

**FREIHEIT UND ZURECHENBARKEIT
EINE KRITISCHE UNTERSUCHUNG DER REINEN ETHIK
IMMANUEL KANTS**

vorgelegt
von
Shih Chen Chen
aus
Taiwan

Von
der Fakultät I - Geisteswissenschaften
der
TECHNISCHEN UNIVERSITÄT BERLIN
zur
Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
- Dr. – Phil. -
genehmigte Dissertation

Promotionsausschuss:

Vorsitzender: Prof. Dr. Friedrich Braun
Berichter: Prof. Dr. Thomas Gil
Berichter: Prof. Dr. Hans Poser

Tag der wissenschaftlichen Aussprache: 05 – 05 – 2003

Berlin 2003
D 83

INHALT

Einleitung	3
Zitierweise	6
1. Die Freiheitsauffassung vom Standpunkt der reinen Vernunft her	7
1.1. Einleitung	7
1.2. Die kosmologische Auffassung der Freiheit	9
1.2.1. Die logische Quelle der Ideen	10
1.2.2. Die transzendente Quelle der Ideen - die Deduktion der Ideen	13
1.2.3. Die dritte Antinomie der reinen Vernunft	17
1.3. Kants Freiheitsauffassung in der »Kritik der reinen Vernunft«	20
1.3.1. Der Unterschied zwischen den Standpunkten als Lösung der dritten Antinomie	21
1.3.2. Ding an sich und Erscheinung	22
1.3.3. Das Ding an sich als regulatives Prinzip	24
1.3.4. Das Ding an sich als konstitutives Prinzip: die transzendente Freiheit	27
1.3.5. Die ethische Auffassung der Freiheit	28
1.3.6. Die Kritik an Kants Freiheitsauffassung in der »Kritik der reinen Vernunft«	30
1.4. Kants Freiheitsauffassung in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«	35
1.4.1. Die Zweideutigkeit des Begriffes der Sinnlichkeit	36
1.4.2. Die Klassifikation der Imperative im Modell von Ding an sich und Erscheinung	37
1.4.3. Autonomie und Heteronomie	40
1.4.4. Die Doppelwelten — Verstandeswelt und Sinnenwelt	42
1.5. Kants Freiheitsauffassung in der »Kritik der praktischen Vernunft«	45
1.5.1. Der Titel der »Kritik der praktischen Vernunft«	46
1.5.2. Die Ethik in Bezug auf die reine praktische Vernunft	46
1.5.3. Die analytische Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz	47
1.5.4. Die vier Lehrsätze in der »Kritik der praktischen Vernunft«	49
1.5.5. Der Abschnitt „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft“	51
1.5.6. Der Abschnitt „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“	55
1.5.7. Die Kritik an den Abschnitten „Deduktion“ und „Beleuchtung“	57
1.6. Vom Übergang der Freiheitsauffassung in Bezug auf die reine Vernunft zur Pflicht in Bezug auf den menschlichen Willen	60
1.6.1. Die Auffassung der Allgemeinheit in der »Kritik der praktischen Vernunft«	61
1.6.2. Thomas Gils Publizitätsauffassung	62
1.6.3. Die Auffassung der Allgemeinheit in der »Kritik der Urteilskraft«	63
2. Die Freiheitsauffassung vom Standpunkt des menschlichen Willens her	67
2.1. Die Identität und der Unterschied zwischen der Vernunft und dem Willen	69
2.2. Kants Pflichtlehre	72
2.2.1. Die Pflicht in Bezug auf die Sinnlichkeit	72
2.2.2. Die entscheidende Rolle der Befolgung für das Verständnis der Autonomie	74
2.2.3. Die der Autonomie entsprechende Formel des kategorischen Imperativs	78
2.2.4. Das Reich der Zwecke	79
2.2.5. Die Rechtfertigung des Begriffes des Reichs der Zwecke	81
2.2.6. Die imperative Form des Reichs der Zwecke	83

2.2.7. Der kategorische Imperativ als die Bedingung für die Möglichkeit der Zurechnung	84
2.2.8. Die selbstreflexive Struktur des Zwecks an sich	86
2.2.9. Das Zirkelproblem	88
2.2.10. Die Position der Pflichtlehre in Kants Ethik	89
2.2.11. Der Übergang vom kategorischen Imperativ zu dem moralischen Gefühl	90
2.3. Das moralische Gefühl als transzendente Bedingung für die Darstellung des Sittengesetzes	91
2.3.1. Die Rolle der Sinne in der Kantischen Ethik	91
2.3.2. Die Zweideutigkeit des Sinnbegriffs	91
2.3.3. Die psychologische Auffassung des moralischen Gefühls	94
2.3.4. Einige mögliche Einwände	98
2.4. Das Wesen der transzendente Auffassung der Achtung	101
2.4.1. Die Legitimität des Sittengesetzes	102
2.4.2. Die transzendente Auffassung der ethischen Wahrnehmungstheorie bei Kant	104
2.4.3. Die Achtungswürdigkeit des Sittengesetzes	106
2.4.4. Der kategorische Imperativ in Bezug auf die Achtung	107
2.4.5. Einige andere Positionen der Forschung	109
2.5. Gefühl und Erkenntnislehre	113
2.5.1. Heideggers Auffassung der Achtung	116
2.5.2. Die Einheit von Spontaneität und Passivität in der Achtung	119
3. Von der transzendenten zur immanenten Freiheitsauffassung	121
3.1. Der erste Grund	122
3.1.1. Der erste und subjektive Grund der Sitten	123
3.2. Die sittliche Anlage	126
3.2.1. Die Anlage zum Guten	127
3.2.2. Der Hang in der »Kritik der praktischen Vernunft«	128
3.2.3. Der Hang zum Bösen in der »Religion«	130
3.3. Das zurechenbare Subjekt	134
3.3.1. Die Unterscheidung zwischen Freiheit und Wahl	135
3.3.2. Die Person und die Zurechenbarkeit	137
3.3.3. Der Wille und die Willkür	139
3.3.4. Die freie Willkür in den früheren Entwürfen	142
3.3.5. Die freie Willkür in der »Religion«	144
3.3.6. Die innerliche Struktur zwischen der Triebfeder und Willkür	146
3.3.7. Die Beziehung zwischen Pflicht und Zurechnung	148
3.4. Vom Bösen zum Guten	151
3.4.1. Das radikal Böse	152
3.4.2. Die Reform und die Revolution	155
3.4.3. Kants Religionstheorie	158
3.4.4. Die Kritik an Kants Auffassung	159
4. Abschluss	162
Literaturverzeichnis	164

Einleitung

In der vorliegenden Arbeit versuche ich, Kants reine Ethik kritisch zu beleuchten, indem ich ihre Darstellung mit einer Analyse der Freiheit und der Zurechenbarkeit bei Kant verbinde. Freiheit und Zurechenbarkeit sind zwar nur zwei von vielen anderen sittlichen Begriffen in Kants Ethik - wie beispielsweise Autonomie, kategorischer Imperativ oder höchstes Gut -, aber nach meiner Interpretation sind diese beiden Begriffe die Kernpunkte, durch welche sich die Entwicklung der reinen Ethik zeigen lässt.

Die »*Kritik der reinen Vernunft*« lässt sich als Anfangspunkt und die »*Religion*« als Schlusspunkt der Kantischen reinen Ethik verstehen. Kant hat sie in beiden Büchern durch dieselbe Strategie gerechtfertigt: Um die Zurechenbarkeit zu erklären, müsse man die Freiheit annehmen. Nach Kant ist also die Freiheit die notwendige Bedingung für das Verständnis der Zurechenbarkeit.

Der Freiheitsbegriff unterscheidet sich in den beiden Werken allerdings deutlich. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« weist die Freiheit auf die übersinnliche Idee der reinen Vernunft hin. Die reine Vernunft fungiert hier als der Grund für die Allgemeinheit des Sittengesetzes, als der sogenannte bloße Gesetzgeber. In der »*Religion*« wird die Freiheit hingegen als die freie Willkür verstanden. Die freie Willkür ist zwar auch der Gesetzgeber, aber sie trifft Entscheidungen und nimmt Maximen auf, enthält also die Möglichkeit einer bösen Gesinnung. Welcher der beiden Freiheitsbegriffe ist geeignet, die Zurechenbarkeit zu erklären? Um diese Frage zu beantworten, werde ich überprüfen, welche Freiheitsauffassung sich mit der Identität des Willens vereinbaren lässt, denn die Zurechenbarkeit setzt diese Identität unbedingt voraus. Unter dieser Identität verstehe ich, dass es einen Urheber gibt, der sowohl böse als auch gute Gesinnungen haben kann. Nach meiner Auffassung zerstört das Verständnis der Freiheit als übersinnliche Idee diese Identität, denn eine solche Freiheit als der Grund für die Allgemeinheit des Sittengesetzes trennt sich von dem menschlichen Willen, der als der Urheber einer bösen Handlung verstanden wird.

In der Tat kann ein Wille nicht zurechenbar sein, wenn er immer durch den sinnlichen Trieb bestimmt würde: Er könnte sich nicht selbst bestimmen. Aber die Vernunft könnte nach diesem Verständnis auch nicht als der Urheber einer bösen Handlung gelten, denn sie wird immer für moralisch gehalten. In diesem Zusammenhang wird das zurechenbare Subjekt unmöglich. Diese Schwierigkeit lässt sich auflösen, wenn man die Freiheit von dem Standpunkt des menschlichen Willens aus versteht, wie Kant sie in der »*Religion*« aufgefasst hat. In diesem religiösen Entwurf wird Freiheit in Bezug auf die Willkür nicht mehr als etwas

Übersinnliches betrachtet, sondern als eine Beschaffenheit des Willens, Maximen (gute oder böse) frei aufzunehmen. Wenn man die Freiheit als eine solche Beschaffenheit versteht, verschwindet die Schwierigkeit des Dualismus, und die Zurechenbarkeit wird möglich. In der vorliegenden Arbeit gehe ich aus drei Richtungen auf Kants reine Ethik und die Frage nach Freiheit und Zurechenbarkeit ein:

1. vom Standpunkt der reinen Vernunft,
2. vom Standpunkt des menschlichen Willens,
3. vom Standpunkt der freien Willkür.

