir machen alles selbst!“<sup>470</sup> Kant gebe in der Moralphilosophie, analog zur theoretischen Philosophie, eine „kritische Reflexion [der] Geltungsansprüche unserer faktischen moralischen Urteile.“ Diese Reflexion „untersucht die Bedingungen, unter denen die Begriffe des Guten, der Freiheit und der praktischen Vernunft eine Bedeutung erlangen.“ Der kategorische Imperativ erweise sich dabei als die „allgemeine Struktur“, die diesen praktischen Begriffen Bedeutung im Sinne

---

<sup>465</sup> Esser 2004, 171.

<sup>466</sup> Esser 2004, 170f.

<sup>467</sup> Esser 2004, 169.

<sup>468</sup> Die Rede von „getan werden muss“ schließt hier freilich auch Unterlassungen oder das Handeln auf gewisse Weise (z. B. welche Mittel verwendet werden müssen) mit ein.

<sup>469</sup> Esser 2004, 172.

<sup>470</sup> Esser 2004, 207.

des Wirklichkeitsbezugs verschafft.<sup>471</sup> Die *Synthese* des kategorischen Imperativs sei dabei in zweierlei Hinsicht aufzufassen: (a) Im Sinne eines dennotwendigen Verhältnisses und (b) als erforderliche Tätigkeit des Subjekts, sich dieses Moralprinzips zur Kontrolle der eigenen Maximen anzueignen.

Esser rekonstruiert also nicht direkt, dass transzendente Erkenntnis in Kants praktischer Philosophie vorkommt, sondern orientiert ihre gesamte Interpretation der *Tugendlehre* vor allem an der Problemkontinuität von theoretischer und praktischer Philosophie. Im Gegensatz dazu sollen hier in den folgenden Kapiteln die Momente transzendentaler Erkenntnis in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* herausgearbeitet werden.

---

<sup>471</sup> Esser 2004, 205f.

### **4.3 Analogie der theoretischen und praktischen Philosophie Kants**

Gerade in der *Grundlegung* sind die von Kant vorgenommenen expliziten Analogisierungen der Methode der theoretischen und der praktischen Philosophie besonders deutlich. Dabei fällt auf, dass die methodischen Ähnlichkeiten hauptsächlich in Bezug auf den Willen sowie die besondere Hinsicht, unter der das rationale Begehrungsvermögen des Menschen untersucht wird, angesprochen werden. Zwei Stellen sind hier besonders relevant: Zum einen natürlich die Deduktionsstelle im Dritten Abschnitt (AA IV, 454), und zum anderen die Explikation der Argumentationsmethode in der Vorrede (AA IV, 390). Zudem kann das Lehrstück von den Imperativen im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* (AA IV, 412-421) als Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit praktischer Erkenntnis rekonstruiert werden.

#### 4.4 Eine transzendente Logik des Willens (GMS, Vorrede)

Zunächst zur Vorrede der *Grundlegung*. Kant erläutert dort das eigentümliche Verfahren einer reinen Moralphilosophie als *Metaphysik der Sitten* in Abgrenzung von Christian Wolffs *allgemeiner praktischer Weltweisheit*.

„Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirischen Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloß die besonderen Handlungen und Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden.“<sup>472</sup>

Ähnlich sind *Transzendentalphilosophie* und *Metaphysik der Sitten* vor allem deshalb, weil sie erkenntniskritisch zwischen Begriffen a posteriori und a priori unterscheiden und unter der Hinsicht letzterer das jeweilige Vermögen untersuchen. Kants Analogisierung der Methode einer *Metaphysik der Sitten* mit der *Transzendentalphilosophie* betrifft also den jeweiligen Untersuchungsgegenstand der beiden „reinen Philosophien“: jene den reinen Willen, diese das reine Denken. Transzendente Erkenntnis betrifft hierbei die apriorischen Begriffe der Erkenntnis von Gegenständen (B 25), ist demnach Erkenntnis von der reinen Erkenntnis.<sup>473</sup> Wenn nun der Wille ein „Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände [...] hervorzubringen“ (AA V, 29) und als menschlicher Wille dabei nicht unmittelbarer Affektion unterliegt (vgl. A 801f./B 829f.), sondern nach begrifflichen Regeln Gegenstände (als Zwecke) verwirklicht (vgl. AA IV, 412), dann muss der „reine Wille“ Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, die den Gegenstandsbezug des Willens a priori bestimmen. Zu diesen Prinzipien muss ein der transzendentalen Erkenntnis ähnlicher Zugang unterstellt werden, sollen diese nicht nur bloß Spekulation sein.

Zwar charakterisiert Kant sein Vorgehen als „Metaphysik“, jedoch ist dieses so noch unterbestimmt. Der Terminus „Metaphysik“ bezeichnet bei Kant ein „System der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen“ (AA VI, 216), das „alles, so fern es ist“ oder „sein soll“ aus „Begriffen a priori

---

<sup>472</sup> AA IV, 390.

<sup>473</sup> Vgl. Grundmann 2006, 192.

erwägt“ (A 845/B 873), wobei dieses Verfahren der Erkenntnis aus bloßen Begriffen methodisch spezifiziert werden muss. In der KrV spricht Kant von drei „reinen Vernunftwissenschaften“: Mathematik, Transzendental-Philosophie und reine Moral (A 480/B 508). Michael Wolff hat darauf hingewiesen, dass sich diesen drei Wissenschaften je die begriffserklärenden Methoden der Definition, Exposition bzw. Erörterung und Deklaration zuordnen lassen.<sup>474</sup> Während die vollständige Definition von Begriffen durch Konstruktion in reiner Anschauung der Mathematik vorbehalten ist („gemachte Begriffe“), muss die Transzendental-Philosophie und ihre propädeutisch vorangehende Prinzipien-Kritik gegebene Begriffe (z. B. Raum und Zeit) regressiv auf ihre apriorischen Merkmale hin erörtern; freilich bedürfen diese Erörterungsergebnisse, deren Vollständigkeit stets vorläufig und zweckrelativ ist (A 728/B 756 ff.), anschließend der „gründliche[n] Deduktion“ (A 734/B 762).<sup>475</sup> Allerdings ist die transzendente Erkenntnis darüber hinaus auf besondere apriorische Begriffe fokussiert, nämlich solche, die den Gegenstandsbezug der Erkenntnis konstituieren (vgl. A 11f./B 25).

Insofern also nur die Mathematik Begriffe in der reinen Anschauung vollständig *konstruieren* kann, bleibt einer Metaphysik, die „bloße Begriffe“ zur Verfügung hat, nur die Methode der Begriffserörterung oder der Deklaration, beide bedürfen aber wiederum einer Deduktion ihrer Ergebnisse. Während in der GMS regressiv das Prinzip des Willens erörtert und im Dritten Abschnitt deduziert wird, entwickelt die KpV dieses Prinzip, wie Michael Wolff gezeigt hat, durch Deklaration bestimmter Begriffe. Die KpV ‚konstruiert‘ ohne Rekurs auf gegebene Begriffe – z. B. des Common Sense – das Moralprinzip, während die GMS dieses durch regressive Begriffsanalyse der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“ (AA IV, 393) gewinnt. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Zugänge zur apriorischen Form des Begehungsvermögens, d. h. des reinen Willens.

Insofern Christian Wolff nicht zwischen dem apriorischen und aposteriorischen Aspekt des Willens überhaupt, d. h. zwischen Bewegungsgründen a priori „bloß durch Vernunft vorgestellt“ und empirisch verallgemeinerten (AA IV, 391) unterscheidet, kann er, so Kant, nur einen Begriff von Verbindlichkeit ermitteln, der „freilich nichts weniger als moralisch ist“ (ebd.). Wolff verfehlt demnach den eigentümlichen Charakter moralischer Normativität: eine Norm von *absoluter* Notwendigkeit, da er letztlich alle Bewegungsgründe des Willens als empirische – sie werden „alle als gleichartig angesehen“ (ebd.) –, d. h. auch die vermeintlich rein vernünftigen Bewegungsgründe heteronom konzipiert. Gewissermaßen fehlt bei Wolff, der beispielhaft für alle Moraltheorien außer der Kantischen steht, der Zugriff auf das Wollen im *transzendental-*

---

<sup>474</sup> Wolff 2009, 516.

<sup>475</sup> Mit „Deduktion“ meint Kant bekanntlich keine Ableitung im strengen logisch-deduktiven Sinne, sondern „Rechtfertigung“ im Sinne juristischer Terminologie. Die transzendente Deduktion behauptet daher auch keine Einsicht von letzter absoluter Evidenz, sondern bietet eine möglichst alternativlose Erklärung, welches die Bedingungen der legitimen Aktualisierung menschlicher Vermögen ausmachen. Letztlich handelt es sich um eine begründende Rechtfertigung im Diskurs, mittels des mit Worten geführten („akroamatischen“) Beweises (vgl. A 735/B 763; vgl. Wolff-Metternich 1995, S. 161).

*praktischen Verstande*. In der Vorrede der *Grundlegung* zeigt sich implizit Kants auf Bewährung eingeführte Vorannahme einer „kopernikanischen Revolution“ der Denkungsart in der Moralphilosophie. Diese ‚Umwendung der Denkungsart‘ bringt Henry E. Allison pointiert auf den Begriff: Moralische Forderungen sind selbst auferlegt, d. h. sie beziehen ihre Autorität aus dem Willen des handelnden Subjekts und nicht aus einem Objekt des Willens.<sup>476</sup> In der B-Vorrede der KrV führt Kant zur Erklärung seiner methodischen Vorannahme aus:

„Es ist hiermit eben so, wie mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehte sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. [...] Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne, richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“<sup>477</sup>

Analog hierzu kann formuliert werden: Wenn das Wollen sich ausschließlich nach dem Gegenstande richten muss (d. h. nur rezeptiv ist), so ist die Erkenntnis einer apriorischen bzw. absoluten Norm der Moral nicht möglich. Kant geht jedoch davon aus, dass es „wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori [...] das Tun und Lassen [...] bestimmen“ (A 807/B 835). Grund hierfür böten die „Beweise der aufgeklärtesten Moralisten“ und vor allem „das sittliche Urteil eines jeden Menschen [...], wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will“ (ebd.). Gemeint ist: Wer überhaupt moralisch urteilt, also mit der Funktion der Prädikate „gut“ und „schlecht“ bzw. „böse“ vertraut ist, der ‚unterstellt‘ dabei ein apriorisches Prinzip des Urteils bzw. Unterscheidens. Freilich nicht faktisch, sondern nur insofern er sokratisch zur ‚deutlich denkenden‘ Reflexion aufgefordert wird.

Demnach müssen „praktische Begriffe“ angenommen werden, die a priori ihren Ursprung haben (AA IV, 391). Wenn praktische Begriffe als Regeln jedoch immer auf einen Willen bezogen sind und demnach für ihre Realisierung letztlich den ‚Umweg‘ über sinnliche Triebfedern bzw. Bewegungsgründe des individuellen Subjekts nehmen, dann müssen praktische Begriffe a priori („Prinzipien eines möglichen reinen Willens“, AA IV, 390) als „bloß durch Vernunft vorgestellt[e]“ Bewegungsgründe in einem besonderen Verhältnis zu durch sinnliche Triebfedern gewollten Gegenständen stehen; denn ohne sinnlichen Antrieb wird die Kausalität des menschl-

---

<sup>476</sup> Vgl. Allison 2011, 1f. Kants ‚radikale Neuordnung des Universums der Moraltheorien‘ zeige, dass sowohl auf Gehorsam als auch auf (vermeintlich) vernünftiger Selbstbestimmung basierende vorkritische Konzeptionen von Moralität gemeinsam unter den Inbegriff der Heteronomie subsumiert werden können, insofern sie die Motivationsfrage ‚Warum moralisch sein?‘ stets durch das Versprechen eines in Aussicht gestellten äußeren Vorteils (bzw. durch ein ‚Objekt des Willens‘) beantworten (S. 1f.).

<sup>477</sup> B XVI f.

chen Willens nicht motiviert. Ähnlich zur einführenden Definition transzendentaler Erkenntnis in der B-Einleitung der KrV kann hier entsprechend formuliert werden:

Die Erkenntnis praktischer Begriffe a priori beschäftigt sich nicht so wohl mit gewollten Gegenständen, sondern mit unserer Art des Wollens von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll.

*Vergleiche:* „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“<sup>478</sup>

Denn die rezeptive Abhängigkeit des Willens von Gegenständen (affizierter Wille) soll nicht aufgehoben, sondern nur auf ihren apriorischen Gehalt hin untersucht werden. Dieses apriorische Moment kann als ‚Art des Wollens‘ oder als dessen reine Form angesprochen werden. Wille und Erkennen lassen sich nun als Varianten derselben Intentionalitätsstruktur rekonstruieren, wobei jeweils nach den Bedingungen a priori der Bezugnahme auf – zu erkennende oder zu realisierende – Gegenstände gefragt wird.<sup>479</sup> Die apriorische Form des Willens kann demnach als „Zweckgerichtetheit“ im Unterschied zu bestimmten Zwecken als Materie aufgefasst werden.<sup>480</sup> Im Fall gewollter Gegenständen tritt der Gegenstand aspektuell unterschieden zum einen als affizierender und zum anderen als wirklich gewollter Zweck auf. Wenn der Wille nun ein Vermögen ist, „den Vorstellungen entsprechende Gegenstände [...] hervorzubringen“ (AA V, 29) und das Subjekt sich von der Existenz des Gegenstandes Lust erhofft, kann davon gesprochen werden, dass der Gegenstand affiziert, obschon seine Realisierung als Zweck noch aussteht. Es handelt sich hierbei um dieselbe Problematik, in welcher Hinsicht das Ding an sich als ‚Ursache‘ der Affektion des Erkenntnisvermögens angesprochen werden kann. Soll nicht von einer Selbstaffektion des Erkenntnisystems ausgegangen werden, muss eine ‚Ursache‘ der Affektion angenommen werden, die selbst nicht Element des Systems, deren ‚Wirkung‘ jedoch bereits in den ‚Systemcode‘ übersetzt ist.<sup>481</sup> Dabei handelt es sich allerdings um kein beobachtbares Kausalverhältnis, da hierfür ein Standpunkt außerhalb des Erkenntnisystems einnehmbar sein müsste. In Bezug auf die Kantische Rede von Wollen etc. kann demnach gesagt werden: Gewollt werden immer nur Zwecke, obwohl Gegenstände der inneren und äußeren Natur die Ursache

---

<sup>478</sup> B 25.

<sup>479</sup> Vgl. Prauss 1986, 12. Ebenso McCarty 2009, 137; Esser 2004, 172; Förster 2011, 16: Thema der Transzendentalphilosophie sei insgesamt die Explikation der „apriorischen Referenzrelation“. Entsprechend formuliert Kant das Grundproblem der Transzendentalphilosophie: „Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ (An Marcus Herz, 21. Februar 1772, Briefwechsel, AA X, 130). In diesem Brief werden praktische Erkenntnis und moralische Grundsätze noch nicht aus der Transzendentalphilosophie ausgeschlossen.

<sup>480</sup> Hägerström 1902, 479.

<sup>481</sup> In einem ähnlichen Bezug auf Luhmann erläutert auch Andrea Marlen Esser unter dem Titel „Konstruktivismus“ (2004, 221f.) diese epistemologische Grundannahme Kants.

der Affektion – im oben genannten Sinne – sind. Es ist hier wichtig zu sehen, dass Kant, wenn er von Wollen, Wille, Begehren etc. spricht, keine Beschreibung des psychischen Geschehens, sondern insgesamt eine begriffliche Rekonstruktion willkürfreien Handelns geben will. „Wollen“ meint demnach kein diffuses psychisches Erleben, sondern das durch Gründe festgelegte Streben oder Tätigsein auf einen Zweck hin. Im Unterschied zum bloßen Wünschen, das einen Sachverhalt positiv bewertet, wobei das Subjekt sich selbst mit dem Sachverhalt aber nicht „als handelnde Ursache“ verbunden vorstellt.

Im Gegensatz zu Wolff geht es Kant nun also um den *reinen Willen* und nicht das *Wollen überhaupt*. Insofern verhält sich Wolffs Vorgehen zu Kants Methode einer Metaphysik der Sitten wie die allgemeine Logik zur Transzendentalphilosophie. Die „allgemeine Logik“ des Denkens überhaupt ist Gattungsbegriff der reinen und der angewandten Logik; letztere betrifft den Verstand „unter gewissen Umständen seiner Anwendung“, d. h. sie enthält (empirische) Kenntnisse vom „Spiel der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit [...] auch den Quellen der Vorurteile“ etc. (A 53/B 77). Die angewandte Logik betrifft demnach die *Urteilspraxis* und formuliert empirisch fundierte Ratschläge zur Umsetzung des richtigen Denkens. Kant zufolge ist die angewandte Logik aufgrund ihrer empirisch-psychologischen Basis weder fähig systematischer Kanon noch Organon zu sein („Einteilung des Empirischen kann nie vollständig sein“, vgl. AA VI, 205), sondern dient als „Kathartikon des gemeinen Verstandes“. Die reine Logik als Art der allgemeinen hat es dagegen „mit lauter Prinzipien a priori zu tun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle, (empirisch oder transzendental)“ (A 53/B 77). „Kanon“ meint den „Inbegriff der Grundsätze a priori des *richtigen* Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen“ (A 796/B 824); im Fall der reinen Logik also: wie gedacht werden soll, ungeachtet des Inhalts. Der „Ursprung“ der Vorstellungen ist für die reine Logik unerheblich, sie betrachtet nur die Gesetze, „nach welchen der Verstand [Vorstellungen] im Verhältnis gegeneinander braucht“ (A 56/B 80). Als „logisch Reflexion“ der Vergleichung von Vorstellungen, ganz ungeachtet der Frage ihrer objektiven Referenz, wird dies im Amphibolie-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* thematisiert.<sup>482</sup>

Eine Art der reinen Logik ist die transzendente Logik bzw. die Transzendentalphilosophie, insofern sie es mit den „Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden“ zu tun hat (AA IV, 390; vgl. A 57/B 81). Es handelt sich um begriffliche Regeln, die Gegenstände für Erfahrungsurteile konstituieren. Zieht man Kants Klassifikation der Wissenschaften in der Vorrede der GMS (AA IV, 387f.) hinzu, wird deutlich, dass die Moral aufgrund der Kopernikanischen Umwendung der Denkungsart gewissermaßen die *transzendente Logik* der unreinen Disziplin der Ethik ausmachen muss.<sup>483</sup> Dies paradoxer Weise aus dem-

---

<sup>482</sup> Vgl. Nerurkar 2012, Kapitel 1.1; 1.2.

<sup>483</sup> Vgl. Siemek 2007, 31.

selben Grund, weshalb die Moral aus dem *System* der Transzendental-Philosophie ausgeschlossen wird. Um die objektive Gültigkeit moralischer Grundbegriffe zu sichern, muss – wie oben gezeigt – das Erfordernis der Verwirklichung durch ein individuelles Subjekt berücksichtigt werden. D. h. die aus bloßen Begriffen a priori entwickelte Verbindlichkeit der moralischen Vorschriften, darf nicht völlig vom Begehungsvermögen des Menschen abstrahieren, das durch Gegenstände affiziert wird und seiner Vorstellung entsprechend als Zwecke verwirklicht. Denn auch a priori verbindliche Vorschriften müssen sich, sollen sie nicht leer sein, auf einen Willen beziehen, der durch sie zur Tat genötigt wird (vgl. AA IV, 387). Ein Wille ohne intentionalen Gegenstandsbezug wird diesem Begriff nicht gerecht (vgl. AA IV, 458; 459, FN 1). Wie dem menschlichen Erkenntnis-, so ist auch dem Begehungsvermögen der Gegenstandsbezug nur durch Affektion möglich. D. h. aber auch, dass ein „reiner Wille“ und das „Wollen überhaupt“, die Wolff nicht ausreichend differenziert, keinen Artunterschied bilden, sondern verschiedene Momente des (menschlichen) Begehungsvermögens bezeichnen.

