

Kant's Weg zum Kategorischen Imperativ

*Ausfindig zu machen versucht
in seinen Schriften*





J. Reiser

Gemälde von Döbler, um 1791

Wilhelm K. Essler

Kant's Weg
zum
Kategorischen Imperativ

*ausfindig zu machen versucht
in seinen Schriften*

Sun Yat-Sen University
Guangzhou, VR China
2014

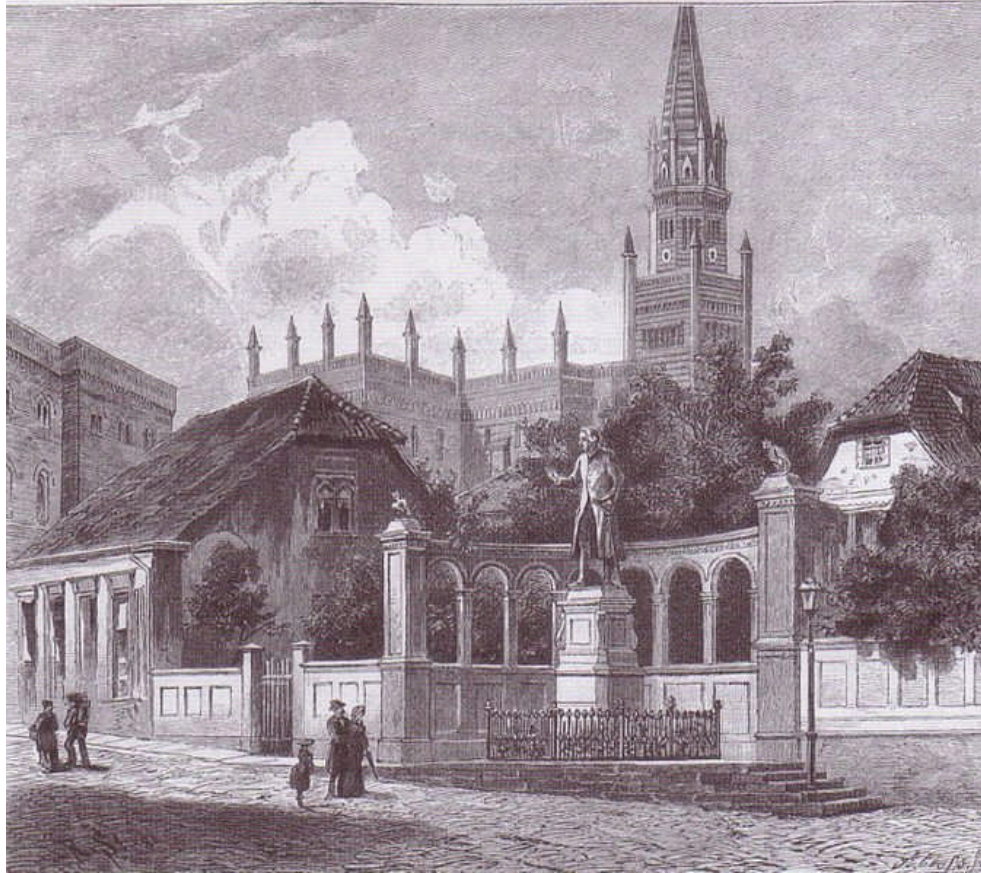
Danksagung

Für die Erlaubnis zum Verwenden von Abbildungen danke ich der Frau Dr. Ingeborg Kader vom Museum für Abgüsse klassischer Bildwerke in München, dem Kollegen Hajime Yoshino und seiner Frau Kazuko Yoshino in Tokyo, und schließlich Wikipedia.

© Wilhelm K. Essler
Johann Wolfgang Goethe Universität
Frankfurt am Main, 2014

Inhaltsverzeichnis

<i>Kant's Weg zum Kategorischen Imperativ</i>	7
[1] Vorbemerkungen	7
[2] Immanuel Kant in Königsberg	8
[3] Die Ethik des Aristotéles	9
[4] Kant's erster Ansatz zur Ethik	10
[5] Kant's zweiter Ansatz zur Ethik	12
[a] Der freie Wille	13
[b] Die Würdigkeit zur Glückseligkeit	15
[c] Hin zur Métaphysik	17
[6] Kant's Métaphysik der Sitten	18
[a] Der reine Wille	18
[b] Die praktische Vernunft	19
[c] Guter Wille und Pflicht	20
[d] Die Goldene Regel	22
[e] Der Kategorische Imperativ	22
[f] Ein Heiliger	24
[g] Pflicht, Würde, Vollkommenheit	25
[7] Kant's Kritik der praktischen Vernunft	26
[a] Die eine und alleinige Vernunft	26
[b] Selbstbewusstsein und Selbst	27
[c] Kausalität, Autonomie, Vernunft	27
[d] Die Kritik der reinen praktischen Vernunft	28
[8] Die Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit	29
[9] Schlussbemerkungen	30
<i>Anhänge</i>	34
Anhang 1	34
Anhang 2	42
Anhang 3	60
Anhang 4	65
Anhang 5	67
Anhang 6	70
Anhang 7	70



Kant-Denkmal in Königsberg

1-te Hälfte des 19-ten Jahrhunderts

Kant's Weg

zum Kategorischen Imperativ

Knapp siebzehn Jahre war ich jung, als ich damit begonnen hatte, die mir damals zugänglichen Hauptwerke Immanuel Kant's zu lesen und zu verstehen. Ich habe sie nicht verstanden, jedenfalls nicht sofort und nicht in sämtlichen Hinsichten, wiewohl mich –dem Latein-Studium bei meiner Gymnasial-Lehrerin Gertrud Leuze sei dafür gedankt!– seine zumeist recht langen Sätze nicht am Verstehen des Inhalts behindert haben. Daher hab' ich mir beim Lesen in ein eigens hierfür gekauftes Heft mit steifem Umschlag Absatz für Absatz und Seite für Seite Notizen gemacht; und das mehrfache Lesen dieser eigenen Zusammenfassungen hat mir Schritt für Schritt die Augen für Kant's wichtige Fragestellungen geöffnet. Seither war und bin ich in meinem Philosophieren – zwar kein Kantianer aber jedenfalls– kantisch orientiert.

Mit dieser nun an mich von der Sun Yat-Sen Universität ergangenen ehrenvollen Einladung bin ich gebeten worden, hier zu Ihnen über Kant's Weg zu den Kategorischen Imperativ zu sprechen; und gern hab' ich diese Einladung angenommen. Denn für mich schließt sich damit ein Kreis in der Entwicklung meines eigenen Denkens.

Der kategorische Imperativ ist den Philosophen ja zumeist geläufig. Vielleicht aber ist einigen von ihnen nicht bekannt, auf welchem Weg sich Kant's Ethik –in seiner eigenen Wortwahl: seine Moralphilosophie, seine Métaphysik der Sitten– hin zu diesem Kategorischen Imperativ entwickelt hat. Ich will versuchen, diesen Weg in der skizzenhaften Weise, welche die begrenzte Zeit eines Vortrags nur zulässt, nachzuzeichnen.

Auch große Philosophen fangen in ihrem Philosophieren zunächst klein – oder gar noch etwas unbeholfen– an; dies gilt nicht minder für Kant .

Und auch große Denker orientieren sich hierbei zunächst an den Gedanken ihrer Vorgänger, soweit sie hiervon Kenntnisse erlangt haben; zudem schieben sie in ihrem Überlegen und Untersuchen philosophischer Fragestellungen auch das, was ihnen nach der Art von Merksätzen an tiefen Einsichten –deren Auffindung in graue Vorzeiten zurückreicht– zur Kenntnis gelangt, nicht hochmütig beiseite;¹ und auch dies gilt für Kant.

Immanuel Kant (1724-1804) ist und bleibt einer der ganz wenigen großen Ethiker, die unsere Mutter Erde hervorgebracht hat.

¹ In den Ländern, in denen die Regel: „Was an philosophischen Erörterungen älter als 10 Jahre ist, that's history!“ beachtet und befolgt wird, sind demgemäß keine großen oder zumindest mittelgroßen –nämlich: dieses eine Jahrzehnt überdauernde– Philosophien zu ermitteln, wie dann natürlich auch keine Philosophen, die eine solche –die Jahrzehnte überdauernde und in diesem Sinn zeitlose– Philosophie erstellt hätten.

Vor seiner Berufung zum Ordinarius an der Universität Königsberg war er an ihr mehrere Jahre lang als Bibliothekar der Universitätsbibliothek tätig. Ihm sind bei dieser Betätigung daher nicht nur die naturwissenschaftlichen und philosophischen Werke des –damals für ihn– zurückliegenden viertel Jahrtausends, sondern auch viele philosophischen Werke des Mittelalters sowie insbesondere auch solche der griechischen und der lateinischen Antike tagtäglich zur Verfügung gestanden. Und da er Latein in Wort und Schrift so beherrscht hat wie seine Muttersprache Deutsch, und weil ihm das ließende Lesen griechischer Texte keine Schwierigkeiten bereitet hat, ist fest davon auszugehen, dass er die Lehren nicht nur des Plátōn und des Aristotéles, sondern auch die der –von Diogénes Laértios überlieferten– Vorsokratiker gekannt hat, darunter auch die auf die Ethik hin ausgerichteten Teile dieser Lehren, insbesondere die des Empedoklēs, des Demókritos und des Anaxagóras.

Gleichfalls mit Sicherheit nicht erst bei Demókritos beginnend, sondern in graue Vorzeiten zurückreichend und auf allen Kontinenten beheimatet gewesen dürfte die Vorstellung sein, wonach es eine irgendwie geartete Übereinstimmung zwischen dem Lebenslauf eines jeden Menschen in dessen Umfeld und dem Verlauf der Sterne in ihren wechselnden Umfeldern gibt; denn irgendwie sollte das Irdische in das Himmlische eingebettet sein.² Wem daher ein Wissen der Physik im Allgemeinen und der Kosmologie im Besonderen zu eigen ist, der hat dadurch die Mittel gewonnen, mit sich selber ins Reine zu kommen; er versteht sich dann darauf, auf diesem Weg sich in seinen Handlungen von Körper–Rede–Geist in die Ordnung des Himmels einzufügen, dadurch die dieser himmlischen Ordnung eigene Unerschütterlichkeit –die Ataraxía– und mit ihr die Glückseligkeit –die Eudaimonía³– zu erlangen und zu behalten, somit: zu besitzen, und daher: dieses Glückselig-Sein der Seele auch auf den Leib –und hierbei insbesondere auch auf das Gesicht– wirken zu lassen, eben so, wie dies Demókritos getan hat.

Der Begriff „Glückseligkeit“, den Kant noch in seinem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ in den Mittelpunkt seiner –in den Abschluss eingefügten– Ethik stellt, wird –dem Stand der Überlieferung nach– in gebührender Ausführlichkeit in Alt-Indien erstmals bei Buddha Śākyamuni⁴ und in Alt-China erstmals von Kung-fu-zi⁵ vorgestellt, und später dann in Alt-Griechenland erstmals bei Aristotéles in dessen Werk „Nikomachische Ethik“ thematisiert.

Aus diesem Werk können jene Hinsichten, die vermutlich Kant bei seinem ersten Entwurf einer Ethik inspiriert haben, in einer groben Skizze so zusammengefasst werden:

² Etwas verzerrt vertritt dies auch Plátōn in seiner Schrift „Timaios“.

Zwar vertritt Kant diese Ansicht längst nicht mehr; dennoch ist ihr Schatten auch bei ihm noch auszumachen, dies in seinem berühmten Satz im „Beschluß“ seiner „Kritik der praktischen Vernunft“:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth 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.“ (AA: V-161).

³ Der Ausdruck G: „ey-daimon-ía“ wird seit jeher –und daher nicht erst seit Kant– mit D: „Glück-selig-keit“ übersetzt.

Eine alternative Wiedergabe wäre: „Gut-mütig-keit“.

⁴ Śākyamuni [= Siddhārtha Gautama](563-483): „Anguttara Nikāya“. Siehe *Anhang 5*.

⁵ Kung-fu-zi „Gespräche“. Siehe hierzu *Anhang 6*.

»Diese Ziele hat eine Ethik aufzuzeigen:

- (a) worin das Ziel des Gut-Seins eines Menschen besteht,
- (b) wie der Weg zu diesem Ziel beschaffen ist, und
- (c) mit welcher Geisteshaltung dieser Weg zu diesem Ziel zu begehen ist.

Das Begehen dieses Weges besteht im Handeln; denn gut wird man, indem man sich darin übt, in seinem Handeln von Denken und Reden und Tun gut zu sein.

Mit allem Handeln –sei dieses heilsame oder unbedeutsam oder unheil-sam– strebt der Mensch nach einem Gut. Er erstrebt dabei ein Gut entweder, (α) um mit diesem Gut ein weiteres Gut zu gewinnen,⁶ oder (β) um ein solches Gut um seiner selbst willen zu erlangen. Wenn dieses noch nicht das Höchste Gut sein sollte, dann wird er es früher oder später zum Erreichen des Höchsten Gutes einsetzen.

Das *Höchste Gut* ist die *Eudaimonía*, die *Glückseligkeit*: Sie ist das höchste und letzte Ziel eines jeglichen Handelns; und sie ist kein Mittel zum Erzielen eines weiteren Ziels: Der Mensch erstrebt diese Glückseligkeit –diese Ausrichtung der Psyché [\approx des Geistes]⁷ auf Glückseligkeit hin,– um ihrer selbst willen.

Selbstgenügsam ist sie demnach. Und vollkommen wird diese selbstgenügsame Glückseligkeit, (1) indem das Handeln der Psyché sich des Noús' [\approx der Vernunft] bedient, (2) indem dies jeweils in vollendeter Weise nach dem Wissen und nach den Tugenden erfolgt, und (3) indem dies das ganze Leben hindurch so erfolgt, sowie auch darüber hinaus in der Hinterlassenschaft [wie: in den Schriften].

In dieser Weise kann dieses Ziel der selbstgenügsamen und vollendeten Glückseligkeit im *Leben des Theoretikers* erreicht werden. Im *Leben eines Praktikers* werden nicht-vollkommene Hinsichten dieses Ziels erlangt, und dies entsprechend der Abstufungen hinsichtlich (1), (2) und (3).«

Welche Kenntnisse Kant im Einzelnen von den alt-indischen und von den alt-chinesischen Philosophien von –wie er an einer Stelle vermerkt– *tüchtigen englischen Seeleuten* – übermitteln erhalten hat, darüber kann man wohl nur Vermutungen anstellen: im Einzelnen sehr naheliegende Vermutungen zwar, aber eben nicht weiter belegbare Vermutungen.

Zu Fragen der Grundlegung der Ethik –in seinen Worten: der Moralphilosophie, der Sittlichkeitslehre– äußert er sich in zusammenhängender Weise erstmals in der Schrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1763); dabei mutet diese kurz und vorsichtig gehaltene Darlegung seiner damaligen Gedanken wie ein lästiges Anhängsel zu seiner ansonsten ausführlichen Schrift an: Nur die letzten 3 die-

⁶ Solche Güter sind entweder *äußere Güter* [wie: Herkunft, Ehre, Reichtum, Erben], oder *leibliche Güter* [wie: Gesundheit, Stärke, Schönheit], oder *seelische Güter* [wie: Gerechtigkeit und die sonstigen Tugenden].

⁷ Für G: „Psyché“ ist weder „Psyche“ noch gar „Seele“ eine den alt-griechischen Sinn dieses Ausdrucks treffende Übersetzung ins Deutsche; am ehesten reicht noch die Wiedergabe mit „Geist einschließlich Gemüt“ hin.

ser 26 Seiten langen Schrift handeln von den mit dem Begriff des *Sollens* –in seinen Worten: mit dem der *Verbindlichkeit*– verbundenen Schwierigkeiten.

Dabei ist der Bruch in seiner philosophischen Haltung hier unverkennbar: Die vorangehenden 23 Seiten sind noch gänzlich von der rationalistischen Einstellung, die er von Gottlieb W. Leibniz und Christian Wolff übernommen hatte, geprägt; die letzten drei Seiten hingegen zeigen an, dass er auf dem Gebiet der Ethik da bereits –mit seinen späteren Worten gesagt– *aus dem dogmatischen Schlummer geweckt* worden ist, hier durch Francis Hutcheson.⁸

Denn durch die Lektüre von dessen Schriften hat Kant dies erkannt:

(a) Das Vermögen, das Wahre vorzustellen, ist die Erkenntnis.

(b) Das Vermögen, das Gute zu empfinden, ist das Gefühl.⁹

Dabei dürfen Erkenntnis und Gefühl –diese Bewertung einer Wahrnehmung, wobei die Wahrnehmung selber zur Erkenntnis leitet– nicht durcheinandergebracht oder gar miteinander verwechselt werden.