Demzufolge teilt sich meine Arbeit in drei Kapitel, nämlich ein „Vernunft - Kapitel“, ein „Wille - Kapitel“ und ein „Willkür - Kapitel“

1. Von der reinen Vernunft

In diesem Kapitel zeige ich, wie Kant in dem Dialektik - Kapitel der »*Kritik der reinen Vernunft*« die Freiheit kosmologisch behandelt und sie anhand der Zurechenbarkeit mit dem sittlichen Thema verbindet.

Dann werde ich zeigen, dass Kants Lösung der dritten Antinomie problematisch ist. Die Schwierigkeit liegt meiner Meinung nach in einem Dualismus von Freiheit und Natur. Ich stelle weiter dar, dass Kant diese Freiheitsauffassung in die »*Kritik der praktischen Vernunft*« und in die »*Grundlegung*« übernimmt, um den Begriff der Autonomie auszuführen.

2. Vom menschlichen Willen

Nachdem ich im ersten Kapitel gezeigt habe, dass der Dualismus sich vom Standpunkt der reinen Vernunft aus nicht vermeiden lässt und die Zurechenbarkeit somit unverständlich bleibt, belege ich im zweiten Kapitel durch eine Untersuchung des kategorischen Imperativs und des moralischen Gefühls in Bezug auf den menschlichen Willen, wie die Zurechenbarkeit möglich wird.

Die Pflicht wird bei Kant nicht auf die reine Vernunft, sondern auf den menschlichen Willen bezogen, der einerseits der Gesetzgeber, andererseits aber auch das Wesen ist, welches das Sittengesetz brechen will. Die Pflicht ist also nicht unübertretbar, sondern enthält ein

gesetzmäßiges und gleichzeitig die Offenheit für ein gesetzwidriges Motiv. Der Pflichtbegriff ist Ausdruck der Identität des Willens. In diesem Zusammenhang wird die Zurechenbarkeit möglich.

Nach Kants Ausführung bezieht sich das moralische Gefühl auf die Erkenntnis des Sittengesetzes. Man wird nur zurechenbar, wenn man das Sittengesetz, dem man untergeordnet ist, erkannt hat. Die Erkenntnis des Sittengesetzes (das moralische Gefühl) ist also die Bedingung für die Möglichkeit der Zurechenbarkeit. Bei der Unterdrückung der Neigung ist das moralische Gefühl sowohl mit dem pflichtmäßigen als auch dem pflichtwidrigen Bewusstsein. Somit zeigt auch das moralische Gefühl die Einheit des Willens und macht die Zurechnung möglich.

3. Die entscheidende Wende in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«

Es ist Kant in seiner Ausführung über Pflicht und Gefühl nicht völlig gelungen, die Zurechenbarkeit zu rechtfertigen, denn er sieht hier die Natur (die Neigung) als den Grund der Übertretung des Sittengesetzes an. Im Gegensatz dazu heißt es in der »Religion«, dass die Natur in Bezug auf die Sitten neutral sei und der Grund dafür, dass der Mensch das Sittengesetz breche, nicht in der Natur, sondern in seiner eigenen Entscheidung liege: Der Mensch lässt zu, dass etwas Gesetzwidriges zu seiner Maxime wird. Die Freiheit in Bezug auf eine solche Zulassung wird nicht als eine übersinnliche Idee ohne Möglichkeit einer bösen Gesinnung verstanden, sondern als eine freie Willkür, die spontan entweder eine gesetzwidrige oder gesetzmäßige Maxime aufnehmen kann. Erst in diesem Zusammenhang wird die persönliche Identität wirklich möglich.

Zitierweise

Kants Schriften werden nach der Akademieausgabe zitiert. Im folgenden werden die Titel dieser Kantischen Werke abgekürzt:

- „KrV“ = Kritik der reinen Vernunft
- „Grundlegung“ = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
- „KpV“ = Kritik der praktischen Vernunft
- „KU“ = Kritik der Urteilskraft
- „Religion“ = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
- „MS“ = Metaphysik der Sitten

1. Die Freiheitsauffassung vom Standpunkt der reinen Vernunft her

1.1. Einleitung

In diesem Kapitel beschäftige mich ich damit, wie Kant seine Freiheitsauffassung durch die reine Vernunft in der »*Kritik der reinen Vernunft*«, in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« und in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« ausführt.

In der »*Kritik der reinen Vernunft*« wird der Begriff der Freiheit anfangs nicht ethisch, sondern kosmologisch verstanden, und zwar in der dritten Antinomie in der Dialektik: Es führt die menschliche Vernunft zu einem oberflächlichen Widerspruch¹, wenn beide kosmologische Behauptungen der dritten Antinomie gerechtfertigt werden können. Die These besagt: Es gibt Freiheit in der Welt, d.h. die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, die Erscheinungen zu bestimmen. Die Antithese lautet: Die Welt ist ohne Ausnahme der Kausalkette der Natur untergeordnet, d.h. es gibt keine Freiheit. Kant löst diesen Widerspruch so auf, dass beide Behauptungen in strengem Sinne nicht widersprüchlich sind, sondern gleichzeitig wahr sein können, wenn man sie von zwei verschiedenen Standpunkten versteht. Eine solche Lösung beruht auf dem bekannten Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung: Der erste Anfang, also die Freiheit, gehört zu dem sogenannten Ding an sich. Die Kausalität gilt aber nicht für das Ding an sich, sondern nur für die Erscheinung. Da beide sich in verschiedenen Ebenen befinden, so können sie nicht als widersprüchlich gedacht werden.

Kant ist sich bewusst, dass seine Lösung sehr problematisch wird, wenn er den Begriff des Dings an sich nicht weiter erklären kann. Daher hat er ein Gesetz gesucht, das anders als die Naturgesetze ist und das Ding an sich verstehbar macht. Dieses Gesetz ist kein anderes als das Sittengesetz. Kants Strategie, die Freiheitsfrage aufzulösen, führt deswegen zur Ethik.

Auch in der Ethik trifft Kant auf eine Schwierigkeit: Wie lässt sich das Sittengesetz rechtfertigen? Darauf antwortet Kant in der »*Kritik der reinen Vernunft*« mit zwei

¹ Der Widerspruch in der Dialektik ist nicht logisch. Ein logischer Widerspruch entsteht in einer Aussage, die als wahr und gleichzeitig als falsch angesehen wird, nicht aber, wenn sie falsch oder wahr ist. So kann dieser Widerspruch als dialektisch betrachtet werden.

Argumentationen: erstens den Doppelwelten (Verstandeswelt und Sinnenwelt) und zweitens der Zurechenbarkeit.

Die Annahme der Doppelwelten ist mit dem Dualismus zwischen Ding an sich und Erscheinung identisch. Im Grunde gehört die Theorie der Doppelwelten nicht zur Ethik, sondern zur Metaphysik, denn obwohl ein solcher Dualismus eine ethische Bedeutung hat, setzt er eine metaphysische Ansicht voraus. Er versteckt sich nicht nur in der »*Kritik der reinen Vernunft*«, sondern auch in Kants ethischen Entwürfen, z. B. in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«.

Kants Begriff der Zurechenbarkeit ist kompliziert, denn er bezieht sich auf die Übertretung des Sittengesetzes. Der Unterschied des Sittengesetzes von den Naturgesetzen besteht nach Kant darin, dass das Sittengesetz gebrochen werden kann, die Naturgesetze nicht. Davon ausgehend, fragt Kant, wie das Sittengesetz bei seiner Übertretung gültig bleiben kann. Seine Antwort lautet: Das Sittengesetz wird noch als gültig gedacht, auch wenn dagegen verstoßen wird, denn der Mensch muss dafür zurechenbar sein. Um die Zurechenbarkeit als möglich denken zu können, muss man die Freiheit annehmen. Es gelingt Kant allerdings nicht, mit diesem Argument die Freiheit zu rechtfertigen, denn er setzt hier ja insgeheim den Dualismus voraus, der die menschliche Person in zwei Teile (Vernunft und Sinnlichkeit) spaltet. Ohne die Einheit der Person gibt es aber kein Subjekt, das Verantwortung übernehmen kann. So gesehen, ist Kants Auffassung von der Zurechenbarkeit nur ein anderer Ausdruck der Doppelwelten - Theorie, denn beide beruhen auf dem Dualismus. Einen solchen Dualismus hat Kant in seine späteren Werke, z. B. die »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« und die »*Kritik der praktischen Vernunft*«, übernommen - ohne sich bewusst zu sein, dass der Dualismus die Zurechenbarkeit unverständlich macht und den Begriff der Freiheit zerstört.

Dementsprechend gliedert sich das erste Kapitel meiner Arbeit in drei Teile:

1. Die Freiheitsauffassung in der »*Kritik der reinen Vernunft*«,
2. Die Freiheitsauffassung in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«, und
3. Die Freiheitsauffassung in der »*Kritik der praktischen Vernunft*«.

1.2. Die kosmologische Auffassung der Freiheit

Nach Kants Auffassung kommen die transzendentalen Begriffe der Vernunft, d.h. die Ideen, nicht zufällig, sondern systematisch vor. Die Kategorien hat Kant z.B. durch die Logiktafel erhalten. Dementsprechend darf man im Rahmen der Vernunft die Ideen nicht willkürlich, sondern muss sie systematisch und logisch suchen. Der unbedingte Anfang lässt sich nach Kant durch Logik entdecken. So ist Kants Auffassung der Logik die Voraussetzung, um die kosmologische Auffassung der Freiheit zu verstehen.