Die Moral als *transzendente Logik* verbindlicher Willensbestimmungen abstrahiert demnach völlig von der empirisch bedingten „eigentlichen Tugendlehre“, die moralische Gesetze „unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt“ (A 54f./B 79); oder anders gesagt: sie bietet von den psychisch-individuellen Bedingungen des Wollens „ganz abgesonderte Erkenntnisse“ (AA IV, 412), die Wolff irrtümlicher Weise unter die Gründe der Verbindlichkeit zählte (AA IV, 391). Nicht abstrahiert wird aber vom Begehungsvermögen überhaupt; denn gerade dessen Vorstellungen – im Sinne von Präferenzentscheidungen für Mittel und Zwecke – müssen von moralischen Vorschriften betroffen sein. Wenn nun die Gegenstände des Begehungsvermögens als unerhebliche Variablen betrachtet werden, weil ihre Voraussetzung keine unbedingt notwendige bzw. verbindliche Regel erbrächte, bleibt nur die bei jedem Wollen bzw. Handeln gleichbleibende Form des Begehungsvermögens („reiner Wille“) als ‚Grund‘ einer a priori verbindlichen Regel. Anders als in der theoretischen Philosophie hebt Kants Untersuchung des Begehungsvermögens aber nicht von der Sinnlichkeit bzw. Rezeptivität an; wie der theoretischen geht es zwar auch der praktischen Vernunftkritik um den „ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs“, aber „in umgekehrter Ordnung“ (AA V, 90).<sup>484</sup> Denn die sinnliche Bestimmbarkeit des Begehungsvermögens ist empirisch bekannt und daher kein Problem; vielmehr muss gezeigt werden, dass *trotz* des sinnlichen Einflusses (Neigungen, Gefühle etc.) apriorische Willensbestimmungen möglich sind. Der Ausgangspunkt einer Kritik der praktischen Vernunft steht zudem unter größerer Unsicherheit als dies in der theoretischen Philosophie der Fall ist. Insofern der Wille als Kausalität durch Vorstellungen konzipiert ist, die sich in psychologischer Selbstbeschreibung bzw. innerer Erfahrung oft als „beinahe unentwirrbares Chaos“ an Motiven und Determinanten präsentieren, könnte man meinen, alle Willensbestimmung sei letztlich undurchschaubar, eine *apriorische*

---

<sup>484</sup> Vgl. Füllhaase 1978, 48-52.

Regelmäßigkeit des Begehrungsvermögens unabhängig von naturnotwendigen Determinanten gar nicht feststellbar.<sup>485</sup> Ganz anders als in der theoretischen Philosophie, wo das Bestehen synthetischer Urteile a priori Grundvoraussetzung der Untersuchung ist. Die Evidenz der apriorischen Strenge mathematischer und mechanischer Notwendigkeit führt auf die Frage, *wie* und *nicht ob* diese Urteile möglich sind (vgl. AA IV, § 4, 275). In der praktischen Philosophie wird zunächst contrafaktisch das Moralprinzip als Form des Willens entwickelt, wobei die Deduktion dieses ‚Konstrukt‘, sei dieses nun durch Begriffsanalyse (GMS) oder Deklaration und Postulat (KpV) entwickelt, auf die Wirklichkeit des menschlichen Willens beziehen muss.

---

<sup>485</sup> Vgl. Knapp 2008, 163.

#### 4.5 Die Deduktion als mittelbar transzendentes Argument (GMS, III)

Eine weitere Parallelisierung der Methode der theoretischen und der praktischen Philosophie nimmt Kant im Dritten Abschnitt der *Grundlegung* vor. Die von Kant herausgestellte Ähnlichkeit der Verfahren betrifft dabei gerade das zentrale Lehrstück des letzten Abschnitts; es handelt sich um die Deduktion des kategorischen Imperativs:

„Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Glied einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, 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; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.“<sup>486</sup>

Zunächst scheint Kants Deduktion mit der metaphysischen These zu operieren, der affizierte Wille sei nur die Erscheinung seiner Idee, die in einer intelligiblen Welt verortet sei und der entsprechend zu handeln *eigentlich* gewollt würde.<sup>487</sup> Kants Parallelisierung erlaubt jedoch auch eine transzendental-logische Deutung.<sup>488</sup> Das Konzept menschlicher Erfahrungs-Erkenntnis besteht in der notwendigen Verbindung (logisches Hinzukommen) von Anschauung und Begriff (vgl. A 75/A 51), ähnlich lässt sich der menschliche Wille als notwendige Verbindung (logisches Hinzukommen) von rezeptiver Affektion und spontaner Begriffsform auffassen. Wenn die freie Willkür des Menschen als subjektives Moment von Freiheit „durch Erfahrung bewiesen werden“ kann (vgl. A 802/B 830), diese für ihre Denkbarkeit die Idee einer Kausalität aus Freiheit und diese wiederum das Prinzip der Autonomie voraussetzt, dann lässt sich hier ein transzendentes Argument – „im praktischen Verstande“ (A 801/B 829) – ausgehend von der Wirklichkeit der Willkür<sup>489</sup> rekonstruieren. Synthetisch-praktische Sätze *a priori* wären dann, wie zu zeigen ist, der imperativische Ausdruck des theoretischen Erfordernisses, den menschlichen Willen nie als bloß affizierten, sondern stets als Verbindung von Spontaneität (Form) und Rezeptivität (Materie) denken zu müssen.

---

<sup>486</sup> AA IV, 454.

<sup>487</sup> Vgl. z. B. Schönecker/Wood 2004, 197ff.; 201.

<sup>488</sup> Hier folge ich Henry E. Allison's Vorschlag einer „non-metaphysical interpretation“ von GMS III (Allison 2011, 351).

<sup>489</sup> Freie Willkür als Wahlfreiheit ist die maßgebliche Funktion des sinnlich-affizierten bzw. menschlichen Willens. „Willkür“, „Wahlfreiheit“ und „menschlicher Wille“ können daher weitgehend synonym behandelt werden.

Thomas Wyrwich erklärt allerdings, die von Kant hergestellte Analogie sei nur „teilweise berechtigt“ und könne nur eine „illustrative Funktion“ haben. „Und zwar deshalb, weil der ideale reine Wille in der praktischen Philosophie zum empirisch affizierten Willen hinzukommt (hier also etwas rein Vernünftiges zu einer partiell bereits vernünftigen Instanz ‚hinzukommt‘), während hingegen in der theoretischen Philosophie Begriffe zu unbegrifflichen Anschauungen ‚hinzukommen‘“. <sup>490</sup> Wyrwich lässt sich hier sehr stark von einer Interpretationsmaxime leiten, die Peter Baumanns mit Kant als verfehlte „Formgebungs-Manufaktur-Deutung“ bzw. „Theorie der Gegenstandsanzfertigung“ bezeichnet hat. <sup>491</sup> Bloß anschauliches Material als Datenmannigfaltigkeit der Wahrnehmung wird gegeben und sodann dem ordnenden Verstandesvermögen zugeführt, in einem dritten Schritt dieser *zeitlichen Abfolge* entstünde schließlich das Erkenntnisurteil vom Gegenstand. Dem ist entgegen zu halten, dass Kant zwar von zwei ursprünglich unterschiedenen „Stämmen der Erkenntnis“, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, spricht, diese jedoch nicht unabhängig voneinander thematisierbar und, sobald das Erkenntnisvermögen aktualisiert wird, notwendig verbunden sind. Das ist allein schon daraus ersichtlich, dass die transzendente Ästhetik der KrV nicht Raum und Zeit per se untersucht, sondern als Erörterung der *Begriffe* von Raum und Zeit durchgeführt wird; d. h. Anschauungen bzw. ihre Formen sind für den menschlichen Geist nichts, außer in ihrer begrifflichen Erfassung. Das „Hinzukommen“, von dem Kant spricht, meint keine zeitliche Abfolge, sondern ein logisches Abhängigkeitsverhältnis, das für ein sinnvolles Konzept von Erkenntnis anzunehmen ist.

Zudem bezieht sich Kants Rede von Wille und Willkür nicht auf der Art nach unterschiedene Vermögen, sondern auf Funktionen des einen Begehrungsvermögens. In Bezug auf die Differenzierung dieser Funktionen finden sich bei Kant zwei Redeweisen von „frei“, die die Leitunterscheidung des Begehrungsvermögens in ein oberes und unteres Vermögen bilden und ohne Berücksichtigung der Äquivokation zu Verwirrung führen. Thomas Wyrwich hat selbst auf eine Stelle aus Kants handschriftlichem Nachlass hingewiesen, die zur Klärung der unterschiedlichen Redeweisen beiträgt: <sup>492</sup>

„Die Willkür ist also frei zu tun oder zu lassen, was das Gesetz befiehlt. Aber der Wille ist auf andere Art frei, weil er gesetzgebend, nicht gehorchend ist, weder dem Naturgesetz noch einem anderen und so fern ist die Freiheit ein positives Vermögen, nicht etwa zu wählen, denn hier ist keine Wahl, sondern das Subjekt in Ansehung des Sinnlichen der Handlung zu bestimmen.“ <sup>493</sup>

---

<sup>490</sup> Vgl. Wyrwich 2011, 80 u. 80, FN 95.

<sup>491</sup> Baumanns 1997, 9f. Vgl. AA VIII, 404.

<sup>492</sup> Wyrwich 2011, 146.

<sup>493</sup> AA XXIII, 249.

Der menschliche Wille kann also in verschiedener Hinsicht thematisiert werden, um die eigentümlichen Verrichtungen des Vermögens in ihrer Abhängigkeit darzustellen.<sup>494</sup> „Willkür“ betrifft das Vermögen der *Wahl* zwischen verschiedenen Optionen und wird als Verhältnis zu sich aufdrängenden Neigungen (Natur), jedoch nicht völlig unabhängig von diesen konzipiert. Die menschliche Willkür ist frei von einem *unmittelbaren* Einfluss der Naturnotwendigkeit, was das ‚Aufschieben‘ der Bedürfnisbefriedigung ermöglicht. Dagegen ist der Wille „auf andere Art frei“; hier wird das Prädikat „frei“ *im transzendental-praktischen Verstande* verwendet, d. h. es geht nicht um das erfahrbare Phänomen der willkürlichen Entscheidung. Vielmehr ist der Wille die „oberste Bedingung“ für die (Selbst-)Bestimmung der Kausalität des Subjekts im Unterschied zu heteronomen Einflüssen. Freie Willkür bzw. ein sinnlich-affizierter Wille ist nur möglich, wenn ein reiner Wille unterstellt wird, der die Bedingung benennt, unter der es denkbar ist, dass das Subjekt „in Ansehung des Sinnlichen“ dennoch durch eigene Vorstellungen seine Kausalität bestimmen kann. D. h. das Prädikat „frei“ betrifft (1.) das Vermögen der Präferenzentscheidung, jedoch auch (2.) die Bedingung dieses Vermögens als eigene Art von Kausalität (im Unterschied zur Naturnotwendigkeit). Die Idee eines reinen Willens ist also die ‚oberste Bedingung‘ zur Bestimmung der eigenen Kausalität durch Vorstellungen, d. h. für das sinnlich-vernünftige Begehungsvermögen.<sup>495</sup>

Die Analogie, die Kant zwischen Erkenntnis- und Begehungsvermögen herstellt, ist also nicht nur „teilweise berechtigt“, wie Wyrwich meint.<sup>496</sup> Die Analogie, die im logischen „Hinzukommen“ ausgedrückt wird, betrifft ein internes Bedingungsverhältnis zweier Funktionen bzw. Momente *eines* Vermögens. Verstand und Sinnlichkeit stehen als Nominalisierungen der Vorstellungsweisen *Begreifen* und *Anschauen* für zwei unterschiedene Momente des menschlichen Erkenntnisvermögens, ebenso das Konstrukt des reinen Willens und die sinnlich-affizierte Willkür für zwei des menschlichen Begehungsvermögens. Ohne Bezug zur Sinnlichkeit sind Begriffe des Verstandes „nichts als gesetzliche Formen“, d. h. ihre objektive Gültigkeit ist unsicher. In diesem Fall spricht Kant von „leeren Begriffen“, die eben so wenig als Erkenntnis bezeichnet werden dürfen, wie nicht unter Begriffe subsumierte, blinde Anschauungen.

Die „Form“ des Begehungsvermögens im Sinne der Formel des kategorischen Imperativs wurde in den ersten beiden Abschnitten der *GMS* durch Begriffserörterung entwickelt. Ohne Bezug zur Willkür (bzw. Sinnlichkeit) ist der kategorische Imperativ jedoch „für sich selbst nichts als [eine] gesetzliche Form“ bzw. ein „leerer Begriff“, dessen objektive Gültigkeit ungewiss ist. Weder durch Begriffsanalyse (Freiheit müsste als erkennbar vorausgesetzt werden) noch durch Erfah-

---

<sup>494</sup> Vgl. z. B. Benton 1977, 40.

<sup>495</sup> Vgl. hierzu auch Allison 2011, 297ff.

<sup>496</sup> Freilich ‚hinkt‘ jede Analogisierung, da dem Leser eine gewisse Vertrautheit mit dem Kontext sowie eine Interpretationsleistung zugemutet werden muss. Kant drückt dies aus, indem er die Analogie durch die Rede von „ungefähr so wie ...“ ankündigt. Eine treffende Analogie – als rhetorische Figur – sollte möglichst unmittelbar überzeugen und nicht zu skeptischen Fragen führen, von welchen Eigenschaften in welcher Hinsicht abstrahiert werden soll bzw. welche vorliegenden Eigenschaften oder Verhältnisse die wesentlichen sind.

rungserkenntnis (nur relative Notwendigkeit der Regel) lässt sich dem Begriff einer kategorischen Nötigung Gültigkeit verschaffen. Wie die reinen Verstandesbegriffe – als synthetische Sätze a priori – muss der kategorische Imperativ als vorauszusetzende Bedingung bereits anderweitig in ihrer objektiven Gültigkeit gesicherter Vorstellungen begründet werden. Denn der Nachweis der berechtigten Annahme einer intelligiblen Welt – worin einige Autoren das Hauptanliegen von GMS III sehen –, die der „positive Begriff der Freiheit“ als das dritte der im synthetischen Satz a priori verbundenen Vorstellungen „schafft“ (AA IV, 447), berechtigt lediglich zur Rede von einem reinen Willen – analog zur metaphysischen Deduktion der Kategorien, die ähnlich zur metaphysischen Erörterung der transzendentalen Ästhetik zeigt (vgl. B 38), dass apriorische Ordnungsregeln der Erfahrungserkenntnis angenommen werden müssen (vgl. B 159, § 26). Die Frage, wie sich diese begrifflichen Regeln aber auf Gegenstände beziehen können bzw. objektiv gültig sind, muss eine transzendente Deduktion beantworten. Während nun die Kategorien Gegenstände für Erfahrungsurteile konstituieren (also direkt das Objekt der Erkenntnis betreffen), betrifft der kategorische Imperativ den menschlichen Willen bei seiner eigentümlichen Tätigkeit, Objekte gemäß seiner Vorstellung zu realisieren. Die transzendental-praktische Deduktion muss zeigen, dass der intentionale Gegenstandsbezug des menschlichen Willens (als frei verursachender Wille) nur denkbar ist, wenn bereits die „Maxime[n] der Handlung als Mittel zu Zwecken“ (AA VI, 389) gewissen Standards genügen. Die Vorstellung eines kategorischen Imperativs als synthetischem Satz a priori ist hier also keine Bedingung der Konstitution von Willensobjekten (innerhalb einer Natur als System), sondern eine der Konstitution des freien Willenssubjekts unter Einfluss affizierender Gegenstände.

Der Gegenstandsbezug der Vorstellungen des Begehungsvermögens ist gemäß dem unteren Aspekt dieses Vermögens bzw. als erfahrbare freie Willkür unproblematisch: Gegenstände affizieren, woraufhin das Subjekt durch Präferenzentscheidung und Ausnutzung von ‚Mittel-Wissen‘ Zwecke konstruiert. Was Kant in der Erkenntnistheorie als zwei Fälle des Objektbezugs auseinander hält, nämlich in Ansehung des Objekts passiv (Affektion) oder aktiv zu sein (*intellectus archetypus*; göttliche Erkenntnis), fällt im menschlichen Willen zusammen.<sup>497</sup> Transzendente Erkenntnis bezieht sich in der Erkenntnistheorie auf gerade die Vorstellungen, die Begriffe des Subjekts und des Erkenntnisobjekts in Beziehung setzen, ohne dass das Subjekt dabei durch das Objekt nur passiv affiziert (*rezeptives Verhältnis*) noch das Objekt seiner Willkür entsprechend erzeugt wird (*spontanes Verhältnis*).<sup>498</sup> Die transzendente Frage richtet sich also auf eine apriorische Beziehung von spontaner Vorstellung und rezipiertem, d. h. nicht beliebig erzeugtem Gegenstand. Wenn jedoch in Anbetracht des Begehungsvermögens die Beziehung von Vorstellung und Gegenstand kein Problem darstellt, sondern vielmehr in der KpV, wie Michael Wolff

<sup>497</sup> Vgl. hierzu ausführlich Nerurkar 2012, 85f.; B 124f.; vgl. Brief an Marcus Herz, 21. Februar 1772, AA X, 130. So ähnlich auch Esser 2004, 172.

<sup>498</sup> Vgl. Nerurkar 2012, 85-90.

gezeigt hat, eine entscheidende Prämisse für die Möglichkeit der konstruktiven Entwicklung eines unbedingten Moralgesetzes darstellt, könnte man meinen, transzendente Erkenntnis sei für eine Auseinandersetzung mit dem praktischen Vernunftvermögen unerheblich. Freilich gilt transzendente Erkenntnis primär dem Bereich der theoretischen Philosophie, jedoch finden sich bei Kant, wie oben gezeigt, auch Bemerkungen zu ihrer Anwendbarkeit auf andere Problembereiche.<sup>499</sup> Transzendente Erkenntnis zeigt,

... „dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich [sind], [...] [betrifft] die Möglichkeit der Erkenntnis oder de[n] Gebrauch derselben a priori,“<sup>500</sup>

und beschäftigt sich dabei

... „nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori [bzw. mit unserer Erkenntnisart] von Gegenständen überhaupt.“<sup>501</sup>

Oben wurde bereits thetisch vorweggenommen, dass transzendente Erkenntnis in der praktischen Philosophie nicht primär die konstitutiven Bedingungen der Willensobjekte bzw. Zwecke, sondern das Willens*subjekt* betrifft. Was ist damit gemeint?

In der Moralphilosophie geht es nicht um die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen, sondern um *praktische* Erkenntnis, d. h. die Einsicht in die Notwendigkeit begrifflicher Regeln, die den Willen bestimmen, bzw. – synonym dazu – die Erkenntnis des (relativ oder absolut) Guten (vgl. AA IV, 412). Das moralische Gesetz bzw. der kategorische Imperativ sind je Vorstellungen von *absoluter* Notwendigkeit (als Gesetz) bzw. von *absoluter* Nötigung (als Imperativ) einer Regel, auf gewisse Weise zu handeln. „Dass und wie“ diese Vorstellung, die selbst eine Erkenntnis a priori darstellt (denn Erfahrungsurteile zeigen nur relative Notwendigkeit), „möglich“ ist und „lediglich a priori“ auf den menschlichen Willen „angewandt“ wird (vgl. A 56/B 80f.) ist Thema transzendentaler Erkenntnis.

Die Definition transzendentaler Erkenntnis der Einleitung der KrV beschreibt das in transzendentaler Untersuchung eigentümlich Erkannte als Moment der intentionalen Gegenstandsbeziehung. Transzendente Erkenntnis geht es zwar nicht direkt, aber doch zugleich indirekt um Gegenstände der Erkenntnis, was Kants Formulierung „nicht so wohl ..., sondern“ ausdrücken soll. Damit ist die scholastische Konzeption der Reflexion als *intentio obliqua* angesprochen: Thema transzendentaler Erkenntnis sind die Bedingungen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Akt des Erkennens (vgl. „Erkenntnisart“, B 25), wobei die Stelle konkreter Erkenntnisobjekte als

---

<sup>499</sup> Vgl. Esser 2004, 169; 171. Vgl. auch Benton 1977, 62.

<sup>500</sup> A 56/B 80f.

<sup>501</sup> A 11f./[Zusatz in B; B 25].

Variable behandelt wird. Die Analyse der subjektiven Bedingungen, unter denen im Erfahrungs-urteil ein Gegenstand erkannt wird, betreffen jedoch auch die Erkenntnisgegenstände selbst, insofern festgelegt wird, wie diese ihrem Wesen nach beschaffen sein müssen: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (A 111). Es ist daher treffend, wenn Annemarie Pieper „die transzendenten Konstitutionsbedingungen“ der Erkenntnis als zum einen „empirieunabhängig, gleichwohl auf mögliche Empirie bezogen“ charakterisiert.<sup>502</sup> Transzendente Erkenntnis muss also vor allem zeigen wie sich ‚subjektursprüngliche‘ Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen, ohne dabei vom ausschließlich rezeptiv möglichen Gegenstandskontakt zu abstrahieren (vgl. A 19/B 33). Eine ganz ähnliche Problemformulierung bietet Kant in der KpV in Beantwortung der Frage, weshalb nur die „Autonomie des Willens“ das „Prinzip aller moralischen Gesetze“ sein könne: „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und *zugleich doch Bestimmung der Willkür* durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit“ (AA V, 33; kursiv, P. R.). Und es ist jedoch „keine freie Handlung“ (zur Verwirklichung der moralischen Vorschriften oder Grundbegriffe) „möglich, ohne dass der Handelnde hierbei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigt[]“ (AA VI, 389). Einerseits ist damit die epistemische und motivationale Bedingtheit der Verwirklichung moralischer Begriffe angesprochen; andererseits aber auch, dass ein Wille ohne sinnlichen Einfluss dem Gegenstandsbezug seiner Vorstellungen widerspricht (eine reine Motivation ist nicht erklärbar, AA IV, 459f.). Dies ist zu berücksichtigen, auch wenn freie Kausalität des Willens (*im transzendentalpraktischen Verstande*) nicht wie Naturnotwendigkeit das Organisationsprinzip der erfahrbaren Natur ist, das dann als Bedingung der Möglichkeit abduktiv erschließbar wäre. Es genügt also nicht zu zeigen, dass eine apriorische Form des Willens möglich ist; diese Willensbestimmung muss in Beziehung zum Willen des Menschen gesetzt werden. Gerade dessen empirische Bedingtheit muss eine praktisch-transzendente Erkenntnis berücksichtigen.