Kant's *erster* Ansatz zu einer *Ethik* –in seinen Worten: zu einer Sittenlehre– ist auch da bereits verschieden von alledem, was zu seiner Zeit mit „Weltweisheit“ betitelt worden ist. Vielmehr ist bereits dieser Ansatz darauf bezogen, was für den ethisch ausgerichteten Menschen *verbindlich* ist, was zu seinen *Verbindlichkeiten* gehört, was von ihm *gesollt* ist; das kann, zusammengefasst, so beschrieben werden kann:

»Das Gute ist gesollt; das Gute zu vollbringen [–d.h.: in Gedanken und Worten und Taten gut zu handeln–], *das* ist erforderlich.¹⁰ Was dabei jedoch der Inhalt des Begriffs des Sollens ist –wie der Ausdruck „sollen“ in Urteilen der Art: „Man soll dieses tun, hingegen jenes lassen!“ einer Ethik gemäß richtig zu gebrauchen ist–, *das* ist alles andere als bereits geklärt und voll einsichtig. Zu unterscheiden sind dabei diese beiden Arten des Verwendens von „sollen“:

(1) „Man soll *Dieses* [als Mittel] tun, um *Jenes* [als Zweck] zu erreichen!“

(2) „Man soll *Dieses* [als Zweck] tun!“

Denn in dem Satzschema (1) ist der erste Teilsatz „Man soll Dieses tun“ kein moralischer Imperativ, sondern –weil er inhaltlich mit „Man sollte dieses tun!“ bzw. mit „Empfehlenswert ist es, Dieses zu tun!“ ist– eine empirische Regel; denn einem solchen Gebrauch von „sollen“ kommt kein anderes Erfordernis zu, als dem im darauffolgenden Teilsatz „... um Jenes zu erreichen!“ an Erfordernis zukommt. Man kann sich dies an dem Beispiel: „Die und die Handlungen sind auszuführen, um *Glückseligkeit* zu erreichen [= wenn man *Glückseligkeit* erreichen will]!“¹¹ gut vergegenwärtigen.

⁸ Siehe hierzu den Text im *Anhang 1*.

⁹ Sehr klar hat Kant somit gesehen, dass weder Sollen aus Sein noch Sein aus Sollen abgeleitet werden kann. Auch in dieser Hinsicht ist er manchen Philosophen der Gegenwart, die hier mit trügerischen Argumenten arbeiten, meilenweit voraus.

¹⁰ Statt „erforderlich“ schreibt Kant: „[auf eine gewisse Art] notwendig“.

Dies ist der verbliebene Rest aus seiner vormaligen rationalistischen Einstellung auch auf dem Bereich der Ethik.

¹¹ Man hat an dieser Stelle –wiewohl dieses Beispiel von ihm scheinbar nur nebenbei so hingeworfen worden ist– die Ethik des Aristotéles nicht aus dem Auge zu verlieren:

Kant's erste Ansätze zur Grundlegung des sittlich-vollkommenen Handelns im Denken–Reden–Tun sind Weiterführungen von Teilen der Ethik des Aristotéles; aber sehr

Gegeben sei nun irgendein dem Satzschema (2) entsprechender Imperativ, etwa: „Man soll die große Vollkommenheit anstreben und bewirken!“, oder: „Man soll dem Willen Gottes gemäß handeln!“. Ein solcher Imperativ würde nun zwar nicht auf einen anderen Zweck bezogen sein; und das ihm gemäße Handeln wäre dann ein Erfordernis. Aber er ist in *keiner* Weise *nachzuweisen*, weder durch die im Imperativ vorkommenden Begriffe noch durch Bezugnehmen auf die in dem Imperativ aufgeführten Dinge. Daher ist nicht zu erkennen, wie *materiale* Bedingungen des Sollens erstellt und dabei bewiesen werden können. Nachgewiesen werden können allerdings *formale* Bedingungen allen Sollens, zusammengefasst in dem Satz-Paar:

- ◆ „Bewirke das Vollkommenste, was durch dich möglich ist!“
- ◆ „Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird!“

Aber der Begriff „das Vollkommenste“ –in anderen Worten: der Begriff „das Gute“– ist weder ein einfacher noch ein klarer Begriff; und zur Aufgabe des Verstandes gehört es im Bereich der Ethik daher, ihn in seine einfachen Bestandteile zu gliedern und ihn dabei der Klarheit zuzuführen, nämlich: indem gezeigt wird, wie er den einfachen Empfindungen des Guten entspricht.

Angenommen nun, dies wäre irgendwann erfolgt. Dann ist es dennoch nicht möglich, aus ihm einfache Zwecke von der Art „Dies ist gut!“ herzuleiten;¹² denn ein solches Urteil ist eine unmittelbare Wirkung des Bewusstseins des Gefühls der Lust¹³ –in meinen Worten: des Glücksgefühls– bei der Vorstellen des mit [der Variablen] „Dieses“ [hier] gemeinten Gegenstandes.

Daher ist eine jede Handlung, die vom Bewusstsein *unvermittelt* –und somit nicht auf einen anderen Zweck bezogen– als *gut* vorgestellt wird, ein *materieller* Grundsatz; und dessen *Erfordernis* –d.h.: dessen *Gesolltsein*– ist dabei auf *keine* Art zu *beweisen*.

Jede Handlung hat mit diesen beiden nicht-empirisch-bedingten [– mit diesen *unbedingten*, mit diesen *kategorischen*–] Imperativen übereinzustimmen; und dies ist dann der Fall, wenn die Beschreibungen solcher Handlungen diesen *kategorischen Imperativen* nicht widersprechen. Diese fungieren demnach als regulative Prinzipien des Handelns und daher auch der –durch *empirisch-bedingte* Imperative beschriebenen– gleichen Arten des Handelns.«

Kant's *zweiter* Ansatz zur Grundlegung des apriorischen Anteils einer jeden Ethik wird von ihm –erstmal!– *gegen Ende* seines Hauptwerks „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) vorgetragen.

Dem ersten Anschein nach wurzelt diese Sittenlehre –diese Ethik– gleichfalls in seiner Erkenntnislehre; denn er stellt sie als deren konsequente Fort-

bald wächst er über diesen großen Philosophen hinaus, indem er sich *solchen* Fragen zur Grundlegung der Ethik zuwendet, die dem Aristotéles noch *fremd* gewesen sind.

¹² Aus einer philosophisch fehlerfreien und vollständigen Analyse des Begriffs „Kausalität“ kann ja ebenfalls nicht abgeleitet werden: „Dies ist eine kausale Auswirkung von Jenem.“

¹³ Der Ausdruck „Lust“ wird hier –wie auch bei Aristotéles und bei Aristippos und dessen –bei Diogénes Laértios aufgeführten– Nachfolgern im Sinne von „Glücksgefühl“ verstanden und verwendet.

setzung dar. Bei genauerem Hinsehen wird man jedoch gewahr, dass sie eher eine Abhebung von ihr als eine Fortsetzung von ihr ist.¹⁴

Die Frage, was unter dem Begriff der Willens- und Entscheidungsfreiheit sinnvollerweise zu verstehen ist – nämlich so zu verstehen ist, dass er der Kategorie der Kausalität nicht zuwiderläuft –, beschäftigt Kant vereinzelt an mehreren Stellen seines Hauptwerks. In seinem abschließenden Teil „Transzendente Methodenlehre“ behandelt er die damit zusammenhängenden Fragen jedoch erstmals zusammenhängend, und dies mit Ausblick auf seine spätere *Métaphysik der Sitten*.

Den Begriff „Glückseligkeit“ [:D, G: „Eudaimonía“¹⁵] entwickelt er *hier* – zweifellos angeregt durch die „Nikomachische Ethik“ des Aristotéles – noch zum Kernpunkt seiner Sittenlehre, seiner Ethik. Aber er wäre nicht Kant, wenn er daran nicht wichtige und entscheidende Ergänzungen vornehmen würde.

Zunächst jedoch steckt er den Rahmen einer von ihm darzustellenden *reinen praktischen Vernunft*¹⁶ so ab, in meinen Worten wie folgt wiedergegeben:

»Der höchste Zweck des Gebrauchs der Vernunft besteht darin, danach zu streben, den Nachweis zu erbringen (a) für die Freiheit des Willens, (b) für die Unsterblichkeit der Seele, und (c) für das Dasein des Gottes; dies ist auch dann der höchste und letzte Zweck, wenn er nicht erreicht wird oder vielleicht gar nicht erreicht werden kann.

Die theoretische [= spekulative] Vernunft ist zum Erreichen derartiger Nachweise nicht imstande; und selbst, wenn sie dies vermöchte, so wären die dabei erzielten Ergebnisse ohne einen Wert für sie. Von größtem Wert jedoch sind sie für die praktische Vernunft; und für sie gilt es daher, zu ergründen, ob dann sie mit ihren –auf das Handeln bezogenen– Mitteln solche Nachweise erstellen kann.

Praktisch ist dabei genau das, was durch Freiheit des Willens ermöglicht –und daher gemäß dieser Entscheidungsfreiheit auch vollziehbar– ist.

Frei ist dieser Wille genau dann, wenn er sich in seinen Entscheidungen nicht von den Trieben –wie: Begierde, Gehässigkeit– treiben, sondern sich darin von Vernunftgründen leiten lässt.¹⁷

¹⁴ Siehe die Wiedergabe des hier relevanten Teils der „Kritik der reinen Vernunft“ im *Anhang 2* und *Anhang 3*, sowie meine dort erfolgten Hinweise.

¹⁵ Der Ausdruck G: „ey-daimon-ía“ des Aristotéles wird seit jeher –und nicht erst seit Kant– mit D: „Glück-selig-keit“ übersetzt.

Kant's Verständnis dieses Begriffs geht in die Richtung von „Gut-herzig-keit“.

G: „eydaimonía“ ist sinngleich mit S: „prīti“.

Des Aristotéles Vater war der Leibarzt des Makedonierkönigs Philíppos; und bis zu diesem König ist Makedonien ein Vasallenstaat des Persischen Großreichs gewesen. Dass dieser Vater –und mit ihm sein Sohn– keine Ahnung von Taxila und den dortigen Gymnosophisten gehabt hätte, das mag glauben, wer will.

Siehe auch: Śākyamuni [563-483][= Siddhārtha Gautama]: „Anguttara Nikāya“; siehe *Anhang 4*.

¹⁶ Er unterteilt *von da ab* die *reine* [= *apriorisch vorgehende*] *Vernunft* in die *reine spekulative* [= *theoretische*] *Vernunft* und in die *reine praktische Vernunft*.

Zuvor ist für ihn *reine Vernunft* dasselbe wie *reine spekulative Vernunft*. Denn von der *praktischen Vernunft* handelt sein Hauptwerk erst recht spät.

Selbstverständlich kann –und wird zumeist auch– dieses Geleitetsein durch die Vernunft durch empirische Einflüsse bestimmt sein; aber dies ändert nichts daran, dass dann, wenn die Entscheidung des Willens nicht sinnesgetrieben, sondern vernunftgeleitet erfolgt, diese Entscheidung frei –und eben nicht durch Sinnesantriebe getrieben, sondern mit dabei überwundenen Sinnesantrieben– erfolgt, dass die Entscheidung wohlüberlegt ist, und dass sie daher nicht durch Andere gesteuert werden kann.

Dass Menschen zu solchen freien Entscheidungen fähig sind, das zeigen die Erfahrungen der einzelnen Menschen: Sie entscheiden sich –zumindest dann und wann– nicht nach dem, was ihnen im jeweils gegenwärtigen Augenblick die größte Lust bereitet, sondern nach dem, was ihnen irgendwann in weiterer Zukunft Wohlergehen einbringen müsste oder zumindest könnte.

Ein solchermaßen erfolgter freier Willensakt setzt eine Ursache und hat daher dann in der Welt der Erscheinungen selbstverständlich diese und jene kausale Auswirkungen.

Die für das Ausüben des freien Willens erforderlichen Bedingungen sind von *empirischer* Art; und die Beschreibungen dieser Bedingungen in *praktischen* Gesetzen sind daher *empirische* Gesetze. Daher kann die *reine* praktische Vernunft sie nicht hervorbringen; denn empirische Sätze folgen nicht deduktiv-logisch aus apriorischen Grundsätzen.

Die praktische Vernunft vereinigt (1) diese empirischen Gesetze dann zu einem Kanon [= System] der *Klugheit*, zudem (2) die –den Menschen von den menschlichen Neigungen her vorgegebenen– einzelnen Zwecke zu *dem einen* Zweck, nämlich: der *Glückseligkeit*, und schließlich (3) die zum Erreichen dieses Zwecks erforderlichen *Mittel*, auf die die Klugheit zurückzugreifen hat, zu einem zusammenstimmenden Arsenal.

Diese *Regeln der Klugheit* sind –keine apriorischen sondern– *empirische Gesetze* und als solche *objektive Gesetze*; und da sie Anweisungen enthalten, sind sie *Imperative*. Denn sie besagen *nicht*, was der Fall *ist*, sondern, was der Fall *sein soll*, auch wenn dies vielleicht niemals der Fall sein würde. Aber sie beschreiben, wie man zu handeln hat, wenn man sich dem letzten [= dem höchsten] Zweck des reinen Gebrauchs der [menschlichen praktischen] Vernunft annähern oder diesen gar zu erreichen wünscht.

Soweit diese Gesetze der praktischen Vernunft dabei *empirische* Hinsichten mit einbeziehen, sind sie *pragmatische* Gesetze. Soweit sie hingegen *nicht* auf *empirische* Hinsichten bezogen sind, sodass sie also nur die *vernunftgeleiteten* Zwecke –die Zwecke der *reinen* [praktischen] Vernunft– zum Inhalt haben, sind sie *moralische* Gesetze.«

So stellt Kant den Rahmen einer von ihm zu erstellenden Ethik in dem Abschnitt „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft“

¹⁷ Hinsichtlich der Tiere ist Kant noch im Denken seiner Zeit gefangen: Die Tiere sind demnach durch Sinnesantrieb getrieben; Menschen hingegen sind in –graduell unterschiedlicher Art– vernunftgeleitet. Und auch heute sehen dies nicht nur weltweit die Tierschlächter so, sondern die große Mehrheit der Philosophen.

Erachtet man hingegen *tierisch handelnde* federlose Zweibeiner mit breiten Fingernägeln als *Tiere* sowie *Überlegungen anstellende* Elefanten und Delphine und Hunde und ... allesamt als *Menschen*, so kann der Satz „Tiere sind durch Sinnesantrieb getrieben, während Menschen vernunftgeleitet sind!“ natürlich so stehen bleiben.

zunächst dar. Diesem lässt er sodann jedoch einen weiteren Abschnitt folgen, in dem er die Glückseligkeit entkrönt, indem er ihr nun den Platz eines ersten Etappenziels zum höchsten Ziel zuweist.

Diesen weiteren Abschnitt „Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ geb' ich –leicht gestrafft– als Kant's *dritten* Ansatz hier so wieder:¹⁸

»Das ganze Interesse der menschlichen Vernunft –der theoretischen wie auch der praktischen– ist in diesen drei Fragen zusammenzufassen:

1. „Was kann ich wissen?“
2. „Was soll ich tun?“
3. „Was darf ich hoffen?“

Die 1-te Frage ist von theoretischer Art. Zu beantworten ist sie [[gemäß Plátōns Begriff „Wissen“] mit dem Satz: „Genau das ist das Wissen, was –als inneres oder äußeres Urteil formuliert– wahr ist und zudem apriorisch erwiesen werden kann“. Sie ist daher eine Frage der Erkenntnistheorie, nicht jedoch eine der Ethik.

Die 2-te Frage betrifft die Klugheitslehre und somit die empirisch ausgerichtete praktische Vernunft, nicht jedoch die reine praktische Vernunft.

Die 3-te Frage hingegen führt vom Begriff der Glückseligkeit zu dem des höchsten Guts:

Alles Hoffen ist auf *Glückseligkeit* hin ausgerichtet:

★ *Wissen* ist auf das Theoretische und auf die Naturgesetze bezogen, dies in der Erwartung, dass ein Etwas *ist* [und als oberste außerweltliche Ursache wirkt], weil etwas geschehen *ist*.

★ *Hoffen* ist auf das Praktische und auf die Sittengesetze bezogen, dies in der Erwartung, dass ein Etwas *ist* [und als oberste außerweltliche Ursache wirkt], weil etwas geschehen *soll*.

Glückseligkeit ist die Befriedigung der menschlichen Neigungen, und das sowohl in deren Vielfalt als auch in deren jeweiligem Ausmaß als schließlich auch in deren jeweiliger Dauer. Dabei ist das Folgende auseinanderzuhalten:

- Ein *praktisches* Gesetz aus dem Beweggrund der *Glückseligkeit* ist von *pragmatischer* Art. Es besteht in einer empirisch zu ermittelnden und zu begründenden Vorschrift, die sowohl auf die eigenen Neigungen als auch auf die empirisch zu ermittelnden äußeren Umstände Bezug nimmt.

- Ein *praktisches* Gesetz aus dem Beweggrund der *Würdigkeit zur Glückseligkeit* ist von *moralischer* Art. Es abstrahiert von allen Neigungen und von allen auf solche Neigungen bezogenen Naturgesetzen; es bezieht sich nur auf die Willensfreiheit eines vernunftbegabten Lebewesens und den notwendigen

¹⁸ Dieser dritte Ansatz kann unabhängig vom zweiten Ansatz gelesen und verstanden werden. Dies nährt die Vermutung, dass Kant diesen Ansatz erst entwickelt und verfasst hat, nachdem der vorangegangene erste Absatz bereits von der Druckerei gesetzt worden war, was wiederum die vereinzelt Inkongruenzen zwischen diesen beiden Absätzen erklärt.

Das Korrigieren von Textstellen, die von der Druckerei bereits gesetzt worden waren, war bis vor einem halben Jahrhundert aufwendig und kostspielig.