1.2.1. Die logische Quelle der Ideen

Die Vernunft wird in der »*Kritik der reinen Vernunft*« anfangs als ein Vermögen aufgefasst, mittelbar zu schließen.² Da der Vernunftschluss sich auf keine empirische Erfahrung, sondern nur auf „Begriffe und Urteile“³ bezieht, heißt die Funktion der Vernunft der „reine Gebrauch“.⁴ In diesem Falle gehört die Vernunft zum formalen Vermögen. Nach Kants Auffassung zeigt sich der Vernunftschluss in einem mittelbaren Schluss, der aus drei Urteilen besteht: Obersatz (major), Schlussssatz (minor), und Schlussfolge (conclusio).⁵ Der Obersatz ist eine allgemeine Regel (z.B. „Alle Menschen sind sterblich“). Die Urteilskraft bringt einen Schlussatz unter die obige Regel. Der Schlussatz ist ein besonderer (z.B. „Hegel ist ein Mensch“).⁶ So kann man zur Schlussfolge kommen: Hegel ist sterblich.

Der Vernunftschluss lässt sich von zwei entgegengesetzten Richtungen auffassen:⁷ entweder von der aufsteigenden Reihe oder von der absteigenden Reihe. Die absteigende Reihe leitet die Folge von der Beziehung zwischen dem Obersatz und dem Schlussatz ab. So geht die Handlung *abwärts* vom Obersatz zum Schlussatz.

Hingegen kann der Schluss auch als ein Prosylogismus verstanden werden, also als eine Handlung, die Bedingung der Bedingung zu suchen, d. h. *aufwärts* vom Schlussatz zum Obersatz zu gehen. Die Subsumtion des Schlussatzes unter den Obersatz wird in der »*Kritik der reinen Vernunft*« thematisiert. Eine solche Handlung kann als eine Suche nach der Bedingung der Bedingungen verstanden werden. Aufgrund dieses Verständnisses hat Kant den Obersatz als eine Bedingung für den Schlussatz verstanden.

² KrV, A 330, B 386.

³ KrV, A 306, B 363.

⁴ J. Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 263. Er vertritt, dass die Vernunft in diesem Falle nur eine statische Funktion habe, denn sie sei nur „goal - setter or overseer“ für den Verstand.

⁵ KrV, A 304, B 360 - 361.

⁶ Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Great Britain, 1974, p. 260. Nach Bennett hat Kant den „minor premiss“ fälschlich für besonders gehalten. Er gibt ein Beispiel: „All men are mortal; all philosophers are men; so all philosophers are mortal“.

⁷ KrV, A 331, B 388.

Merkwürdig ist, dass die Suche nach der Bedingung der Bedingung keinen Erkenntnisgewinn innerhalb einer bestimmten Wissenschaft darstellt. So wird die Aussage „der Mensch ist sterblich“ durch ihre Bedingung „denn der Mensch ist Lebewesen“ nicht wissenschaftlich verbreitert. In diesem Zusammenhang ist der Begriff des Lebewesens nicht anderes als eine *analytische* Bedingung für den Begriff des Menschen, denn der Begriff des Lebewesens ist im Begriff des Menschen logisch enthalten, wie der Begriff „Farbe“ in dem Begriff „Weiß“. In dieser Suche nach der Bedingung der Bedingung wird der Vernunftschluss auf ein Begriffsspiel bezogen. Denn die in dem Prosylogismus von der Vernunft gesuchte Bedingung ist nur ein logisch Allgemeineres: Der Obersatz bezieht sich *logisch (analytisch)*⁸ auf die Schlussfolge, denn diese wird in jedem implizit eingeschlossen. Kant gibt ein Beispiel⁹: „Alle Körper sind veränderlich“ hat logisch die Vorbedingung, dass alles Zusammengesetzte veränderlich ist, denn der Begriff eines Zusammengesetzten ist allgemeiner als den Begriff eines Körpers und somit logisch in ihm enthalten. Kant hält also die Handlung des Vernunftschlusses für eine Suche nach der allgemeineren Bedingung, d.h. nach den *logischen* Prämissen.¹⁰

Der Obersatz lässt sich jedoch in Rücksicht auf ein noch höheres Allgemeines wieder als ein Besonderes begreifen. Die Handlung der Suche lässt sich weiter durchführen bis zu der Bedingung, die keine Bedingungen mehr voraussetzt. Es geht darum, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“¹¹ Dieses Unbedingte wird als der Gegenstand der Suche der Vernunft angesehen. Aber der Obersatz, der von der Vernunft gesucht wird, ist nicht nur die logische Bedingung für die Schlussfolge, sondern an sich eine Allgemeinheit.¹² Kant ist der Meinung: Der Obersatz eines Vernunftschlusses kann mit „all“ formuliert werden (z.B. „alle Menschen sind sterblich“).¹³

⁸ KrV, A 308, B 364.

⁹ KrV, A 330 f, B 387.

¹⁰ Thomas Kaehao Swing, *Kants Transcendental Logic*, New Haven and London, Yale University Press, 1969, p. 231. Swing ist der Meinung, dass die Wahrheit des Schlusssatzes durch die Wahrheit des Obersatzes garantiert werden kann.

¹¹ KrV, A 307, B 364.

¹² KrV, A 321, B 378 f.

¹³ Ein Obersatz wird nicht unbedingt durch „all“, sondern z.B. auch durch „wenn...dann...“ formuliert. Logisch ausgedrückt: Der Ausdruck „all“ kann aber auf den Ausdruck „wenn...dann...“ reduziert werden. Ein Ausdruck wie „Alle Menschen sind sterblich“ kann beispielweise durch den Ausdruck „wenn er ein Mensch ist, ist er sterblich“ ersetzt werden.

Der unbedingte Obersatz ist also ein absolutes Allgemeines. Dieser allgemeine Obersatz in Bezug auf die fortsetzende Handlung des Vernunftschlusses weist auf eine Allheit hin, d.h. auf etwas, das alles beinhaltet. Diese Allheit bezeichnet Kant als „Totalität“. Totalität und Unbedingtes sind der „gemeinschaftliche Titel aller Vernunftbegriffe“¹⁴. Die Vernunftbegriffe sind nichts anders als die transzendentalen Ideen. Daher kann die Suche nach dem Unbedingten mit der Suche nach den Ideen gleichgesetzt werden.¹⁵

Nach Kants Auffassung lässt sich der Obersatz auf das Urteil reduzieren. Wie es in der Logik nur drei Arten von Urteilen gebe, so gebe es auch nur drei Arten von Obersätzen. Daraus ergibt sich, dass es nur drei Schlussakte von der bedingten Synthese zu der unbedingten gebe.¹⁶ In der Tat unterscheide sich die Art von Schluss anhand der Arten der Relation eines Urteiles.¹⁷ Die drei Arten der Relation sind: kategorisch (z.B. „Menschen sind sterblich“), hypothetisch (z.B. „wenn es regnet, so wird der Boden nass“) und disjunktiv¹⁸ (z.B. „jedes Lebewesen ist entweder Tier oder Pflanze oder Virus...usw.“). Kant verbindet die Vernunftschlüsse mit drei Gegenständen: dem Subjekt, dem Objekt in der Erscheinung und allen Dingen überhaupt.¹⁹ Wenn diese drei Gegenstände sich auf das Unbedingte beziehen, werden sie von Kant als drei metaphysische Themen verstanden, nämlich „das unbedingte Subjekt“, „die unbedingte Einheit der Reihe der Bedingung der Erscheinung“ und „die unbedingte Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt“.²⁰ Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transzendentalen Seelenlehre, zu einer rationalen Kosmologie und zu einer rationalen Theologie an die Hand.²¹

¹⁴ KrV, A 324, B 380.

¹⁵ N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, p. 450 f. Er vertritt, dass die Totalität mit dem Unbedingten identisch sein kann, wenn das Unbedingte ein fundamentaler Begriff der Vernunft ist.

¹⁶ KrV, A 333, B 390.

¹⁷ KrV, A 323, B 379.

¹⁸ KrV, A 73, B 98.

¹⁹ KrV, A 333 - 334, B 390 -391.

²⁰ KrV, A 334, B 391.

²¹ T. K. Swing, *Kant's transcendental Logic*, p. 232 f. In diesem Buch hat T. K. Swing Kants Ideetheorie sehr heftig kritisiert. Er ist der Meinung, dass die erste Kategorie der Relation nicht zu dem absoluten Subjekt, sondern nur zur absoluten Substanz zurückgeführt werden kann, denn „only the objects of experience can be sought in the domain of synthesis, and the self is not an object of experience.“ Er ist auch der Meinung, dass der Vernunftschluss auf „wenn—dann“ bzw. auf die

Es ist jetzt deutlich, dass die Ideen der Vernunft durch das logische System thematisiert und keineswegs willkürlich von Kant gegeben werden. Wir sind in der obigen Ausführung nur darauf eingegangen, wie die Ideen logisch hergestellt werden. Das ist die logische Quelle der transzendentalen Ideen. Die Ideen haben aber auch ihre transzendente Quelle, die anhand ihrer Deduktion zum Ausdruck gebracht werden kann. Das thematisieren wir im Folgenden.

1.2.2. Die transzendente Quelle der Ideen - die Deduktion der Ideen

Kant bezeichnet anfangs die Deduktion der Ideen als unmöglich.²² Später formuliert er hingegen, dass die Deduktion als ein regulatives Prinzip möglich sei.²³ Die Logik der Vernunft beruht in der Tat auf einer Maxime: Wenn das Bedingte gegeben ist, so muss man annehmen, dass „die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben sei“. ²⁴ In diesem Zusammenhang hat Kant das System einer Wissenschaft als einheitlich oder systematisch verstanden.²⁵ Kant ist immer davon überzeugt, dass der Verstandesgebrauch sich nicht widersprechen darf. Daher muss man annehmen, dass die ganze Reihe, d.h. die Idee ohne Widerspruch, gegeben wird. Die Reihe wird nicht als ein Aggregat, sondern als ein Ganzes *angenommen*, in dem in negativer Hinsicht kein Widerspruch entsteht, aber in positiver Hinsicht die Glieder miteinander zusammenhängen.²⁶ Die ganze Reihe der Bedingungen wird also nicht *faktisch*, sondern nur *theoretisch* als etwas Gegebenes gedacht, damit die Widerspruchsfreiheit der Vernunft als möglich angesehen

zweite Kategorie der Relation reduziert werden kann. (p. 237.) Daraus folgert er, dass der Vernunftschluss zum Verstand gehört, nicht zur Vernunft. In der Tat ist er davon überzeugt, dass es keinen Unterschied zwischen der Vernunft und dem Verstand gibt, denn die Vernunft und der Verstand gehören eigentlich zu *derselben* Logik. (p. 238)

²² KrV, A 663 - 664, B 691 - 692.