Durch theoretisch-transzendente Erkenntnis werden Verstandesbegriffe „indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“ begründet. Ein reiner Verstandesbegriff (z. B. Kausalität) hat die besondere Eigenschaft, „dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss“ (A737/B 765).

Gerade diese Rede von „möglich machen“, die nach gängiger Meinung den Kern dessen ausmacht, was zumindest bei Kant als transzendentes Argument zu verstehen sei, ist nach wie vor nicht zureichend geklärt. Nikolaus Knoepffler formuliert dieses gängige Verständnis des Transzendentalbegriffs beispielhaft: „Das Transzendente sind die im Subjekt liegenden [1], aller

---

<sup>502</sup> Pieper 1989, 273.

Erfahrung vorgängigen [2], Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis [3]“.<sup>503</sup> Alle drei Charakteristika bleiben erklärungsbedürftig, sind aber in der Tat als klassisch zu bezeichnen: Was bedeutet die metaphorische Rede „im Subjekt liegen“ buchstäblich? Inwiefern ist das Transzendente „aller Erfahrung vorgängig“? Welcher Art sind die angesprochenen Bedingungen? Rüdiger Bittner entlarvt die von Knoepffler genannten, „klassischen“ Charakteristika des Terminus „transzendental“ als unklar und problematisch. Vor allem bliebe unverständlich, was „mit den ‚Bedingungen‘ möglicher Erfahrung gemeint“<sup>504</sup> sei bzw. welche „Sachverhalte“ es sind, die in einem „Bedingungsverhältnis[] stehend behauptet werden“.<sup>505</sup> Insofern transzendente Erkenntnis „eine Erkenntnis vor der Erkenntnis, nämlich ein Verständnis dessen, was Gegenstände als solche sind, unabhängig von aller Erfahrung der Gegenstände“ sei, könne „Bedingung“ nicht notwendige bzw. begriffsanalytische Bedingung meinen.<sup>506</sup> Noch weniger könne eine kausale Bedingung des faktischen Erfahrungsmachens gemeint sein. Das gebietet bereits die transzendente Hauptfrage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Als *synthetische* Urteile können sie nicht aus einem vorausgesetzten Begriff durch vermiedenen Widerspruch und als *apriorische* Urteile nicht durch Erfahrung (z. B. den psychischen oder physiologischen Erfordernissen des menschlichen Wahrnehmungsapparates) begründet werden.

Ungeachtet dieser Probleme werden „transzendente Bedingungen“ vor allem im Kontext der Letztbegründungsdebatte als „unhintergehbare“ angesprochen;<sup>507</sup> gemäß dieser Interpretation ginge es Kants praktischer Philosophie um die Explikation der Bedingungen der Verbindlichkeit praktischer Regeln überhaupt:<sup>508</sup> Wie sind verbindliche Regeln überhaupt möglich? Ein derartiges transzendentes Argument funktioniert, wie Bernard Williams herausgestellt hat, über die Unterstellung einer Fähigkeit: „Wir können nur x, wenn wir p akzeptieren“ und x (moralisch urteilen, Präferenzurteile fällen etc.) können wir bereits zweifellos. Die Tätigkeit x wäre ohne Anerkennung der Präsupposition p „legitimerweise“ nicht möglich.<sup>509</sup> Die Wirklichkeit von x erzeugt gewissermaßen den (logischen) Zwang zur Anerkennung von p. Transzendente Argumente weisen demnach (1.) eine unsichere Ausgangsbasis (Was ist das Wesentliche an x?) und (2.) einen unsicheren Schluss auf die Bedingung p auf (Weshalb gerade diese und nicht eine alternative „Bedingung“?). Nach Thomas Grundmann handelt es sich hierbei um einen „synthetischen Schluss auf die beste Erklärung“<sup>510</sup>, der im logisch-deduktiven Sinne nicht zwingend ist.

Die sprachphilosophische Wendung, sei es in der Transzendentalpragmatik oder Analytischen Philosophie, transzendentaler Argumente auf die Dialogsituation, in der performative und ande-

---

<sup>503</sup> Knoepffler 1993, 170f.

<sup>504</sup> Bittner 1974a, 1525; vgl. auch Mittelstraß 1984, 164; Bubner 1975, 461.

<sup>505</sup> Rohs 1985, 436.

<sup>506</sup> Bittner 1974a, 1526.

<sup>507</sup> Sandermann 1989, 47.

<sup>508</sup> Sandermann 1989, 52.

<sup>509</sup> Williams 1984, 251f.

<sup>510</sup> Grundmann 2004, 53.

re Widersprüche idealer Weise (= a priori) zu vermeiden sind,<sup>511</sup> ist sicherlich mit Kants Ausführungen verträglich. Jedoch ist hierbei der Relativismus zu vermeiden, transzendente Argumente bzw. Erkenntnis als Aufweis der Präsuppositionen von beliebig Behauptetem oder Zugestandenem (= x) zu verstehen.<sup>512</sup> Transzendente Erkenntnis ist bei Kant nämlich gerade restringiert auf die apriorische Form menschlicher Vermögen, die sich urteilend auf Gegenstände beziehen. Primär freilich das Erkenntnisvermögen, jedoch auch das ‚praktisch erkennende‘ Begehungsvermögen sowie letztlich auch die Urteilskraft.<sup>513</sup> Kant Konzept transzendentaler Erkenntnis ist also eingeschränkter als der Aufweis der Präsuppositionen p eines beliebigen x. Wie Benton, Esser u. a. gezeigt haben, handelt es sich bei transzendentalen Fragen in der Tat um „framework-Fragen“, d. h. Fragen nach den Bedingungen der Objektivität von Urteilen in den Operationsbereichen der Prädikate gut, wahr und schön. Es geht jeweils um die Beantwortung der Frage: Unter welchen Bedingungen sind Urteile objektiv, d. h. für jeden gültig und allgemein mitteilbar? Zur Klärung der genannten Fragen und Probleme bedürfte es sicherlich der ausführlichen Untersuchung der Rezeptionsgeschichte und der Debatte des Transzendentalbegriffs über Kant hinaus. Hier soll es jedoch nahe am Kantischen Text um die Rekonstruktion der Deduktion des kategorischen Imperativs als transzendente Erkenntnis gehen. Zunächst ist hierfür auf die Kriterien transzendentaler Erkenntnis und Beweise zurückzukommen, um das Deduktionsargument anschließend daraufhin zu prüfen:

1. Transzendente Erkenntnis ist indirekt gegenstandsbezogen und betrifft die Begriffe, die die *Erkenntnisart* des Subjekts ausmachen (B 25).
2. Durch transzendente Erkenntnis (als Begriffserörterung) muss die Möglichkeit „anderer synthetischer Erkenntnisse a priori“ eingesehen werden können (B 40).
3. Transzendente Erkenntnis ist ein besonderes Verfahren mit Vorstellungen a priori; nämlich der Nachweis, *dass* und *wie* diese a priori angewandt werden und möglich sind (A 56/B 80f.).<sup>514</sup>
4. Transzendente Erkenntnis weist den Gegenstandsbezug von Vorstellungen im Sinne eines Bedingungs- oder Voraussetzungsverhältnisses nach (A 737/B 765f.). Paradigmatisch ist hierbei die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.
5. Für transzendente Sätze ist (a) nur „einzigster Beweis möglich“; d. h. die Begründung des Satz muss (möglichst) alternativlos sein. Transzendente Beweise dürfen (b) nicht indirekt durch Voraussetzung vollständiger Disjunktion (*apagogisch*), sondern müssen *ostensiv* sein. D. h. dieser Beweis muss neben „der Überzeugung von der Wahrheit, zu-

---

<sup>511</sup> Vgl. zur Kritik derartiger Idealisierungen, von denen die Diskursethik Gebrauch macht, Krings 1977, 111f.

<sup>512</sup> Diese Entfremdung der ursprünglichen Verwendung des Terminus „transzendental“ bei Kant in der Diskussion der analytischen Sprachphilosophie wird dargestellt von Gruber 2008, 403; 408; auch Gruber 1997.

<sup>513</sup> Vgl. Esser 2004, 170f.

<sup>514</sup> Wenn die Erklärung der Möglichkeit im Nachweis ihres Gegenstandsbezugs bzw. der objektiven Gültigkeit besteht, dann ist die Antwort auf die Anwendungs- und Möglichkeitsfrage identisch.

gleich Einsicht in die Quellen derselben“ und „Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen“ (A 789/B 817).<sup>515</sup>

Kant zeigt in GMS III, dass der kategorische Imperativ (unbedingtes Sollen) die Bedingung der Möglichkeit jedes menschlichen Willens ist. Die Deduktion des kategorischen Imperativs ist ein (mittelbar) transzendentes Argument (im weitesten Sinne also ein Schluss von der Wirklichkeit auf die Bedingung der Möglichkeit), das wird ersichtlich, weil Kant erklärt, der reine Wille enthalte die „oberste Bedingung des [affizierten] nach der Vernunft“ und weiter, da Kant dieses Bedingungsverhältnis dem Verhältnis von Anschauung und Begriff analog behandelt (AA IV, 454).

Der kategorische Imperativ als unbedingtes Sollen ist möglich, da der menschliche Wille zwar durch Begierden affiziert ist (bedingtes Sollen), jedoch die Idee „ebendesselben“ Willens als reiner, für sich selbst praktischer Wille hinzukommt, der die oberste Bedingung des menschlichen Willens ausmacht. Folgende Fragen sind zu klären:

1. Weshalb muss ein „reiner Wille“ gedacht werden?
2. Inwiefern ist dieser die „oberste Bedingung“ des menschlichen Willens?
3. Wie wird durch das Verhältnis von menschlichem Willen und seiner reinen Idee ein unbedingtes Sollen möglich?

(1.) Ein reiner Aspekt des menschlichen Willens muss gedacht werden, weil dieser Wille sinnlich-affizierbar ist. Das entsprechende Argument findet sich in der transzendentalen Ästhetik der KrV; dort spricht Kant über Empfindungen, die grundsätzlich auf Affektion beruhen und als Anschauungen dem Erkenntnisvermögen Gegenstandskontakt ermöglichen. Das, „worinnen sich die Empfindung allein ordnen kann“, kann nicht selbst wiederum Empfindung sein (vgl. A 20/B 34). Nach Kants Materie-Form-Unterscheidung, die der Affektionstheorie der transzendentalen Ästhetik zugrunde liegt, muss, um allgemein über Empfindung als regelmäßigen Vorgang sprechen zu können, zur veränderlichen Materie der Empfindung eine unveränderliche Form hinzugedacht werden, die Empfindungen, obwohl ihr Gehalt variabel ist, *als* Empfindungen identifizierbar macht. Dieser Zusammenhang wird z. B. dadurch plausibel, dass die Aussage „Alles Empfundene ist kontingent“ selbst nicht kontingent, sondern notwendig wahr ist. Das durch Affektion vermittelte Erkennen (Erfahrung), das Empfindungen enthält, ist als regelmäßiger Vorgang unveränderlich bzw. notwendig und somit nicht durch Affektion erkannt. Ebenso ist das durch Affektion vermittelte Wollen als regelmäßiger Intentionalitätsakt a priori erkannt; d.h. aber noch nicht, dass diese unveränderliche Regelmäßigkeit als a priori verbindliche Norm des

---

<sup>515</sup> Vgl. Raggio 1969, 156f.; Becker 1985, 171.

Handelns vorläge. Weil also, so das Zwischenresümee, der menschliche Wille als *affizierbar* gedacht wird, muss auch ein reiner Aspekt bzw. eine Form des Willens gedacht werden, der selbst nicht bloße Affektion ist.

Wie ist diese reine Form des Willens nun positiv bestimmt? Kants Rede von einem „sinnlich-affizierten Willen“ kann als Synonym der Rede von „freier Willkür“ behandelt werden (vgl. A 801f./B 829f.). Das menschliche Begehrungsvermögen verfügt über freie Willkür bzw. Wahlfreiheit, da es nicht unmittelbar Affektionen unterliegt, sondern sich zu Affektionen bzw. Bedürfnissen in ein mittelbares Verhältnis setzt. Willkür ist die Fähigkeit, über das Wie (Mittel) und Ob (Zwecksetzung) der Befriedigung der sich aufdrängenden Bedürfnisse zu entscheiden. Diese Entscheidung als Präferenzurteil ist nur möglich, wenn der Akteur sich selbst zumindest in Moment der Entscheidung subjektiv für frei hält und sich vom naturkausalen Einfluss distanzieren kann. Erkennt der Handelnde fremdbestimmende Determinanten, die seine Präferenz bedingen, kann er sich zu diesen wiederum in ein Verhältnis setzen, und dazu wiederum ... *ad infinitum*. Das Konzept des mittelbar affizierten Willens erfordert also die Vorstellung des Freiseins von Naturnotwendigkeit (als Affektion, Naturgewalt etc.). Die Form des Willens als das Unveränderliche am Akt der Willkür ist demnach die Vorstellung von Freiheit. Hier wird allerdings deutlich, dass das transzendente Argument nur „im praktischen Verstande“ funktioniert; d. h. nur wenn nicht von vorneherein in objektivierender Perspektive das subjektive Freiheitsmoment im Entscheidungsakt als Illusion und bloßes Verhalten nach Determinanten abgetan wird.

(2.) Inwiefern ist der reine Wille „oberste Bedingung“ des menschlichen Willens?

Bisher wurde gesagt: Weil der Wille sinnlich-affiziert ist, muss er eine unveränderliche Form haben. Und weil er mittelbar affiziert ist, ist diese Form die Vorstellung negativer Freiheit. Diese Vorstellung muss jedoch auch positiv bestimmt werden: Freiheit ist weder Naturkausalität noch eine zufällige Abfolge von Geschehen, sondern eine eigene Art von Kausalität (der freie Akteur als Ursache ist nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache). Wenn Kausalität die *notwendige* Abfolge von Ursache und Wirkung meint, dann muss Freiheit als eigene Art von Kausalität ein Gesetz bzw. ein Prinzip aufweisen (vgl. AA IV, 446f.), wodurch sie von der Kausalität der Natur oder nicht-kausaler Abfolge einzelner Ereignisse klar unterscheidbar ist. Als Prinzip *freier* Handlungen wurde in den ersten beiden Abschnitten der *Grundlegung* der kategorische Imperativ erwiesen. Ist die Forderung, die der kategorische Imperativ formuliert, durch die Maxime der Handlung erfüllt, dann liegt freie Kausalität vor. Insofern kann gesagt werden, der kategorische Imperativ konstituiert den menschlichen Willen im Sinne einer Selbstvergewisserung über die Autonomie des eigenen Wollens. D. h. dieses Prinzip ist notwendig, um eine gleichbleibende Form des Willens als Freiheit zu denken und gilt insofern notwendig für jeden menschlichen Willen, ungeachtet dessen individueller Präferenzen (Materie). Wie in der KpV dient auch hier ein allgemein gedachtes Begehrungsvermögen als Grundlage der Argumentation; Kant drückt

dies in der GMS durch die Rede von einem „vernünftigen Wesen überhaupt“ aus (AA IV, 433; 452), was modern oft als Rede von einem „rein rationalen Akteur“<sup>516</sup> wiedergegeben wird.

Die methodologische Betrachtung dieses Arguments weist es als transzendentes aus: Kant kann nicht von der Wirklichkeit der Freiheit, weil diese an sich zweifelhaft und theoretisch unbeweisbar ist, auf ihr Prinzip im Sinne der Bedingung ihrer Möglichkeit schließen (vgl. AA IV, 447; 454). Jedoch ist eben ein mittelbar transzendentes Argument für den kategorischen Imperativ möglich; d. h. ein durch eine zusätzliche Prämisse vermittelter Schluss von der Wirklichkeit des menschlichen Willens auf die Bedingung seiner Möglichkeit:

- (a) Der menschliche Wille als freie Willkür ist empirisch evident (kann durch innere oder äußere Erfahrung bewiesen werden); insofern ist dieses Vermögen *wirklich*.
- (b) Der mittelbar affizierte Wille setzt die Idee der Freiheit voraus (*Vermittlungsschritt*).
- (c) Freiheit muss als notwendige Abfolge von Ursache und Wirkung durch ein Prinzip von zufällig abfolgendem Geschehen und Kausalität der Natur unterscheidbar sein.
- (d) Freiheit ist nur vermittels des kategorischen Imperativs bzw. des Autonomie-Prinzips denkbar. Obwohl die Annahme dieser Kausalitätsart an sich spekulativ ist, setzt der Begriff des menschlichen Willens die Vorstellung ebendieser Kausalität voraus.
- (e) Der kategorische Imperativ erweist sich so als *Bedingung der Möglichkeit* der Prämissen (a) und (b) deren Wirklichkeit bereits gesichert ist.

(3.) Allerdings bleibt die Frage, wie aus diesem theoretischen Bedingungsverhältnis ein normatives wird. Wie wird durch das notwendige Voraussetzungsverhältnis eines reinen Willens für den menschlichen ein unbedingtes Sollen möglich? Die bisher genannten theoretischen Merkmalen des menschlichen Willens (also der Bedingung des menschlichen Willens durch Freiheit und ihr Prinzip) kommt ein weiteres theoretisches Erfordernis hinzu: Der menschliche Wille, den wir uns zuschreiben und aus Erfahrung kennen, ist unvollkommen (AA IV, 412 ff.). D. h. der Begriff dieses Willens weist mehr Merkmale auf als der reine Wille im Sinne der Kausalität aus Freiheit; denn letzterer ist ein gedankliches Konstrukt unter Absehung von jeder sinnlichen bzw. empirischen Bedingung. Dazu zählen vor allem alle Phänomene, die sich unter den Titel „Willensschwäche“ bringen lassen: Der menschliche Wille verliert unter Umständen sein eigentliches Ziel aus den Augen, handelt wider bessere Einsicht und ist grundsätzlich von kontingenter Motivation abhängig. Zudem realisiert der menschliche Wille beim willkürfreien Entscheiden nur ein Moment von Freiheit, das eigentlich auch naturkausal erklärbar wäre. Es lassen sich nämlich – beim Wechsel in eine objektivierende Perspektive – immer doch wieder naturkausale Determinanten anführen, die zur vermeintlich freien Entscheidung führten (A 554/B 583; AA IV, 407). Ein überzeugendes Konzept des menschlichen Willens muss folglich zwei Erfordernisse

---

<sup>516</sup> Vgl. z. B. Allison 2011, 7f.; 363f.

bedienen: Einerseits das seiner Mangelhaftigkeit (Unvollkommenheit aufgrund des naturkausalen Einflusses der Affektion); andererseits handelt es sich doch tatsächlich um einen *Willen* (Kausalität aus Freiheit und nicht Kausalität der Natur). Letztlich muss hier der Nachweis der notwendigen Verbindung von Spontaneität und Rezeptivität erbracht werden, was Robert J. Benton als wesentlichen Aspekt transzendentaler Argumente bei Kant herausgearbeitet hat.

Die Idee des reinen Willens dient gewissermaßen als logisch vorgängiger Maßstab, um den menschlichen Willen trotz seiner zusätzlichen Eigenschaften als Wille bezeichnen zu können. Das Verhältnis von menschlichem Willen und der Idee des reinen Willens kann ähnlich der platonischen *Methexis* (Teilhabe von Dingen und Ideen sowie Ideen und Ideen) aufgefasst werden. Das Verhältnis von Dingen und allgemeinen Begriffen findet in Platons Ideenlehre metaphorischen Ausdruck als *Streben* der mangelhaft realisierten Abbilder hin zu den Urbildern. Nun ist der menschliche Wille – paradox formuliert – *zugleich* unvollkommener und vollkommener Wille. Um beiden Stellen des Verhältnisses zugleich gerecht zu werden, muss dieser Wille als etwas gedacht werden, dass sich ständig in Verwirklichung auf ein Ziel hin befindet; das ‚Ziel‘ bildet die Idee des Willens als vollkommene Kausalität aus Freiheit. Demnach muss der menschliche Wille aus theoretischen Gründen als *normativ geladener* gedacht werden. Es handelt sich um einen beständig unvollkommenen Willen, der zugleich vollkommener Wille als Realisierung des kategorischen Imperativs sein *soll*.