Bedingungen, unter denen diese Freiheit –solchen moralischen Gesetzen entsprechend– mit dem Erreichen der Glückseligkeit einhergeht.

Fest angenommen wird nun, dass es solche reine moralische Gesetze gibt. Dies zeigen nicht nur die Beweise von Ethikern, sondern insbesondere auch das sittliche Urteil eines jeden Menschen, soweit dieser sich sein sittliches Urteilen vergegenwärtigt.

Aus dieser Annahme ergibt sich, dass diese *moralischen Gesetze* – weil sie unabhängig von subjektiven Neigungen –wie vor allem der Lust und der Unlust– sind, *intersubjektiv gültig* und in diesem Sinn *objektiv gültig* sind.

In einer *moralischen Welt* sind sie nicht nur objektiv gültige Imperative, sondern zudem auch objektiv gültige Tatsachenbeschreibungen; und in einer *denkbaren Welt*, in der die vernunftbegabten Lebewesen ihre subjektiven Neigungen sowie ihre Behinderungen –wie: Willensschwäche und Unlauterkeit– restlos überwunden haben, handeln diese Lebewesen daher gänzlich gemäß dieser moralischen Gesetze in ihrem Denken und Reden und Tun.

Das Befolgen solcher praktischen Gesetze erfolgt subjektiv in Maximen. Eine *Maxime* ist dabei in solches praktisches Gesetz, das für ein vernunftbegabtes Lebewesen ein subjektiver Grundsatz ist und daher für dieses Lebewesen die subjektiven Gründe seines Handelns bestimmt.

Wenngleich unsere menschliche Welt der Erscheinungen noch weit davon entfernt ist, eine moralische Welt zu sein, wirken diese moralischen Gesetze durch jene, die sie ausüben, kausal auf die Welt der Erscheinungen ein; und sie bringen diese sinnengegebene Welt dadurch der moralischen Welt und ihren Bewohnern –jenen vernünftigen Lebewesen in ihr, deren von moralischen Gesetzen geleiteter und demnach freier Wille mit sich selber und mit der Freiheit eines jeden anderen Lebewesens in durchgängigem Einklang steht– zumindest in kleinen Schritten näher. Sie tun dies, indem sie ihre Maximen nach dem folgenden apriorischen Grundsatz der praktischen Vernunft ausrichten:

◆ „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein!“

Natürlich ist dann sofort zu fragen, ob denn ein vernunftbegabtes Lebewesen, das der Glückseligkeit würdig ist, damit auch diese Glückseligkeit erlangt und glücklich wird. In dieser Welt der Erscheinungen ist jedoch das unablässige Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu erweisen, nicht in notwendiger Art mit dem Eintreten der Glückseligkeit verbunden. In einer moralischen Welt hingegen geht, wie dies die praktische Vernunft nahelegt, das moralische Verhalten unbedingt mit der Glückseligkeit einher, und dies, ohne dass die Aussicht auf Glückseligkeit überhaupt erst zu moralischen Verhalten antreibt; denn *dies* wäre ja dann ein *unfreies* Verhalten, sodass man dann die *Würdigkeit* zur Glückseligkeit *verlieren* würde.

In einer *durchgehend-moralischen Welt* wäre bereits das Ausüben der Willensfreiheit mitsamt dem dabei erfolgenden Erkennen dieser Freiheit zum Verhalten gemäß der Sittengesetze der *Urheber* der eigenen Wohlfahrt sowie der Wohlfahrt aller anderen Lebewesen in ihr, und mit dieser Wohlfahrt dann die *Glückseligkeit*; denn in ihr erfolgt alles das *wirklich*, was in der unser erscheinenden Welt *gesollt* –weil nicht wirklich erfolgend– ist.

In unserer *gegenwärtigen* Erscheinungswelt hingegen ist nicht gewährleistet, dass ein der Würdigkeit der Glückseligkeit gemäßes Verhalten das Eintreten der Glückseligkeit nach sich zieht; denn in ihr verhalten sich nicht alle vernunftbegabten Lebewesen so, dass sie selber der Glückseligkeit würdig

sind. Die praktische Vernunft jedoch leitet zu dieser Hoffnung, indem sie die Würdigkeit zur Glückseligkeit mit dem Erreichen der Glückseligkeit verbindet. Denn weder das Eintreten der Glückseligkeit ohne vorausgehende Würdigkeit zu ihr noch die Würdigkeit zur Glückseligkeit ohne das sich daraus ergebende Eintreten von ihr ist ein höchstes Gut. Das höchste Gut *in* einer moralischen Welt ist somit diese *Verbindung* von *Würdigkeit* und *Eintreten* der Glückseligkeit.

Diese Hoffnung darauf, die Glückseligkeit in dem Ausmaß zu erreichen, in dem man sich in seinem Handeln ihrer als würdig erweist, ist dann –und auch nur dann– begründet,¹⁹ wenn es ein *Noûs*²⁰ –eine *höchste Vernunft*– gibt, das nach moralischen Gesetzen gebietet²¹ und das zugleich die [außerweltliche] Ursache²² der Welt [der Erscheinungen] ist: Durch diese höchste Vernunft – durch diese höchste Intelligenz– wird gewährleistet, dass das sich sittlich vervollkommende Lebewesen nach dem leiblichen Tod in einer solchen moralischen Welt die Vollkommenheit –mit ihr die Würdigkeit zur Glückseligkeit, und mit dieser die Glückseligkeit selbst– erreicht.

Dieses Ideal kann weder in dieser Welt der Erscheinungen noch zumindest in den kausalen Wirkungen der moralischen Handlungen erkannt werden. Denn die *Sinne* zeigen uns *nur* das *Nach-Einander* an, damit das *Kausale*, aber *nicht* das *Wegen-Einander*, das *Finale*, das *Teleologische*; und deswegen ist der theoretischen [= spekulativen] Vernunft die von dieser höchsten Vernunft erstellte Zweckmäßigkeit verborgen.

Diese *Idee* einer *höchsten Intelligenz* ist das *Ideal* des *höchsten Guts*, genauer: des *ursprünglichen höchsten Guts*, von dem ein jedes andere höchste Gut dann das *Ideal* eines *abgeleiteten höchsten Guts* ist.«

Kant verwendet –seit seinem Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft“– in seinen Schriften den Ausdruck „Metaphysik“ in zweifacher Weise:

(1) nach dessen *analytischem* Gebrauch –gemäß „Transzendente Analytik“–, hier bezeichnet mit „Métaphysik“, bestehend im Aufweisen der apriorischen Grundsätze einer vorgegebenen Disziplin des Wissens, und

¹⁹ Das „nur dann“ ist keinesfalls gerechtfertigt. Vielmehr gibt es in sich schlüssige Lehren wie der des Buddhismus, die ohne diese –in den Worten von Pierre-Simon Laplace gesagt– Hypothese eines Gottes auskommen. Siehe *Anhang 4*.

²⁰ Die Nähe dieses Vokabulars zu dem des Anaxagóras ist frappierend.

Plátōn hat es entweder an der Geisteskraft gefehlt, die Lehre dieses Lehrers des Sokrates richtig zu verstehen, oder es hat ihm an der Gesinnung gefehlt, diese Lehre unentstellt wiederzugeben: nämlich die Sicht, dass in der Kausalität der Sinn und Zweck des Noûs' zu suchen und zu finden ist.

²¹ Nach Kant wird ein solches moralisches Gesetz erst mit Bezug auf eine solche außerweltliche höchste Vernunft zu einem –mit Verheißung und Drohung einhergehenden– Gebot; zuvor ist ein solches Gesetz nur ein schöner Gedanke.

²² Dieser Begriff der Ursache ist *verschieden* von dem der Kausalität in der Welt der Erscheinungen; denn ansonsten wäre der *Verursacher* ja doch ein *Gegenstand der Erscheinungen*.

(2) nach dessen *dialektischem* Gebrauch –gemäß „Transzendente Dialektik“²³–, hier bezeichnet mit „Metaphysik“, bestehend im Überschreiten der Grenzen des Denkbaren und Sagbaren mitsamt den sich daraus ergebenden Widersprüchen.

Kant hat noch im Schlussteil seiner „Kritik der reinen Vernunft“ zwar keine *Kritik der praktischen Vernunft* angekündigt –die er da wohl noch nicht im Blick gehabt hat²⁴– wohl aber eine *Métaphysik der Natur* und auch eine *Métaphysik der Sitten*; und von beiden philosophischen Disziplinen stellt er wenige Jahre später deren métaphysische Prinzipien –In seinen Worten gesagt: deren métaphysische Anfangsgründe– vor, letztere versehen mit dem Hinweis „Grundlegung“.

Nur auf den ersten Blick erscheint der dann in der Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vorgetragene Ethik-Entwurf als eine Ausarbeitung seiner –in der „Transzendentalen Methodenlehre“ der „Kritik der reinen Vernunft“ eingeschobenen– Ethik-Skizze. Vielmehr vollzieht er hier diese entscheidende Fortentwicklung:

Der Begriff „Glückseligkeit“ ist von jetzt ab *nicht* mehr ein *reiner* [= ein *apriorischer*], sondern vielmehr –und unbedingt– ein *empirischer* Begriff; erfasst werden mit ihm –als einem begrifflich erstellten Werkzeug des inneren Sinnes– Gemütszustände und demnach innere Sinnesgegebenheiten. Daher darf er zwar in einer Klugheitslehre erscheinen, nicht jedoch in einer –streng apriorisch zu erfolgenden– philosophischen Grundlegung allen moralischen Handelns; und das nämliche gilt von sonstigen empirischen Begriffen.

Der –wahrscheinlich nicht unbeabsichtigte– Nebeneffekt dieses sauberen Philosophierens besteht dabei darin, dass die Fragen der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz eines –wie auch immer verstandenen– Gottes für die *Grundlegung* der Ethik ihre Relevanz *verlieren*.

Diese Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ wirkt wie ein Sammelband von drei nacheinander erstellten Vorträgen und jeweils für sich selber lesbaren Aufsätzen oder Vorträgen, die nachträglich zu einem Buch zusammengefügt und mit einem Vorwort versehen worden sind. Dieses Vorwort hat –verstanden als seinen *vierten* Ansatz zur Ethik– den folgenden Inhalt:

²³ Den Ausdruck „Dialektik“ gebraucht Kant weder im Sinne Pláton’s noch in einem vorweggenommenen Sinne Hegels. Er gebraucht ihn vielmehr in loser Anlehnung an entsprechende Andeutungen bei Aristotéles:

Analytische Argumente sind diesem gemäß solche logisch gültigen Schlüsse, die ohne indirektes Argumentieren auskommen, in denen daher keine Argumente der Art, dass das Gegenteil des zu Erweisenden angenommen und daraus ein Widerspruch abgeleitet wird, Verwendung findet.

Kant’s Verwendung kann dann –seinem Vorgehen in Teil „Die Antinomien der reinen Vernunft“ entsprechend– vielleicht so verstanden werden: Angenommen, die durch eine *Kritik* aufgezeigten Grenzen des Sagbaren und Denkbaren werden überschritten; dann ergeben sich daraus diese und jene Widersprüche.

²⁴ Er identifiziert später den Begriff „Kritik der reinen Vernunft“ mit „Kritik der reinen spekulativen [= theoretischen] Vernunft“ sowie den Begriff „Kritik der praktischen Vernunft“ mit „Kritik der reinen praktischen Vernunft“.

»Hypothetische Imperative, die als zum moralisch Guten hinführend gedacht sind, sollen dem sittlichen Gesetz gemäß sein, d.h.: dürfen einem solchen moralischen Gesetz nicht zuwiderlaufen. Bei dem hingegen, was moralisch gut zu sein hat, reicht dieses nicht aus; vielmehr muss das moralisch Gute um seiner selbst willen geschehen. Denn ein Bezugnehmen auf Neigungen und Bedürfnisse und Triebe würde seine Reinheit und damit seinen sittlichen Wert vollständig zerstören.

Getragen wird das sittlich Gute daher von einem *reinen Willen*. Dieser ist verschieden vom wechselseitigen menschlichen Wollen und Streben; vielmehr ist er, um von solchem Getriebensein nicht abzuhängen, vollständig auf die *reine [praktische] Vernunft* bezogen und von ihr durchtränkt.²⁵

Die *Métaphysik der Sitten* hat die Idee und die Prinzipien eines solchen reinen Willens zu untersuchen, nicht jedoch das menschliche Wollen und die aus den menschlichen Bedingungen hervorgehenden Handlungen; denn dieses gehört zu den Aufgaben der Psychologie und der Anthropologie. Deswegen besteht die vorliegende Grundlegung einer solchen *Métaphysik der Sitten* aus nichts Anderem als im Aufsuchen und Bestimmen des obersten Prinzips der Moralität.

Eine *Kritik der reinen praktischen Vernunft* hat sodann die *Möglichkeit* und die *Grenzen* dieser reinen praktischen Vernunft im Bestimmen dieses obersten Grundsatzes samt seiner Grundbegriffe aufzuweisen.«

Dieses Auf-sich-selbst-gestellt-Sein –diese Autonomie hinsichtlich Psychologie und Theologie²⁶– ist deswegen anzustreben, weil das moralische Handeln nicht um irgendeines Vorteils willen erfolgt, anders herum formuliert: weil jedes um eines –äußeren oder inneren– Vorteils willen erfolgende Handeln seinen Wert nicht [ausschließlich] im guten Willen, sondern in eben diesem Vorteil sucht [und gelegentlich, wenn die empirischen Umstände hierfür günstig sind, sogar erreicht].

Daher ist in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die Hinführung zum Kategorischen Imperativ in Kurzform so wiederzugeben:

»Eine erreichte Glückseligkeit ist für sich allein noch nicht sittlich gut; denn sie kann sich auch beim Gewinnen von Macht und Ehre einstellen, oder – beim Vorliegen von Zufriedenheit– bei Gesundheit und Wohlbefinden. [Nur mit der Einschränkung, dass man sich ihrer als würdig erweist, ist sie gut.]

Zudem kann Glückseligkeit auch durch Instinkte hervorgebracht worden sein, zumal Instinkte wesentlich rascher und dabei auch zuverlässiger ihre Wirkungen hervorbringen als die Vernunft. Je mehr man allerdings nach Genuss und der damit einhergehenden Glückseligkeit strebt, desto mehr geht einem –wie dies die Erfahrung lehrt– dabei die Zufriedenheit abhanden.

²⁵ Je vollständiger und fehlerfreier die reine praktische Vernunft wirkt und auf diese Art das Denken und Reden und Tun leitet, umso mehr gleichen sich *freier Wille* und *guter Wille* einander an und werden dadurch schließlich zu einem *reinen Willen*.

²⁶ Kant erreicht dadurch nun, dass seine Ethik ihre Gültigkeit unabhängig davon beanspruchen kann, wie es um die Lehren von der Seele und von Gott bestellt ist.

Dessen ungeachtet hält Kant jedoch einen –ketzerischen!– Gottesbegriff aufrecht.

In sittlicher Hinsicht sollen nicht Neigungen und Triebe, sondern soll die Vernunft [eines vernunftbegabten Lebewesens den entscheidenden] Einfluss auf dessen Willen ausüben; denn so –und auch nur so– wird in diesem Lebewesen ein *an sich selbst* guter Wille hervorgebracht. Alle übrigen Zwecke werden weitaus besser durch Naturinstinkte bewirkt.

Der *Wille* besteht in dem Vermögen, nach Vorstellungen zu handeln,²⁷ nämlich: nach Vorstellungen über solche gesetzmäßigen Zusammenhänge, die für sein zu erfolgreiches Handeln in Betracht zu ziehen sind. Das In-Betracht-Ziehen erfordert Vernunft; daher ist der Wille nichts anderes als auf das Handeln hin ausgerichtete Vernunft, kurz: nichts anderes als die *praktische Vernunft*.

Der Wille besteht dabei nicht in einem bloßen Wunsch, sondern vielmehr im Aufbieten aller Mittel, soweit sie zur Verfügung stehen, [nämlich: aller Mittel von Geist und Sprache²⁸ und Körper]. Der *Wille* ist natürlich *kein bedingungsloser Wert*; und oft genug *ist* er *nicht* einmal ein *Wert*; wohl aber ist der *gute Wille* ein *Wert an sich selbst*, somit *kein fremdbestimmter*, sondern vielmehr *ein selbstbestimmter Wert*.]

[Die *Vernunft* ist an sich selbst objektiv. Allerdings haben die vernunftbegabten Lebewesen zu ihr in unterschiedlichem Umfang Zugang; und sie lassen sie in sich in unterschiedlichem Größe und Beschaffenheit wirken.] Denn auf den Willen übt auch das Angenehme sowie das Unangenehme Einfluss aus; dies erfolgt jedoch aus bloß subjektiven Ursachen heraus, [nämlich: über die jeweiligen Gefühlswerte, die die unterschiedlichen Empfindungen bei den unterschiedlichen Personen zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich auslösen.]

Wenn die Vernunft den Willen uneingeschränkt leitet und bestimmt, dann ist ein solcher Wille die Fähigkeit und das Vermögen, genau das an anstehenden Handlungen zu wählen, was die Vernunft –ganz unabhängig von allen Zuneigungen und Abneigungen und sonstigen Neigungen– als *praktisch notwendig* erkennt, kurz: als *erforderlich*, noch kürzer: als *gut*.