²³ KrV, A 671, B 699.

²⁴ KrV, A 307 - 308, B 364.

²⁵ Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, 2000, UK, p. 61. Guyer ist der Meinung, dass die Totalität nicht mit Systematik identisch ist. Seine Auffassung der Totalität ist: „to which nothing further can be added.“ (p. 61) Er zeigt weiter, dass die Totalität ein moralischer Begriff sein soll. (p. 62.)

²⁶ Wilhelm Teichner, *Die intelligible Welt, ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants*, Verlag Anton Hain. Meisenheim am Glan, 1967, S. 73.

werden kann. Die Deduktion der Ideen besteht in dieser subjektiven Annahme²⁷, die auf der Maxime der Vernunft beruht.²⁸

Kants Auffassung ist in der Tat einsichtig. Angenommen, dass die ganze Reihe nicht als gegeben gedacht würde, wäre es immer möglich, dass es ein Glied in der Reihe gäbe, das den anderen Gliedern widerspricht.²⁹ Wegen der Überzeugung von der Widerspruchsfreiheit des Verstandesgebrauches muss der Begriff der unbedingten Totalität in die Wissenschaft eingeführt werden.

Diese Ausführung bezieht sich in der „Dialektik“ nicht auf eine bestimmte Wissenschaft wie Physik oder Geologie. Die Ideen der Vernunft als regulatives Prinzip dienen nicht dazu, bestimmte Wissenschaften widerspruchsfrei zu machen, sondern dazu, den Verstandesgebrauch in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen einheitlich zu machen. Der Vernunftschluss bezieht sich auf keine wissenschaftlichen Begründungen eines Urteils, sondern nur auf die allgemeine Bedingung der Urteile *überhaupt*. Wie es drei Arten von Urteilen gibt, so gibt es drei Arten von Ideen. Deswegen werden keine bestimmten Wissenschaften durch die Vernunftideen begründet und vergrößert. Die Vernunftideen beziehen sich nicht auf die Möglichkeit der Erscheinungen oder der bestimmten Urteile des Verstandes, sondern nur auf den Gebrauch des Verstandes:

So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht sofern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält,...sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat [...] ³⁰

²⁷ Wilhelm Teichner, *Die intelligible Welt*, S. 76. Er vertritt die Auffassung, dass die Ideentheorie zum Ausdruck der Gesetzgebung der Vernunft geführt wird. Diese Gesetzgebung sei subjektiv, d.h. nicht für die Natur oder die Wissenschaften, sondern für das Subjekt selbst.

²⁸ Thomas Gil, *Ethik*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart und Weimar, 1993, S. 68. Gil versucht hier, den Begriff der Maxime Kants sittlich zu formulieren. Nach seinem Verständnis ist die Maxime Kants das subjektive Prinzip, die Pläne, Absichten oder Projekte zu vollenden. Diese Interpretation Gils gilt in der Tat nicht nur für Kants Ethik, sondern auch für Handlungen der theoretischen Vernunft, denn die Maxime der theoretischen Vernunft schreibt nicht objektiv, vielmehr *subjektiv* vor, die Ideen zu suchen. Diese Maxime zeigt sich in der projektierten Einheit und in dem Zweck der Vernunft.

²⁹ Hier bedeutet Glied in einer Wissenschaft keine bestimmten Urteile, sondern Urteile in Bezug auf metaphysische Themen wie: Die Welt hat einen (keinen) Anfang.

³⁰ KrV, A 326, B 383.

Die Vernunftideen haben keine entsprechenden Gegenstände in der Erfahrung, sondern sind übersinnlich, denn sie „übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre“.³¹ Es ist also verständlich, wie die Vernunftideen dem Verstandesgebrauch eine Richtung auf eine gewisse Einheit vorschreiben können: Kant hat in der „Deduktion der Kategorie“ bewiesen, dass die Urteile des Verstandes allein anhand der sinnlichen Anschauung verstehbar werden und alle Ideen von den Obersätzen, d.h. von den Urteilen des Verstandes her aufsteigen bis zu dem Punkt, der als außerhalb der sinnlichen Anschauung (der Erfahrung) angenommen wird. Also können die Ideen als die Punkte aufgefasst werden, worauf der Verstandesgebrauch sich zwar richtet, die er aber in keiner Weise erlangen kann. Diese unerreichbaren, die Erfahrungsgrenze übersteigenden Ideen sind eine negative Grenze für den Verstandesgebrauch.

Weder in Naturgesetzen noch in Erfahrungen kann man Beispiele der Ideen finden. Die Realität der Ideen hat überhaupt keinen objektiven Beweis und keine Deduktion,³² denn ihre Rechtfertigung beruht nur darauf, dass der Verstandesgebrauch nicht in sich widersprüchlich sein darf. Die Ideen spielen nur eine Rolle, die wegen der Überzeugung von der Einheit des Verstandesgebrauches angenommen wird.

Aber Kant hat nach dem „Dialektik - Kapitel“ den „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ geschrieben, um seine Ideentheorie der Vernunft weiter zu entwickeln.³³ In diesem „Anhang“ wird die Handlung der Vernunft nicht nur als die Suche nach dem Allgemeineren *im Begriff*, d.h. nach den logischen Prämissen in der aufsteigenden Reihe, aufgefasst. Zwar hat Kant das Verständnis der Ideen als regulatives Prinzip beibehalten, aber nicht mehr auf das Allgemeinere im Begriff eingeschränkt. Die Ideen spielen in dem „Anhang“ eine sinnvollere Rolle als in der „Dialektik“, denn sie bestimmen dort alle möglichen und sogar

³¹ KrV, A 327, B 384.

³² KrV, A 336 B 393.

³³ Was die Forderung der reinen Vernunft nach systematischer Einheit bedeutet, hat Kant ausführlicher im Kapitel „transzendente Methodenlehre“ erklärt. Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d.h. sie betrachtet alle Erkenntnisse als zu einem möglichen System gehörig. Die menschliche Vernunft ist „also architektonisch, ihren wesentlichen Zwecken gemäss, und nicht bloß technisch, nach zufällig wahrgenommenen [...]“ (A 847, B 875.)

empirischen Verstandeserkenntnisse.³⁴ Hingegen sind die Ideen in der „Dialektik“ nur durch die Formen des Vernunftschlusses ausgedrückt. In diesem „Anhang“ werden die Ideen mit den empirischen Gegenständen verbunden. Der Grundsatz der Vernunft würde die systematische Einheit „nicht bloß subjektiv und logisch - , als Methode, sondern objektiv notwendig“ machen.³⁵ Kant hat Beispiele gegeben, die den Beispielen in der »*Kritik der Urteilkraft*« ähneln.³⁶

Kant hat also im „Anhang“ seine Auffassung der Ideen vergrößert und nach unserer Auffassung erst vervollständigt.³⁷ Die Auffassung der Ideen verändert sich inhaltlich, wenn

³⁴ KrV, A 648, B 676.

³⁵ KrV, A 648, B 676.

³⁶ KrV, A 652, B 680. An dieser Stelle hat Kant die Handlung der Vernunft als Subsumtion der Arten unter höhere Gattungen verstanden. In der »*Kritik der Urteilkraft*« wird Handlung genauso verstanden. Die Handlung der Subsumtion gehört in der »*Kritik der Urteilkraft*« nicht zum Prinzip der Vernunft, sondern zum reflektierenden Prinzip der Urteilkraft. Siehe »*Kritik der Urteilkraft*«, V, S. 184 f. Mit dem Zusammenhang zwischen dem „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der »*Kritik der reinen Vernunft*« und der »*Kritik der Urteilkraft*« hat sich Gregor Schiemann sehr ausführlich beschäftigt. Siehe Gregor Schiemann, *Totalität oder Zweckmäßigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik*, in: *Kant - Studien*, 83 Jahrgang, 1992, S. 294. Schiemann vertritt die Auffassung, dass der Anhang zur Dialektik die Deduktion der Ideen der theoretischen Vernunft sei. Die Ideen lassen sich anhand der Zweckmäßigkeit verstehen. Dieselbe Auffassung hat Christian Wohlers vertreten, siehe Christian Wohlers, *Kants Theorie der Einheit der Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, S. 210 f. In der Tat unterstützt der Anhang zur transzendentalen Dialektik der »*Kritik der reinen Vernunft*« ihre Auffassung: „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muss zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben Einstimmung sein, [...]“ (KrV, A 642, B 670.)

³⁷ Aufgrund dieser Auffassung vertritt Stefan Schulze eine Kritik, dass die Funktion der Ideen nicht nur zur subjektiven, sondern objektiven Gültigkeit dienen sollte. (S. Schulze, *Kants Verteidigung der Metaphysik*, Tectum Verlag, Marburg, 1994, S. 54.) In dem „Anhang“ spielen die Ideen nicht nur die Rolle, die Widerspruchsfreiheit des Verstandes zu garantieren, sondern sie ermöglichen den Zusammenhang der Wissenschaft. In diesem „Anhang“ hat Kant die Auffassung gegenüber der „Dialektik“ erweitert: Die Idee der Vernunft dient hier als „Regel möglicher Erfahrung“. (KrV, A 663, B 691.) Kant hat sogar durch „Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit“ zum Ausdruck gebracht. (KrV, A 665, B 693.) Eine solche Auffassung der Ideen bedeutet nicht „die Konkretisierung der Idee einer solchen Einheit“, wie Schulze kritisiert hat, denn die Ideen an sich werden nicht in der

Kant die Idee anhand eines ethischen Standpunkts verstehbar macht. Dieser ethische Standpunkt wird auf die Idee in der dritten Antinomie bezogen. Darauf gehen wir im Folgenden ein.