Dieser plausibilisierende Rückgriff auf Platon ist nicht im Sinne der Einführung einer metaphysischen Teleologie in Kants Werk zu verstehen. Auf diese Weise wäre für eine transzendentallogische Deutung der Deduktion in der Tat nichts gewonnen. Die Willens-Prädikate „vollkommen“ und „unvollkommen“ sind entscheidend für Kants Lehre von den Imperativen, die gewissermaßen zugleich eine Analytik der Erkenntnis des Guten darstellt. Das Prädikat „gut“ erweist sich als Prädikat eines vollkommenen (rationalen) Willens, der durch intentionale Festlegung auf einen Zweck und die Bereitschaft, die Mittel seiner Realisierung zu ergreifen, definiert ist. Die ‚teleologische‘ Verfasstheit des Willens und somit seine Empfänglichkeit für imperatives Sollen rührt einzig aus dem *subjektiven* Konstrukt eines Zwecks her. Im nächsten Kapitel zur Lehre von den Imperativen ist dies ausführlich zu erörtern.

Die Frage, ‚Warum moralisch sein?‘ oder in Kantischer Begrifflichkeit: ‚Warum soll ich mich dem kategorischen Imperativ unterwerfen?‘ (vgl. AA IV, 449), wird von Kant mit guten Gründen nicht direkt beantwortet. Vielmehr zeigt er, dass wir unbedingten (moralischen) Forderungen unterliegen, sobald wir uns einen sinnlich-affizierten Willen zuschreiben bzw. „so bald wir uns Maximen des Willens unterwerfen“ (AA V, 30). Das folgt aus der Art wie der menschliche Wille gedacht werden muss; also aus einem theoretischen Erfordernis und nicht im Sinne einer weiteren Erfolgsbedingung des egoistischen Wollens, die ‚immer schon‘ mitgewollt würde. Zum Beispiel versucht Bernhard Grünwald im Anschluss an Kant die Notwendigkeit moralischer Forderungen durch Aufweis der Bedingungen des menschlichen Wollens zu ermitteln: Wer etwas will

(praktischer Satz), der will, so Grünewald, auch die *Bedingungen* des Wollens (praktischer Satz 2. Stufe). Die Bedingungen des egoistischen Wollens könnten zum Teil als moralische Forderungen, die notwendig mitgewollt werden, expliziert werden.<sup>517</sup> Kants Überlegungen lassen sich dieser Interpretation entsprechend jedoch nur noch schwer vom Regelutilitarismus und anderen Konsequentialismen abgrenzen. Wenn moralische Forderungen letztlich auch Erfolgsbedingungen des Handelns sind, kämen sie über verallgemeinerte Notwendigkeit, d. h. gut oder nützlich in den meisten Fällen zu sein, nicht hinaus.

Die rekonstruierte, transzendente Deduktion der Möglichkeit eines unbedingten Sollens aus *theoretischen* Erfordernissen erfüllt jedoch in der Tat die Bedingung transzendentaler Erkenntnis nach den oben angeführten Kriterien:

(1.) und (4.): Das Begehrungsvermögen bzw. der Wille ist das Vermögen, „den Vorstellungen entsprechende Gegenstände [...] hervorzubringen“ (AA V, 29). Als menschlicher Wille unterliegt er keiner unmittelbaren Affektion (vgl. A 801f./B 829f.), sondern ist durch Mittel bzw. Maximen auf die begehrten Gegenstände bezogen. Diese begrifflichen Regeln (Mittel, Maximen) sind, was ihre „praktische Notwendigkeit“ betrifft, zumeist neigungs- bzw. affektionsbedingt. Einige dieser Regeln, ‚durch‘ die das Subjekt will, sollen jedoch a priori notwendig sein. Der kategorische Imperativ bzw. das Prinzip der Autonomie ist eine derartige a priori verbindliche Regel. Die apriorische Vorstellung eines kategorischen Imperativs ist objektiv gültig (kein bloßes „Hirngespinnst“), weil er die Bedingung dafür ist, dass sich Vorstellungen des Willens auf begehrte Gegenstände (Zwecke als erfahrbare Sachverhalte, Ereignisse) beziehen lassen. Diese Vorstellung ist jedoch – im Unterschied zu den Kategorien des Verstandes – nicht konstitutive Bedingung für Erfahrungsgegenstände. Vielmehr ist der kategorische Imperativ insofern eine Bedingung, dass im Fall ihrer Missachtung die Gegenstände keine meines bzw. irgendeines freien Willens wären. Diese Bedingung konstituiert also das Subjekt und nicht das Objekt der Intentionalitätsbeziehung des Begehrungsvermögens. Der Nachweis dieses Bedingungsverhältnisses ließ sich als mittelbar transzendentales Argument rekonstruieren.

(3.) Die Vorstellung eines kategorischen Imperativs bzw. des Autonomieprinzips ist apriorisch. Die Deduktion zeigt, *dass* diese Vorstellung a priori als Begriff der gleichbleibenden Form des menschlichen Willens angenommen und sie – als Antwort auf die Frage: *Wie* ist sie a priori möglich? – als unveränderliche Einheit des praktischen Bewusstseins gegenüber dem „Mannigfaltigen der Begehrungen“ (AA V, 65) unterstellt werden muss.

(5.) Inwiefern (a) nur ein „einziger Beweis“, nämlich der in der Deduktion gegeben, möglich ist, bleibt fraglich. Vermutlich handelt es sich in der Tat um einen ‚Beweis‘ im Sinne eines Schlusses auf die beste Erklärung. Dieser ist natürlich weiteren Nachfragen, Kritik und gegebenenfalls der Revision ausgesetzt. (b) Die Beweisführung der Deduktion des kategorischen Imperativs ist in der Tat ostensiv; obschon sie mit apagogischen Elementen operiert (z. B. der vollständigen Dis-

---

<sup>517</sup> Vgl. Grünewald 1990, 276; 279.

junktion einer Kausalität der Natur und einer aus Freiheit). Insgesamt handelt es sich um eine argumentative Darstellung, die die „Begreiflichkeit der Wahrheit“ durch Bezug auf die „Gründe ihrer Möglichkeit“ vorführt. Der kategorische Imperativ ist möglich als Bedingung der Denkbarkeit des menschlichen Willens. Freilich endet die ‚Begreiflichkeit‘ bei der Frage eines Existenzbeweises für Freiheit im theoretischen Verstande (AA IV, 463). Freiheit und ein kategorisches Sollen können im theoretischen Verstande nur als nicht denkunmöglich verteidigt werden.

(2.) Die Einsicht in die Möglichkeit, anderer synthetischer Sätze a priori durch den kategorischen Imperativ als Satz desselben Typs, ist schwieriger zu belegen. Die in der *Metaphysik der Sitten* ausbuchstabierte Pflichten (z. B. eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit) sind selbst – aufgrund ihrer absoluten Verbindlichkeit – synthetisch-praktische Sätze a priori, jedoch inhaltlich konkreter als der kategorische Imperativ. Freilich sind die einzelnen Pflichten letztlich Ableitungen aus dem in seiner objektiven Gültigkeit ausgewiesenen Prinzip.

Der kategorische Imperativ kann also in der Tat als Gegenstand transzendentaler Erkenntnis bezeichnet werden. Jedoch weist Kants praktische Philosophie auch einen ‚metaphysischen‘ Aspekt im Sinne des Kantischen Terminus „Metaphysik“ auf. Dieser betrifft die Annahme, dass es „wirklich reine moralische Gesetze gebe“ (A 807/B 835), d. h. dass das moralische Urteil der „gemeinen sittlichen Vernunft“ (AA IV, 393) ein entwickelbares, sicheres Prinzip aufweist, obwohl dessen objektive Gültigkeit nicht durch Erfahrung beweisbar oder Organisationsprinzip der erfahrbaren Natur ist. Anhaltspunkte für diese Annahmen sind durchweg im Kantischen Sinn des Begriffs nicht erfahrbare, aber doch ‚vorliegende‘ Phänomene, die nicht durch mechanische Kausalität erklärbar sind. Zum Beispiel wahre Moralität, Schuld, Reue, das Bewusstsein davon, auch anders handeln zu können,<sup>518</sup> oder auch allein die Möglichkeit des Scheiterns von Handlungen.<sup>519</sup> Vor Klärung des Moralprinzips und der Verteidigung der Idee der Freiheit im theoretischen Verstande sind diese Phänomene in ihrer Existenz unsicher. Deshalb spricht Kant auch davon, dass die reine Vernunft im „praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Prinzipien der *Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten“, enthält (A 807/B 835; kursiv, P. R.). Dies entspricht dem von Kant angesprochenen Vorgehen der Argumentation in der praktischen Philosophie „in umgekehrter Ordnung“ gegenüber der theoretischen Philosophie (AA V, 90). Insofern ist die Vernunft „im praktischen Gebrauch“ zu ‚metaphysischen‘ Annahmen bzw. Setzungen aus bloßen Begriffen a priori berechtigt, was sie „auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszusetzen befugt wäre“ (A 776/B 804). Kant hält sich sodann aber „so nahe als möglich am Transzendentalen“ (A 801/B 829), insofern er die objektive Gültigkeit des Moralprinzips durch ein mittelbar

---

<sup>518</sup> Vgl. Grondin 2000, 389f.

<sup>519</sup> Vgl. Bittner 1986, 24.

transzendentes Argument nachweist und in der KpV die Bedingung der Freiheit des Willens argumentativ konstruiert.

Ein reiner Verstandesbegriff, so die paradigmatische transzendente Formulierung, hat die besondere Eigenschaft, „dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss“ (A737/B 765). Nun ist aber die Idee der Freiheit gerade kein Begriff, „der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muss“ (AA IV, 455). Vermutlich erklärt Annemarie Pieper deshalb, die praktische Vernunft habe „nur regulative, aber keine konstitutive Bedeutung für die Willensbildung“; oder anders gesagt: Es bestehe ein entscheidender Unterschied zwischen „der *konstitutiven* Bedeutung synthetisch-theoretischer Grundsätze a priori und der *regulativen* Funktion synthetisch-praktischer Grundsätze a priori“.<sup>520</sup> Es ist richtig, dass die apriorischen Willensbestimmungen nicht wie die theoretisch-transzendenten Erkenntnisse im Bereich des reinen Denkens als deren normierender Kanon verortet bleiben, sondern den apriorischen Bereich gerade transzendieren müssen, ohne dass die praktische Vernunft „Naturgesetze hervorbringen“ könnte (vgl. A 807f./B 835f.), die den menschlichen Willen entsprechend moralischer Vorgaben determinierten. Vom Standpunkt der Willkür ist die Verwirklichung der absoluten Nötigung des kategorischen Imperativs in der Tat kontingent. Kant erklärt jedoch auch, nur wenn die „Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür [ausschließlich] empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen“ (A 800/B 828). Die Bedingungen der ‚Ausübung der Willkür‘ sind aber gerade nicht nur empirisch, wie die Deduktion zeigt. Diese führt vor, dass die Denkbarkeit der Willkür eine unveränderliche, d. h. apriorische Form des Willens voraussetzt, auch wenn die innere Erfahrung des Vermögens der Wahlfreiheit dies freilich nicht unmittelbar zeigt. Als Prinzip der formal-unveränderlichen Einheit des praktischen Bewusstseins des Handelnden kann, wie Füllhaase, Benton u. a. es vorschlagen, von einer transzendental-praktischen Apperzeption gesprochen werden; gewissermaßen die formale Vorstellung des „Ich will“, das all mein Wollen, insofern es *mein freies* Wollen ist, muss begleiten können. Nur handelt es sich hierbei, wie oben ausgeführt, nicht um die konstitutive Bedingung der Erkenntnisobjekte, sondern um die Bedingung der Konstitution des Willenssubjekts. Die Achtung des kategorischen Imperativs sichert also die im willkürfreien Handeln unterstellte intersubjektive und intertemporal konstante Zuschreibbarkeit einzelner Handlungen.<sup>521</sup> Die Synthese der transzendental-praktischen Apperzeption ist eine der einzelnen Akte der Willkür und des reinen Willens zu einem einheitlichen praktischen Bewusstsein: Sie gewährleistet die Selbstidentität des Bewusstseins trotz Einfluss der inneren und äußeren Natur auf den Willen.

---

<sup>520</sup> Pieper 1989, 268; 278.

<sup>521</sup> Rohs 1986, 223; 235f.

Insofern das gesamte Deduktionsargument jedoch „im praktischen Verstand“ abläuft, muss die Notwendigkeit dieser Synthese vom einzelnen Subjekt ‚anerkannt‘,<sup>522</sup> d. h. in die Gesinnung aufgenommen werden. Während in der theoretischen Philosophie richtiges, d. h. wahres Denken (objektive Urteile) ohne Achtung der transzendentalen Bedingungen nicht möglich ist, ist in der praktischen Philosophie richtiges, d. h. systematisch-geordnetes und erfolgreiches Handeln scheinbar doch möglich. Begrifflich gesehen bzw. gemäß den Bedingungen der Denkbarkeit lässt sich dieses Tätigsein jedoch nicht eigentlich als Handeln bezeichnen. D. h., die Deduktion des kategorischen Imperativs kann nicht mehr tun, als Gründe für die Anerkennung der theoretisch ermittelten Bedingungen der freien Willkür liefern. In Anbetracht der Frage nach der Objektivität praktischer Erkenntnis als Lehre von den Imperativen, die von der psychischen Bedingung menschlichen Handelns deutlicher abstrahiert, wird die absolute Normativität des kategorischen Imperativ im Sinne einer notwendigen Bedingung leichter ersichtlich.

---

<sup>522</sup> Vgl. Lenk 1986, 201; Krings 1977, 106ff.; Pieper 1989, 266.

#### 4.6 Bedingung der Möglichkeit praktischer Erkenntnis (GMS, II)

Es ist zwar richtig, wenn Brigitte Sob bemerkt, dass bei Kant eine systematische „Theorie praktischer Erkenntnis – analog zur Theorie der Erfahrung – fehlt.“<sup>523</sup> Jedoch lässt sich vor allem anhand des Lehrstücks von den Imperativen im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* (AA IV, 412-421) der Begriff *praktischer Erkenntnis*<sup>524</sup> rekonstruieren. Andrea Marlen Esser hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es einer praktischen Transzendentalphilosophie um die Bedingungen der Erkenntnis des Guten gehen muss. Kant fasst die Erkenntnis des Guten als die Erkenntnis des *praktisch Notwendigen* (AA IV, 412). Daher kann das Lehrstück von den Imperativen zugleich als Analytik praktischer Erkenntnis verstanden werden, denn hier geht es um die Erklärung der Möglichkeit von praktischer Notwendigkeit bzw. Nötigung des Subjekts durch Gründe der Vernunft. Diese Analytik muss klären, was das eigentliche bzw. absolut und nicht nur relativ Gute ausmacht, wie dieses absolut Gute (als Erkenntnisprädikat) möglich ist und inwiefern alle andere praktische Erkenntnis davon abhängt.

Die Begriffsgattung der Imperative wird eingeführt, um die Möglichkeit einer Nötigung des willkürfreien Subjekts „durch Gründe der Vernunft“ zu erklären (vgl. AA IV, 413). Adressat der Nötigung ist die menschliche Willkür. Im Kontrast dazu lässt sich das Ideal eines rein vernünftigen Willens konstruieren, das die abstrakte Form praktischer Rationalität ausdrückt. Wenn die Vernunft – gemäß der konstruierten Vorstellung – den „Willen unausbleiblich bestimmt“ (AA IV, 412), dann gilt der Wille als „ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt“ (ebd.). In dieser Hinsicht können Neigung, Gefühl, Bedürfnis etc. als ‚Störungen‘ des zweckgerichteten Willens aufgefasst werden. Die Erkenntnis der Vernunft, was getan werden muss bzw. was praktisch notwendig ist, enthielte dann zugleich die Motivation, das als (relativ oder absolut) gut Erkannte zum Zweck der willkürfreien Handlung zu machen.

Der menschliche Wille wird jedoch durch Erkenntnis allein nicht motiviert. Zudem sei, so Kant, die Annahme nicht begründbar, reine Vernunft könne ohne Sinnlichkeit ein Bedürfnis oder ein Interesse an einem „Objekt des Willens“ erzeugen (AA IV, 458; 459, FN 1). Daher ist es nötig, die Erkenntnis des (objektiv) praktisch Notwendigen ins Verhältnis zur „subjektiven Beschaffenheit“ (AA IV, 413) bzw. sinnlichen Bedingung des Willens zu setzen. Dieses Verhältnis ist das der Nötigung der Willkür aufgrund praktischer Erkenntnis; die Vorstellung dieser Nötigung drücken Imperative aus: „Sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde“ (ebd.). Imperative sind hier nicht als interpersonal geäußerte Befehle o. ä., sondern als ‚monologische‘ Äußerungen zu verstehen, die das Subjekt an die Erkenntnis des praktisch Notwendigen im Sinne einer selbstkontrollierenden Aufforderung, der Erkenntnis entsprechend zu handeln, erin-

---

<sup>523</sup> Sob 2002, 108.

<sup>524</sup> Ich verstehe hier in Orientierung an der *Grundlegung* „praktische Erkenntnis“ anders als z. B. Jochen Bojanowski, der erklärt, erst mit der KpV führe Kant diesen Begriff einer „unmittelbaren und apodiktisch gewissen Vernunftkenntnis“ ein; was Kants Deduktion in GMS III überflüssig mache (Bojanowski 2006, 60).

nern.<sup>525</sup> Imperative dienen also zur Überwindung der „subjektive[n] Unvollkommenheit des Willens“ (AA IV, 414). Der vollkommene Wille muss grundsätzlich teleologisch als Streben auf ein Ziel hin gedacht werden; das, was dabei als Ziel erstrebt wird, ist gut, im Unterschied zu dem, was nicht erstrebt wird. Aus Kants Definition des Guten als der Erkenntnis des praktisch Notwendigen (AA IV, 412) folgt, dass die Beurteilung eines Gegenstandes als gut und die entsprechende Handlung, die das jeweils Gute realisieren soll, begrifflich dasselbe sind. Anders ausgedrückt: Es ist – vom rein vernünftigen Standpunkt – unmöglich, dass das als gut Erkannte nicht getan wird. Daher können die Ausdrücke „guter Wille“ und „vollkommener Wille“ als Synonyme behandelt werden. Jeweils wird das ‚Urbild‘ eines Willens, der wirklich ein Ziel hat, ausgedrückt. Kants Rede von einem „göttlichen [und] heiligen Willen“ (AA IV, 414) drückt diese Beziehung als unmittelbares Verhältnis von gewolltem Gegenstand (x ist gut) und realisierender Handlung (ich erstrebe x) aus.

Dagegen ist der menschliche Wille im Kontrast zur vollkommenen praktischen Erkenntnis unvollkommen, da Erkenntnis und entsprechende Handlung allererst vermittelt werden müssen. Die Vermittlung drückt sich in Imperativen aus, die daher als „Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines *in irgendeiner Art* guten Willens notwendig ist“ (ebd.; kursiv, P. R.), bezeichnet werden. Imperative „stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung [...] vor“ (ebd.), d. h. es handelt sich um die Vorstellung, dass das Subjekt auf gewisse Weise tätig ist. Denn, wie Kant ausführlich, „etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung [sc. mein jeweiliger Zweck] und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei“ (AA IV, 417). Ebenso wie „wahr“ ist „gut“ hier ein objektives Prädikat, d. h. die Formeln der Imperative berücksichtigen nicht das individuell Angenehme, sondern nur das allgemein mitteilbare Gute „aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als solches, gültig sind“ (AA IV, 413). Damit ist die psychologische Betrachtung der inneren Erlebnisse des Menschen, der sicher vieles synonym als gut oder angenehm bezeichnen würde, ausgeschlossen. Kant normiert hier die Rede von „gut“ als Erkenntnis des „praktisch Notwendigen“, wobei von der subjektiv-individuellen Disposition des Handelnden völlig abstrahiert wird. Weil Handeln jedoch kein rein äußerlich erfahrbares Geschehen ist, muss Kant in der Tat das Vokabular einer Handlungspsychologie verwenden, ohne dabei jedoch auf die Beschreibung psychischer Ereignisse abzielen.