Allein ein *guter Wille*²⁹ ist ohne einschränkende Bedingungen *gut*. Was hingegen da und dort als *Tugenden* aufgeführt wird –wie etwa: [Tapferkeit, oder] Mäßigung, oder Selbstbeherrschung, oder emotionsbeherrschtes Argumentieren–, das ist jeweils in der *einen* Hinsicht *gut*, hingegen in der *anderen* Hinsicht *nicht gut*: Gut sind sie, wenn sie von einem guten Willen geleitet sind, und nicht gut, wenn von einem nicht guten Willen.

Der gute Wille ist somit bereits *für sich selbst* ein Wert, und dies ohne Einschränkung und unabhängig von der Frage, ob seine Auswirkungen sich später als nützlich oder hingegen als fruchtlos erweisen.

²⁷ Dies ist Kant's Begriff „Wille“, nicht der Begriff „Wille“ des Alltags, und auf keinen Fall der Begriff „Wille“ von Arthur Schopenhauer!

²⁸ Ich gehe fest davon aus, dass Kant die –meiner Vermutung nach auf Protagóras zurückgehende– Deinition Plátón's von „Denken“ gemäß: „Denken ist Zwiesprache der Psyché mit sich selbst“ nicht überlesen und auch nicht vergessen hat.

In diesem Sinn umfasst „Geist“ primär die Gemütszustände und [intuitive] Beweggründe, hingegen „Sprache“ primär das diskursive Denken [und Reden].

²⁹ Ich gehe, wie gesagt, davon aus, dass der Begriff des guten Willens von Kant an *dieser* Stelle *so* verstanden worden ist, dass ein *guter Wille* zunächst einen *reinen Willen* zur Grundlage hat und schließlich mit diesem *eins* wird.

Selbst das *Würdig-Werden zur Glückseligkeit* beruht auf dem Wirken des *guten Willens*, sodass *dieser* die ethische Bedingung von *jenem* ist.

Es gilt dabei dieser *erste Satz*: „Der gute Wille wirkt nicht mit den Mitteln der Neigungen oder des Verlangens oder des Getriebenseins; vielmehr enthält er –in seinem Aufbieten aller Mittel– die *Pflicht*.“³⁰

Dass diese Pflicht hier und da zumeist diesen oder jenen subjektiven Einschränkungen und Behinderungen ausgesetzt ist und unterliegt, das tut dem Wert, der den guten Willen auszeichnet, keinen Abbruch.

Die Pflicht ist dabei grundverschieden von selbstsüchtigen Absichten oder auch nur vom Befolgen irgendwelcher Anordnungen; und *sie zeigt sich* darin, dass das sittliche Handeln nicht aus Neigungen und Trieben, sondern aus [frei gewählter und frei auf sich genommener] Pflicht beruht.

In den Schriftstellen ist zu lesen, dass geboten ist, seinen Nächsten und selbst seinen Feind zu lieben. Dabei ist eine so verstandene Liebe zweifellos keine Neigung; denn eine Neigung kann nicht geboten werden, weil sie *pathologisch* [= durch Kausalität aus Gefühlen erzwungen und demnach erlitten] und daher *nicht praktisch* [= nicht von Vernunftgründen zum Handeln geleitet] ist. Geboten werden kann deshalb nur etwas, wozu keine besondere Neigung –oder wogegen gar Abneigung– vorhanden ist.

Der *zweite Satz* lautet somit: „Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, mit der sie durchgeführt wird, sondern in der Maxime, nach welcher sie entschieden wird; sie hängt also weder von ihrer Wirkung noch von einem Gegenstand des Begehrens ab, sondern von dem dieses Handeln leitenden Grundsatz.“

Aus diesen beiden Sätzen folgt als *dritter Satz*: „Die Pflicht ist das Erfordernis [= die Notwendigkeit] des Handelns aus [Hoch-]Achtung vor dem [sittlichen] Gesetz.“

Die Vernunft gebietet mir, diesem allgemeinen Gesetz [Hoch-]Achtung entgegenzubringen; denn dieses Gesetz beschreibt den *an sich guten Willen*, dessen Wert somit über alles geht. Denn die [praktische] Vernunft gebietet diesem Willen das Außerachtlassen allen Begehrens und aller Neigungen, und dies mit Blick darauf, dass die Glückseligkeit in der gänzlichen Befriedigung aller Neigungen und allen Begehrens besteht.³¹

Wenn nämlich eine Handlung aus Neigung und Antrieb heraus erfolgt, so besteht vor diesem Geneigtsein und vor diesen Angetriebensein durchaus keine Achtung, und dies selbst dann nicht, wenn die Neigung und der Antrieb da und dort zu billigen ist.

Hingegen richtet sich der gute Wille objektiv [–weil vernunftgeleitet–] nach diesem moralischen Gesetz; und die Achtung ist hierzu der subjektive

³⁰ Statt „Pflicht“ wäre vielleicht „Verpflichtung“ bzw. „vernunftgemäße Verpflichtung“ oder „vernunftgeleitete Verpflichtung“ ein die Sache besser treffender Ausdruck.

Denn eine *selbst-auferlegte* Verpflichtung kann durchaus mit Freund einhergehen und bei einer edlen Gesinnung zudem auch mit Glückseligkeit.

Keinesfalls ist damit der alltägliche Sinn von „stur seine Pflicht tun“ oder auch „missgelaunt seine Pflicht tun“ gemeint, natürlich ganz zu schweigen vom Wortgebrauch von „Pflicht“ beim Militär, beispielsweise gemäß: „Das ist seine verdammte Pflicht und Schuldigkeit!“

³¹ Der –ursprünglich von Kant doch so hoch angesetzte– Wert der Glückseligkeit sackt von hier ab in sich zusammen.

Begleiter dieses guten Willens. Diese Achtung ist nämlich nicht die Ursache des guten Willens, sondern die von diesem guten Willen ausgehende und mit ihm deswegen einhergehende Wirkung; denn das vernunftgeleitete sittliche Gesetz bestimmt diesen guten Willen wie auch das Bewusstsein von ihm; und dieses Bewusstsein hegt sodann Achtung vor diesem Gesetz.³²«

Dies also ist der Kern von Kant's Hinführung zu dem von ihm gefundenen Kategorischer Imperativ.³³ Dieser nicht-bedingte und daher uneingeschränkte Imperativ ist als argumentative Verfeinerung und Ausreifung jenes uralten Grundsatzes ethischen Verhaltens zu erachten, der im Deutschen durch den Sinnspruch –bekannt als: die *Goldene Regel* –:

„Was du nicht willst, das man dir tu',
das füg' auch keinem Andern zu!“

treffend wiedergegeben wird. Ohne jeden Zweifel reicht dieser ethische Imperativ in graue Vorzeiten zurück; und ohne jeden Zweifel wird er von den Priestern und Priesterinnen aller fünf Kontinente gelehrt worden sein.

Für die Philosophie-Historiker fassbar ist dieser *Grundsatz der Brüderlichkeit* jedoch erstmals in den Lehrreden Buddha Śākyamuni's und in den Lehrgesprächen Kung-fu-zi's, und später dann auch in den Schriften des Demókritos, dieses lachenden Weisen aus dem Norden Alt-Griechenlands, der seine philosophische und naturwissenschaftliche Ausbildung auf langjährigen Reisen in den Orient –unbekannt ist, wohin und wie weit, zu vermuten ist: zumindest bis an die Grenzen des Persischen Groß-Reichs, bis Taxila– erlangt hatte; anzunehmen ist er mit Wahrscheinlichkeit beim historischen Sokrates.

Mit dem von ihm bis dahin erarbeiteten begrifflichen Werkzeug zur praktischen Vernunft kann Kant's Darlegung des *Kategorischen Imperativs* in der nun gebotenen Kürze –als sein *fünfter* Ansatz– so wiedergegeben werden:

»Die *Maxime* ist, wie gesagt, das *subjektive* Prinzip zu handeln, d.h.: der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt, nämlich: die Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß –öfters wohl: seiner Unwissenheit oder auch seiner Neigungen gemäß– bestimmt.

Das *Gesetz* hingegen ist das *objektive* Prinzip, d.h.: der Grundsatz, der *für jedes vernünftige Lebewesen Gültigkeit* hat, d.h.: der Grundsatz, nach dem ein Jeder handeln soll, demnach: ein *Imperativ*.

³² Ob in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ der Abschlussteil der ersten Abhandlung ihr erst nachträglich –etwa: bei der Niederschrift der zweiten Abhandlung– hinzugefügt worden ist, oder hingegen, ob Kant bereits bei der Niederschrift der ersten Abhandlung den Kategorischen Imperativ –noch etwas unklar– gesichtet und sich daher mit noch unsicheren Beinen [= Formulierungen] auf ihn zubewegt hat, das ist für mich jetzt nicht auszumachen.

Die zweite Abhandlung beginnt er mit einer gänzlich unnötigen langatmigen Zusammenfassung der ersten Abhandlung; dadurch wird der Eindruck erweckt, Kant habe den Text der ersten Abhandlung nochmals –mit Blick auf den von ihm nun klar gesehenen und fest erfassten– Kategorischen Imperativ formuliert.

³³ Von jetzt ab spricht Kant *nur* noch von *einem* –von *dem* – kategorischen Imperativ.

Dieses³⁴ [moralische] Gesetz beschreibt eine Gesetzmäßigkeit des sittlich guten Handelns,

(1) die allein auf den guten Willen des Handelnden bezogen ist und die daher ohne Berücksichtigung der Auswirkungen seiner Handlungen ist,

(2) die ohne Einschränkungen auf Handelnde sowie auf Umstände deren Handelns [und daher nicht hypothetisch, sondern kategorisch] ist, und

(3) die auf einen Willen des Handelnden bezogen ist, der vollständig durch die Vernunft geleitet wird und der daher frei von Begierden und Antrieben ist.

Der *Wille* ist nämlich *gut*, wenn dessen Maxime, zu einem allgemeinen Gesetz erhoben, auf keinen Fall mit sich selbst in Widerspruch geraten kann, und im gegenteiligen Fall [noch] nicht gut oder gar böse.

Und der *Wille* ist *frei* –in anderen Worten: *autonom* –, wenn er durch keinerlei Neigungen in seinen Entscheidungen beeinflusst wird; und er ist ansonsten [in geringerem oder aber größeren Umfang] unfrei oder heteronom.³⁵

Die Formulierung dieser Gesetzmäßigkeit erfolgt daher durch das –dem Willen als Grundsatz dienendes– Gesetz, demgemäß ich stets so zu handeln habe, dass ich wollen kann, dass die Maxime meines Handelns in eine allgemeine Gesetzgebung passt, somit zu ihr zu keinem Widerstreit führt, demnach gut ist.³⁶ Da dieses Gesetz allgemein zu sein hat, sind subjektive Neigungen aus ihm fernzuhalten; und der Wille, der nach einer diesem Gesetz entsprechenden Maxime handelt, ist dann ein freier Wille, ein autonomer Wille.³⁷

Wegen dieser Allgemeinheit, die auf keine Besonderheiten Bezug nimmt, aber sehr wohl die Richtschnur eines jeden anderen Imperativs ist, gibt es *neben diesem* Gesetz *kein anderes*, das als *weiterer* kategorischer Imperativ in Frage kommt.

Das *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* –in anderen Worten: der *Kategorische Imperativ* – lautet daher:³⁸

◆ „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann!“

[Da diese Aufforderung an Jeden –an jedes vernunftbegabte Lebewesen!– geht, ist sie zu lesen als:

³⁴ Erst von der zweiten Abhandlung ab verwendet Kant den Ausdruck „[moralisches] Gesetz“ zumeist im Singular und nicht mehr –wie zuvor noch vorwiegend– im Plural!

³⁵ *Dies* ist nun der genaue und feine Unterschied (a) zwischen einem guten –aber vielleicht noch nicht ganz freien– und (b) einem freien –und damit nicht triebgeleiteten, sondern vernunftgeleiteten, aber vielleicht durch eine schwächelnde Vernunft da und dort etwas fehlgeleiteten und daher nicht immer ganz guten– Willen.

³⁶ Erst bei einer perfekt wirkenden Vernunft wird der *freie* Wille auch zu einem *guten* Willen.

³⁷ Erst mit einer Vernunft, die alles das, was die gänzliche Verallgemeinerbarkeit der [subjektiven] Maxime nach sich zieht, überblickt und in ihren Beschluss einbezieht, wird ein *guter* Wille zu einem *freien* Willen.

³⁸ Ich übernehme hier die Formulierung aus der „Kritik der praktischen Vernunft“, mit dem Ersetzen von „als allgemeines Gesetz gelten“ durch „als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten“.

Denn die Elemente einer allgemeinen Gesetzgebung –siehe Kant's erstes Kapitel in seiner „Metaphysik der Sitten“– haben in aller Regel viel ausführlicher und viel eingehender zu sein, als dies eine Maxime jemals sein wird.

- „Ein Jeder handle so, dass die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann!“

Und dies wiederum ist zu verstehen als:

- „Jeder soll so handeln, dass die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann!“

Da das *Sollen* dem *Verpflichtet-Sein* gleichkommt, stehen noch die beiden folgenden alternativen Lesarten des Kategorischen Imperativs aus:

- „Ein Jeder ist dazu verpflichtet, so zu handeln, dass die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann!“

- „Die Pflicht eines Jeden ist es, so zu handeln, dass die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann!“³⁹

Dabei ist „handle so“ natürlich gemäß „handle stets so“ bzw. „handle jederzeit so“ und daher auch „so zu handeln“ gemäß „stets so zu handeln“ bzw. „jederzeit so zu handeln“ aufzufassen, d.h.: mit dem implizit enthaltenen universalisierten Zeitfaktor.]

Wenn –wie dies bei einem *Heiligen* der Fall ist– die Vernunft den Willen eines vernunftbegabten Lebewesens *ohne Unterlass* bestimmt, so sind dessen Handlungen, die von ihm als objektiv erforderlich erkannt werden, stets auch subjektiv erforderlich; *dessen* Wille ist so die Fähigkeit, unter den anstehenden Alternativen zum Handeln die –und nur die– Handlung auszuwählen und durchzuführen, welche die Vernunft als *erforderlich* [= *praktisch notwendig*] und damit als *gut* [= *praktisch gut*] erkennt.

Der Wille eines solchen Lebewesens ist dann ein *von sich aus guter* –und in diesem Sinn ein *heiliger*– Wille.

Ein Lebewesen, dessen Wille von allen heteronomen Bedingungen befreit und daher autonom –d.h.: frei– ist, *benötigt keine* sittlichen Imperative mehr; und es handelt auch nicht mehr nach sittlichen Imperativen. Denn sein Handeln erfüllt ja bereits durch die Kraft seines vernunftgeleiteten Willens diese Imperative.⁴⁰

Wird der Wille eines vernunftbegabten Lebewesens hingegen –was der Normalfall sein dürfte– *nicht durchgehend* von der [praktischen] Vernunft bestimmt, weil er noch Trieben und ähnlichen subjektiven Bedingungen unter-

³⁹ Wer Kant's Begriff „Pflicht“ nicht fehlverstehen will, der hat sich den Gebrauch dieses Begriffs insbesondere in solchen Zusammenhängen mit dem Begriff „Sollen“ vor Augen zu halten. Somit hat nach seinem Wortgebrauch z.B. „Pflichterfüllung“ nichts – aber auch garnichts– mit „Durchführung einer Vorschrift bzw. eines Befehls“ zu tun.

NB: Kant war –als Person– alles andere als ein Trübsal-Bläser.

⁴⁰ Er ist –der buddhistischen Begrifflichkeit gemäß– zu einem *Arhat* geworden, eben: zu einem Heiligen, zu einem, dessen Wille zugleich frei und gut ist, somit: zu einem Lebewesen, welches das Heil erlangt hat.

Dass Kant Informationen –nicht nur über Tibet sondern auch– über die Epistemologie und über die Ethik des Buddhismus erhalten hat –sei's von reisenden Kaufleuten aus St.Petersburg, die ihm von den Kalmücken berichtet haben, oder sei's von *tüchtigen englischen Seeleuten*, die ihm von den Singhalesen und von den Burmesen berichtet haben, *davon* ist fest auszugehen. In welchem Ausmaß und in welcher Genauigkeit ihm davon berichtet worden ist, *das* allerdings wird nicht mehr zu ermitteln sein.

worfen ist –weil er noch nicht durchgehend autonom, sondern zumindest teilweise noch heteronom geleitet wird–, so *benötigt* er solche Imperative, solche Aufforderungen, die der Vernunft zur Kräftigung dienen sollen. Und umgekehrt: Erfolgt dann und wann durch einen nicht-vernunftgeleiteten Willen eine Handlung, die ein vernunftgeleiteter Wille in gleicher Weise durchgeführt hätte, so ist diese Handlung dennoch zufällig und nicht durch einen guten Willen erfolgt; denn diese subjektiven Ursachen der Triebe stimmen nicht mit den objektiven Gründen der Vernunft überein.

Die *Pflicht* ist die objektive Notwendigkeit –das nicht-subjektive, weil vernunftgeleitete Erfordernis– eines nicht durchgehend freien –und somit heteronomen– Willens, die Maximen seines Handelns auf die Prinzipien einer objektiven allgemeinen Gesetzgebung hin auszurichten, und dies ohne jegliches „wenn“ und „aber“.