1.2.3. Die dritte Antinomie der reinen Vernunft

Kant hat den Vernunftschluss nicht nur als Handlung in Bezug auf den Verstand, sondern auch als Handlung in Bezug auf die Anschauung aufgefasst. Die Idee lässt sich nach Kant mit Anschauung verbinden: das ist die Idee in der dritten Antinomie, die einen Streit zwischen der Freiheitskausalität und der Naturkausalität zeigt.³⁸ Das Problem entsteht, wenn der Vernunftschluss von der Reihe der Kategorie der Kausalität ausgeht. Wegen dieses Vernunftschlusses in Bezug auf die Kausalität stoßen wir auf eine kosmologische Schwierigkeit: Lässt sich die Kausalität in der Welt als ein Unbedingtes begreifen?

Dazu hat Kant zwei Positionen formuliert, die äußerlich widersprüchlich sind. Das ist die bekannte dritte Antinomie der reinen Vernunft. Der Beweis beider ist der sogenannte *Reductio ad absurdum* der jeweils anderen These³⁹. Die These nimmt zuerst an, dass es keine Freiheit in der Welt gibt. Aber sie führt zu einer Schwierigkeit: Die Naturgesetze bestehen tatsächlich in einer unabhängigen Ursache, die keine andere Ursache voraussetzt, weil „ohne

Sinnlichkeit verwirklicht, da nach Kant „ihnen kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann.“ (KrV, A 664, B 692.)

³⁸ Nach der obigen Ausführung verstehen wir, dass der Vernunftschluss sich nur auf den Verstandesgebrauch bezieht. Warum hat Kant in dem Anhang - Kapitel den Vernunftschluss als aufsteigende Handlung in Bezug auf Anschauung verstanden? Die Antwort ist einfach: der Verstand ist für Kant ein Vermögen zu urteilen. Die Urteile lassen sich als ein Verbinden verstehen (z.B.: der Verstand verbindet das Subjekt mit dem Prädikat in einem Urteil). Wenn die Verbindung sich auf Anschauung bezieht, wird die Verbindung als Kategorie verstanden. Das hypothetische Urteil in Bezug auf Anschauung wird z. B. zu der Kausalität. Aufgrund dieser Auffassung kann der Vernunftschluss in Bezug auf den Verstandesgebrauch mit der Anschauung verbunden werden. In diesem Zusammenhang hat Kant in der Ausführung der Dialektik der »*Kritik der reinen Vernunft*« die Ideen in Bezug auf Kategorien thematisiert.

³⁹ Kants Argumentation ist die sogenannte *reductio ad absurdum*. Siehe Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, 1974, p. 184. Siehe auch Odo Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Verlag Karl Alber, Freiburg und München, 1958, S. 95. Siehe Herbert Meyer, *Kants transzendente Freiheitslehre*, Verlag Karl Alber, Freiburg und München, 1996, S. 25.

hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe.“⁴⁰ Daher kann die Antithesis nicht überzeugen. Eine solche Begründung in dem „Beweis der Theses“ ist zu kurz beschrieben, so dass man sehr schwer versteht, warum die Naturgesetze in der obigen Bedingung bestehen müssen. Ich versuche hier, Kants Begründung zu verstärken. Nach der Theses muss eine unendliche Reihe der Geschehen in der Antithesis vorausgesetzt werden. Aber die unendliche Reihe ist der Theses gemäß sinnlos, denn das Unendliche weist darauf hin, dass schon zu jedem bestimmten Zeitpunkt unendliche Geschehen abgelaufen sind. Unendliche Geschehen können aber nicht verfließen sein. Z.B. kann ein unendlich großer Raum nicht kleiner oder größer werden. Da der Ablauf des Unendlichen unvorstellbar ist, muss man eine spontane Handlung annehmen. Der Ansatz der Theses zeigt nach dieser Auffassung, dass die Rechtfertigung der Naturgesetze auf der Voraussetzung der Freiheit beruhen muss.

Demgegenüber behauptet die Antithesis, dass die Welt keine Freiheit habe. Die Strategie ihres Arguments ist nichts anderes als die Theses: Angenommen, dass die Welt Freiheit habe. Diese Annahme führt nach der Auffassung der Antithesis zu einer Schwierigkeit: Eine spontane Handlung hat keinen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Zustand, d.h. keine Ursache; also wäre eine solche Freiheit „dem Causalgesetze entgegen“.⁴¹ Die Freiheit ist gesetzlos, nur die Natur ist gesetzmäßig, und nur dadurch ist eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich. Jede Ursache wird immer durch eine andere Ursache bestimmt, also ist das Kausalgesetz nur unter der Bedingung der Kontinuität gültig: Niemand kann sich vorstellen, dass die Naturgesetze plötzlich aufhören, gültig zu sein, und eine Ursache gesetzt wird, die keine Ursache hat.

⁴⁰ KrV, A 446, B 474. Bennett *Kant's Dialectic*, p. 185 f. Hier vertritt er die Auffassung, dass die hinreichend bestimmte Ursache nicht das Gleiche wie bei Schopenhauer bedeute. Der Begriff „Ursache“ bei Schopenhauer beziehe sich darauf, wie die Wirkung hinreichend erklärt werden kann, nicht darauf, was die von den Wirkungen unabhängige Ursache, also die Freiheit sein muss. Der Begriff „a priori“ bedeutet nach seiner Auffassung nicht die Unabhängigkeit von allen Erfahrungen, sondern nur „unabhängig“. Vgl. N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, the Macmillan Press Ltd, reprinted 1979, p. 492 f. Kemp Smiths Auffassung von „hinreichend“ ist auch „unabhängig“ und „unbedingt“. Vgl. H. E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 17 f. Allison versucht, den Begriff der hinreichenden Ursache anhand von Leibniz Theorie zu verstehen: „[...] the law of nature with the principle of sufficient reason, understood as involving the dual requirement that every occurrence have both an antecedent causal condition and an adequate, that is, complete, explanation.“

⁴¹ KrV, A 446, B 474.

Die Thesis und Antithesis hängen nach Kant beide von der Möglichkeit der Naturgesetze ab, aber schließen von derselben Vorbedingung auf die entgegengesetzten Urteile.⁴² In der „Anmerkung zur Thesis“ hat Kant die Spontaneität⁴³ der Handlung als „den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben“⁴⁴ bezeichnet. Daher ist die Freiheit für Kant kein theoretischer, sondern nur ein ethischer Begriff. In diesem Zusammenhang unterscheidet sich Kants Freiheitsauffassung von der Auffassung der Thesis und der Antithesis. Für Kant befindet sich die Freiheit in dem Horizont, der außerhalb der theoretischen Philosophie liegt. Grundsätzlich beruht Kants Lösung des Freiheitsproblems auf diesem Unterschied zwischen ethischem und theoretischem Horizont. So gesehen, hat das theoretische Argument in der Thesis den Begriff der Freiheit in Bezug auf die Ethik eigentlich nicht gerechtfertigt. Ebenso problematisch ist die Einwendung der Antithesis gegen die Freiheit. Das Entscheidende ist, dass die Freiheit vom theoretischen Standpunkt aus weder verneint noch begründet werden kann. Die Freiheit hat ihr eigenes Gesetz, das anders als die Naturgesetze ist.

⁴² Siehe H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 14.

⁴³ Siehe Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 36 - 40. Hier versucht er die verschiedenen Begriffe der Spontaneität zu unterscheiden: die Spontaneität des Verstandes, der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft.

⁴⁴ KrV, A 448, B 476.

1.3. Kants Freiheitsauffassung in der »Kritik der reinen Vernunft«

In der »Kritik der reinen Vernunft« wird das Freiheitsproblem von der dritten Antinomie hervorgerufen. Aber ihre Lösung findet sich nicht in der theoretischen Philosophie, zu der Thesis und Antithesis gehören. Kant hat die Freiheitsfrage sehr vorsichtig beantwortet, denn seine Interpretation der Freiheit muss scheitern, wenn sie den Naturgesetzen widerspricht. Also muss Kant zuerst beweisen, dass kein Widerspruch zwischen der Freiheit und den Naturgesetzen entsteht, und dann zeigen, wie die ethische Freiheit möglich ist.

1.3.1. Der Unterschied zwischen den Standpunkten als Lösung der dritten Antinomie

Kants Auflösung der dritten Antinomie ist erstaunlich einfach. Er ist der Meinung, dass der Widerspruch sich nur lösen lässt, wenn man die Freiheit und die Natur von zwei verschiedenen Standpunkten - dem der Vernunft und dem der Erscheinung - denkt.⁴⁵ Die Erscheinung ist laut Kant die Begebenheit unter Zeitbedingungen.⁴⁶ Jeder Zustand hat einen *vorherigen* Zustand, der ihn bestimmt. Also hat jede Erscheinung ihre Ursache, die zeitlich vorher entsteht und wirkt. Die Zeit spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle, denn die Erscheinung wird zeitlich als etwas bereits Geschehenes angesehen. Sogar das Kausalprinzip als ein Naturgesetz wird anhand der Zeit verstehbar.⁴⁷ Erscheinung wird deswegen als ein Abhängiges verstanden.

Im Gegensatz dazu wird die Vernunft als das unabhängige Vermögen verstanden, deswegen lässt sie sich nicht zeitlich begreifen. Die Vernunft kann von sich selbst einen Zustand beginnen, daher ist sie unabhängig von den Naturgesetzen. In Kants Worten:

Dagegen verstehe ich unter Freiheit...das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.⁴⁸

Diese unterschiedlichen Auffassungen von Vernunft und Ereignis benutzt Kant, um die Antithese aufzulösen: Die Welt hat Freiheit, wenn man sie vom Standpunkt der Vernunft denkt. Im Gegensatz dazu ist die Welt nach Naturgesetzen ohne Freiheit. Kant hat das kosmologische Argument in ein ethisches Argument verwandelt.⁴⁹ Die Freiheit ist nicht mehr eine kosmologische Idee, sondern die „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch

⁴⁵ KrV, A 532 f, B 560 f.

⁴⁶ KrV, A 532, B 560.

⁴⁷ KrV, A 542, B 570.

⁴⁸ KrV, A 533, B 561,.

⁴⁹ Die transzendente Idee der Freiheit wird von Kant als die Unabhängigkeit von Erfahrung angesehen. Siehe KrV, A 533, B 561. Die moralische Freiheit wird auch als Unabhängigkeit nicht mehr in Bezug auf Erfahrung überhaupt, sondern auf den sinnlichen Trieb verstanden.