Ausgangspunkt der Lehre von den Imperativen oder dieser ‚Analytik der praktischen Erkenntnis‘ sind die technischen Imperative. Diese veranschaulichen als analytisch praktische Sätze, was die Erkenntnis des Guten bzw. des „praktisch Notwendigen“ im direkten Objektbezug (*im pragmatischen Verstande*) ausmacht: Wer den Zweck will, der *muss* die entsprechenden Mittel zu seiner Realisierung ergreifen (vgl. AA IV, 417). Diese durch die technischen Imperative

---

<sup>525</sup> Steigleder 2002, 28f. Klaus Steigleder bezeichnet die Imperative entsprechend als reflexive, d. h. selbstbezügliche Urteile – ein handlungsfähiges Wesen urteilt über sich selbst (ebd., 25).

ausgedrückte *notwendige* Beziehung zwischen der Vorstellung des Zwecks und der Vorstellung meiner Selbst als „handelnder Ursache“ (AA IV, 417) bildet den paradigmatischen Fall praktischer Notwendigkeit. Paradigmatischer Fall, weil diese Notwendigkeit für jedes handelnde Subjekt evident ist: Ich „soll etwas tun [Mittel], darum weil ich etwas anderes will [Zweck]“ (AA IV, 441; 444). Dass dieser Satz notwendig ist, wird aus der *praktischen* Konsequenz seiner Missachtung deutlich: Werde ich nicht entsprechend meines Mittelwissens<sup>526</sup> tätig, dann wird auch mein Zweck nicht realisiert: Meine Intention, den gewollten Gegenstand wirklich zu machen, bleibt notwendig erfolglos.<sup>527</sup> Ich will jedoch die erfolgreiche Zweckrealisierung, also muss ich, insofern „die Vernunft auf [m]eine Handlungen entscheidenden Einfluss hat“ (AA IV, 417), durch die entsprechenden Mittel handeln. Wie im Fall einer logisch widersprüchlichen Behauptung, sehe ich mich auch im Fall des praktischen Widerspruchs gezwungen, entweder die Behauptung bzw. den Zweck aufzuheben („Ich will x nicht wirklich“) oder entsprechend zu modifizieren („ich will eigentlich x<sub>1</sub> durch das Mittel M<sub>1</sub>“), d. h. andere Mittel zu wählen, die mir adäquater erscheinen. Die Nötigung *technischer* Imperative bildet nun einerseits den epistemischen Ausgangspunkt für die Entwicklung des Begriffs einer *pragmatischen* oder *kategorischen* Nötigung, andererseits handelt es sich bei technischen Imperativen um eine Abstraktion von der bestehenden Praxis, die unter pragmatischen und moralischen Nötigungen steht und allererst die zu vermeidenden, praktischen Widersprüche anschaulich macht. D. h. technische Imperative nötigen den Handelnden für sich genommen nicht, denn der gewollte Zweck ist seinerseits letztlich als Mittel zur „Sicherung und Gewährleistung der Wohlfahrt“ zu denken („Ratschläge der Klugheit“).<sup>528</sup> Denn freies Handeln als Autonomie muss auch die *Realisierungs-* bzw. *Erfolgsbedingungen* derselben berücksichtigen, was, wie oben gezeigt, zum Ausschluss der Moral aus dem System der Transzendental-Philosophie führt. Hierzu gehören die indirekte Pflicht zur Sicherung der eigenen Glückseligkeit (AA IV, 399; AA VI, 388) sowie die unvollkommenen Pflichten (eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit; vgl. AA VI, 386f.).

Der kategorische Imperativ formuliert nun – im Gegensatz zu technischen und pragmatischen Imperativen – die *begrifflichen Bedingungen* der Denkbarkeit willkürfreien Handelns im Sinne der Zuschreibbarkeit des Handelns zu meinem praktischen Bewusstsein. Dementsprechend erinnert die Formel dieses Imperativs an die Minimalbedingungen, unter denen Freiheit intersubjektiv und intertemporal denkmöglich ist, ganz gleich unter welchen Umständen und Entwick-

<sup>526</sup> Dabei handelt es sich um „synthetische Sätze [a posteriori], die [...] den Grund betreffen, [...] das Objekt wirklich zu machen (AA IV, 417). Diese durch Erfahrung verallgemeinerten Sätze betreffen „Mittel-Wirkung-Verbindungen“ (vgl. Hubig 2007, 91), die außer ihrer Beziehung auf Zwecke keine praktische Erkenntnis ausmachen würden.

<sup>527</sup> Der Erfolg eines bloßen Wunsches (es soll sich so fügen, dass x eintritt), d. h. der Eintritt des präferierten Sachverhalts ohne mein Zutun als „handelnde Ursache“, kann hier als Ausnahme vernachlässigt werden. Ohnehin bezeichnet Kant den bloßen Wunsch „als Begehrung, die mit sich selbst im Widerspruche steht“ (AA V, 177). Wünschen kann man nämlich, wie bereits Aristoteles den Begriff des Wunsches versteht, „auch etwas Unmögliches, zum Beispiel die Unsterblichkeit“ (EN 1111b20). *Wollen* ist nach Kant durch den intentionalen Zweckbezug mit allen Mitteln ausgezeichnet (vgl. Steigleder 2001, 12). Der Wunsch widerspricht hingegen der rationalen Aufforderung der technischen Imperative, auch die entsprechenden Mittel zu wollen (bzw. wollen zu können). Das wünschende Subjekt *will* also entweder nicht oder noch nicht wirklich (vgl. Wolff 2009, 520, FN 20).

<sup>528</sup> Vgl. Hubig 2007, 92.

lungen des „Weltlaufs“ (AA IV, 403); dies betrifft nun also nicht die Realisierungsbedingungen, sondern die begrifflichen Bedingungen der Freiheit; d. h. die Bedingung, sich begründungsfähiger Weise für frei halten zu können. In diesem Sinne soll der kategorische Imperativ die „Selbstaufhebung der Autonomie“ verhindern.<sup>529</sup> Zugunsten der Autonomie darf praktische Freiheit eingeschränkt werden.

Hermann Krings hat zur Klärung dieses Sachverhalts, also ob Freiheit zugunsten der Freiheit eingeschränkt werden darf, drei Aspekte des Freiheitsbegriffs unterschieden: reale, praktische und transzendente Freiheit.<sup>530</sup> Ersteres kennzeichnet die politische und persönliche Freiheit, in Kants Terminologie handelt es sich dabei um die Meinungsäußerungsfreiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (AA VIII, 36). Praktische Freiheit ist dagegen, so Krings, bereits ein Terminus philosophischer Reflexion und betrifft das Setzen und Anerkennen von Normen und Gesetzen: Unter welchen Bedingungen sind aber reale und praktische Wahlfreiheit tatsächlich Kausalität aus Freiheit? Nur dann, und hier folgt Krings den Kantischen Überlegungen, wenn allein die Vernunft regelsetzend und gesetzgebend ist.<sup>531</sup> Diese Autonomie muss jedoch sichergestellt werden. Die Frage, ob die jeweilige Handlung aus Gründen einer autonomen Vernunft erfolgt, betrifft nun nicht die Materie des Willens (reale und praktische Freiheit), sondern die Form des Willens. Vom Standpunkt transzendenter Freiheit wird darüber entschieden, ob die reale oder praktische Freiheit tatsächlich dem Begriff der transzendentalen Freiheit entspricht. ‚Der Wille soll sich selbst Gesetz‘, d. h. autonom sein, ist eine Aufforderung die *im transzendental-praktischen Verstande* geäußert wird. Ist diese Bedingung der Autonomie erfüllt, dann ist der menschliche Wille, der real und praktisch frei ist, nicht mehr nur heteronom, sondern zugleich (außerhalb der Zeit) sich selbst Gesetz: Es liegt a priori eine Kausalität aus Gründen der Vernunft vor.

Dagegen beruht die *Nötigung* der hypothetischen Imperative letztlich auf der empirischen Erkenntnis von *notwendigen* Kausalzusammenhängen, die ausgehend vom subjektiven Konstrukt des Zwecks als Mittel interpretiert werden. Daher handelt es sich, wie Kant in der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* erklärt, auch nicht im eigentlichen Sinn um Sätze der praktischen Philosophie, sondern um technische (AA XX, 199f.). Weil a b verursacht, ich b will (als Zweck interpretiere), folgt „analytisch“, dass ich a tun muss, da andernfalls ein Widerspruch zum gesetzten Zweck vorläge. Die Vorstellung der Verursachung von a ist interpretierbar als praktische Erkenntnis: „a ist gut“ bedeutet dann „a ist praktisch notwendig“, d. h. es ist unter Festlegung auf den Zweck – gesetzt Vernunft hat Einfluss auf den Willen – nicht möglich, dass a nicht getan wird (AA IV, 412). Der hypothetische Imperativ nötigt also nur, wenn (1.) etwas wirklich

---

<sup>529</sup> Vgl. Hubig 2007, 91.

<sup>530</sup> Krings 1977, 40.

<sup>531</sup> Krings 1977, 53; 55.

gewollt (nicht nur gewünscht) wird. Und (2.) empirische Erkenntnis von Kausalverhältnissen (‚Verfügungswissen‘) vorliegt, weil Zwecke im Verhältnis zu Mitteln konstruiert werden müssen. Nun kann die Entscheidung für einen Zweck b wiederum analytisch auf die Entscheidung für einen Zweck c zurückgeführt werden, wozu wiederum b als Mittel dient, etc. Die Annahme eines infiniten Regresses wäre allerdings absurd, weil, wie bereits Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* zeigt, die Behauptung einer unendlichen Reihe der Zweck-Mittel-Verhältnisse logisch (unendliche Reihe ist nur als endliche bzw. abgeschlossene vorstellbar, was der Annahme widerspricht) und pragmatisch (es gäbe keinen ersten Zweck, der die Bedingungsreihe setzt) widersprüchlich ist. Bei Aristoteles, wie auch zunächst bei Kant, wird dieser Regress vermieden, indem Glückseligkeit als selbstgenügsames Ziel eingeführt wird. In Aristoteles‘ Konzeption erfüllt das tätige Leben als *eupraxia* die Bedingungen eines selbstgenügsamen Ziels. Bei Kant gilt „Glückseligkeit“ als Vorstellung der Befriedigung aller Neigung im aktuellen und allen zukünftigen Zuständen. D. h. „Glückseligkeit“ als Ideal der Einbildungskraft ist die Verallgemeinerung des normativ geladenen Begriffs „Lust“ als „Verweile doch Du bist so schön!“ (vgl. AA IV, 418).

Bei seiner Rede von Glückseligkeit geht Kant scheinbar von der Betrachtung „rein rationaler Akteure“ zu einer anthropologisch-psychologischen Perspektive über: Nach einer Naturnotwendigkeit habe jeder Mensch die Absicht auf Glückseligkeit (AA IV, 415f.) und sei an diesem „Ideal“ orientiert (AA IV, 418). Die pragmatischen Imperative, die das praktisch Notwendige im Hinblick auf den Zweck „Glückseligkeit“ als „Ratschlag“ ausdrücken, unterscheiden sich, egal ob man sie als nur besonders benannte oder eigene Art von hypothetischen Imperativen begreift,<sup>532</sup> von den ‚gewöhnlichen‘ technischen Imperativen durch das Erfordernis der näheren Zweckbestimmung: Denn ihre „Aufgabe [ist] nicht bloß, wie bei technischen Imperativen, die Art der Ausführung eines Zwecks, sondern [erfordert] auch die Bestimmung dessen, was diesen Zweck selbst (die Glückseligkeit) ausmacht“ (AA XX, 200, FN 1). Denn die abstrakte Vorstellung von Glückseligkeit nötigt für sich selbst betrachtet noch nicht, wenn Nötigung nur von einem durch Mittel konkretisierten Zweck (‚mich als handelnde Ursache vorstellen‘) ausgeht und Glückseligkeit nicht als praktisch-wirkungsloses Hirngespinnst abgetan werden soll (weil allgemein und zugleich individuell-situativ bestimmt). Ratschläge der Klugheit können so auch bei Kant, wenn sie einschlägig sind, als Auslöser für einen Reflexionsprozess der Selbstorientierung bzw. der Zwecksetzung aufgefasst werden.<sup>533</sup> Die Vorstellung der Glückseligkeit nötigt also nach der jeweiligen Konkretisierung dieser Vorstellung im Sinne eines technischen Imperativs. Insofern ist Glückseligkeit nicht das gesuchte absolute Gute bzw. absolut praktisch Notwendige, dessen Begriff Kants Definition praktischer Erkenntnis verlangt. Relative praktische Notwendigkeit ist nur uneigentlich und nicht objektiv praktisch notwendig; es handelt sich nur um subjektive Gewohnheit, man müsse immer so bzw. an diesem Ziel orientiert verfahren (vgl. B 3; AA V, 12). Die

---

<sup>532</sup> Vgl. Richter 2012.

<sup>533</sup> Vgl. Luckner 2005, 3; 27; 42.

Behauptung, es existierte nur subjektive bzw. psychologische Notwendigkeit in diesem relativen Sinn kann das Problem eines infiniten Mittel-Zweck-Regresses nicht lösen (s. o.), zumindest in Kants Konzeption von „Glückseligkeit“ als einem leeren und jeweils als bestimmter Zweck zu konkretisierendem Ideal.<sup>534</sup>

Wenn Nötigung also grundsätzlich von subjektiv gesetzten Zwecken (und entsprechenden Maximen) ausgeht und reine Vernunft keine objektiven Zwecke enthält, die „man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht“ (vgl. AA IV, 431; 459f.), dann sind sowohl die kategorische Nötigung als auch die Verwirklichung moralischer Grundsätze zumindest indirekt mit subjektiver Zwecksetzung verbunden; was, wie oben gezeigt, zum Ausschluss der Moral aus dem System der Transzendental-Philosophie führt. Die indirekte Bedingung durch subjektive Zwecke drückt sich in Kants Formulierung des kategorischen Imperativs aus: „Handle nur nach derjenigen Maxime, *durch* die du *zugleich* wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde“ (AA IV, 421, kursiv, P. R.). *Zusätzlich* zur Vorstellung des Subjekts als handelnder Ursache der Verwirklichung eines begehrten Gegenstandes soll das „subjektive Prinzip des Wollens“ (Maxime) (AA IV, 400, FN), aus dem bzw. *durch* das die Handlung als Fall abgeleitet wird, die allgemeinen Merkmale des Gesetzesbegriffs aufweisen können. Die Präposition „durch“ drückt hierbei die Distanz zum unmittelbaren Begehren im Sinne einer begrifflichen Regel, der eine Entscheidung vorhergeht, aus. „Durch“ ist hier also Ausdruck des mittelbaren Verhaltens zur inneren und äußeren Natur bzw. den „uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke[n]“ (A 800/B 828). Menschliches Handeln als freie Willkür ist demnach, in Kants Konzeption, grundsätzlich das Verhalten zum begehrten Gegenstand aus einem objektiven „Bewegungsgrund“, d. h. nicht allein aufgrund einer unmittelbaren „Triebfeder“, sondern durch eine allgemeinbegriffliche Regel (vgl. AA IV, 427). Weil der Wille einerseits der Form nach frei ist (d. h. nicht anders als unter dem Gesetz der Autonomie denkbar ist), jedoch auch etwas Bestimmtes (Materie) aufgrund einer Entscheidung erstreben muss, enthält Kants Formulierung des kategorischen Imperativs bzw. des praktischen Grundgesetzes das Wort „zugleich“. Der kategorische Imperativ drückt demnach aus, dass der Wille zusätzlich zum Bezug auf einen Zweck, die eigene Freiheit als seine apriorische Form erhalten muss. Zum Verhältnis vollkommener und unvollkommener Wille gehört also auch ein kategorischer Imperativ, der nicht aufgrund dieser oder jener bestimmten Absicht, sondern „in aller Absicht“ (A 807/B 835) notwendig sei. Nun sei jeder Wille, so Kant, notwendig an den kategorischen Imperativ als ‚Bedingung gebunden‘ (AA IV, 440). Warum?

Eine kategorische Nötigung ist weder an die empirische Erkenntnis von Kausalverhältnissen noch an konkrete Zwecksetzung gebunden, sondern betrifft die „Form“ einer Handlung (AA IV, 416). Wohingegen die technischen bzw. pragmatischen Imperative ihre Nötigung aus der Materie der Handlung beziehen. D. h. sie betreffen die Erfolgsbedingung einzelner Handlungen bzw.

---

<sup>534</sup> Mit diesem Problem ist z. B. Humes These, es existierte nur empirisch-bedingte praktische Vernunft, konfrontiert, wie Kant in der Vorrede der KpV deutlich macht.

eines Lebens im Ganzen als Inbegriff vieler Handlungen unter dem subjektiven Ideal der Glückseligkeit. Mit „Form“ ist dagegen die Handlungsweise gemeint, ähnlich der Rede von „Erkenntnisart“ (B 25) in der theoretischen Philosophie; wird diese fokussiert, dann werden die individuellen Zwecke des Handelns (Materie) als beliebige Variablen behandelt. Von der Form der Handlung geht per se keine Nötigung aus. Alle Nötigung beruht vielmehr auf der intentionalen Festlegung auf einen Zweck. Es wurde allerdings deutlich, dass die isolierte Betrachtung technischer Imperative unter Bezug auf naturkausales Mittelwissen zwar zeigt, was praktische Notwendigkeit bzw. Nötigung ist.

Die weitere Untersuchung praktischer Notwendigkeit führte, weil Zwecke stets wiederum als Mittel zu Zwecken denkbar sind, unter Vermeidung eines Regresses auf einen selbstgenügsamen Zweck unter dem Titel „Glückseligkeit“. Nur in Orientierung an Glückseligkeit nötigen die technischen Imperative im isoliert betrachteten Einzelfall. So wird ein „wohl [...] erträgliche[s] System“ meiner Zwecke, also die Einheit meiner erfolgsorientierten Wollensvorstellungen denkbar (vgl. AA V, 73). Allerdings erweist sich Glückseligkeit – zumindest nach Kants Konzeption dieses Begriffs – als subjektiv und objektiv unsicheres Prinzip, weil es ständiger Veränderung bzw. inhaltlicher Neuformulierung unterworfen ist.

Wie Helmut Füllhaase gezeigt hat, müssen unter dem Prinzip des „Ich will“ – als gleichbleibender Form des Willens – alle Zwecke in eine kohärente Ordnung gebracht werden, insofern von einem „rationalen Wollen“ gesprochen werden soll. Andere Zwecke setzende Personen müssten allerdings ebenfalls als Mittel bzw. Zwecke in das Zweck-Mittel-System des subjektiven „Ich will“ mit einbezogen werden. Da also auch andere Personen, die verschiedene und wechselnde Wollensvorstellungen haben, in ihrer Zwecksetzungs-Kompetenz als Zweck an sich selbst berücksichtigt werden müssen, wird ein objektives Kriterium zur „kollektiven“ bzw. wechselseitig diskursiven Vergewisserung über die Kohärenz des Zweck-Mittel-Systems nötig.<sup>535</sup> Dieses widerspruchsfreie und wechselseitig kohärente System aller Zwecke nennt Kant bekanntlich „Reich der Zwecke“ oder „moralische Welt“<sup>536</sup>, die der transzendental-praktischen Apperzeption der individuellen Subjekte korrespondiert. Die Rede von einem „Reich der Zwecke“ ist freilich die Formulierung eines contrafaktischen Ideals.

Und in ebendieser idealisierenden Hinsicht ist das durch den Handelnden als Mittel genutzte Geschehen der inneren und äußeren Natur ausschließlich, verbindlich und kontinuierlich auf den eigens gesetzten Zweck hin ausgerichtet. Da der menschliche Wille jedoch beständig von Gegenständen der Neigung affiziert wird, ist die monologische Selbstkontrolle durch die Imperative nötig. Um an einem anvisierten Zweck orientiert zu bleiben und nicht jedem Antrieb unmittelbar nachzugeben, muss sich der Handelnde durch Imperative selbst nötigen, weiter den entsprechenden Handlungsplan durchzuhalten. Nötig ist hierfür die Selbstbeschreibung des

---

<sup>535</sup> Füllhaase 1978, 108. Vgl. ebenso Pieper 1989, 271.

<sup>536</sup> A 808/B 836.

unvollkommenen menschlichen Willens unter Voraussetzung des Konstrukts eines reinen, „in irgendeiner Art guten Willens“ (AA IV, 414), die die Kontinuität des praktischen Bewusstseins durch Achtung des kategorischen Imperativs als formale Bedingung der transzendental-praktischen Apperzeption sichert. Hier zeigt sich auch der Grund der im vorherigen Kapitel angesprochenen normativen Ladung bzw. der teleologischen Verfasstheit des menschlichen Willens: Sie besteht im beständigen Erfordernis des Zielabgleichs im Handeln unter Bedingungen der äußeren und inneren Natur.