Das –dabei gegebenenfalls eintretende– *Angenehme* hingegen hat nur mittels der Empfindungen, dessen Gefühlswerte sie sind, als ausschließlich subjektive Ursache auf den Willen [eines Nicht-Heiligen] Einfluss, und ist somit ohne jegliche objektive Bedeutung.

Die *Würde* und *Erhabenheit* eines Lebewesens, dessen Wille –und mit diesem Willen das Lebewesen selber– durchgehend gut und somit heilig [geworden] ist, leitet sich von der Würde und Erhabenheit des sittlichen Grundgesetzes her: Diesem hat sich das Lebewesen gänzlich untergeordnet, und dies mit einer Kraft, dass dieses Grundgesetz nun ohne weiteren Kraftaufwand den Willen leitet; der Wille ist mit diesem Gesetz zu einer Einheit verschmolzen, mit ihm eins geworden; kurz gesagt: Ein solcher Wille ist *vollkommen* geworden.⁴¹

Unter den Vernunftgründen der Sittlichkeit ist der ethische Begriff „vollkommener Wille eines Lebewesens“ –so unbestimmt er, für sich allein, auch ist– besser und brauchbarer als der theologische Begriff „göttlicher allervollkommenster Wille“: dies *nicht nur* deswegen, weil wir uns von dieser göttlichen Vollkommenheit keine Vorstellung machen können und diesen Begriff daher aus jenem Begriff „vollkommener Wille eines Lebewesens“ sowie aus dem vornehmen Begriff „Sittlichkeit“ herleiten, sondern *vor allem* auch, weil wir *erstens* beim umgekehrten Vorgehen dieses aus jenem und sogleich auch jenes aus diesem erklären müssten und uns daher eines groben zirkulären Vorgehens schuldig machen würden, und weil wir –wenn wir die göttliche Vollkommenheit nicht auf solche Art begründen– dann *zweitens* den noch übrig gebliebene Begriff „allervollkommenster göttlicher Wille“ aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegriffs –verbunden mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Rache-Eifers– zur Grundlage eines Systems der Sitten, welches der Moralität jedoch gerade entgegengesetzt wäre, machen müssten.

Vollkommen ist der Wille eines Lebewesens jedenfalls genau dann, wenn er die vollkommene Freiheit erlangt hat, und das heißt: wenn seine Entscheidungen nicht mehr fremdbestimmt durch die Sinnlichkeit verursacht, sondern eigenbestimmt –nämlich: vor dem Gerichtshof der Vernunft– ermittelt und be-

⁴¹ Hier kommt Kant auf den Begriff „[sittlichen] Vollkommenheit“ zurück; auf diesen hatt' er sich bei seinem ersten Ansatz zur Erstellung einer Ethik gestützt.

gründet werden, kurz gesagt: wenn sie *nicht sinnenbedingt*, sondern vielmehr *gänzlich vernunftbegründet* erfolgen.«

Dies ist der Kernbestand der Ethik Kant's, seiner Métaphysik der Sitten; und mit ihr ist sein Name über alle politischen Grenzen hinaus unsterblich geworden. Jede andere ernstzunehmende Ethik bezieht sich ausdrücklich auf seine Ethik, sei dies nun die Sozialethik von John Rawls oder die Diskursethik von Jürgen Habermas, oder seien dies irgendwelche Versuche, in Abhebung von Kant's Ethik alternative Ethiken zu konzipieren.

Seine Individualethik hat Kant in seinem letzten großen Werk „Die Metaphysik der Sitten“ zur Reife gebracht; und da hat er ihr auch die Grundzüge einer Sozialethik zur Seite gestellt. Beides hat er mit mannigfachen einschlägigen Beispielen ausgeführt;⁴² und so hat er da die reine Ethik –die apriorisch vorgehende Ethik, die Sittenlehre– mit der angewandten Ethik –der empirisch vorgehenden Sittenlehre, der Klugheitslehre– verbunden.⁴³

Kant wäre nun nicht er selbst, hätt' er nicht über die Möglichkeit *und* die Grenzen der reinen praktischen Vernunft nachgedacht. Erfolgt ist dieses zunächst in der dritten Abhandlung seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, und sodann natürlich in seinem ebenfalls großen Werk „Kritik der praktischen Vernunft“. Der philosophische Hintergrund dieser Kritik sowie die aus diesem Hintergrund hervortretenden –zum Teil: überraschenden– Ergebnisse lassen sich in einer Strichzeichnung so darstellen:

»Es gibt nicht zwei Vernunft, sondern nur eine Vernunft; und diese eine Vernunft kann in theoretischer [= spekulativer] oder [auch] in praktischer Hinsicht besichtigt und beurteilt werden, somit als theoretische Vernunft und als praktische Vernunft. Allerdings ist die praktische Vernunft –die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und damit, beim Beurteilen dieses Gebrauchs, in ihrer praktischen Hinsicht– übergreifend; denn das Ermitteln von Erwünschtem erfolgt nicht außerhalb des Bereichs der äußeren und inneren Sinne: Die vernunftgeleitete Welt [= die zweckbestimmte Welt, die sittliche Welt] ist für jene vernunftbegabten Lebewesen, die sich noch nicht von den –mit den Sinnen einhergehenden – Zu- und Abneigungen gänzlich gelöst haben –dem entsprechend: mit der Sinnenwelt [= mit der sinnenbestimmten Welt, mit der Erscheinungswelt]–, engstens verbunden.

Die Erscheinungen erscheinen der theoretischen Vernunft dadurch, dass irgendwelche Dinge-an-sich-selbst unsere Sinne berühren bzw. affizieren, und dass die solcherart berührten bzw. affizierten Sinneszustände dem Bewusstsein als Dies oder Jenes erscheinen, jedenfalls: als Erscheinungen erscheinen. Die Dinge-an-sich-selbst hingegen werden vom Bewusstsein nur als Idee erfasst, nicht jedoch als sinnlich Erfassbares. Diese Idee ist die *eine* der beiden –außerhalb unserer menschlichen Erfahrung liegenden– Begrenzungen des Bereichs menschlicher Erkenntnisse.

⁴² Nicht alle in diesen Beispielen vorgetragene Argumente sind logisch zwingend.

⁴³ Ein *empirisches* Vorgehen bezieht sich *auf Erfahrungen*; ein *apriorisches* Vorgehen hingegen nimmt *nicht auf Erfahrungen* Bezug.

Die *andere* der beiden –außerhalb der menschlichen Vernunft verlaufenden– Begrenzungen der Erfahrung liegt in der theoretischen Vernunft selbst; denn sie besteht als Idee aus der –einer jeden Erfahrung gleichfalls gänzlich unzugänglichen– transzendentalen Apperzeption, dem erkenntniserstellenden Selbstbewusstsein.

Damit dieses erkenntniserstellende Selbstbewusstsein die in der Zeit sich ereignenden Veränderungen feststellen kann, darf es selber nicht in der Zeit veränderlich sein;⁴⁴ es wirkt sich aus in der Vorstellung: „Ich bin“,⁴⁵ die zeitunabhängig ist. Diese Vorstellung „Ich bin“ der transzendentalen Apperzeption – in anderen Worten: des *Transzendentalen Ichs* – muss jeder Erkenntnis hinzugefügt werden *können*; und dann sind diese Erkenntnisse, auch wenn sie *in* der Zeit erzielt worden sind, als Erkenntnisse *zeitun* abhängig.

Zeitabhängig hingegen ist das *Empirische Ich*, nämlich: das, was der theoretischen Vernunft samt der transzendentalen Apperzeption, auf der sie fußt, als Gesamtheit der äußeren und inneren *Erscheinungen* des eigenen Subjekts gegeben ist, was ihr vermittels der äußeren wie auch der inneren Sinneskräfte *erscheint*.

Zwar gibt es nur die eine Vernunft; aber die vernunftbegabten Lebewesen habe in ihr in unterschiedlichem Umfang und Ausmaß Anteil, und dies nicht nur bei den Unterschiedlichen Arten von Lebewesen, sondern auch in jeweils ein- und derselben Art.

Abhängig davon, in welchem Umfang und dabei in welchem Ausmaß bzw. Grad ein Lebewesen Vernunft erzeugen und entwickeln und in sich kräftigen und festigen lassen kann sowie auch lässt, erstellt sie sich einen Freiraum, einen Bereich der Selbstbestimmung, der Autonomie. Diese Selbstbestimmung erfolgt selbstverständlich nicht durch Handhaben eines Zufallsgenerators, sondern im Bewusstsein durch Re-Flexion, durch Rück-Spiegelung der Möglichkeiten in Form von Vorstellungen.

Das Selbst eines vernunftbegabten Lebewesens, dieser Träger des moralischen Gesetzes, besteht –als Idee genommen– im Erfassen der vernunftgeleiteten Welt, somit: der moralischen Welt, der Welt der sittlichen Zwecke. Und da es nur eine Vernunft gibt, ist dieses Selbst nicht von dem erkenntniserstellenden Selbstbewusstsein verschieden. Vielmehr sind beide nur unterschiedliche Hinsichten bzw. Ausrichtungen ein- und derselben Vernunft, dieser –außerhalb unserer Erkenntnisse liegenden– Eingrenzung und Absicherung der sittlichen sowie der sinnlichen Erkenntnisse. Durch diese Einheit der Vernunft in einer Person entsteht und besteht die Verbindung der ideellen Verstandeswelt mit der wirklichen Erscheinungswelt; und durch eben diese Vernunft –genauer: durch die Objektivität dieser Vernunft– erlangt auch das durch sie ermittelte moralische Gesetz seine Objektivität.

⁴⁴ Hier folgt Kant einem Gedankengang, den Pláton gegen Ende seines Dialogs „Kratylos“ vorträgt.

⁴⁵ Hier verwendet Kant –auf den ersten Blick– einen Grundgedanken von René Descartes.

Aber –und dies ist der entscheidende Unterschied– Kant versteht das „Ich bin“ *nicht* in einem *realen*, sondern in einem *ideellen* Sinn:

Für ihn ist dieses –unerfassbare– *Transzendente Ich* eine *erkenntnisleitende Idee* und eben *keine* empirische oder gar apriorische *Realität*.

Doch die Vernunft selber ist kein Gegenstand der Erscheinungswelt; lediglich die Auswirkungen der Betätigungen der Vernunft sind uns als – innere– Erscheinungen zugänglich. Diese aber sind –wie alle anderen Erscheinungen– der Kategorie der Kausalität unterworfen. Könnte nämlich jemand erkennen, aufgrund welcher innerer Erscheinungen das Erscheinen seiner praktischen Vernunft –und mit ihr seines inneren Freiheitsraums– hervorgegangen ist, so würde sich ihm dieses [innere] *Erscheinen* der Vernunft als eine in der Zeit ablaufende Kausalkette von inneren Zuständen darstellen.

Diese *praktische Dialektik* von Kausalität und Freiheit bedarf einer *Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Diese hat die Möglichkeit wie auch die Grenzen der reinen praktischen Vernunft aufzuweisen.

Die Möglichkeit der reinen praktischen Vernunft ist durch die Möglichkeit gegeben, sein jeweiliges Handeln nicht sinnenbestimmt, sondern vernunftgeleitet zu gestalten und dadurch seinen Willen frei und autonom werden und sein zu lassen.

Dies also ist, kurz gefasst, das Ergebnis der *Transzendentalen Analytik* der reinen praktischen Vernunft.

Die *Grenzen der reinen praktischen Vernunft* liegen vor eben dieser reinen praktischen Vernunft selber: Die Autonomie –diese freie vernunftgeleitete Willenskraft– ist die unabdingbare Voraussetzung einer jeden Sittlichkeit. Diesen Freiheitsraum nun, den wir beim Rück-Besinnen – beim Re-Flektieren– in uns zwar nicht sinnlich wahrnehmen, jedoch auf eine nicht zu bestimmende Weise spüren: dieser Raum des Wirkens der reinen praktischen Vernunft ist weder durch die theoretisch ausgerichtete Vernunft noch durch die praktisch ausgerichtete Vernunft als Erkenntnis fassbar. Denn wäre er fassbar, wär' er *als Erscheinung fassbar*; und er würde dann unter der Ordnung der Kategorie der *Kausalität* stehen, somit zu einer Dialektik –zu einem Widerspruch– führen.

Auch die Autonomie –diese Freiheit des Willens hin zur vernunftgeleiteten Entscheidung– ist in der Erscheinungswelt nicht auffindbar; und auch sie ist daher nicht mit den Kategorien und Begriffen der Erscheinungswelt zu erfassen.

Aber andererseits reicht die Kategorie der Kausalität auch nicht über die Erscheinungswelt hinaus; sie reicht nicht zu den Dingen-an-sich-selbst, und andererseits auch nicht zum Selbst. Wie daher ein solches Bewirken von Autonomie in der Verstandeswelt erfolgt, das ist nicht mit Begriffen der Erscheinungswelt zu bestimmen; und dies bleibt daher unerkennbar.

Das einzige, das dann fassbar bleibt, das ist: *die Erkennbarkeit dieser Unerkennbarkeit*.⁴⁶

Dies also ist, kurz gefasst, das Ergebnis der *Transzendentalen Dialektik* der reinen praktischen Vernunft.

⁴⁶ Dies erinnert an die Aussage des Herákleitos von Ephesos:

„*Unermesslich* ist die Psyché: Du kannst ihre Grenzen nicht ausfinden, ob Du auch jeglichen Weg durchlaufen würdest; so tiefen Grund hat sie.“

Die im erkennen wirkende Psyché kann nicht sich selber [als Ganzes] erfassen und erkennen.

Das Wirken der theoretischen Vernunft in mir zeigt mir –mich mit den Tieren gleichgestellt– als einen kleinen Punkt auf einem kleinen Planeten im unüberschaubar großen Weltall, dessen Erforschung vor Urzeiten mit der Sternendeutung begonnen hatte;⁴⁷ sie zeigt meine Kurzlebigkeit im Vergleich mit der unüberschaubar langen Dauer des Weltgefüges. Das Wirken der praktischen Vernunft zeigt mir mit dem Wert des moralischen Gesetzes und dessen Wirken in meinem Selbstbestimmten Willen den nicht auf diese endliche Person und ihre endliche Lebenszeit beschränkte Unendlichkeit des Sittlichen auf.

Wer dies spürt, dessen Weisheit drückt sich, zusammengefasst, so aus:

◆ „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*“«

Im Tetsugakudo Koen [= Philosophie-Park] in Tokyo befinden sich sechs Tempel. Einer davon –der Shiseido, der Tempel der Vier Heiligen– ist den *Vier Großen Weisen* geweiht und gewidmet; diese Vier sind:

Kung fu zi, Buddha Śākyamuni, Sokrates, Immanuel Kant

⁴⁷ Der –uns erst von der Stoa überlieferte– Grundsatz „in Gleichklang mit dem Weltall leben“ [= „homologoumenos tē physei zen“] ist sicherlich uralte, und reicht sicherlich weit in die vorgeschichtliche Zeit hinein.

Im Alt-Indischen sind die Empfehlungen zur Körperhaltung beim Schlafen ein erkennbarer Rest hiervon. Auch aus den Vorsokratikern kann dieser Grundsatz mühelos herausgelesen werden. Und selbst Platon hält diesen Grundsatz im „Timaios“ aufrecht; daher gilt es da dann auch für ihn, vorab das Weltall zu erforschen.

Wann in den Zeiten vor dem Sesshaftwerden einiger der nomadischen Menschen-Gruppen welche naturgegebene Festpunkte zur Bestimmung der Körper des gestirnten Himmels auf welche Weise verwendet haben, das wird wohl nie mehr zu ermitteln sein.

An Zeugnissen nach Beginn des Sesshaftwerdens besitzen wir diese:

Bereits der *Turm von Jericho* aus dem 9-ten Jahrtausend v.u.Z. nimmt auf den Sonnenstand zur Sonnenwende genauen Bezug.

Die *Kreisgraben-Anlage von Goseck* in Sachsen-Anhalt aus der Zeit um 4.900 v.u.Z. ist zweifellos nicht nur als Stätte des Sonnenkults, sondern ist –von den Priestern und Mathematikern des Kults– auch als Sonnen-Observatorium verwendet worden.

Das *Hügelgrab von Newgrange* in Irland aus der Zeit um 3.100 v.u.Z. nimmt –auch für uns Laien noch– unverkennbar direkten Bezug auf die Wintersonnenwende.

Unserem Überlieferungsstand nach ist die erste *Himmelskarte von den Sumerern* um 2.620 v.u.Z. entworfen worden.

Die *Himmelsscheibe von Nebra* in Sachsen-Anhalt aus der Zeit 2.100-1.900 v.u.Z. ist –mit Ausrichtung auf den Berg Brocken– gleichfalls als Himmelskarte entworfen.

Die Talayots in Katalonien und auf den Balearen enthalten ebenfalls Bauwerke, die mit geschickt angelegten Lichtschächten erkennbar das Bestimmen des Sonnenstands und mit diesem der Jahreszeiten zum Gegenstand hatten.

Um 660 v.u.Z. ist der chaldäisch-babylonische Kalender entstanden, mit seinen erstaunlich genauen Bestimmungen der Gestirne samt der Vorher-Berechnungen von Verfinsterungen von Mond und Sonne.