Antriebe der Sinnlichkeit“.⁵⁰ Die Freiheit in Bezug auf die Ethik ist also die freie Handlung der Vernunft. Da die Vernunft nicht unter den Bedingungen der Zeit steht, ist es nicht nötig, einen vorherigen Zustand vorauszusetzen, um zu erklären, wie ihre Handlung hergestellt wird, denn sie kann von selbst hervorgebracht werden. Die freie Handlung kann als eine intelligible Ursache angesehen werden, die „selbst nicht Erscheinung ist“.⁵¹ Obwohl diese Ursache intelligibel ist, kann sie als eine Ursache doch ihre Wirkung hervorrufen, die Erscheinung ist.⁵² Kant argumentiert, dass diese Aussage den Naturgesetzen nicht widerspricht, denn *dasselbe Ereignis*, das in der Zeit passiert, kann von zwei Standpunkten interpretiert werden als eine Begebenheit nach den Naturgesetzen, und als eine Begebenheit, deren Ursache intelligibel ist. Das ist der bekannte Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung:

[...] so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt.“⁵³

1.3.2. *Ding an sich und Erscheinung*

Kants Argument liegt also der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung zugrunde. Er ist entscheidend für die Auflösung der dritten Antinomie. Den Begriff Ding an sich hat Kant schon in der „Ästhetik“ der »*Kritik der reinen Vernunft*« eingeführt.⁵⁴ An dieser Stelle

⁵⁰ KrV, A 534, B 562. Bennett kritisiert Kants Wechsel vom kosmologischen Standpunkt zum ethischen Standpunkt mit dem Einwand, dass Kant bei der Lösung für die dritte Antinomie die Thesis - Argumentation ignoriere. (Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 188.)

⁵¹ KrV, A 538, B 566.

⁵² KrV, A 538, B 566. An der Stelle A 537, B 565 hat Kant formuliert, dass die Wirkung „in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden.“ Siehe Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 32. Die Ursache ist in diesem Falle die Vernunft, die intelligible Seite des Willens. Sie erzeugt die Wirkung. Diese Wirkung wird von Allison als Erscheinung oder als „phenomenal expression“ verstanden.

⁵³ KrV, A 538, B 566.

⁵⁴ H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Union deutsche Verlagsgesellschaft, Band 2, zweite Auflage. MCMXXII, S. 286 f. Nach seiner Untersuchung wird der Ausdruck des Dings an sich erstmals im Abschnitt „Schlüsse aus obigen Begriffen“ in der »*Kritik der reinen Vernunft*« dargestellt. Diese „Schlüsse“ befinden sich in der KrV, A 26.

vertritt Kant: „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, [...]“⁵⁵ Später stellt Kant auch durch die Apriorität der Geometrie dar, dass der Raum keine Beschaffenheit des Dinges an sich sei.⁵⁶

Kants Bestimmung ist rein negativ.⁵⁷ Das Ding an sich ist keine Erscheinung, nicht in Zeit und Raum und daher nicht durch Wissenschaft erreichbar. Im Gegensatz dazu ist der Begriff der Erscheinung positiv bestimmt. Die Sinnlichkeit ist für Kant das Vermögen, einen Gegenstand zu geben.⁵⁸ Die reine Form der Sinnlichkeit ist die Anschauung, die keine Gegenstände voraussetzt.⁵⁹ Die Formen der Anschauung sind Zeit und Raum. Erscheinung ist also dasjenige, was in der empirischen Anschauung gegeben wird.⁶⁰ Zeit und Raum sind die subjektiven Bedingungen der Erscheinung: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller

⁵⁵ KrV, A 26. Kemp Smith ist der Meinung, dass der Raum zwar a priori und subjektiv ist, aber man davon nicht schließen kann: Der Raum ist nicht die Beschaffenheit der Dinge an sich. Siehe Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, p. 112. Hierbei geht es um die Auffassung des Begriffes „a priori“, der normalerweise „vor Erfahrung“ bedeutet. Der Satz „5+7=12“ ist z.B. a priori. In diesem Falle bedeutet das Wort „a priori“, dass die Wahrheit des Satzes nicht von Erfahrung abhängt. Es ist nicht nötig, die Welt zu beobachten, um sie zu rechtfertigen.

⁵⁶ KrV, A 39 f B 56 f. Siehe H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 133 f.

⁵⁷ H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 288 - 290. Vaihinger ist auch der Meinung, dass die Beschreibung des Dings an sich in diesem Zitat gänzlich negativ ist. Er kritisiert aber, wie Kemp Smith gezeigt hat, dass Kant *selbstverständlich* das Apriorische mit der Subjektivität identifiziert. Die Subjektivität ist für Vaihinger die Form der Anschauung, also die subjektive Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung. Dementsprechend ist die absolute Objektivität eines Gegenstandes laut Vaihinger das Ding an sich. Wenn die Apriorität mit der Subjektivität identisch ist, so ist dasjenige, was a priori ist, kein Ding an sich. Vaihinger vertritt dieselbe Auffassung wie Kemp Smith, dass Kants Schluss dabei nicht notwendig sei. Deswegen kommt er zur Frage: „Warum sollte denn eine apriorische Anschauung, wie die Raumvorstellung, nicht auch doch noch zugleich als objektive Eigenschaft den Dingen angehören können?“ (S. 289.)

⁵⁸ KrV, A 19 B 33.

⁵⁹ KrV, A 20 B 35 - 36. Alle sinnlichen Gegenstände werden von der reinen Anschauung abgesondert, aber etwas bleibt noch in der Anschauung, d. h. die reine Relation der Zeit oder des Raumes, die sogenannte Mannigfaltigkeit a priori. Siehe Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 105.

⁶⁰ KrV, A 20 B 34. Kant sagt: „Der bestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.“ Nach Paton ist Erscheinung dasjenige, was in der Sinnlichkeit gegeben wird. Siehe Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 96

Erscheinungen überhaupt.“⁶¹ Alle Erscheinungen stehen immer im Verhältnis der Zeit.⁶² Nur wenn die Zeit auf die Erscheinungen angewendet wird, hat die Zeit Realität. Kant hat diese Auffassung die „empirische Realität der Zeit“ genannt.⁶³ Auf Dinge an sich angewendet, hat die Zeit keine Realität, sondern nur Idealität: nach Kant „die transzendente Idealität der Zeit.“⁶⁴

Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung hängt also davon ab, ob der Gegenstand sich auf die subjektiven Formen der Anschauung bezieht oder nicht. Alle Gegenstände, die nicht unter der Bedingung der Zeit stehen, können als Dinge an sich gefasst werden.⁶⁵

1.3.3. Das Ding an sich als regulatives Prinzip

⁶¹ KrV, A 34 B 50.

⁶² KrV, A 34 B 51. „[...] alle Erscheinungen überhaupt[...] stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.“ KrV, A 35 B 52. „[...] alle Dinge, als Erscheinungen[...] sind in der Zeit.“

⁶³ KrV, A 35 B 52.

⁶⁴ KrV, A. 36 B 52. Kants Ausführung ist leicht verständlich, wenn man den Zusammenhang zwischen der „Ästhetik“ und der „Dialektik“ in der »*Kritik der reinen Vernunft*« beachtet. In der Vorstellung der Zeit kann man die Existenz einer ersten Ursache nicht theoretisch beweisen, denn nach den Naturgesetzen muss es immer eine Ursache vor jeder Ursache geben. Es ist für Kant eine absolute Wahrheit, dass alle Zeitvorstellung immer auf einer vorherigen Zeitvorstellung beruht. Die Realität der Vorstellung der Zeit ist abhängig von der Kontinuität. Wenn die Zeit das Ding an sich betrifft, hat die Zeit keine Realität mehr, denn das Ding an sich steht nicht unter dem Verhältnis der Kontinuität. In der Tat ist der Ausdruck widersprüchlich, dass die Zeit auf das Ding an sich angewendet wird, denn das Ding an sich unterbricht die Zeitreihe.

⁶⁵ KrV, A 36 B 52. „Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden.“ Siehe die »*Kritik der reinen Vernunft*«, A 43, B 60 - 61. Nach Kant handelt es sich bei dem Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht darum, ob die Vorstellung der Dinge deutlich ist oder nicht. Der Unterschied zwischen einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und gehört zu der Leibniz - Wolffischen Philosophie. Kant betont, dass der von ihm aufgestellte Unterschied nicht logisch, sondern transzendental sei. (A 44 B 61.) In der Tat setzt Kants Auffassung des Dings an sich voraus, dass wir außerhalb der sinnlichen Anschauung keine andere Anschauung haben, um das Ding an sich geben zu können.

In der obigen Ausführung wird das Ding an sich als eine Vorstellung *gedacht*, die außerhalb der Zeitbedingung steht und *zu keiner Ursache dient*. Das Ding an sich fungiert in der „Ästhetik“ nur als etwas Negatives - nämlich etwas, das außerhalb der Zeitbedingung steht. Die gleiche Auffassung taucht auch in der „Dialektik“ auf. Sie wird von Kant in der Auflösung der dritten Antinomie verändert. Die Freiheit bzw. das Ding an sich gilt dort als eine dynamische *Ursache*. Der Begriff des Dings an sich ist also mehrdeutig: er lässt sich als ein regulatives Prinzip (dritte Antinomie und „Ästhetik“) und auch als eine Ursache (dritte Antinomie) verstehen. In diesem Abschnitt gehen wir auf das Ding an sich als regulatives Prinzip ein. Im nächsten beschäftigen wir uns mit dem Ding an sich (der Freiheit) als dynamische Ursache.

Kant bestimmt das Ding an sich zuerst in der Auflösung der ersten Antinomie nicht als *Ursache* der Erscheinungen, sondern nur als *Grund*, der die aufsteigende Reihe der Bedingungen erklärt. Die Kategorie der Ursache kann nach der „Deduktion der Kategorien“ nur unter der Bedingung der Zeit richtig angewendet werden. Im Gegensatz dazu bezieht sich ein „Grund“ nicht auf die Zeit.