Der vollkommene Wille muss also jeweils bei der Rede von menschlicher Willkür unterstellt werden, weil diese sonst keine Entscheidungen für durch viele Handlungsschritte erreichbare Zwecke oder überhaupt verbindliche Festlegungen treffen könnte. Das auf einen Zweck (sei es ein isoliert gedachter einzelner oder das gelingende Leben im Ganzen) gerichtete praktische Bewusstsein darf nicht plötzlich ‚brüchig‘ werden, d. h. es muss möglich sein, einen einmal gesetzten Zwecke auch gegen alle auftretende Neigung weiterzuverfolgen. Denn vom Standpunkt der Willkür lässt sich jede verbindliche Festlegung wieder, eben durch ihre beliebige Wahlfreiheit, aufheben. Hier ist keine (absolute) Verbindlichkeit denkbar. Nun sagt der kategorische Imperativ „überhaupt nur aus[], was Verbindlichkeit sei“ (AA VI, 225). Dies in dem Sinne, dass der kategorische Imperativ die Voraussetzung angibt, unter der Selbst-Nötigung bzw. Selbstkontrolle durch die hypothetischen Imperative und damit praktisches Bewusstsein möglich ist. Die freie Kausalität des Subjekts, d. h. ein von innerer und äußerer Natur unabhängiger Wille ist die Bedingung unter der Selbst-Nötigung denkbar ist. Diese kategorische Nötigung ist nun aber gerade keine, die unmittelbar als Erfolgsbedingung des egoistischen Wollens einsichtig wird. Vielmehr handelt es sich um eine transzendente Erkenntnis, wie die Rekonstruktion der Deduktion zeigte. Nötigung entsteht durch das ‚zielabgleichende‘ Verhältnis des unvollkommenen und des vollkommenen Willens. Zum vollkommenen Willen gehört nicht nur die intentionale Zweckgerichtetheit, sondern eben auch die Versicherung darüber, dass der Wille selbst unter den aktuellen Bedingungen eigene Kausalität hat.

Der menschliche Wille kann also in zwei Hinsichten unvollkommen sein. Zum einen, was den Gegenstandsbezug durch Mittel und Zwecke betrifft (Selbstkontrolle durch hypothetische Imperative). Vollkommen bzw. „in irgendeiner Art gut[]“ (AA IV, 414) ist der Wille hierbei, wenn er unter Aufbietung aller Mittel einen gesetzten Zweck anstrebt,<sup>537</sup> also wirklich einen Zweck hat. Zum anderen, was die Voraussetzung dieses Gegenstandsbezugs im Sinne einer Kausalität aus Freiheit als „perfectly rational cause“<sup>538</sup> betrifft (Selbstkontrolle durch den kategorischen Imperativ). Freiheit als Autonomie ist die Minimalbedingung eines intersubjektiv und intertemporal Zwecke verfolgenden Subjekts mit praktischem Bewusstsein. Insofern ist das (autonome) „Ich will“ die transzendental-praktische Apperzeption, die jedes Moment meines praktischen Be-

---

<sup>537</sup> „Wer den Zweck will, will auch die Mittel, sofern sie in seiner Gewalt sind“ (AA IV, 417).

<sup>538</sup> Benton 1978, 227.

wusstseins muss begleiten können und die Bedingung der Möglichkeit selbstregulierender praktischer Erkenntnis (Selbstkontrolle durch Imperative).

Diese *Bedingungen* der Präferenzentscheidung bzw. Wertsetzung durch das Operieren mit dem Prädikat „gut“ werden von Kant auch unter dem Namen „guter Wille“ als das absolut Gute bezeichnet (AA IV, 394). D. h. in jeder Hinsicht gut, als *praktisch notwendig* zu achten, ist das Vermögen der freien Präferenzentscheidung bzw. Maximenwahl, die nicht anders als unter dem Prinzip der Autonomie denkbar ist (s. oben: mittelbar transzendentes Argument). Die begrifflichen Bedingungen freien Handelns und des moralischen Handelns fallen auf dieser Abstraktionsstufe (*im transzendental-praktischen Verstande*) zusammen. Denn der Erhalt der Autonomie ist die einzig zulässige, einschränkende Minimalbedingung, die die Willkür des einen mit der Willkür des anderen vereinbar macht (vgl. AA VI, 230), ohne dass das Vermögen der einzelnen Präferenzentscheidung oder der Maximenwahl der individuellen Lebensentwürfe aufgehoben wird. Das so entwickelte Prinzip der Moral dient dann freilich zur Bewertung tatsächlicher Handlungen (*im pragmatischen Verstande*), die aufgrund ihrer moralischen Verwerflichkeit nicht sogleich die Zurechnungsfähigkeit verlieren bzw. zu unfreiem Verhalten degenerieren. Abschließend wird deutlich, dass die Prädikate „absolut“, „unbedingt“, „vollkommen“ und „autonom“ oder auch „Zweck an sich selbst“, „Würde“, „Person“ etc. letztlich allesamt synonyme Bezeichnungen derselben Struktur des objektiv-intentionalen Willens und seiner Bedingung der Autonomie darstellen.<sup>539</sup>

---

<sup>539</sup> Vgl. Esser 2004, 206.

#### 4.7 Transzendente Begründung und metaphysische Fakten

Zurück zur eingangs gestellten Frage: Kann *rein a priori* bestimmt werden, was das gute Handeln ausmacht? Wie wir leben sollen? Die Beantwortung dieser Fragen sollte durch Klärung der *Methode* der praktischen Philosophie Kants unternommen werden: Handelt es sich um Metaphysik unter zweifelhaften Voraussetzungen oder um transzendente Erkenntnis der Praxis, die zwar auch mit Erkenntnissen *a priori* operiert, jedoch im Gegensatz zu einer Metaphysik hierfür Begründungen anbietet? Die Kommentierung und Auseinandersetzung mit der *Grundlegung* sowie die Interpretation von Kants Ausschluss der Moral aus dem System der Transzendental-Philosophie machte deutlich, dass eine freilich modifizierte, praktische Transzendental-Philosophie in der Tat möglich ist; dies jedoch nur, was das absolut notwendige Prinzip der Verbindlichkeit sowie die daraus abgeleitete Verbindlichkeit der einzelnen Pflichten, also die formalen Gesetze des Sollens, betrifft. Denn ein apriorisches System der Moral (Form der Verbindlichkeit: *Warum ist etwas verbindlich?*) bedarf in mehrfacher Hinsicht der notwendigen Ergänzung durch empirische Inhalte (Materie der Verbindlichkeit: *Was ist verbindlich?*) (Kapitel 4.1).

Brachte also Kants argumentatives Verfahren der praktischen Philosophie tatsächlich, wie Cohen meint, einen „unheilbaren Fehler in den Begriff der transzendentalen Methode“?<sup>540</sup> Für die *Grundlegung* lässt sich dies nun problemlos zurückweisen, nicht jedoch für die *Kritik der praktischen Vernunft*. Für viele Interpreten verweist allein schon die Rede von einem *Faktum* der Vernunft auf eine „Bankrotterklärung der Transzendental-Philosophie“<sup>541</sup> und eine Rückverwandlung des kritischen Projekts in beliebige Metaphysik. Daher ist abschließend erneut auf die argumentative Funktion des *Faktums der reinen Vernunft* in der KpV zurückzukommen.

Was bedeutet „Faktum“? Jochen Bojanowski hat betont, dass sich Kants Verwendung des Wortes „Faktum“ philologisch als mehrdeutig nachweisen lässt: Es finde sich sowohl die direkt auf *facere* zurückführbare Bedeutung als *Tat* [1.], als auch die Bedeutung eines *factum brutum*, d. h. einer *Tatsache*, die keine weitere Erklärung zulässt [2.].<sup>542</sup>

[1.] Kant spricht in der Vorrede der KpV davon, dass reine praktische Vernunft „ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat“ beweist (AA V, 3). „Die Vernunft tut jedoch nichts im Sinne raumzeitlich verortbaren Verhaltens, das wäre eine Hypostasierung. Wie Michael Wolff gezeigt hat, ist mit *Tat der Vernunft* die argumentative Konstruktion eines moralischen Gesetzes als Form des Begehungsvermögens gemeint, das durch *Deklaration* des Begriffs eines praktischen Gesetzes (KpV, § 1) und dessen Formulierung als *praktisches Postulat* (§ 7) unter Voraussetzung einer nicht-empiristischen *Definition* des Begehungsvermögens durch bloße Kategorien (Vorrede) begründet wird.<sup>543</sup> Wolff vermeidet, indem er die Methode der KpV im Unterschied zur

---

<sup>540</sup> Cohen 1907, 227. (Zit. bei Baum 1980, 1376f.)

<sup>541</sup> Böhme/Böhme 1983, 347.

<sup>542</sup> Bojanowski 2006, 62.

<sup>543</sup> Wolff 2009; vgl. Kapitel 4.2. Bojanowski erklärt so ähnlich, die Vernunft trete in der KpV als „Macherin des Gesetzes“ auf, da „reine praktische Erkenntnis eine Schöpfung des Gegenstandes“ sei (Bojanowski 2006, 62; 64).

GMS als axiomatisch-rationalistisches Top-Down-Verfahren interpretiert, im Gegensatz zu anderen Autoren die Einführung einer spezifisch praktischen Anschauung oder moralischen Erfahrung, die in Kants Systematik ohnehin nur als Erfahrung des inneren Sinns, dann jedoch als naturkausal determiniertes Ereignis und keinesfalls als moralisch relevanter Geltungsgrund aufgefasst werden könnte. Wenn nun weiter das Begehungsvermögen dasjenige Vermögen ist, durch Vorstellungen Ursache des Gegenstandes der Vorstellungen zu sein, dann gilt der KpV ‚die Vernunft‘ insofern als *tätig*, als sie durch Argumente zeigen kann, dass der Einfluss der *apriorischen* Vorstellung eines Gesetzes auf ein unvollkommenes Begehungsvermögen möglich im Sinne von *denkbar* ist. Als synthetisch-praktischer Satz a priori ist es das *einzig* Faktum der reinen Vernunft und *drängt sich für sich selbst auf* (vgl. AA V, 31). D. h., dass keine andere Konzeption eines absolut notwendigen Gesetzes (vgl. AA IV, 389), das unter Voraussetzung des reflexionsbegrifflichen Unterschiedes von Form und Materie des Begehungsvermögens den menschlichen Willen bestimmt, denkbar ist. Damit geht Kants implizit vorausgesetzte *kopernikanische Umänderung der Denkungsart* der praktischen Philosophie einher: Alle Werte sind subjekt-relative Wertungen. Das Prinzip der Moral, d. h. das absolut Gute bzw. der an oberster Stelle maßgebliche Wert, muss deshalb eine Wertung sein, die a priori, unmittelbar und deshalb formal das Begehungsvermögen bestimmt. Wer praktisch erkennt bzw. urteilt, verwendet dabei ein explizierbares Prinzip des Urteilens. Kants Konzeption des Willens, einer Kausalität aus Freiheit, und die kopernikanische Umänderung der Denkungsart lassen hier keine Alternative neben dem *formalen* Gesetz zu, das in der Formel eines kategorischen Imperativs nötig ist. Wie in der GMS geht Kant dabei auch in der KpV davon aus, dass sich diese Einsicht in das Prinzip der Moral sokratisch entwickeln lässt und jedem praktisch vernünftigen Akteur bewusst gemacht werden kann.

[2.] Dies führt auf die Problematik des Faktums der reinen Vernunft als *factum brutum*, d. h. als Tatsache, die keine weitere Erklärung zulässt. Das Sittengesetz kann nicht in dem Sinne eine hinzunehmende Tatsache sein, die in der inneren Erfahrung eines jeden Menschen vorgefunden wird, denn durch induktiv verallgemeinerte Erfahrungserkenntnis wird das Gesetzes-Merkmal absoluter Notwendigkeit nicht erfüllt. Insofern kommt das Sittengesetz unmittelbar zu Bewusstsein, weil es nicht durch Erfahrung vermittelt sein kann.

Was jedoch zum Ausgang der Untersuchung der KpV (und GMS) als Faktum hinzunehmen ist, ist die Eigengesetzlichkeit ‚moralischer‘ oder ‚praktischer‘ Phänomene wie Schuld, Verantwortung, Scheitern, Reue etc. – worauf Kant veranschaulichend auch immer wieder zu sprechen kommt. Robert J. Benton hat gezeigt, dass sich diese Phänomene, will man sie erklären, nicht unter Naturnotwendigkeit subsumieren lassen und vielmehr die Etablierung eines *practical framework* als rationale Grundlage des Urteilens über derartige Phänomene erfordern.<sup>544</sup>

---

<sup>544</sup> Benton 1977 u. 1978; auch Füllhaase 1978.

Wenn weiter mit „hinzunehmende Tatsache“ die absolute *Normativität* des Sittengesetzes gemeint ist, die uns nicht durch Erfahrung vermittelt oder im Sinne einer Erfolgsbedingung des Handelns nötigt, das Gebot zu erfüllen, dann kommt diese Norm hierin mit allen anderen Erfordernissen der Rationalität überein. „Vernünftig sein“ wäre hierbei nicht als wählbare Option zu verstehen, sondern im Sinne des Aristoteles, der meint: Menschen handelten entsprechend ihres eigentümlichen *ergon*, insofern sie ein Leben gemäß der Vernunft oder *zumindest nicht ohne* sie führten (EN 1098a, 7-8). Wer rational ist, d. h. im Bereich der Praxis über eine mittelbar affizierte Willkür verfügt, der ist durch Kants konstruktive Argumentation – so sie widerspruchsfrei, gültig etc. ist – an das Sittengesetz im Sinne einer absoluten Norm gebunden. Das Faktum erscheint dann allerdings nicht mehr als *factum brutum*, sondern als etwas, das man aus (nicht-empirischen) Gründen hinnehmen muss. Die Bezeichnung des unmittelbaren Bewusstseins des Gesetzes als *Faktum* erweist sich somit als argumentative Konstruktion eines praktischen Gesetzes (*Tat*) und in seiner Normativität als hinzunehmende *Tatsache*, freilich ohne Behauptung einer raumzeitlichen oder metaphorisch sich hierauf gründenden übersinnlichen Existenz dieses Gesetzes. Kant ist ja bemüht, stets aufs Neue zu erinnern, die Einsicht in logische oder transzendente Notwendigkeit nicht wiederum zu versinnlichen (vgl. AA IV, 452). Genau die Frage nach dem Dasein des Gesetzes führt auf das Problem der Freiheit und des epistemischen Status der Phänomene im Bereich dieser Kausalität.

Es ist richtig, wenn Gernot und Hartmut Böhme erklären, dass es bei Kant kein *positives Wissen* von Freiheit, dem kategorischen Imperativ oder Pflichten gibt, wenn hier mit „Wissen“ *Erfahrungserkenntnis* gemeint ist. Weiter sehen sie in Kants Behauptung, es lasse sich nicht erklären, wie das „Bewusstsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sei“ (AA V, 46; vgl. AA IV, 459), das Eingeständnis eines Versagens der Transzendental-Philosophie. Das Gesetz sei, so lassen die Autoren Kant fortfahren, unerklärbar, nicht deduzierbar und dennoch universell gültig und jedem unmittelbar bewusst.<sup>545</sup> Das klingt in der Tat paradox und nach einer Ausflucht. Doch Kant ist hier keinesfalls inkonsistent, höchstens womöglich für manche unplausibel. Freiheit und die damit verbundenen Phänomene können nicht positiv erkannt werden, weil sie nicht dem strengen Begriff der Erklärung, den Kant voraussetzt, gerecht werden. „Wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann“ (AA IV, 459) – und genau dies ist im Fall einer Kausalität aus Freiheit oder dem damit verbundenen Sittengesetz nicht möglich. Das unmittelbare Bewusstsein des Gesetzes und sodann der Freiheit lässt sich nicht weiter erklären (AA V, 46f.), weil *Erklärung* hier Rückführung auf Naturgesetze (verallgemeinerte Gesetzmäßigkeiten oder Kategorien der Erfahrung) bedeuten würde. Kant betont ja gerade, dass eine „theoretische, spekulative oder empirisch unterstützte Deduktion“ des Gesetzes gar nicht möglich ist, aufgrund der Eigengesetzlichkeit der Praxis. Wohl lässt sich

---

<sup>545</sup> Böhme/Böhme 1983, 347.

aber „akroamatisch (diskursiv)“ (A 735/B 768) ein Argument für die Notwendigkeit der Setzung des Gesetzes führen. Im theoretischen Verstande wäre dies die Verteidigung der Denkbarkeit von Freiheit trotz Naturnotwendigkeit. Mit der Rede von einer „praktischen Realität“ oder „Wirklichkeit“ der Freiheit will Kant weiter darauf hinweisen, wo „auf Praxis gestellte Begriffe“ ihren eigentlichen Referenzbereich finden: Sie sind wirklich in „Maximen und Gesinnungen“, d. h. in den Überlegungen und selbstregulierenden Verhaltensweisen endlicher Subjekte. Als praktisch-rationale Standards beeinflussen Vorstellungen zwar das Verhalten, determinieren es jedoch nicht. Zudem müssen sie unter Einsatz von Urteilskraft, Motivation und Erfahrung unter kontingenten Bedingungen realisiert werden. Hierin unterscheidet sich der Bereich des Praktischen, zumindest in den Augen Kants, deutlich von den rationalen Standards des reinen, gegenstandsbezogenen Denkens (Transzendental-Philosophie als *Weltweisheit der reinen spekulativen Vernunft*).

Gibt es also, was Moralität betrifft, kein Wissen oder sichere Erkenntnis, sondern nur Glauben und subjektives Überzeugsein? Um Wissen im Sinne von Erfahrungserkenntnis kann es sich weder bei der Erkenntnis guter Maximen und abgeleiteter Handlungen noch bei deren Form und Bedingungen handeln (vgl. AA IV, 407f.). Erstere sind in ihrer moralischen Qualität nicht beobachtbar und letztere müssen das Erfordernis *absoluter* Notwendigkeit des Gesetzesbegriff erfüllen. Kant spricht jedoch davon, dass man durch das Moralprinzip „sehr gut Bescheid wissen“ könne, „zu unterscheiden, was gut, was böse, was pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei“, und im Zuge dessen auch explizit von „moralische[r] Erkenntnis“ (AA IV, 403f.). Jedoch zeigt sich hier, was die epistemische Qualität moralischer Erkenntnis betrifft, eine perspektivische Spannung:

Vom theoretischen Standpunkt ist Freiheit unerklärbar und das Handeln selbst ein Teil des Naturgeschehens unter heteronomen Determinanten, denn ein „geheimer Antrieb der Selbstliebe“ (AA IV, 407), der sich trotz bester Absicht aus Mangel an Einsicht und Reflexion einstellt, kann prinzipiell nicht ausgeschlossen werden. Handlungen sind schlichtweg auch als Naturgeschehen verwirklicht. Zwar gibt es kein positives Wissen von Freiheit im Sinne der Erklärung ihrer Existenz, jedoch handelt es sich auch um keinen bloß subjektiven Glauben, der ja wiederum gewissermaßen psychisch determiniert sein könnte. Kant deutet zum Abschluss der *Grundlegung* ein *reflektiertes Nicht-Wissen* von der theoretisch unerklärbaren Kausalität aus Freiheit an:

„Und so begreifen wir [1.] zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch [2.] seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.“<sup>546</sup>

---

<sup>546</sup> AA IV, 463.

Kants Rede von „begreifen“ ist hier mehrdeutig: [1.] Wir *begreifen* nur, was wir im oben genannten Sinne *erklären*, d. h. auf Gesetze zurückführen können. Die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs hängt auch an der Voraussetzung von Freiheit im theoretischen Verstande, die jedoch nur indirekt als nicht denkunmöglich verteidigt werden kann.<sup>547</sup> [2.] Das *Begreifen seiner Unbegreiflichkeit* kann nicht das Begreifen im Sinne der Erklärung durch die Rückführung auf eine verallgemeinerte oder vorausgesetzte Regel meinen; dass die Idee der Freiheit, eine kategorische Nötigung, eine rein moralische Motivation etc. eben nicht auf diese Weise durch Naturkausalität erklärt werden können, ist ja gerade die eingesehene (= begriffene) Pointe. Das reflektierte Nicht-Wissen von den Bedingungen der Unerklärbarkeit der Freiheit bildet zugleich die äußere „Grenze der praktischen Philosophie“ (AA IV, 455); der praktischen Philosophie geht es nicht um Erkenntnis der Existenz gewisser Entitäten sowie deren Bedingungen, höchstens mittelbar zur eigentlich beabsichtigten Erkenntnis des Guten.

Deshalb ist die Erkenntnis der richtigen Maxime durch Ausrichtung am Gebot des kategorischen Imperativs vom praktischen Standpunkt gewiss; jedoch ist hier zusätzlich die Ausbildung einer tugendhaften Gesinnung der andauernden „schärfsten Selbstprüfung“ nötig (ebd.), die eben unter kontingenten Bedingungen der inneren und äußeren Natur stattfinden muss. Sichere Erkenntnis meint im Bereich der Praxis, wie das Lehrstück von den Imperativen zeigte, die Erkenntnis des Guten als des *praktisch Notwendigen*. Es geht um die Einsicht in das, was getan werden muss, *gesetzt der Wille ist frei*.<sup>548</sup> Während wir im theoretischen Verstande also mit der Unerklärbarkeit von Freiheit konfrontiert sind, kann im praktischen Verstande durch Selbstprüfung der Maximen festgestellt werden, unter welchen Bedingungen Freiheit in Gesinnungen und Maximen wirklich ist, d. h. Handlungen mir als Subjekt zugeschrieben werden können. Das Subjekt ist autonom oder Gesetzgeber durch dasjenige Gesetz (bzw. Maxime), das der Form nach mit der Form des Willens a priori in Übereinstimmung ist.