Schlussbemerkungen

Die von mir in französische Anführungszeichen gesetzten Textteile sind nicht durchweg wortgenaue Zitate, sondern zum erheblichen Teil freie –und da und dort delatinisierte– Kurz-Wiedergaben seiner Ausführungen.

Die von mir in den nachfolgenden Anhängen zusammengestellten Textauszüge wie auch die in den vorangehenden Fußnoten vorgetragenen Bemerkungen und Hinweise mögen den interessierten Leser dazu anleiten, durch eigenständiges Weiterforschen über das, was von mir im vorangehenden Text als bloße Strichzeichnungen dargestellt worden ist, weit hinaus zu gelangen.

Anhänge

Anhang 1:



Inschrift an Kant's Grab

Anhang 2:

Die Halle der Vier Weisen

In Tokyo befindet sich der *Tetsugakudō-Kōen*, der *Philosophie-Park*. Geplant von Dr. Inoue Enryō –und nach seinen Plänen erstellt– wurde dieser Park in den Jahren 1904-1916. In diesem Park befinden sich mehrere Pagoden.

Eine davon ist der *Shiseidō*, die *Halle der Vier Weisen*, wörtlich übersetzt: die *Halle der Vier Heiligen*.

Diese Halle ist den vier großen Philosophen dieses Erdenrunds gewidmet, hier-von zweien des Orients und zweien des Okzidents. Diese Vier Weisen sind:

- :: Kung Fu Zi [die Vorderseite des Tempels];
- :: Buddha Śākyamuni [die rechte Seite des Tempels];
- :: Sokrates [die linke Seite des Tempels];
- :: Immanuel Kant [die Rückseite des Tempels].

Eine andere Pagode in diesem Park ist das *Zettaijō*, die *Festung des Absoluten*.

In ihr ist eine Tafel errichtet, auf der Abbildungen dieser Vier Weisen als Maserungen eingraviert sind, hier allerdings in der Anordnung:

Buddha Śākyamuni
Sokrates Kung Fu Zi
Immanuel Kant

Weltweit ist dies [bis dato] der einzige Ort, an dem auf solche Art dieser vier großen Philosophen des Erdenrunds gedacht wird.

NB: Das Wort „Heiliger“ ist dabei *nicht* im mosaisch-christlich-moslemischen Sinn zu verstehen, und insbesondere *nicht* im katholischen Sinn, dem gemäß ein Heiliger jemand ist, der vom Vatikan heilig gesprochen worden ist.

Vielmehr ist der Ausdruck „Heiliger“ *hier* für solche Personen zu verwenden, die das „Erkenne dich selbst!“ verwirklicht haben, die somit zu einem Wissen um sich selbst gelangt sind und sich dieses Wissen zum dauerhaften und stets wirkenden Besitz angeeignet haben, und die daher die Unerschütterlichkeit als Charakterzug besitzen und diese Ausgewogenheit des Geistes daher dauerhaft und ununterbrochen vorweisen.



Vorderansicht des Shiseido,
der Halle der Vier Weisen
[= der Vier Heiligen]



Die Rückseite des Shiseido,
die Immanuel Kant gewidmet ist



Die Widmungs-Inschrift an der Decke:
XYX = Kant



Im Zettaijo [= Festung des Absoluten]:

Buddha Śākyamuni

Sokrates

Kung Fu Zi

Immanuel Kant

Anhang 3:

Immanuel Kant
„Untersuchung über die Grundsätze der
natürlichen Theologie und Moral“

Zwar wird man auf jeden Fall davon auszugehen haben, dass sich Kant von Anfang an mit Fragen der Ethik befasst hat, sei dies nun aus der Grundhaltung heraus, die ihm durch die Prägung der evangelisch-pietistischen Erziehung zuteil geworden ist, oder sei dies –auch und diese verstärkend– durch die Ansicht der alt-griechischen Weisheitslehrer bis hin zu Pláton, dass der gestirnte Himmel über uns –sei er nun mit E: „sky“ oder sei er mit E: „heaven“ bezeichnet– nicht ohne Einfluss auf das Geschehen in uns –und dadurch mit uns– sein kann.

Allerdings wird dies nicht der einzige Grund dafür gewesen sein, dass sich Kant in den Jahren, die auf sein Studium folgten, zunächst ausschließlich mit Fragen der Physik, der Geophysik, der Kosmologie, und – leider! – auch der Theologie⁴⁸ befasst hat.

Doch erst ein auf die Verbindung von philosophischer Theologie und Moral abzielendes Preisausschreiben der Akademie zu Berlin, betitelt mit:

* „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ [1763]
hat ihn dazu bewogen, dem geforderten Titel gemäß dieser Schrift noch rasch vier Seiten zum Hintergrund einer möglichen –und von ihm irgendwann später zu entwickelnden– Ethik hinzuzufügen.

Nur wenig besser ist es um seinen Nachweis bestellt, sich in seinem –ihm zum Weltruhm verholfenen– Hauptwerk, betitelt mit:

* „Kritik der reinen Vernunft“ [1781]
als Ethiker von Rang auszuweisen: Auf etwa einem Dutzend Seiten schreibt er da, wie eine Ethik wohl aussehen müsste. Und wäre dies Alles geblieben, was er zur Ethik verfasst veröffentlicht hat, so wäre er zwar seine Erkenntnistheorie, nicht jedoch seine Ethik auf breitetes Interesse gestoßen.

Als großer Ethiker hat sich Kant aber erst in seiner ersten umfangreichen Schrift zur Praktischen Philosophie vorgestellt, betitelt mit:

* „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ [1785],
und fortgeführt und argumentativ vervollständigt in diesem weiteren Hauptwerk, betitelt mit:

* „Kritik der praktischen Vernunft“ [1788],
auf das man sich bis heute, seine Ethik betreffend, zumeist bezieht.

Die bis dahin von Kant teils erst entworfenen und teils bereits entwickelten Ansichten zur Sittenlehre hatten ihr Standbein auf die reine –auf die apriorischen– Ethik gestellt, und auf die angewandte –auf die empirische– Ethik allenfalls das Spielbein. In seinem letzten großen Werk, betitelt mit:

* „Die Metaphysik der Sitten“ [1797]

⁴⁸ Denn was er damals zur Rationalen Theologie vorgetragen hat, das hat er später in Bausch und Bogen verworfen.

behandelt er dann jedoch in großer Ausführlichkeit auch die Anwendungsfragen, und dies sowohl der Staats-Ethik als auch der Individual-Ethik.

Noch viel mehr als an anderen Stellen seiner Schriften hat man in diesem letzten großen Werk aus seiner Hand darauf zu achten, die von ihm verwendeten Begriffe entsprechend der Intensionen, die er mit diesen Ausdrücken verbunden hat, zu verwenden, und mit der Verwendung der heutzutage üblichen Intensionen beim Lesen seiner Schriften sehr vorsichtig umzugehen.

Verdeutlichen möcht' ich dies am Ausdruck „Glückseligkeit“:

Wir verstehen darunter vielleicht einen Gemütszustand, den man nach reichlichem Genuss von Bier und Schnaps und Wein dann erlebt, bevor man unter den Tisch sinkt.

Kant jedoch hat „Glückseligkeit“ [:D, G: „Eudaimonía“] entsprechend D: „Gutherzigkeit [samt damit einhergehendem glücklichen Gemütszustand]“ gebraucht und daher auch dem entsprechend verstanden.

Verdeutlichen möcht' ich dies auch am Ausdruck „Pflicht“:

Wir verstehen darunter die Gehorsamkeit einem uns von Oben gegebenen Befehl gegenüber.

Kant hingegen hat ihn als moralischen Gegenbegriff zu „Neigung, Trieb, Getrieben-Sein“ verstanden und gebraucht, nämlich entsprechend: „vernunftgeleitetes Handeln im Denken–Reden–Tun“.

Verdeutlichen möcht' ich dies schließlich am Ausdruck „Demokratie“:

Wir verstehen darunter die *indirekte Demokratie*, der gemäß die Bevölkerung eines Staates alle paar Jahre die Mitglieder einer mehrhundertköpfigen Versammlung von Volksvertretern wählt, die ihrerseits eine Regierung wählt, die ihrerseits in diesen Jahren über Wirtschaft und Währung sowie über Krieg und Frieden dieses Staates das faktische Entscheidungsrecht besitzt und die dann, wenn einzelne –von Wählern als Volksvertreter gewählte– Abgeordnete wirklich einmal aufmüpfig werden, diese dann schon wieder zurechtbiegen.

Kant hingegen hat darunter jene *semi-direkte Demokratie* verstanden, mit der in der Antike der Staat der Athener seine innere und –in der Abfolge auch– seine äußere Größe verloren hatte, und mit der in Kant's Gegenwart auch die Erste Republik Frankreichs keinen Staat hat machen können.

Doch dies ist der Abschluss seines Philosophierens zu Fragen der Tugendhaftigkeit. Dies hingegen ist sein erster Ansatz zu einer Moral-Philosophie:

Untersuchung
über die
Deutlichkeit der Grundsätze
der
natürlichen Theologie und der Moral.

Zur
Beantwortung der Frage,
welche die
Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin
auf das Jahr 1763
aufgegeben hat.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.

eines Wesens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: ob es möglich sei, daß ganz und gar nichts existire. Wenn er nun inne wird, daß alsdann gar kein Dasein gegeben ist, auch nichts zu denken, und keine Möglichkeit statt finde, so darf er nur den Begriff von dem Dasein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings nothwendigen Wesens festsetzen. Allein ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, so bald das Dasein des einigen vollkommensten und nothwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die größten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenige eingeräumt werden können, die da nothwendig sind. Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart bestimmen. Ich erkenne leicht, daß dasjenige Wesen, von welchem alles andre abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdann mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sind. Eben so sehe ich ein, daß, indem die auf einander folgende Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunkt in dieser Reihe bestimme, mithin daß in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage: Gott sieht das Künftige vorher, so heißt dieses nicht so viel: Gott sieht dasjenige, was in Ansehung seiner künftig ist, sondern: was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, daß die Erkenntniß des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sei, sondern daß er sie alle als wirkliche Dinge des Universum erkenne; und man kann viel bestimmter und deutlicher dieses Vorhersehen sich an Gott vorstellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen, kann die metaphysische Erkenntniß von Gott sehr gewiß sein. Allein das Urtheil über seine freie Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, können in dieser Wissenschaft nur eine Gewißheit durch Annäherung haben, oder eine, die moralisch ist.

§ 2.

Die ersten Gründe der Moral sind nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieses deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt ist, und wie entfernt man also davon sein müsse, in der praktischen Weltweisheit die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern. Man soll dieses oder jenes thun und das andre lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich soll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas anders (als einen Zweck) will, oder ich soll unmittelbar etwas anders (als einen Zweck) thun und wirklich machen. Das erstere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel (*necessitatem problematicam*), das zweite die Nothwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) nennen. Die erstere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenige sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben oder unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfallen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind so lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heißen, so lange sie nicht einem an sich nothwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll z. B. die gesammte größte Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäß handeln; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muß dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar nothwendig und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks ge-

bieten. Und hier finden wir, daß eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich sein müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welche es auch sei, möglich zu erkennen und zu schließen, was man thun solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muß es nicht sein, weil es alsdann keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde.

Und nun kann ich mit wenigem anzeigen, daß, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe, ich bin überzeugt worden, daß die Regel: Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln sei, so wie der Satz: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist. Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urtheile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fließt allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntniß damit verbunden sind.

Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniß, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntniß, für sich, betrachtet angetroffen wird, giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen angetroffen). Es ist ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachern Empfindungen des Guten entspringe. Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so giebt es viele dergleichen unauflöslche Vorstellungen. Demnach wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne daß sie auf eine versteckte Art ein gewisses andre Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie vollkommen heißt, enthält, so ist die

Nothwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit. 3. E. Liebe den, der dich liebt, ist ein praktischer Satz, der zwar unter der obersten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit steht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine besondere Vollkommenheit in der 5 Gegenliebe stecke, so wird diese Regel nicht praktisch, d. i. vermittelt der Zurückführung auf die Nothwendigkeit einer andern vollkommenen Handlung, bewiesen, sondern unter der allgemeinen Regel guter Handlungen unmittelbar subsumirt. Vielleicht daß mein angezeigtes Beispiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache darthut; allein die Schranken 10 einer Abhandlung, wie die gegenwärtige ist, die ich vielleicht schon überschritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollständigkeit, die ich wohl wünschte. Es ist eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerspricht. Diese Häßlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachteile 15 gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: thue das, was dem Willen Gottes gemäß ist, ein materialer Grundsatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar steht. Man muß eben sowohl in der praktischen Weltweisheit, wie in der theoretischen 20 nicht so leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht ist. Gleichwohl können diese Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert. 25

Hieraus ist zu ersehen, daß, ob es zwar möglich sein muß, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch größer als der speculativen ist, indem 30 noch allererst ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide.

Nachschrift.

Dieses sind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königl. Akademie der Wissenschaften überliefere. Ich getraue mich zu hoffen, daß die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Object's von einiger Bedeutung seien. Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornehmlich da dieser Mangel auf den Fall der günstigen Aufnahme leichtlich kann ergänzt werden.

Anhang 2:

Immanuel Kant
„Kritik der reinen Vernunft“

Mehrere Gründe leiten mich zu der Annahme, dass Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ [= „KrV“] mit dem Ausdruck „reine Vernunft“ zunächst nur das an Geisteskräften gemeint hat, was er darin etwa von der Mitte seiner „Transzendentalen Methodenlehre“ ab „reine spekulative Vernunft“ [= „reine theoretische Vernunft“] nennt:

:: Geht man –wie ich dies allerdings handhabe– davon aus, dass er die „KrV“ zunächst als Übersetzung samt Überarbeitung der Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ vorgesehen und vorgeplant hatte, und bedenkt man dabei, dass das Thema dieser Dissertation ausschließlich das Zusammenspiel von reiner Anschauung und reinem Verstand gewesen ist, dann wirken darin diese –hier in *Anhang 1* und *Anhang 2* wiedergegebenen– Seiten zur reinen praktischen Vernunft ohnehin als Fremdkörper.

:: Ersetzt man im zweiten Satzteil des Abschlusses von A 794 der „KrV“ den Ausdruck „nämlich praktischer Grundsätze“ durch „Meinen und Glauben“, so entsteht mit der Umwandlung von: „und sich innerhalb der Grenzen ihres eigentümlichen Bodens, nämlich praktischer Philosophie, zurückzuziehen“ zu: „und sich innerhalb der Grenzen ihres eigentümlichen Bodens, nämlich Meinen und Glauben, zurückzuziehen“ der fugenlose Übergang zu A 820. Dies erweckt den Eindruck, dass Kant diese –im Folgenden wiedergegebene– Einfügung erst vorgenommen hat, nachdem ihm die Korrekturfahnen zur „KrV“ schon vollständig vorgelegen gewesen sind und er wohl auch die Umbrüche bereits bis A 794 [oder darüber hinaus] zugestellt erhalten hatte.

:: Hätte Kant geplant gehabt, sich hier auch mit der reinen praktischen Vernunft zu befassen, so hätte er diese an das Ende der „Transzendentalen Elementarlehre“ ansetzen müssen und nicht irgendwohin halbwegs passend in die „Transzendentalen Methodenlehre“ einflicken dürfen.

:: Viel sinnvoller wär' es gewesen, diese Einfügung in die „Transzendentalen Analytik“ an einer Stelle vorzunehmen, an der er sich ohnehin schon ausgiebig mit dem Freiheitsbegriff befasst; denn dort hätte sie hingehört.

Dass Kant in den vorangehenden knapp achthundert Seiten verstreut auch auf diesen oder jenen Begriff der Ethik –und, wegen der Kausalität, systematisch auf den der Freiheit– eingeht, steht dieser Annahme nicht im Wege.

Es handelt sich hier um die folgenden markierten Seiten:

Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.



K i g a,
verlegt Johann Friedrich Hartnoch
1781.

etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt sein, widerspräche aber (weil alles an Erscheinungen bedingt ist) der unbedingten Größenbestimmung, die doch im Begriffe vorausgesetzt wird.

Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler jederzeit hingehalten worden: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Partei dadurch beweisen will, daß er sich mit jedermann zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wollte; obgleich durch solche Großsprecherei nichts in der Sache, sondern nur der respectiven Stärke der Gegner ausgemacht wird und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält. Die Zuschauer, indem sie sehen, daß ein jeder in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Object des Streits selbst sceptisch zu bezweifeln. Aber sie haben nicht Ursache dazu, und es ist genug, ihnen zuzurufen: non defensoribus istis tempus eget. Ein jeder muß seine Sache mittelst eines durch transcendente Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direct, führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben. Denn sucht sich sein Gegner auf subjective Gründe, so ist er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil für den Dogmatiker, der gemeinlich eben so den subjectiven Ursachen des Urtheils anhängt und gleichergestalt von seinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Theile bloß direct, so werden sie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von selbst bemerken und sich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Kritik wird den dogmatischen Schein leicht entdecken und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Anmaßungen im speculativen Gebrauch aufzugeben und sich innerhalb die Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen.

Der transcendentalen Methodenlehre

823

Zweites Hauptstück.

Der Kanon der reinen Vernunft.