Nach Kants Ausführung in der Antinomie ist es notwendig, eine Idee (das Ding an sich) anzunehmen, um zu erklären, wie man die ganze und einheitliche Reihe der Erscheinung als möglich *denken* kann. Die ganze Reihe der Erscheinung, d. h. das Ding an sich, wird Kant zufolge nicht *anschaulich gegeben*, sondern nur *aufgegeben*:

Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern bloss im Regressus derselben aufgegeben werden kann [...]“⁶⁶

Das Ding an sich lässt sich in keiner Weise anschaulich geben, denn wir haben keine intellektuelle Anschauung.⁶⁷ Da der Begriff des Dings an sich nicht die Existenz von etwas,

⁶⁶ KrV, A 508, B 536.

⁶⁷ Wilhelm Teichner, *Die intelligible Welt*, Verlag Anton Hain - Meisenheim am Glan, 1967, S. 48. Teichner ist der Meinung, dass das Ding an sich in der »Kritik der reinen Vernunft« eine transzendental *vorausgesetzte Bedingung* für unsere Vernunft sei. Die Frage soll dabei nicht auf die Existenz des Dings an sich bezogen werden, denn als endliche Vernunftwesen haben wir keine intellektuelle Anschauung. (S. 46 - 47.)

sondern nur eine Aufgabe betrifft, „den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen“⁶⁸, so spielt das Ding an sich als ein regulatives Prinzip die Rolle einer Maxime: Der Regressus der Bedingungsreihe darf nicht „bei einem Schlechthinunbedingten stehenbleiben“.⁶⁹ In diesem Zusammenhang funktioniert das Ding an sich nicht als eine Ursache, etwas in der Sinnenwelt herzustellen. Also hat Kants Auffassung des Dings an sich nichts mit der Kausalität zu tun.

In diesem Zusammenhang hat Kant betont, dass das Ding an sich nicht zu einem konstitutiven, sondern zu einem regulativen Prinzip dient,⁷⁰ das den Fortgang der aufsteigenden Reihe verständlich macht.⁷¹ Das Ding an sich dient als unerreichbarer Punkt, durch den sich denken lässt, warum die Reihe der Bedingungen nicht aufhört. Dieses regulative Prinzip bestimmt die aufsteigende Reihe *nicht*, d.h. sie antizipiert nicht, „was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist.“⁷², sondern fordert sie nur auf, nicht aufzuhören. Hingegen wird das konstitutive Prinzip als ein Grundsatz angesehen, durch den das Ding an sich gegeben wird.⁷³ Demnach dient das Ding an sich nicht als Ursache, sondern als Vorschrift, sich im Aufsteigen der Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu *nähern*.

Diese negative Bestimmung des Dings an sich begründet Kant so: Man darf keine heterogene Ursache, die selbst keine vorhergehende Ursache hat, in der aufsteigenden Reihe der dritten Antinomie annehmen, denn jedes Glied in der Reihe ist immer gleichartig. Die aufsteigende Reihe ist mathematisch,⁷⁴ denn sie steigt von der Kategorie der Quantität auf. Das angenommene Ding an sich ist keine heterogene Ursache, sondern eine Aufgabe. In dieser Rücksicht ist es nicht dynamisch; es stellt also keine Erscheinung in der Welt her.

Diese Auffassung des Dings an sich wird in der Freiheit deutlich verändert, denn die Freiheit als ein Ding an sich wird eben nicht mehr als ein regulatives Prinzip, sondern als ein konstitutives Prinzip gedacht.

⁶⁸ KrV, A 508, B 536.

⁶⁹ KrV, A 509, B 537.

⁷⁰ KrV, A 509, B 537.

⁷¹ KrV, A 511, B 539.

⁷² KrV, A 509, B 537.

⁷³ KrV, A 509, B 537.

⁷⁴ KrV, A 529, B 557.

1.3.4. Das Ding an sich als konstitutives Prinzip: die transzendente Freiheit

Kant hat in der Auflösung der dritten Antinomie die Freiheit als eine intelligible Ursache gedacht, deren Wirkung gleichwohl eine Erscheinung sein kann. Eine solche Ursache wird als ein Vermögen bestimmt, unabhängig einen Zustand anzufangen. In diesem Sinne nennt Kant die Freiheit „transzendental“.⁷⁵ Da nach Kant die Freiheit und ihre Wirkung zu zwei verschiedenen Horizonten gehören, kann es keinen Widerspruch zwischen beiden geben. Eine solche Auffassung macht das Ding an sich zu einem konstitutiven Prinzip, obwohl Kant diese Verwandlung nicht anerkannt hat.⁷⁶ Tatsächlich wird das Ding an sich nicht mehr mathematisch, sondern dynamisch aufgefasst, denn die Freiheit als eine transzendente Idee steigt von der dynamischen Kategorie der Kausalität auf und kann eine Wirkung in der Welt herstellen. Daher hat Kant keinen Grund, die Freiheit im Sinne der Ursache ein regulatives Prinzip zu nennen. Die dynamische Ursache und ihre Wirkung sind ja nicht gleichartig. In dem Falle dient das Ding an sich (die Freiheit) nicht mehr zu einer Vorschrift, sich der Vollständigkeit der aufsteigenden Reihe der Bedingungen zu nähern. Vielmehr kann hier die aufsteigende Reihe tatsächlich vollständig werden, denn es wird eine Ursache als gegeben angenommen, die keine vorherige Ursache hat. Die Freiheit ist diese gedachte Ursache, die heterogen von ihren Wirkungen ist.

Was berechtigt Kant jedoch, eine solche heterogene, intelligible Ursache anzunehmen? Nach B. Ortwein entsteht ein Widerspruch, wenn das Ding an sich als eine Ursache verstanden wird. Ortwein versteht das Ding an sich als nicht zeitlich (atemporal) und nennt es „Materialfundus“⁷⁷, d.h. es stellt der Sinnlichkeit das Material zur Verfügung, aber wird selbst nicht angeschaut. Die Sinnlichkeit wird durch das Ding an sich affiziert. Für ihn ist das Ding an sich eine absolute Spontaneität, durch die allein Erscheinungen möglich werden. Daraus resultiert nach Ortwein eine Schwierigkeit in der Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung: Kant behauptet einerseits, dass das Ding an sich die Sinnlichkeit *kausal* affiziert, andererseits, dass das Ding an sich durch die Kategorie der Kausalität nicht erklärt werden kann.⁷⁸ Zwischen beiden Behauptungen scheint ein Widerspruch zu bestehen.

⁷⁵ KrV, A 533, B 561.

⁷⁶ KrV, A 554, B 582.

⁷⁷ B. Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, Herbert Grundmann, Bonn, 1983. S. 39.

⁷⁸ B. Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, S. 50 ff.

Meiner Meinung nach ist Ortweins Kritik nur richtig, wenn das Ding an sich im gleichen Sinne als Ursache verstanden wird wie eine Ursache in der Naturkausalität. Tatsächlich hat Kant aber beide Kausalitäten voneinander unterschieden. Dieser Unterscheidung liegt die Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung zugrunde. Die Freiheit wird als eine besondere (intelligible) Ursache angenommen, die nicht unter der Bedingung der Zeit steht. Kant hat eine Kausalität angenommen, die sich von der Naturkausalität unterscheidet: Kausalität „aus Freiheit“.⁷⁹ Diese Kausalität folgt nicht nach dem Naturgesetz wiederum einer anderen Ursache.⁸⁰ Nach Kants Erklärung kann man den Menschen auf zwei Weisen betrachten: entweder als intelligibel (also als Ding an sich) oder als sensibel (als Erscheinung).⁸¹ Der Mensch als handelndes Subjekt steht nach seinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen. Kant geht davon aus, dass keine Handlung *in ihm* vergeht oder entsteht.⁸² Mit einem Wort geschieht Nichts *in ihm*. Nach seinem empirischen Charakter ist das handelnde Subjekt hingegen den Zeitbedingungen untergeordnet, also vergeht es immer. In diesem Falle wird es durch die Sinnlichkeit beeinflusst. Der intelligible und empirische Charakter des handelnden Subjekts sind strikt voneinander zu trennen.

Mit dieser Auffassung lässt sich Ortweins Kritik widerlegen: Das intelligible Subjekt fängt kausal seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst* an, ohne dass die Handlung *in ihm* selbst anfängt.⁸³ Diese Freiheitskausalität ist nicht die Naturkausalität: Sie kann etwas kausal herstellen, aber sie selbst wird nicht hergestellt. Natürlich kann man mit Recht weiterfragen, mit welcher Begründung Kant diese Behauptung aufstellt. Kant hat selbst verstanden, dass der Unterschied durch eine solche Annahme nicht gerechtfertigt werden kann, denn die sogenannte besondere Ursache beruht auf der nicht unter der Zeitbedingung stehenden Ursache. Die Annahme verdeutlicht nichts, sie ist rein metaphysisch formuliert. Daher versucht Kant mit einem anderen Argument, seine Freiheitstheorie zu retten: Anstatt dieses metaphysischen Arguments beantwortet Kant die Frage ethisch.

1.3.5. Die ethische Auffassung der Freiheit

⁷⁹ KrV, A 532, B 560.

⁸⁰ KrV, A 533, B 561.

⁸¹ KrV, A 538, B 566.

⁸² KrV, A 539 - 540, B 567 - 568.

⁸³ KrV, A 541, B 569.

Kant versucht, durch „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“⁸⁴ eine solche Auffassung zu verstehen. Die menschliche Willkür ist nicht brutum, sondern liberum. Sie ist also ein Vermögen, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen. Diese Selbstbestimmung der Willkür kann wider die sinnliche Gewalt etwas hervorbringen, was nicht in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe der Begebenheiten ganz von selbst anfangen kann.⁸⁵ In diesem Zusammenhang ist die Freiheit sowohl transzendental als auch praktisch.