Was erbringt nun der Nachweis der methodischen Kontinuität von Kants theoretischer und praktischer Philosophie, d. h. der Möglichkeit transzendentaler Erkenntnis der Praxis? Zunächst kann hierdurch klarer gesehen werden, was Kants Systematik zufolge *rein a priori* über Moral und das gute Handeln gesagt werden kann. Das Prinzip der Moral ist als Form des Willens Gegenstand transzendentaler Erkenntnis, d. h. es kann a priori festgestellt werden, *dass* und *warum* eine absolut verbindliche Forderung den menschlichen Willen betrifft. Was jedoch a priori nicht vollständig bestimmt werden kann, ist das, *was* getan werden soll (s. Kapitel 4.1). Hier bedarf

---

<sup>547</sup> Das gilt sowohl für die GMS als auch die KpV; bezüglich des theoretischen Status von Freiheit findet sich hier kein Unterschied.

<sup>548</sup> Klaus Steigleder hat Kants Argumentation, die theoretisch betrachtet von der *Grenze der praktischen Philosophie* mit der vorausgesetzten, jedoch zweifelhaften Existenzbehauptung von Freiheit ausgeht, mit den Überlegungen von Alan Gewirth zur Rechtfertigung eines Prinzips der Moral in Verbindung gebracht. Gewirth entwickle auf ähnliche Weise eine „Sequenz dialektisch notwendiger Urteile“, wobei ein *dialektisch notwendiges Urteil* die Form aufweise „X ist logisch genötigt zu glauben (meinen, anzuerkennen), dass p“. Das dialektische Urteil sagt also „mehr etwas über den Urteilenden aus als über den Urteilsgegenstand“ (Steigleder 2005, 259). Ob Freiheit existiert, das entsprechende assertorische Urteil also wahr ist, ist nicht so sehr von Bedeutung, wenn bereits danach gefragt wird, was ich tun soll bzw. was die verbindlichen Gesetze des Sollens ausmacht.

Kants apriorisches System der Verbindlichkeit notwendig der Ergänzung durch eine Tugendlehre und erfahrungsgeschärfte Klugheit; was zugleich eine mögliche Komplementarität von deontologischen und klugheitsethischen Ethikkonzeptionen in Aussicht stellt.

Es hat sich auch gezeigt, dass Transzendental-Philosophie stets die Untersuchung spezifischer Vermögen des Subjekts ausmacht und dabei Reflexionsbegriffe verwendet werden müssen, die Vorstellungen im Verhältnis auf das Erkenntnisvermögen betrachten. Zudem werden die Grenzen der Kantischen Moralphilosophie deutlich; die Rekonstruktion der Begründung des kategorischen Imperativs (Kapitel 4.5), zeigt, dass eine absolute Nötigung aufgrund eines theoretischen Erfordernisses angenommen werden muss, wobei diese Nötigung nicht wie im Fall der hypothetischen Imperative aus dem zu vermeidenden pragmatischen Misserfolg des Handelns einsichtig gemacht werden kann (Kapitel 4.6). Weiter zeigt die nicht-metaphysische Interpretation eines „eigentlichen Wollens“ oder „eigentlichen Selbst“ des Menschen, dass Kant keine moralische Motivationstheorie unter metaphysischen Prämissen formuliert. Warum wir moralisch sein sollen, kann nicht durch einen in Aussicht gestellten, sinnlichen oder übersinnlichen Vorteil o. ä., begründet werden. Genau das ist der Kern der *kopernikanischen Umänderung der Denkungsart* der praktischen Philosophie, worauf Henry E. Allison hingewiesen hat: Moralische Gebote sind selbst auferlegt und folgen aus der Struktur des rationalen Willens.<sup>549</sup>

---

<sup>549</sup> Allison 2011, 1f.

## **Abstract**

**English.** Although Kant's moral philosophy may seem sufficiently clarified at first glance, on closer inspection, the research proves to be heterogeneous and contradictory. Especially central arguments like the deduction of a categorical imperative (Groundwork III) or the analytical argument in the Critique of Practical Reason are assessed differently. These different interpretations are due to different understandings of Kant's method of reasoning and usages of terms in practical philosophy. The spectrum of interpretations ranges from the claim that Kant's practical philosophy is a case of pre-critical metaphysics to the thesis that it is a transcendental ethics, which, however, fails partially or in principle.

By reconstructing the method of Kant's moral philosophy, this thesis tries to show that the latter is not in need of any metaphysical premises. The reasoning in Kant's moral philosophy is analyzed in respect to its structural similarity to the transcendental justification in the Critique of Pure Reason. The structural similarity and differences between the theoretical and a possible practical transcendental philosophy are reconstructed on the basis of explicit and implicit methodological remarks that Kant gives in the Groundwork, the Critique of Practical Reason and the Metaphysics of Morals. The main focus lies on the Groundwork of the Metaphysics of Morals. Thus, this thesis argues for a methodological continuity of the Kantian project. It tries to demonstrate that there is no division between an epistemological critique of metaphysics on the one hand, and an alleged metaphysical moral philosophy on the other. The central question of this thesis is whether and to what extent it is possible to transfer Kant's method from his theoretical to his practical philosophy. An answer to this question allows to see the strengths and limits of a transcendental moral philosophy. By clarifying the method and content of a practical transcendental philosophy, it is shown that this formal a priori system is in constant need of motivational and epistemic completion by practical wisdom of finite agents. For this reason, Kant excludes morality from the non empirical system of (theoretical) transcendental philosophy but not from transcendental cognition in general. Therefore, further considerations on the function of prudence within this transcendental philosophy of praxis are necessary.

**Deutsch.** Obschon Kants Moralphilosophie in Grundzügen und Details hinreichend geklärt scheint, erweist sich die Forschungslage bei genauer Betrachtung als heterogen und widersprüchlich. Gerade zentrale Argumente und Lehrstücke werden ganz unterschiedlich eingeschätzt. Dies betrifft die „Aufsuchung und Festsetzung“ des Moralprinzips, also die Prämissen und das Begründungsverfahren durch Deduktion (GMS III) oder Herleitung als Faktum der reinen praktischen Vernunft (KpV). Dabei fällt auf, dass die unterschiedlichen Deutungen gerade dadurch zustande kommen, wie die einzelnen Autoren den Begriffsgebrauch und die Argumentationsmethode der praktischen Philosophie Kants deuten. Hier findet sich eine Vielfalt unter-

schiedlicher Annahmen darüber, wie Kant in der Moralphilosophie eigentlich verfähre: Das Spektrum der Rekonstruktionsversuche reicht von der Diagnose einer vorkritischen Metaphysik unter unbegründeten Voraussetzungen bis hin zu einer transzendentalen Ethik, die jedoch womöglich teilweise oder grundsätzlich verfehlt sei.

In der Arbeit wird durch eine Rekonstruktion der Argumentationsmethode gezeigt, dass es sich bei Kants Moralphilosophie nicht um unbegründete Metaphysik handelt. Dies indem die Argumentationsweise der Kantischen Grundlegungsschriften zur Moral methodologisch unter der Hinsicht der Strukturgleichheit mit dem transzendentalen Begründungsverfahren der Kritik der reinen Vernunft untersucht wird. Die Strukturgleichheit und Unterschiede der theoretischen und einer möglichen praktischen Transzendental-Philosophie werden anhand der expliziten und impliziten methodologischen Ausführungen Kants in der Grundlegung, der Kritik der praktischen Vernunft und der Metaphysik der Sitten herausgearbeitet, wobei der Schwerpunkt auf der Grundlegung liegt. Damit wird ein Beitrag zum Forschungsdesiderat geleistet, die methodische Kontinuität des Kantischen Projekts der erkenntnistheoretischen Kritik der Metaphysik und der vermeintlich metaphysischen Moralphilosophie nachzuweisen. Behandelt wird also die Leitfrage, ob und inwiefern ein Methodentransfer möglich ist und was dieser leistet. Die Darstellung des Methodentransfers ermöglicht dann in systematischer Hinsicht die klare Einsicht in Leistungsfähigkeit, Grenzen und Ergänzungsbedürftigkeit einer transzendentalen Moralphilosophie. Rekonstruierend werden die Begründung und der Gehalt einer praktischen Transzendental-Philosophie herausgearbeitet, die als formales System jedoch der motivationalen und epistemischen Ergänzung durch die Klugheit endlicher Subjekte bedarf. Aus diesem Grund schließt Kant die Moral aus dem System der (theoretischen) Transzendental-Philosophie aus, nicht aber vom Zugriff transzendentaler Erkenntnis. An das Projekt anschließen müssen sich daher weitere Überlegungen zur Funktion und Leistung von Klugheitswissen innerhalb dieser Transzendental-Philosophie der Praxis. Vor allem ausgehend von der Metaphysik der Sitten (indirekte und unvollkommene Pflichten, Kasuistik etc.) könnte ein systematischer Anschluss an die metaethische Debatte in der Angewandten Ethik zur Ermittlung eines Klugheit und reine Vernunft integrierenden Rationalitätstypus (ähnlich dem Projekt einer integrativen Ethik von Hans Krämer) gewonnen werden.

## Zusammenfassung der Argumentation der GMS

### *Fragestellung der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

„Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (AA IV, 392), d. h. es soll das nicht mehr hintergehbare Prinzip der Beurteilung moralisch guter und schlechter Handlungen entwickelt werden.

### *Vorrede*

*Definition einer transzendental-reinen Moralphilosophie („Metaphysik der Sitten“)*, indem diese in ein Verhältnis zur antiken Einteilung der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) gesetzt wird.

*Begründung der Notwendigkeit einer transzendental-reinen Moralphilosophie für die Beantwortung der Fragestellung*, indem die Begriffe *Pflicht* und *Gesetz* erörtert werden. Diese drücken begriffliche Forderungen des Subjekts – nicht des Individuums – gegen sich selbst aus, die ihre Legitimation vollkommen unabhängig von äußeren Objekten erhalten sollen. Demnach handelt es sich um keine objektbezüglichen Oberbegriffe, sondern um subjektbezügliche Reflexionsbegriffe.

*Definition des Gesetzesbegriffs* – dieses müsse „absolute Notwendigkeit bei sich führen“ (AA IV, 389). Demnach muss das in der *Grundlegung* gesuchte Sittengesetz für sich selbst, d. h. ohne bedingende Einschränkung (*absolut*) und ausnahmslos (*notwendig*) gelten. So kann z. B. nicht die „Natur des Menschen“, da diese willkürlich objektiviert würde, als Grundlage dieses Gesetzes dienen, sondern einzig der moralische Handlungsvollzug selbst (*contra* Ethik der Wolffschen Schule).

*Rechtfertigung des Werktitels als Grundlegung* im Unterschied zu einer ausführlichen *Kritik der praktischen Vernunft* oder *Metaphysik der Sitten*.

### *Erster Abschnitt*

*Formulierung der Hauptthese der Grundlegung*: allein ein guter Wille ist unbedingt gut. Diese These wird gestützt, indem das, was gängiger Weise für unbedingt (bzw. absolut) gut gehalten wird, als ambivalent und demnach nur relativ gut erwiesen wird.

*Widerlegung der Glückseligkeit als das unbedingt Gute* durch das sog. „teleologische Argument“.<sup>550</sup> Insofern Vermögen über ihre eigentümlichen Zwecke („Funktion“) bestimmt werden, zeigt sich, dass der Zweck praktischer Vernunft nicht die Erhaltung und Erreichung des menschlichen Wohlergehens (*Glückseligkeit*) sein kann. Glückseligkeit wird zudem als nur bedingt gut erwiesen, da sie inhaltlich nur relativ zu den aktuellen Dispositionen und Präferenzen des Individuums und nicht objektiv-allgemein bestimmbar ist.

---

<sup>550</sup> Schönecker/Wood 2004, 39.

*Weitere Untersuchung des Begriffs des unbedingt guten Willens*, der sich gegenüber allen anderen Kandidaten, die Anspruch auf unbedingtes Gutsein machten, bewährt hat; hierfür wird der Begriff der Pflicht analysiert, der „den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält“ (AA IV, 397). „Pflicht“ drückt zunächst aus, dass etwas subjektiv für unbedingt gut gehalten wird.

*Einführung der zweistufigen Unterscheidung: ‚pflichtwidrig – pflichtgemäß‘ und ‚aus Pflicht – aus Neigung‘ durch Beispiele*; nur Handlungen aus Pflicht sind unbedingt gut, lassen sich jedoch nicht objektiv identifizieren.

*Nähere Bestimmung einer Handlung aus Pflicht*; diese muss um willen ihrer Unbedingtheit so verfasst sein, dass ihre Maxime nur durch Achtung fürs Gesetz (denn nur dieses ist unbedingt bzw. absolut notwendig) bestimmt ist.

*Erörterung der Begriffe „Achtung“ und „Gesetz“*. Das Gesetz, dem die Handlung aus Pflicht entsprechen soll, kann nur die „allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt“ (AA IV, 402) sein, da ein inhaltliches Gesetz nur aufgrund eines anderweitig erhofften Vorteils zum Prinzip des Handelns würde; dann bestünde aber keine unbedingte Handlung aus Pflicht mehr.

*Abgrenzung des Prinzip des Willens vom Prinzip der Klugheit* durch Anwendung beider auf die Frage, ob ein falsches Versprechen moralisch zulässig sei.

## *Zweiter Abschnitt*

*Hervorhebung der Notwendigkeit einer transzendental-reinen Moralphilosophie*, da der Begriff der Pflicht kein Erfahrungsbegriff sei.

*Erweis der methodischen Unzulänglichkeit populärer Ethikkonzeptionen*; mit deren unreflektierter Methode (Vermischung von Erfahrungsurteil und Vernunftbehauptung) ließen sich zwar beliebige Moralprinzipien, aber keine mit unbedingter Notwendigkeit aufstellen, da das Verhältnis dieser Prinzipien zur Subjektivität nicht beachtet würde.

*Definition des (guten) Willens* als „Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen [...] zu handeln“ (AA IV, 412). Diese Gesetze werden dem (menschlichen) Willen nur über eine Nötigung, die von einem gewollten Zweck ausgeht, zum Prinzip der Handlung.

*Ausdruck der Nötigung in hypothetischen oder kategorischen Imperativen*. Während die hypothetischen Imperative durch das Wollen eines vorausgesetzten Zweckes nötigen, muss ein kategorischer Imperativ ohne auf einen Zweck hin konkretisiertes Wollen nötigen.

*Ableitung der Formel des kategorischen Imperativs aus seinem Begriff*.

*Überprüfung des kategorischen Imperativs* in der Anwendung auf Beispiele strittiger Maximen; die Maximen werden auf ihre Gesetzesfähigkeit geprüft, die *zugleich* zu ihrem gegebenen Inhalt vorliegen muss, damit diese den Anspruch auf moralische Zulässigkeit erheben können.

*Der Wille als praktischer Schluss bedarf eines Anlasses seiner Setzung*; dieser besteht in einem erstrebten Zweck. Der Zweck des *unbedingt* Willens darf aber nicht nur Mittel bzw.

relativer Zweck einer anderweitig für gut befundenen Sache, sondern muss Zweck an sich selbst sein.

*Erneute Prüfung des kategorischen Imperativs durch Beispiele.* Nun aber in Gestalt der Zweck-an-sich-selbst-Formel; die Resultate der Anwendung sind mit den Ergebnissen der vorherigen Prüfung vereinbar.

*Die Möglichkeit eines Zwecks an sich selbst* besteht im Konzept der Würde, das den individuell-relativen Wertungen (am Maßstab von Nutzen und Vorteil) entzogen ist. Als Grund der Würde wird sodann die Fähigkeit zur Autonomie (d. h. das ‚an sich selbst‘ unbedingte Wertungsvermögen) erwiesen.

*Beantwortung der Fragestellung der Grundlegung:* Das oberste Prinzip der Moralität ist die Autonomie, die sich im kategorischen Imperativ ausdrückt. Dessen Alternativlosigkeit wird dadurch betont, dass es von „unechten“ Prinzipien der Moralität (unter dem Inbegriff der Heteronomie) klar unterschieden wird.

### *Dritter Abschnitt*

*Definition des Willens als besondere Art von Kausalität:* Freiheit als Eigenschaft des Willens ist zunächst bestimmt als (negatives) Freisein von Naturnotwendigkeit; aus der Verwendung des Begriffs der Kausalität – unter den Freiheit, soll sie kein gesetzloses „Uding“ sein, subsumiert wird – folgt die positive Auszeichnung von Freiheit als eigene Art von Kausalität gemäß dem Gesetz der Autonomie.

*Freie Handlungen entsprechen jedoch nicht notwendig dem Gesetz der Autonomie;* insofern die gegenteilige Behauptung contraintuitiv wäre, ist keine *analytische* Ableitung des Prinzips der Moralität aus dem Willen möglich, da die Wirklichkeit von Freiheit zweifelhaft ist.

*Eine sich für unfrei haltende praktische Vernunft ist nicht denkbar,* da freie Willkür (synonym zu praktischer Vernunft) in ihrer reflektierten Distanz zum eigenen Wollen durch die Vorstellung negativer Freiheit konstituiert ist; insofern sich (subjektiv) *für frei halten* und (objektiv) *frei sein* „in praktischer Rücksicht“ dasselbe sind, gelten die objektiven Gesetze der Freiheit für jede praktische Vernunft.

Die Frage, *warum aber soll ich mich diesem Prinzip der Autonomie unterwerfen,* da ich doch auch frei bin, es nicht zu tun, führt zum Verdacht eines Zirkels innerhalb der bisherigen Argumentation. Dieser Verdacht wird aufgelöst, indem die Mehrdeutigkeit von Freiheit expliziert und als unproblematische Rede von zwei verschiedenen Standpunkten (*Erscheinung* und *Ding an sich*) erwiesen wird.

*Rechtfertigung der Rede von den zwei Standpunkten* durch exemplarischen Verweis auf die Notwendigkeit, das Selbst bzw. Ich durch den Aspektunterschied eines veränderlichen (Erscheinung; Sinnenwelt) und eines unveränderlichen Teils (Ding an sich; Verstandeswelt) zu denken.

*Deduktion des kategorischen Imperativs:* Der reine Wille wird – durch Rückgriff auf die Affektionstheorie der *Kritik der reinen Vernunft* – als Form bzw. „oberste Bedingung“ des affizierten erwiesen; es folgt eine moralphänomenologische Plausibilisierung der Deduktion.

*Die Voraussetzung eines kategorischen Imperativs sowie seiner erfolgreichen Deduktion ist die Vorstellung der Freiheit;* diese muss zum Abschluss der *Grundlegung* mit der Frage ihrer Erkennbarkeit konfrontiert werden; die Idee der Freiheit ist dabei als vereinbar mit der Naturnotwendigkeit sowie als für sich ‚nicht denkunmöglich‘ zu erweisen.

Im Unterschied zur naturnotwendigen Kausalität als unvermeidlicher Voraussetzung von Erfahrung ist *die Wirklichkeit von Freiheit zweifelhaft*, sodass nicht ohne weiteres auf das Prinzip der Autonomie als Bedingung ihrer Möglichkeit geschlossen werden kann.

*Wiederholung der Problematik der Dritten Antinomie aus der Kritik der reinen Vernunft (A 444/B 472ff.):* Die kontradiktorische Opposition der beiden Arten von Kausalität (Naturnotwendigkeit; Freiheit) erfordert eine Entscheidung. Es wird gezeigt, dass Freiheit und Naturnotwendigkeit als „notwendig in demselben Subjekt vereinigt“ gedacht werden müssen.

*Auch die theoretische Reflexion der Erkenntnisvermögen setzt die Idee der negativen Freiheit voraus.* Durch einen *indirekten Beweis* (Behauptung, *absoluter* Naturnotwendigkeit ist inkonsistent) wird gezeigt, dass Freiheit nicht denkunmöglich ist bzw. nicht der kausalen Geschlossenheit der erfahrbaren Natur als Welt der Erscheinungen (*transzendentaler Idealismus*) widerspricht.

*Aus dem theoretisch zweifelhaften und praktisch notwendigen Status von Freiheit folgt die Berechtigung eines vernünftigen Glaubens* an die Realisierbarkeit eines Reichs der Zwecke, obgleich weder die Realisierungsmöglichkeit (*reines Vernunftinteresse*) noch die Realität dieses Ideals der theoretischen Erkenntnis zugänglich sind.

## **Zum Verfasser**

[ - Der Lebenslauf des Verfassers ist in der digitalen Version der Dissertation nicht enthalten. - ]

## Verwendete Abkürzungen

- AA – *Akademieausgabe*; Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (19XX).
- A/B – Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787); s. Kant (1998).
- DE – *Deutsche Ethik* von Christian Wolff; s. Wolff, Christian (1976).
- EN – Aristoteles' *Nikomachische Ethik*; s. Aristoteles (2004).
- GMS – Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; s. Kant (1999).
- KpV – Kants *Kritik der praktischen Vernunft*; s. Kant (2003).
- MdS – Kant *Die Metaphysik der Sitten*; s. Kant (1969).