Es ist demüthigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem
 5 reinen Gebrauche nichts ausrichtet und sogar noch einer Disciplin bedarf,
 um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daher-
 kommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und
 giebt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disciplin selbst ausüben
 kann und muß, ohne eine andere Censur über sich zu gestatten, imgleichen
 10 daß die Grenzen, die sie ihrem speculativen Gebrauche zu setzen genöthigt
 ist, zugleich die vernünftelnde Anmaßungen jedes Gegners einschränken,
 und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Forde-
 rungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicher stellen könne. Der
 größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft
 15 ist also wohl nur negativ: da sie nämlich nicht als Organon zur Erwei-
 terung, sondern als Disciplin zur Grenzbestimmung dient und, anstatt
 Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten.

Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkennt-
 nissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die
 20 vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That 824
 aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher
 Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über
 die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzu-
 schreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie
 25 bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich
 ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem
 einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Ge-
 brauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein.

Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze a priori
 30 des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt. So ist
 die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile ein Kanon für Verstand
 und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt
 von allem Inhalte. So war die transcendente Analytik der Kanon
 des reinen Verstandes; denn der ist allein wahrer synthetischer Erkennt-
 35 nisse a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntniß-

kraft möglich ist, da giebt es keinen Kanon. Nun ist alle synthetische Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche nach allen bisher geführten Beweisen gänzlich unmöglich. Also giebt es gar keinen Kanon des speculativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern alle transcendente Logik ist in dieser Ab- 5
sicht nichts als Disciplin. Folglich wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Kanon derselben geben muß, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen. 10

Des Kanons der reinen Vernunft

Erster Abschnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über 15
den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelt bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden. Ist nun diese Bestrebung bloß auf ihr speculatives, oder vielmehr einzig und 20
allein auf ihr praktisches Interesse gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in speculativer Absicht macht, jetzt bei Seite setzen und frage nur nach den Aufgaben, deren Auflösung ihren letzten Zweck ausmacht, sie mag diesen nun erreichen oder nicht, und in Ansehung dessen alle andere bloß den Werth der Mittel ha- 25
826 ben. Diese höchste Zwecke werden nach der Natur der Vernunft wiederum Einheit haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereinigt zu befördern.

Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die 30
Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. In Ansehung aller drei ist das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine

ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transcendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese.

5 Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligibele Ursache unseres Wollens angehen. Denn was die Phänomene der Äußerungen desselben, d. i. die Handlungen, betrifft, so müssen wir nach einer unverlethlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrige Er-

10 scheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären. Es mag zweitens auch die geistige Natur der Seele (und mit derselben ihre Unsterblichkeit) eingesehen werden können, so kann darauf doch weder in Ansehung der Erscheinungen dieses Lebens als einen Erklärungsgrund, noch auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zu-

15 standes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unförperlichen Natur bloß negativ ist und unsere Erkenntniß nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden. Wenn auch drittens das Dasein einer höch-

20 sten Intelligenz bewiesen wäre: so würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt sein, irgend eine besondere Anstalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo sie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu schließen; indem es eine nothwendige Regel des

25 speculativen Gebrauchs der Vernunft ist, Naturursachen nicht vorbeizugehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unsere Kenntniß gänzlich übersteigt. Mit einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die speculative Vernunft jederzeit transcendent und haben

30 gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind, an sich betrachtet, ganz müßige und dabei noch äußerst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

Wenn demnach diese drei Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht

35 nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische au-

gehen müssen. 828

Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren 5 Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke und also keine reine Gesetze, völlig a priori 10 bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze; mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen 15 Kanon.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn 20 ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt.

Es ist aber Behutsamkeit nöthig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transcendentalen Philosophie fremd*) 25 ist, nicht in Episoden auszuscheiden und die Einheit des Systems zu verlegen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Überzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am 30

*) Alle praktische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin wenigstens indirect auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sonder außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transcendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.

Transscendentalen halte und das, was etwa hiebei psychologisch, d. i. empirisch, sein möchte, gänzlich bei Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken, daß ich mich für jetzt des Begriffs der Freiheit nur im praktischen Verstande bedienen werde und den in transscendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erscheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier als oben abgethan bei Seite setze. Eine Willkür nämlich ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegungursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere¹⁾ Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freiheit, sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.

Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen

¹⁾ A¹: entfernete

daß die transcendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauchs möglich sein muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transcendenten Freiheit betrifft bloß das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

Des Kanons der reinen Vernunft

15

Zweiter Abschnitt.

Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesses nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt.

Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

833

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist bloß speculativ. Wir haben (wie ich mir schmei-
chele) alle mögliche Beantwortungen derselben erschöpft und endlich die-
jenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muß und,
wenn sie nicht auf's Praktische sieht, auch Ursache hat zufrieden zu sein,
5 sind aber von den zwei großen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der
reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben so weit entfernt geblieben,
als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich anfangs verweigert
hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel
sicher und ausgemacht, daß uns dieses in Ansehung jener zwei Aufgaben
10 niemals zu Theil werden könne.

Die zweite Frage ist bloß praktisch. Sie kann als eine solche zwar
der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transcenden-
tal, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht
beschäftigen.

15 Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf
ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Prak-
tische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn
diese hoch geht, speculativen Frage führt. Denn alles Hoffen geht auf
Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz
20 eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theo-
retischen Erkenntniß der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß 834
hinaus, daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil
etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sei (was als oberste Ursache
wirkt), weil etwas geschieht.

25 Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl
extensive der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive dem Grade und ¹⁾
auch protensive der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewe-
gungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel);
dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts
30 anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sitten-
gesetz). Das erstere rath, was zu thun sei, wenn wir der Glückseligkeit
wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um
nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf
empirische Principien; denn anders als vermittelt der Erfahrung kann
35 ich weder wissen, welche Neigungen dasind, die befriedigt werden wollen,

¹⁾ A1: als

noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahirt von Neigungen und Naturmitteln sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die nothwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austheilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

835 Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebieten und also in aller Absicht nothwendig seien. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält also zwar nicht in ihrem speculativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen, Gebrauche Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten. Denn da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich sein, indessen daß die systematische Natureinheit nach speculativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesammten Natur Causalität hat, und moralische Vernunftprincipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können.

836 Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen Gebrauche objective Realität.

Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll), eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der

menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als
 5 wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Ge-
 brauche und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als
 10 mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von den zwei Fragen der reinen Vernunft, die das praktische Interesse betrafen: Thue das, wo-
 durch du würdig wirfst, glücklich zu sein. Die zweite fragt nun:
 wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht un-
 15 würdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bei der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendigerweise damit verknüpfen.

Ich sage demnach: daß eben sowohl, als die moralischen Principien
 20 nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch¹⁾ anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem
 25 der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.

Nun läßt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen, Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen pro-
 30 portionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Principien Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden. Aber dieses System der sich selbst
 35 lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedin- 838

¹⁾ Gebrauch: Zusatz von A².

gung beruht, daß jedermann thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden; und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts. Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d. i. moralischen, Welt antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weise durch die Vernunft als zu einer solchen Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt und, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeheilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einem solchen sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe

Bernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte. Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Verheißungen und Dro-
 5 hungen bei sich führten. Dieses können sie aber auch nicht thun, wo sie nicht in einem nothwendigen Wesen als dem höchsten Gut liegen, welches
 840 eine solche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kann.

Leibniz nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Re-
 10 gierung des höchsten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reiche der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer so fern wir unsern
 15 Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu sein, nicht selbst einschränken, ist eine praktisch nothwendige Idee der Vernunft.

Praktische Gesetze, so fern sie zugleich subjective Gründe der Handlungen, d. i. subjective Grundsätze, werden, heißen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit ihrer Reinigkeit und Folgen nach geschieht
 20 nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen.

Es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten
 25 nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also
 841 einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Aus-
 30 übung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen.

Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe
 35 wünschen mag), wosern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das

vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung als Bedingung den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch und also auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einschränkung erkennt als die, welche von unserem eigenen unsittlichen Verhalten herrührt.

Glückseligkeit also in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen, aber praktischen Vernunft durchaus versehen müssen, und welche freilich nur eine intelligibele Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.

Diese Moralthologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, aller vollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn wir finden weder in der transscendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in

sich befaßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren
 5 moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit erman-
 gele, u. s. w.

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der In-
 10 telligenzen, welche, obzwar als bloße Natur nur Sinnenwelt, als ein Sy-
 stem der Freiheit aber intelligibele, d. i. moralische, Welt (*regnum gratiae*)
 genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Ein-
 heit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen
 Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen
 15 Sittengesetzen und vereinigt die praktische Vernunft mit der speculativen.
 Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn
 sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der
 Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher
 durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll.
 20 Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines
 Systems der Zwecke und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheo-
 logie. Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem
 Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äußere Gebote zufällig
 gestifteten Einheit, anhob, bringt die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe,
 25 die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich ver-
 knüpft sein müssen und dadurch auf eine transcendente Theolo-
 gie, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem
 Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und
 nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der ab-
 30 soluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben.

Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande
 machen selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke
 vorsehen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese
 kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit diesen nun ver-
 35 sehen und an dem Leitfaden derselben können wir von der Kenntniß der
 Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntniß
 machen, wo die Natur nicht selbst zweckmäßige Einheit hingelegt hat; 845

Kant's Schriften. Werke. III.

denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe haben würden, und keine Cultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Sene zweckmäßige Einheit ist aber nothwendig und in dem Wesen der Willkür selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben in concreto ⁵ enthält, muß es auch sein, und so würde die transcendente Steigerung unserer Vernunftkenntniß nicht die Ursache, sondern bloß die Wirkung von der praktischen Zweckmäßigkeit sein, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft: ¹⁰ daß, ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt und die systematische Einheit der Zwecke nach denselben und zwar aus nothwendigen Principien eingesehen waren, die Kenntniß der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen anderen Wissenschaften theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit ¹⁵ hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nöthigte; und ohne ²⁰ daß weder erweiterte Naturkenntnisse, noch richtige und zuverlässige transcendente Einsichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben) dazu ⁸⁴⁶ beitrugen, brachten sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns speculative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunft- ²⁵ principien vollkommen zusammenstimmt. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche das Verdienst, ein Erkenntniß, das die bloße Speculation nur wähen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer ³⁰ schlechterdings nothwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht unterwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische ³⁵ Bedingungen seiner Anwendung erhoben und zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenstände emporgeschwungen, um von diesem Begriffe

auszugehen und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren innere praktische Nothwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache oder eines weisen Weltregierers führte, um jenen Gesetzen Effect zu geben; und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom bloßen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäß gebildet hätten. 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, weil¹⁾ wir dazu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freiheit unter der zweckmäßigen Einheit nach Principien der Vernunft studiren und nur so fern glauben dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, und ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an andern befördern. Die Moralthologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transcendenten Gebrauch geben würde, aber eben so wie der der bloßen Speculation die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.]

Des Kanons der reinen Vernunft

848

25

Dritter Abschnitt.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann Überzeugung.

¹⁾ A¹: sie als göttliche Gebote ansehen, darum, weil

Anhang 3:

Immanuel Kant
„Kritik der reinen Vernunft“

Auch diese Seiten von A 866 bis A 870 oberes Viertel der „KrV“ wirken als –nachträglich erfolgter– Einschub, und dies aus den gleichen Gründen wie den vorhin aufgeführten.

Es hat den Anschein, dass Kant die darin entwickelte Systematik der Unterteilungen erst Tage später so gesehen hat, und dass er daher – um den ihm bereits vorgegebenen Umbruch nicht zu zerstören – diesen ungefähren Abschluss zur Skizzierung einer reinen praktischen Vernunft erst hier hat einbringen können.

Hier ist er jedoch keinesfalls auf dem richtigen Ort gelandet; die richtige Stelle hierfür wäre hingegen die Einleitung zur „Transzendentalen Logik“ gewesen.

Zu vermerken ist hier zudem dieses:

:: In der ganzen „Transzendentalen Elementarlehre“ hat Kant den Begriff „Métaphysik“ ausschließlich im Sinne von „Métaphysik der Natur“ verwendet. Hier aber sagt er nun, dies sei die *engere* Bedeutung von „Métaphysik“.

:: Hier handelt er urplötzlich von einer *weiteren* Bedeutung von „Métaphysik“; und er unterteilt er diese weitergefasste Métaphysik dann in die Métaphysik der Natur und in die Métaphysik der Sitten, wiewohl für letzteres der Name „Métaethik“ naheliegender als „Métaphysik“ gewesen wäre.

:: Hier hat Kant offenbar bereits den Plan gefasst, neben der Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ auch –in der Ausarbeitung der Gedanken von A 866 bis A 880 der „KrV“– eine Schrift zu verfassen, die „Metaphysische Anfangsgründe der Sittlichkeit“ oder so ähnlich zu heißen hat [und die er dann schließlich mit „Grundlegung der Métaphysik der Sitten“ betitelt hat.

:: Nicht zu klären ist hingegen, ob er hier bereits den Plan gefasst hat, eine Schrift „Kritik der praktischen Vernunft“ zu verfassen und sie seinem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ zur Seite zu stellen. Naheliegend ist die Vermutung, dass er hier –anders als dann in dem Buch „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“– an das Verfassen eines Textes zur praktischen Vernunft durchaus noch nicht gedacht hat.

Es handelt sich hier in der „KrV“ bei dieser –offenkundigen– Unterbrechung seiner Argumentationslinie um die folgenden Seiten:

ein System der Philosophie, z. B. das Wolffische, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise zusammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopf hätte und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige historische Erkenntniß der Wolffischen Philosophie; er weiß und urtheilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniß entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, und ob es gleich objectiv allerdings ein Vernunfterkentniß war, so ist es doch subjectiv bloß historisch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunfterkentnisse, die es objectiv sind (d. i. anfangs¹⁾ nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können), dürfen nur dann allein auch subjectiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, woraus auch die Kritik, ja selbst die Verwerfung des Gelernten entspringen kann, d. i. aus Principien, geschöpft worden. 865

Alle Vernunfterkentniß ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe; die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beider habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkenntniß demnach kann objectiv philosophisch sein und ist doch subjectiv historisch, wie bei den meisten Lehrlingen und bei allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar, daß das mathematische Erkenntniß, so wie man es erlernt hat, doch auch subjectiv für Vernunfterkentniß gelten kann, und ein solcher Unterschied bei ihm nicht so wie bei dem philosophischen stattfindet. Die Ursache ist, weil die Erkenntnißquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgend anders als in den wesentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können; und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nämlich an der reinen und eben deswegen fehlerfreien Anschauung, geschieht und alle Täuschung und Irrthum ausschließt. Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Phi-

¹⁾ A¹: zu anfangs

losofphie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophiren lernen. \int

866 Das System aller philosophischen Erkenntniß ist nun Philosophie. Man muß sie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Versuche zu philosophiren versteht, welche jede subjective Philosophie zu beurtheilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, 10 und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vor- 15 handenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.

Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntniß, die nur als Wissen- 20 schaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntniß zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn 867 man ihn gleichsam personificirte und in dem Ideal des Philosophen sich 25 als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen 30 Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein.

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker sind, so vortreflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkennnisse, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur 35 Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nußt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen

Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen¹⁾ nennen; aber da er selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letzteren halten und näher bestimmen, was Philosophie nach diesem Weltbegriffe^{*)} für systematische Einheit aus dem Stand-⁸⁶⁸ punkte der Zwecke vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer,¹⁰ als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich¹⁵ den Moralisten²⁾; und selbst macht der äußere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt bei seinem eingeschränkten Wissen nach einer gewissen Analogie Philosoph nennt.

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll.

Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft,²⁵ oder Vernunfterkentniß aus empirischen Principien. Die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie.


Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik⁸⁶⁹ (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als³⁰

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann nothwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

³⁵ 1) A¹: Philosoph

2) A¹: Moralist

scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imgleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammenzufassen.

Die Metaphysik theilt sich in die des speculativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Sene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausschließung der Mathematik) von dem theoretischen Erkenntnisse aller Dinge; diese die Principien, welche das Thun und Lassen a priori bestimmen und notwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori, aus Principien, abgeleitet werden kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphysik der speculativen Vernunft ist nun das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt; so fern aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem besondern Stamme menschlicher und zwar philosophischer Erkenntniß aus reiner Vernunft gehört, so wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir sie, als zu unserm Zwecke jezt nicht gehörig, hier bei Seite setzen. 

Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr den Philosophen ob, damit er den Antheil, den eine besondere Art der Erkenntniß am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß sicher bestimmen könne. Daher hat die menschliche Vernunft seitdem, daß sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht genugsam geläutert von allem Fremdartigen darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt, als speculative Menschenvernunft; und welche Vernunft speculirt nicht, es mag

Anhang 4:

Buddha Śākyamuni “Samyutta Nikāya“ SN 55.07

»So hab' ich es gehört: Zu einer Zeit befand sich der Thatāgāta, begleitet von vielen Bhikṣus, im Land Kosala auf Wanderschaft und erreichte da dann die Siedlung Veludvāra. Sowie dies die Bürger dieser Siedlung vernahmen, [begaben sie sich zu ihm, begrüßten ihn ehrerbietig, erklärten ihm, dass sie das wohlhabende Leben mit Kindern und Umfeld und nächtlichen Freuden beibehalten und dennoch fortan und in künftigen Leben in erfreulichen Bereichen weilen möchten; und sie baten ihn, die zu diesem Ziel hinleitenden Zusammenhänge darzulegen.] Daraufhin sprach der Tathāgāta zu ihnen:

„Ihr Bürger, so lautet die Darlegung der zu diesem Ziel leitenden Zusammenhänge, die ein Jeder für sich anzuwenden vermag:

Dies vergegenwärtigt sich ein Edler Jünger: „Ich will leben; und ich will nicht sterben. Ich begehre Glück; und ich verabscheue Pein. Würde mir nun jemand [das Wohlergehen oder gar] das Leben rauben, dann würd' ich solch' Unangenehmes nicht erleiden wollen. Wenn daher ich einem Anderen –der ja gleichfalls leben und nicht sterben will, der Glück begehrt und Pein verabscheut– [das Wohlergehen oder gar] das Leben raube, dann wird auch dieser solch' Unangenehmes nicht erleiden wollen. Denn was für mich eine unangenehme und unerwünschte Sache ist, das ist für einen Anderen desgleichen eine unangenehme und unerwünschte Sache. Wie also dürft' ich eine Sache, die mir unangenehm und unerwünscht ist, dennoch einem Anderen aufladen?!“: Wer sich dies auf solche Art vergegenwärtigt, der hält sich davon ab, [das Wohlergehen oder gar] das Leben Anderer zu zerstören; er regt Andere dazu an, sich in gleicher Weise zu verhalten; und er würdigt es, wenn sich Andere in dieser Weise verhalten. „Dies ist das dreifach-rechte Handeln beim Tun!“: So hat er darüber völlige Gewissheit erlangt.

[In der selben Art vergegenwärtigt er das dreifach-rechte Handeln beim Tun hinsichtlich des Sich-Aneignens von Dingen, die ihm nicht aus freien Stücken gegeben worden sind, somit von Diebstahl und Raub, wie auch das dreifach-rechte Handeln beim Tun hinsichtlich des geschlechtlichen Fehlverhaltens, somit des Ehebruchs, und erlangt darüber völlige Gewissheit.]

Und auch dies vergegenwärtigt sich ein Edler Jünger: „Würde mir ein Anderer mein Wohlergehen durch falsche Aussage oder durch Hintertragen bei meinen Bekannten oder durch barsches Reden oder durch belangloses Geschwätz schädigen, so würde mir dies missfallen und mich verärgern. Wenn daher ich einen Anderen auf solche Weise in seinem Wohlergehen schädige, dann wird auch ihm dies missfallen und ihn verärgern. Wie also dürft' ich eine Sache, die mir unangenehm und unerwünscht ist, dennoch einem Anderen aufladen?!“: Wer sich dies auf solche Art vergegenwärtigt, der hält sich davon ab, [das Wohlergehen] Anderer durch falsche Aussagen oder durch Hintertragen bei dessen Bekannten oder durch barsches Reden oder durch belangloses Geschwätz zu schädigen; er regt Andere dazu an, sich in gleicher Weise zu verhalten; und er würdigt es, wenn sich Andere in dieser

Weise verhalten. „Dies ist das dreifach-rechte Handeln beim Sprechen!“. So hat er darüber völlige Gewissheit erlangt.

[Wer diesen Zusammenhängen vertraut sowie denen, die diese Zusammenhänge lehren und befolgen, der kann, wenn er dies will, zu Recht von sich sagen, dass er künftig auf keine Abwege mehr geraten wird.]“ (...)

[Die Veludvärer stimmten ihm nun zu und erklärten sich daraufhin als Anhänger seiner Lehre.]«

Dies ist somit die –unserem Überlieferungsstand nach– erste formulierte und zugleich mit einleuchtenden Begründungen versehene Darstellung der *Goldenen Regel*.

Selbstverständlich ist davon auszugehen, dass nicht nur ihre –so oder, kulturell bedingt, etwas anders erfolgte– Formulierung, sondern auch ihre Begründung viel älter ist, ja, in vorgeschichtliche Zeiten zurückreicht.

Möglicherweise war sie zu den Zeiten, als die menschlichen Gesellschaften noch keine Groß-Reiche mit stehenden Heeren und mit Polizei oder gar mit Geheimpolizei gewesen sind, sogar ein Teil des Grundbestands der Kindererziehung in den damaligen Groß-Familien; und dann dürfte sie nicht nur ein Alter von Jahrzehnten, sondern vielmehr von Jahrhunderten ihr Eigen nennen.

Jedenfalls war das in den Klein-Königreichen Afrikas und Amerikas und Australiens dieser Goldenen Regel gemäße Verhalten der Menschen in den Zeiten vor der europäischen Kolonialisierung noch weitgehend –aber natürlich nicht durchgehend– selbstverständlich.

Wieso es in den Groß-Reichen –seien diese nun Monarchien oder Republiken– von Oben nach Unten ausgedünnt wird und von Oben nach Unten allenfalls propagiert, aber nicht praktiziert wird, das gründlich zu untersuchen, das wäre für die in diesen Gesellschaften ein Desideratum.

Anhang 5:

Buddha Śākyamuni „Anguttara Nikāya“ AN 3.66

»So hab' ich es gehört: Zu einer Zeit befand sich der Thatāgāta, begleitet von vielen Bhikṣus, im Land Kosala auf Wanderschaft und erreichte da dann die Siedlung Kesaputta in der Gegend der Kālāmer. Sowie dies die Bürger dieser Siedlung vernahmen, [begaben sie sich zu ihm, begrüßten ihn ehrerbietig, erklärten ihm, alle bisher zu ihnen gekommenen Weisheitslehrer hätten stets ihre eigene Lehre hervorgehoben und die Lehren der Anderen geschmäht, und baten ihn, hierzu Stellung zu nehmen.⁴⁹ Er ermahnte sie daraufhin, selber darüber nachzudenken:]

„Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach den Autoritäten heiliger Schriften, nicht nach ertüftelten Vernunftgründen, nicht nach erdachten Theorien, nicht nach bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge eines Meisters, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn Ihr hingegen selber erkennt: „Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und –wenn ausgeführt und unternommen– führen zu Unheil und Leiden!“, dann, Ihr Kālāmer, solltet Ihr sie aufgeben! Und wenn Ihr umgekehrt selber erkennt: „Diese Dinge sind heilsam, sind untadelig, werden von Verständigen gelobt, und –wenn ausgeführt und unternommen– führen zu Heil und Wohlergehen!“, dann, Ihr Kālāmer, solltet Ihr sie Euch zu Eigen machen!“

[Sodann befragte er sie über Gier, über Hass, über Irrung, sowie über die sich daraus jeweils ergebenden Handlungen, ob diese zum Heil oder zum Unheil führen; und sie antworteten ihm jeweils, dass diese unheilsam sind und zum Leiden führen. Desgleichen befragte er sie über Gierlosigkeit, über Hasslosigkeit, über Irrungslosigkeit, sowie über die sich daraus jeweils ergebenden Handlungen, ob diese zum Heil oder zum Unheil führen; und sie antworteten ihm jeweils, dass diese heilsam sind und zum Wohlergehen führen. Daraufhin empfahl er ihnen, in eben dieser Weise selber den Unwert oder hingegen den Wert eigener Einstellungen und eigenen Handelns zu ermitteln. Und er schloss mit den Worten:]

„Ein Edler Jünger, der von Begierde und Übelwollen und Verwirrung befreit ist, der wissensklar [–nämlich: aufmerksam und achtsam und wachsam–] ist, durchdringt mit einem von Güte und von Erbarmen und von Freude und von Gleichmut⁵⁰ erfüllten Geist die vier Himmelsrichtungen sowie

⁴⁹ Möglicherweise hatten sie erwartet, auch er würde nun die eigene Lehrmeinung hervorheben und die der anderen verunglimpfen. Er aber reagiert ganz anders.

Falls sie mit dieser Fangfrage an ihn herangetreten sein sollten, und hätte er darauf so geantwortet: „Diese Leute kennen nicht die Wahrheit; aber ich kenne sie. Und ich werde sie euch darlegen!“, so hätt' er sich selber so wie diese Leute verhalten!

⁵⁰ Dies sind die *Vier Unermesslichkeiten*, mit S: *apramāṇa*“ = D: „Unermesslichkeit“, bzw. die *Vier Himmlischen Zustände*, mit S: „*brahmavihāra*“ = D: „Brahmā-Stätte, Himmlischer Ort, Himmlischer Bereich“.

Oben und Unten und rund-herum und überall, mit einem nicht durch Begierde und Übelwollen [und Irrung eingeschränkten] weiten, tiefen, unbeschränkten, unermesslichen Geist: In Allem sich wiederfindend, durchstrahlt er das ganze Weltall.

Mit einem derart von [Unheilsamem] befreiten, somit geläuterten, und daher unbeschwerten Geist ist dem Edlen Jünger noch bei Lebzeiten dieser vierfältige Trost gewiss:

„Gibt es [nach dieser Welt] eine weitere Welt⁵¹ und in ihr eine Frucht, nämlich: die Ergebnisse meiner [in dieser Welt erbrachten] guten wie eben auch schlechten Handlungen [von Körper und Rede und Geist], so werd' ich [–der ich von schlechten Handlungen von nun an abstehe–] aller Wahrscheinlichkeit nach ein glückliches Leben in einer himmlischen Welt erlangen!"; dieses ersten Trostes ist er gewiss.

„Gibt es jedoch [nach dieser Welt] keine weitere Welt und damit keine Frucht, nämlich: nicht die Ergebnisse meiner [in dieser Welt erbrachten] guten wie eben auch schlechten Handlungen [von Körper und Rede und Geist], so leb' ich eben hier in dieser Welt ein leidloses und glückerfülltes⁵² Leben, frei von Hass und Übelwollen!"; dieses zweiten Trostes ist er gewiss.

„Wenn nun einem Übeltäter Übles widerfährt, ich jedoch gegen niemanden Übles im Sinn habe und nichts Übles rede oder tue, wie kann dann mir Unheil widerfahren?!"; dieses dritten Trostes ist er gewiss.

Im Einzelnen ist dabei zu beachten:

Der Ausdruck S: „maitrī“ ist mit D: „Güte, Gut-Sein“ wiederzugeben, keinesfalls jedoch mit D: „Liebe“ [= E: „love“, = S: „lobha“, =D: „Begierde“]. Conce gibt ihn mit „Freundlichkeit“ wieder. Dies ist jedoch nur dann in Ordnung, wenn man den Begriff „Freund“ so verwendet, wie dies in meiner Jugend [noch] erfolgt ist, nämlich gemäß: „einer, auf den man sich unbedingt verlassen kann und der einem in Schwierigkeiten zur unbedingte Seite steht“, nicht jedoch im Sinne von „friend“, allenfalls gemäß „BFF“ [= „best friend forever“], und somit auch nicht ohne Bedenken hinsichtlich der gegenwärtigen Verwendung von „Freund“.

Der Ausdruck S: „karunā“ wird meist mit D: „Mitleid“ wiedergegeben, was jedoch teils etwas weinerlich und teils etwas von-oben-herab klingt; nicht mitleidige Zerfließen, sondern das von Erbarmen Tätig-Sein ist hier gemeint.

Der Ausdruck S „muditā“ wird üblicherweise mit D: „Mitfreude“ übersetzt. Aber *Mitfreude* ist hier *nicht* gemeint, sondern vielmehr: das *Ausstrahlen von Freude*, genauer: das *Weitergeben von reiner ungetrübter Freude*.

Der Ausdruck S: „upekṣā“ wird üblicherweise mit D: „Gleichmut“ übersetzt. Dieser ist gemäß: „Geistesausgewogenheit, Unparteilichkeit“ zu verstehen, auf keinen Fall hingegen nach „Gleichgültigkeit“ hin zu deuten.

⁵¹ Der Ausdruck „Welt“ wird von Buddha Śākyamuni in solchen Kontexten in aller Regel nicht im metaphysischen, sondern im epistemologischen Sinn gebraucht, somit: erstellt durch die fünf äußeren und die drei inneren Sinne und Bewusstseine.

„In dieser Welt“ heißt somit nicht: „in diesem Weltall“, sondern vielmehr: „in diesem Leben, mitsamt den vom Bewusstsein dieses Lebens angenommenen Gegenständen und deren Eigenschaften und Beziehungen“.

⁵² Der Ausdruck „glückerfüllt“ kann bedenkenlos mit „glücklich“ gleichgesetzt werden; und „leidlos“ ist hier hier mit „erleidens-frei“ gleichzusetzen, mit „frei von den Fesselungen des Geistes durch äußere oder innere Unannehmlichkeiten“.

„Wenn aber einem Übeltäter nichts Übles widerfährt, so weiß ich mich hier eben beiderseits⁵³ rein!"; dieses vierten Trostes ist er gewiss.

Mit einem derart von Hass und Übelwollen freien, somit geläuterten, daher unbeschwerten Geist ist der Edle Jünger noch bei Lebzeiten dieser vierfältige Trost gewiss!“

[Die Kälāmer stimmten ihm nun zu und erklärten sich daraufhin als Anhänger seiner Lehre.]«

Selbstverständlich hat Buddha Śākyamuni nicht daran gezweifelt, dass nach diesem gegenwärtige Leben ein nachfolgendes Leben folgen wird, so, wie ja auch dieses gegenwärtige Leben auf ein vorangegangenes Leben gefolgt ist.

Aber er hat hier klar gesagt, dass die Frage, welche Zufriedenheit und welches –mit einer solchen Zufriedenheit einhergehende– stille innere Glück das ethisch heilsame Handeln hervorruft, nicht von der Frage des Weiterbestehens nach dem Tod abhängt, somit nicht von einer Lehre von der Unsterblichkeit der Seele,⁵⁴ und schon garnicht von der Lehre vom Bestehen irgendeines Gottes.

Natürlich war ihm klar, dass sich bestimmte Glücksgefühle auch beim Eintreten von ganz anderen Ursachen eintreten, etwa: bei Schadenfreude; oder: bei der Genugtuung beim Hören der Nachricht vom Tod eines ungeliebten Mitmenschen; oder: beim Zuschauen bei einer Hinrichtung.⁵⁵

Anhang 6:

Kung-fu-zi „Gespräche“

„Lun-yu“ 05.12:

»Zi-gong sprach: „Ich will weder, dass mich Andere bedrücken, noch will ich selber Andere bedrücken!“

Kung-fu-zi erwiderte: „Dies liegt noch weit außerhalb deiner Möglichkeiten!“ «

⁵³ Mit „beiderseits“ ist wohl gemeint: „ob dem Übeltäter nun Übles widerfährt oder hingegen nichts Übles widerfährt“.

⁵⁴ Was unter dem Ausdruck „[unsterbliche] Seele“ genau zu verstehen ist, das erhält man kaum irgendwo halbwegs klar erklärt.

Am klarsten drückt sich da noch Ludwig Thoma in den „Filser-Briefen“ aus. Da formuliert er es –vom Bairischen ins Hochdeutsche übersetzt– ungefähr so:

„Die Affen haben ein ganz ausgeschämtes Verhalten und verdecken ihre Geschlechtsorgane nicht. Wir Menschen hingegen haben eine unsterbliche Seele und ziehen eine Hose darüber.“

⁵⁵ Sicherlich hat es Alexander dem Großen [Massenmörder] Genugtuung und Freude bereitet, als er zugesehen hat wie sein Befehl zur Kreuzigung von etwa 2.000 Bürgern von Tyros von seinen Polizisten ausgeführt worden ist.

Und auch im Europa der Zeit vor Napoleon I sind Hinrichtungen –insbesondere solche von stundenlanger Dauer– nicht nur zum Zweck der Abschreckung, sondern auch zum Zweck der Volksbelustigung erfolgt, so in Frankfurt die der Margarete.

„Lun-yu“ 12.02:

»Ran-qiu befragte den Meister nach dem sittlich-maßgebenden Verhalten.
Kong-fu-zi antwortete:

„Verhalte dich den Anderen gegenüber jeweils so, wie du es dann ausübst,
wenn Du einen wichtigen Gast empfängst!

Behandle jeden Menschen jeweils so, wie man es tut, wenn man eine
Große Opferhandlung beaufsichtigt!

Was du nicht selber erleiden willst, das bürde auch niemand Anderem
auf: So wirst du dir keine Böswilligkeiten zuziehen, weder in deinem Umfeld
noch im Staat!“

Ran-qiu versprach: „Wiewohl ich nicht sonderlich geschickt bin, so seid
Ihr doch gewiss in meinem Bestreben, nach Euern Worten zu handeln!“«

„Lun-yu“ 15.24:

»Zi-gong fragte den Kong-fu-zi: „Gibt es einen Begriff, der regelt, wie man
bis zum Ende seiner Tage zu handeln hat?“

Kong-fu-zi antwortete ihm: „Dieser Begriff lautet: „Brüderlichkeit“: Was
man selber nicht erleiden will, das soll niemand anderem aufgebürdet
werden!“«

Auch dies sind –unmissverständlich vorgetragene– Beschreibungen der
Goldenen Regel.

Natürlich hat man davon auszugehen, dass Kung-fu-zi für sie bei
Gelegenheit auch eingehendere Begründungen für sie vorgetragen hat; nur
sind uns diese eben leider nicht überliefert worden.

ccc