## Literatur

- Kant, Immanuel (1967): *Handschriftlicher Nachlass*, AA XVIII, Berlin. [Zit. als „AA „XVIII“.]
- Kant, Immanuel (1968): *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in: ders.: *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, Berlin, S. 387-406. [Zit. als „AA VIII“.]
- Kant, Immanuel (1968): *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, in: ders.: *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, Berlin, S. 185-251. [Zit. als „AA VIII“.]
- Kant, Immanuel (1968): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders.: *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, Berlin, S. 33-42. [Zit. als „AA VIII“.]
- Kant, Immanuel (1969): *Briefwechsel 1747-1788*, AA X, Berlin. [Zit. als „AA X“.]
- Kant, Immanuel (1969): *Die Metaphysik der Sitten*, in: ders.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, Berlin, S. 203-493. [Zit. als „AA VI“.]
- Kant, Immanuel (1969): *Recension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion*, in: ders.: *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, Berlin, S. 9-14. [Zit. als „AA VIII“.]
- Kant, Immanuel (1969): *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in: ders.: *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, Berlin, S. 423-430. [Zit. als „AA VIII“.]
- Kant, Immanuel (1971): *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in: ders.: *Handschriftlicher Nachlass*, AA XX, Berlin, S. 193-251. [Zit. als „AA XX“.]
- Kant, Immanuel (1972): *Logik*, in: ders.: *Logik, Physische Geographie und Pädagogik*, AA IX, Berlin, S. 1-151. [Zit. als „AA IX“.]
- Kant, Immanuel (1972): *Über Pädagogik*, in: ders.: *Logik, Physische Geographie und Pädagogik*, AA IX, Berlin, S. 437-498. [Zit. als „AA IX“.]

- Kant, Immanuel (1973): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders.: Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, Berlin. [Zit. als „AA VII“.]
- Kant, Immanuel (1973): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: ders.: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.); Prolegomena; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, AA IV, Berlin. [Zit. als „AA IV“.]
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, nach 1. und 2. Originalausgabe hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg. [Zit. als „A/B“.]
- Kant, Immanuel (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Bernd Kraft u. Dieter Schönecker, Hamburg. [Zit. als „AA IV“.]
- Kant, Immanuel (2003): *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Horst D. Brandt u. Heiner F. Klemme, Hamburg. [Zit. als „AA V“.]
- Kant, Immanuel (2006): *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg. [Zit. als „AA IV“.]
- Allison, Henry E. (2011): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Oxford.
- Anderson, Georg (1923): *Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule*, in: Kant-Studien 28, S. 41-61.
- Aristoteles (2004): *Die Nikomachische Ethik*, übers. v. Olof Gigon, München. [Zit. als „EN“.]
- Baum, Manfred (1980): Art. „*Methode, transzendente*“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel, Sp.1375-1378.
- Baumanns, Peter (1997): *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg.
- Baumanns, Peter (2000): *Kants Ethik. Die Grundlehre*, Würzburg.
- Bayertz, Kurt (2008): *Wie praktisch ist die praktische Philosophie?*, in: Steenblock, Volker (Hg.): Grundpositionen und Anwendungsprobleme der Ethik, (Kolleg Praktische Philosophie, Bd. 2), Stuttgart, S. 155-188.
- Becker, Wolfgang (1985): *Kritik und Begründung in transzendentaler Argumentation*, in: Kant-Studien 76, S. 170-195.
- Benton, Robert J. (1977): *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Den Haag.
- Benton, Robert J. (1978): *The Transcendental Argument in Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Morals“*, in: The Journal of Value Inquiry 12.3, S. 225-237.
- Bittner, Rüdiger (1974a): Art. „*transzendente*“, in: Krings, H./Baumgartner, H. M./Wild, Ch. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München, S. 1524-1539.

- Bittner, Rüdiger (1974b): *Maximen*, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin/New York, S. 485-498.
- Bittner, Rüdiger (1980): *Hypothetische Imperative*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 34, S. 210-226.
- Bittner, Rüdiger (1986): *Handlungen und Wirkungen*, in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendental-Philosophie, Frankfurt a. M., S. 13-26.
- Bittner, Rüdiger (1989): *Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: s. Höffe, Otfried (1989), S. 13-30.
- Bittner, Rüdiger (2000): *Wer frei ist, ist auch gebunden. Kants Argument aus dem dritten Abschnitt der Grundlegungsschrift*, in: Meixner, Uwe/Newen, Albert (Hg.): Philosophie-Geschichte und logische Analyse, Paderborn, S. 209-221.
- Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut (1983): *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M.
- Bojanowski, Jochen (2006): *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin/New York.
- Bollnow, Otto Friedrich (1966): „... als allein ein guter Wille“. *Zum Anfang der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Ritzel, Wolfgang (Hg.): Rationalität, Phänomenalität, Individualität, Bonn, S. 165-174.
- Brandt, Reinhard (1988): *Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Oberer, Hariolf/Seel, Gerhard (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 1, Würzburg, S. 169-191.
- Brandt, Reinhard (2005): *Klugheit bei Kant*, in: Kersting, Wolfgang (Hg.): Klugheit, Weilerswist, S. 98-132.
- Bubner, Rüdiger (1975): *Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction*, in: Review of Metaphysics 28, S. 453-467.
- Büchel, Gregor (1987): *Geometrie und Philosophie*, Berlin/New York.
- Buchheim, Thomas (2001): *Zwischen Antinomie und Kompatibilität: Versuch über die natürliche Einbettung unserer Handlungsfreiheit*, in: Buchheim, Thomas u. a. (Hg.): Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, Stuttgart Bad Cannstatt, S. 333-347.
- Cohen, Hermann (?1885): *Kants Theorie der Erfahrung*, in: ders.: Werke, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv durch H. Holzhey, Hildesheim.
- Cohen, Hermann (?1907): *Ethik des reinen Willens*, in: ders.: Werke, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv durch H. Holzhey, Hildesheim.
- Cramer, Konrad (1996): *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*, in: Schönrich, Gerhard/Kato, Yasushi (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt a. M., S. 280-336.

- Crawford, Patricia (1963): *Kant's Theory of Philosophical Proof*, in: Kant-Studien 54, S. 257-268.
- Deleuze, Gilles (1990): *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*, übers. v. Mira Köller, (Originalausgabe v. 1963), Berlin.
- Dieringer, Volker (2002): *Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kant-Studien 93, S. 137-157.
- Engstrom, Stephen (1997): *Kant's Conception of Practical Wisdom*, in: Kant-Studien 88, S. 16-43.
- Esser, Andrea Marlen (2004): *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart.
- Förster, Eckart (2011): *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.
- Freudiger, Jürg (1993): *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*, Bern/Stuttgart.
- Füllhaase, Helmut (1978): *Das Problem einer praktischen Synthesis a priori bei Kant. Eine Untersuchung zum Begründungsproblem der Ethik am Leitfaden von Kants analogischem Sprechen in der Moralphilosophie*, Diss. Univ. Hannover.
- Gabriel, Gottfried (1995): Art. „Reflexionsbegriffe“, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. III, Stuttgart, S. 527-528.
- Goy, Ina (2007): *Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61, S. 337-360.
- Grondin, Jean (2000): *Zur Phänomenologie des moralischen ‚Gesetzes‘. Das kontemplative Motiv der Erhebung in Kants praktischer Metaphysik*, in: Kant-Studien 91, S. 385-394.
- Grondin, Jean (\*2007): *Immanuel Kant. Zur Einführung*, Hamburg.
- Gruber, Natascha (1997): *Transzendentes Denken und transzendente Argumente. Kant und transcendental arguments in der anglo-amerikanischen analytischen Philosophie: ein Vergleich der Bestimmung und Verwendung von transzendental*, Diss. Univ. Wien.
- Gruber, Natascha (2008): *Zum Begriff des Transzendenten bei Kant und in der Analytischen Philosophie*, in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft, Bd. 5, Berlin, S. 403-413.
- Grundmann, Thomas (1994): *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*, Paderborn.
- Grundmann, Thomas (2004): *Was ist eigentlich ein transzendentes Argument?*, in: Heidemann, Dietmar/Engelhard, Kristina (Hg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin/New York, S. 44-75.
- Grundmann, Thomas (2006): *Transzendentalphilosophie ohne Idealismus?*, in: Fonfara, Dirk (Hg.): *Metaphysik als Wissenschaft*, Freiburg/München, S. 190-210.

- Grünewald, Bernward (1988): *Praktische Vernunft, Modalität und transzendente Einheit. Das Problem einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes*, in: Oberer, Hariolf/Seel, Gerhard (Hg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Bd. I, Würzburg, S. 127-167.
- Grünewald, Bernward (1990): *Transzendente oder pragmatische Normbegründung?*, in: *prima philosophia* 3, S. 271-288.
- Hägerström, Axel (1902): *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Uppsala.
- Heidegger, Martin (1920/2001): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Höffe, Otfried (1977): *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, S. 354-384.
- Höffe, Otfried (1981): *Transzendente oder vernunftkritische Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie*, in: *Dialectica* 35, S. 195-221.
- Höffe, Otfried (Hg.) (1989): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M.
- Högemann, Brigitte (1980): *Die Idee der Freiheit und das Subjekt. Eine Untersuchung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Königstein/Ts.
- Holzhey, Helmut (1989): Art. „*Popularphilosophie*“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt, Sp. 1093-1100.
- Horn, Christoph/Mieth, Corinna/Scarano, Nico (2007): *Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar*, (Suhrkamp Studienbibliothek, Bd. 2), Frankfurt a. M. [Zit. als „Horn et al. 2007“.]
- Halbig, Christoph (2009): *Realismus, Relativismus und das Argument aus der Relativität*, in: Ernst, Gerhard (Hg.): *Moralischer Relativismus*, Paderborn, S. 99-116.
- Hubig, Christoph (1985): *Handlung – Identität – Verstehen. Von der Handlungstheorie zur Geisteswissenschaft*, Weinheim/Basel.
- Hubig, Christoph (1995): *Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden*, Berlin/Heidelberg/New York u. a.
- Hubig, Christoph (2006): *Die Kunst des Möglichen. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Bd. I, Bielefeld.
- Hubig, Christoph (2007): *Die Kunst des Möglichen. Ethik der Technik als provisorische Moral*, Bd. II, Bielefeld.
- Hüning, Dieter (2004): *Christian Wolffs ‚allgemeine Regel der menschlichen Handlungen‘*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 12, S. 91-113.
- Ilting, Karl-Heinz (1972): *Der naturalistische Fehlschluss bei Kant*, in: Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, 2 Bd., Freiburg, S. 113-130.

- Ilting, Karl-Heinz (1981): *Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 63, S. 325-345.
- James, David N. (1992): *Twenty Questions: Kant's Applied Ethics*, in: The Southern Journal of Philosophy 30.3, S. 67-87.
- Kaulbach, Friedrich (1988): *Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar*, Darmstadt.
- Knapp, Tilo (2008): *Die Kopernikanische Wende. Kants Neubegründung der Metaphysik der reinen Vernunft*, Berlin.
- Knoepffler, Nikolaus (1993): *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck/Wien.
- Knoepffler, Nikolaus (2001): *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant. Eine Untersuchung zur „Kritik der reinen Vernunft“*, München.
- Korsgaard, Christine M. (1996): *Creating the kingdom of ends*, Cambridge.
- Korsgaard, Christine M. (2008): *The constitution of agency. Essays on practical reason and moral psychology*, New York.
- Krings, Hermann (1977): *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, in: Simon, Josef (Hg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte*, Freiburg/München, S. 85-113.
- Lambert, Johann Heinrich (1988): *Fragment einer Systematologie*, in: ders.: *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, hrsg. v. G. Siegart, Hamburg.
- Laschet, Oliver (2011): *Metaphysik und Erfahrung in Kants praktischer Philosophie*, Freiburg/München.
- Lauener, Henri (1981): *Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik*, in: *Dialectica* 35, S. 243-264.
- Lenk, Hans (1986): *Zu Kants Begriffen des transzendentalen und normativen Handelns*, in: Prauss, Gerold (Hg.): *Handlungstheorie und Transzendental-Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 185-203.
- Lohmann, Georg (1991): *Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann*, in: Faber, Richard (Hg.): *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, S. 183-201.
- Luckner, Andreas (2003): *Erziehung zur Freiheit. Immanuel Kant und die Pädagogik*, in: *Pädagogik* 55, 7-8 (Juli/August), S. 72-76.
- Luckner, Andreas (2005): *Klugheit*, Berlin/New York.
- Ludwig, Bernd (2008): *Was wird in Kants Grundlegung eigentlich deduziert? Über einen Grund der vermeintlichen Dunkelheit des „Dritten Abschnitts“*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 16, S. 431-63.

- Ludwig, Bernd (2010): *Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“*. *Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze*, in: DZPhil 58, S. 595-628.
- Marquard, Odo (1995): *Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten*, in: ders.: *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München, S. 62-74.
- McCarty, Richard (2009): *Kant's Theory of Action*, New York.
- Morrisson, Iain (1984): *The Intelligible World and the Practical Standpoint*, in: *Southwest Philosophy Review* 23, S. 137-146.
- Mittelstraß, Jürgen (1984): *Über „transzendental“*, in: Schaper, Eva/Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): *Bedingungen der Möglichkeit. „transcendental arguments“ und transzendentes Denken*, Stuttgart, S. 158-182.
- Natterer, Paul (2003): *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlin u. a.
- Nerurkar, Michael (2012): *Amphibolie der Reflexionsbegriffe und transzendente Reflexion. Das Amphiboliekapitel in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg.
- Pieper, Annemarie (1978): *Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel*, in: *Kant-Studien* 69, S. 314-329.
- Pieper, Annemarie (1989): *Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?*, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M., S. 264-281.
- Pinder, Tillmann (1986): *Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Definition des Begriffs „transzendental“ in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11f./B 25)*, in: *Kant-Studien* 77, S. 1-40.
- Pogge, Thomas W. (1994): *Freudigers Grundlegung*, in: *Grazer philosophische Studien* 47, S. 23-239.
- Pollok, Konstantin (2007): *„Wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte“ – Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative*, in: *Kant-Studien* 98, S. 57-80.
- Prauss, Gerold (1986): *Einleitung*, in: ders. (Hg.): *Handlungstheorie und Transzendental-Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 7-12.
- Quine, Willard Van Orman (1953): *On What There Is*, in: ders.: *From a Logical Point of View*, Harvard, S. 1-19.
- Quine, Willard Van Orman (1979): *Was es gibt*, in: ders.: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, Frankfurt/Berlin/Wien, S. 9-25.
- Raggio, A. R. (1969): *Was heißt „Bedingung der Möglichkeit“?*, in: *Kant-Studien* 60, S. 153-165.
- Rehbock, Theda (2005): *Personsein in Grenzsituationen. Zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns*, Paderborn.

- Richter, Philipp (2012): *Was ‚gebieten‘ Ratschläge? Zur Unterscheidung technischer und pragmatischer Imperative bei Kant*, in: Fischer, Peter/Luckner, Andreas/Ramming, Ulrike (Hg.): *Reflexionen des Möglichen. Zur Dialektik von Handeln, Erkennen und Werten*, Münster, S. 113-125.
- Röd, Wolfgang (1981): *Kants Annahme einer Kausalität aus Freiheit und die Idee einer transzendentalen Ethik*, in: *Dialectica* 35, S. 223-241.
- Rohs, Peter (1985): *In welchem Sinn ist das Kausalprinzip eine „Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung“?*, in: *Kant-Studien* 76, S. 436-456.
- Rohs, Peter (1986): *Gedanken zu einer Handlungstheorie auf transzendentalphilosophischer Grundlage*, in: Prauss, Gerold (Hg.): *Handlungstheorie und Transzendental- Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 219-245.
- Rößner, Christian (2011): *Das Datum der Vernunft. Zur Rekonstruktion der Grundlegung von Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, in: Römer, Inga (Hg.): *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, Würzburg, S. 187-199.
- Sandermann, Edmund (1989): *Die Moral der Vernunft. Transzendente Handlungs- und Legitimationstheorie in der Philosophie Kants*, Freiburg i. Breisgau/München.
- Schnädelbach, Herbert (2005): *Wir Kantianer. Der „kritische Weg“ heute*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, S. 835-850.
- Schöndorf, Harald (1985): *„Denken-Können“ und „Wollen-Können“ in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39, S. 549-573.
- Schönecker, Dieter (2001): *What ist the ‚First Proposition‘ Regarding Duty in Kant’s Grundlegung?*, in: *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kantkongresses*, Bd. 3, Sektionen VI-X, hrsg. v. V. Gerhardt u. a., Berlin/New York.
- Schönecker, Dieter/Wood, Allen W. (2004): *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar*, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Schönecker, Dieter (2006): *How is a categorical imperative possible?*, in: Schönecker, Dieter/Horn, Christoph (Hg.): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York, S. 301-323.
- Schönrich, Gerhard (2001): *Subjektivität als Regelfolgen*, in: Baumgarten, Hans-Ulrich/Held, Carsten (Hg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg i. Br./München, S. 298-327.
- Schwemmer, Oswald (1995): Art. *„das Gute“*, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, S. 830-834.
- Sedgwick, Sally (2008): *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Cambridge.
- Siemek, Marek J. (2007): *Ethik und Politik im Lichte der Transzendentalphilosophie*, in: Lorenz, Andreas (Hg.): *Transzendentalphilosophie heute*, Würzburg, S. 25-38.
- Siep, Ludwig (1989): *Wozu Metaphysik der Sitten?*, in: Höffe, Otfried (1989), S. 31-44.

- Sob, Brigitte (2002): *Die transzendente Ethik Kants. Zur Problematik einer apriorischen Moralphilosophie*, Frankfurt a. M.
- Steigleder, Klaus (2001): *Kants Konzeption der Moralphilosophie als „Metaphysik der Sitten“*, in: Holderegger, Adrian/Wils, Jean-Pierre (Hg.): *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, Fribourg/Freiburg, S. 101-123.
- Steigleder, Klaus (2002): *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Metzler, Stuttgart.
- Steigleder, Klaus (2005): *Kants Theorie der Handlungsnormen*, in: Schmidt, Kirsten/Steigleder, Klaus/Mojsisch, Burkhard (Hg.): *Die Aktualität der Philosophie Kants. Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004*, Amsterdam/Philadelphia, S. 248-264.
- Steigleder, Klaus (2006): *The Analytic Relationship of Freedom and Morality (GMS III, 1)*, in: Schönecker, Dieter/Horn, Christoph (Hg.): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York, S. 225-246.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (1990): *Willkür und Wille bei Kant*, in: *Kant-Studien* 81, S. 304- 320.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2000): *Streit um Hegel. Eine Diskussion zwischen Pirmin Stekeler-Weithofer und Herbert Schnädelbach*, in: *Information Philosophie* 5, S. 70-78.
- Timmermann, Jens (2007): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge.
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.
- Vaihinger, Hans (1970): *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Neudruck der Auflage von 1922, hrsg. v. Raymund Schmidt, 2 Bd., Aalen.
- Vollmer, Gerhard (2002): *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart/Leipzig.
- Wagner, Hans (1978): *Kant gegen ‚ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen‘*, in: *Kant-Studien* 69, S. 90-96.
- Wagner, Hans (1993): *Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz. Zum 3. Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA IV 446-463)*, in: Breil, Reinhold/Nachtsheim, Stephan (Hg.): *Vernunft und Anschauung*, Festschrift für Gerd Wolandt, Bonn, S. 3-15.
- Wagner, Hans (2008): *Wieweit reicht die klassische Transzendentalphilosophie? (1989)*, in: ders.: *Zu Kants kritischer Philosophie*, hrsg. v. Bernward Grünewald u. Hariolf Oberer, Würzburg, S. 128-154.
- Williams, Bernard (1984): *Präsuppositionen der Moral*, in: Schaper, Eva/Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): *Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental arguments‘ und transzendentes Denken*, Stuttgart, S. 251-261.
- Wolff, Christian (1976): *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. u. bearb. v. École,

- J./Hofmann, J. E. et al., I. Abt., Deutsche Schriften, Bd. 4, Hildesheim/New York 1976. [sog. „Deutsche Ethik“, zit. als „DE“.]
- Wolff, Michael (2009): *Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral*, in: DZPhil 57.4, S. 511-549.
- Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie v. (1995): *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlin/New York.
- Wyrwich, Thomas (2011): *Moralische Selbst- und Welterkenntnis. Die Deduktion des kategorischen Imperativs in der Kantischen Philosophie*, Würzburg.
- Zynda, Max von (1980): *Kant – Reinhold – Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendentalbegriffs*, Originalausgabe v. 1910, Vaduz/Liechtenstein.