Kants ethische Auffassung der Freiheit wird durch das „Sollen“ ausgedrückt, das „in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“.⁸⁶ Das Sollen kann nach Kant nicht von dem Verstand erkannt werden, denn er erkennt nur, was da ist oder gewesen ist oder sein wird, aber nichts, was sein *soll*. Diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Die Natur als sinnlicher Anreiz treibt mich zum bedingten Wollen, aber sie kann kein unbedingtes Sollen hervorbringen.⁸⁷ Daraus folgt, dass das Sollen nicht auf der Natur oder der sogenannten Sinnlichkeit beruhen kann. Die Natur oder Sinnlichkeit in Bezug auf Ethik dient nur zu Lust oder Unlust, zum Angenehmen, als Mittel zum Zweck usw., aber in keiner Weise zum Guten. Das Gute gehört zur Vernunft.⁸⁸ Kants Begründung dafür lautet, dass das Sollen oder das sogenannte Gute notwendig und unbedingte ist. Aber die Erfahrung oder die Lust oder Unlust wird immer empirisch gegeben und ist deswegen nicht notwendig und unbedingte. Der Grund des Sollens kann daher nicht im Bereich der Erfahrung liegen, denn Moral und Erfahrung, mithin die Sinnlichkeit, sind heterogen und antagonistisch. Die Kausalität der Vernunft hebt nicht etwas zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Dieser Charakter wird in der „Denkungsart“ verstanden. Hingegen lässt sich der empirische Charakter in der sogenannten „Sinnesart“ begreifen.⁸⁹

⁸⁴ KrV, A 534, B 562.

⁸⁵ KrV, A 534, B 562.

⁸⁶ KrV, A 547, B 575.

⁸⁷ KrV, A 548, B 576.

⁸⁸ KrV, A 548, B 576.

⁸⁹ KrV, A 551, B 579.

In Kants Ethik wird die Möglichkeit, das Sollen zu übertreten, immer wieder betont. Der Mensch verstößt oft gegen den Befehl der Vernunft, d.h. das, was sein soll. Es stellt sich also die Frage, wie man den Begriff des Sollens rechtfertigen kann, wenn es doch möglich ist, gegen das Sollen zu verstoßen. Mit diesem Problem hat Kant sich in den späteren Werken beschäftigt, vor allem in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« und in der »*Kritik der praktischen Vernunft*«. Aber schon in der »*Kritik der reinen Vernunft*« hat Kant sehr ausführlich den Begriff des Sollens begründet. Kant findet die Begründung des Sollens in der Zurechenbarkeit. Das Sollen der Vernunft bleibt noch allgemeingültig, obwohl es übertreten wird, denn dem Täter kann seine Tat, die gegen das Sollen verstößt, zugerechnet werden. Die ethische Ausführung folgt in der „Erläuterung“. Dort analysiert Kant ein moralisches Phänomen, das zu verstehen hilft, wie sich das Sollen rechtfertigen lässt. Dieses Phänomen zeigt sich im Falle eines unmoralischen Verhaltens. Nach Kants Auffassung begründet sich der Tadel des unmoralischen Verhaltens nicht in den empirischen Begebenheiten, sondern auf einem Gesetz der Vernunft.⁹⁰ Nach Kant hat der Mensch nämlich wegen der Vernunft eine Fähigkeit, den sinnlichen Einflüssen zu widerstehen. Der Täter mag zwar „in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft“ gewesen sein, aber er muss dennoch getadelt werden.⁹¹ Man setzt also voraus, dass man sinnliche Einflüsse „gänzlich beiseite setzen könne.“ Die Zurechenbarkeit ist die entscheidende Tatsache, und um sie zu erklären, muss man die Freiheit voraussetzen. Wenn man den Begriff des Tadels, also den Begriff der Zurechenbarkeit akzeptiert, muss man zugleich die Freiheit akzeptieren. Wenn die Freiheit als unmöglich gedacht wird, wird Tadel (oder Imputabilität) auch unmöglich, denn der Mensch würde in diesem Falle immer durch die Naturgesetze und die Sinnlichkeit bestimmt. Die Möglichkeit der Zurechnung weist auf die Freiheit der Willkür hin.

1.3.6. Die Kritik an Kants Freiheitsauffassung in der »Kritik der reinen Vernunft«

Nach Kant setzt also jeder Tadel voraus, dass der Mensch vernünftig sein kann, er also die Fähigkeit hat, sich selbst ohne Affektion der Sinnlichkeit zu bestimmen. Diese Voraussetzung drückt sich in Urteilen der Zurechnung aus.⁹² Der Schluss von der Zurechenbarkeit auf die

⁹⁰ KrV, A 555, B 583.

⁹¹ KrV, 554 - 555, B 582 - 583. Stockhammer unterscheidet den Täter von den Gliedern. Siehe Morris Stockhammer, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, Kölner Universitäts - Verlag, Köln, 1961, S. 153.

⁹² KrV, A 555 - 556, B 583 - 584.

Freiheit ist unproblematisch, wenn Freiheit als Selbstbestimmung verstanden wird. Tatsächlich ist der Begriff der Freiheit in der »*Kritik der reinen Vernunft*« aber viel umfassender als der Begriff der Selbstbestimmung, denn Kants Freiheitsauffassung wird durch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung begründet. Kant hat nicht beachtet, dass ein solches Modell der Freiheit nicht mit dem Begriff der Selbstbestimmung übereinstimmt, und einen ethischen Begriff gewählt, um dieses Modell zu unterstützen. In diesem Abschnitt möchten wir überprüfen, ob die Möglichkeit des Tadels, also der Zurechenbarkeit, das Modell verstehbar macht.

Nach Kant ist die Vernunft ein Vermögen, nicht böse zu handeln, sondern sich gegen böse Handlungen zu entscheiden. Diese Vernunft nennt Kant reine und praktische Vernunft. Er geht davon aus, dass der Grund für die Möglichkeit eines Tadels, bzw. das Sollen, moralisch ist. Deshalb darf er nicht als der Grund verstanden werden, eine böse Handlung herzustellen. Die freie Handlung der Vernunft ist mit der moralischen Handlung identisch. Kant gibt in der »*Kritik der reinen Vernunft*« eine seltsame Erklärung für die Frage, woher eine böse Handlung kommt. In einer kurzen Bemerkung heißt es:

unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden.⁹³

Also ist nicht die Vernunft, sondern der empirische Charakter des Subjekts der Gegenstand, aus dem böse Handlungen entspringen⁹⁴ und dem sie zugerechnet werden können.⁹⁵ Das

⁹³ KrV, A 551 B, 579. Anm.

⁹⁴ B. Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, S. 127: „[...] ist er nur dann im strikten Sinne frei, wenn er von der Vernunft und also dem Sittengesetz gemäß bestimmt wird, dann kann man ihn in moralischer Hinsicht nicht mehr voll zur Verantwortung ziehen, da er den sinnlichen Neigungen folgend, heteronom bestimmt und damit unfrei ist“. Er charakterisiert Kants Ethik: „Handeln aus Freiheit und moralisches Handeln fallen also in eins; ist der Mensch dagegen heteronom bestimmt, ist er zugleich unmoralisch und unfrei.“ (S. 124 - 125.)

Kemp Smith ist anderer Meinung. Er vertritt die Auffassung: eine böse Handlung kann und muss sogar durch die Freiheit realisiert werden. Diese böse Handlung kann angenommen werden „durch selbst allein eine neue Reihe der Wirkungen zu beginnen,“ (N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, p. 516.) Wäre Kemp Smiths Auffassung richtig, würde Kants Theorie der Freiheit keinen Dualismus beinhalten. Das Problem ist: In der »*Kritik der reinen Vernunft*« wird nicht zum Ausdruck gebracht, dass die böse Handlung aus der Freiheit stammen kann.

entspricht den obigen Ausführungen: Die Vernunft ist, als ein Ding an sich, das Gute, die Willkür hingegen, die nicht von der Vernunft bestimmt wird, erzeugt böse Handlungen, indem sie dem Befehl der Vernunft widersteht. Die Vernunft ist also der Grund für die Möglichkeit des Tadels. Hingegen ist es der empirische Charakter, der - wegen des Widerstands gegen die Vernunft - getadelt wird. Daher gehört die Freiheit nicht zum empirischen Charakter, sondern nur zur Vernunft. Kant versteht den empirischen Charakter des Subjekts als nicht frei, denn er ist der Zeitbedingung untergeordnet. Die Vernunft, die Freiheit oder das Ding an sich werden als gut verstanden, während das Böse nur im Antagonismus der Vernunft, d.h. in der Sinnlichkeit, möglich ist. Kant meint also, dass der empirische Charakter als Erscheinung keine Freiheit hat, aber seine Handlungen ihm zugerechnet werden müssen. Das halte ich für unsinnig.⁹⁶

Diese Schwierigkeit entspringt aus der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, aus der Trennung der Vernunft von der Sinnlichkeit, denn die Freiheit (im Sinne des Dings an sich) wird von dem böse handelnden Subjekt abstrahiert. Der Mensch wird also in zwei Teile gespalten. Das Vermögen, den sinnlichen Trieb zu überwinden, liegt nicht in dem Subjekt, das durch den Trieb bestimmt wird. Diese Spaltung resultiert aus dem Modell

⁹⁵ Morris Stockhammer, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, Kölner Universitäts Verlag, Köln, 1961, S. 52. Stockhammer vertritt die Auffassung, dass man der Freiheit die Schuld nicht zurechnen darf. Das, was zugerechnet werden soll, sind ihre Zurechnungsfolgen oder die sogenannten Handlungsqualitäten. Dazu sagt er: „Zurechnungsgründe (intelligible Ursache oder Gebote) werden nicht zugerechnet[...] obzwar ihre Zurechnungsfolgen[...] den Handlungen („Erscheinungen“) zugerechnet werden[...]“, die Zurechnungsfolge oder die Handlungsqualität ist „die Wirkung aus Freiheit“ und kausalfrei. (S. 83.) Nach Stockhammers Auffassung ist nur die Handlungsqualität zuzurechnen, denn sie kann gut oder böse sein. Hingegen ist die Freiheit immer gesetzlich und zwar gut. Daraus ergibt sich, dass es unmöglich ist, der Freiheit die Schuld zuzurechnen. In diesem Zusammenhang hält er die Freiheit für den Grund, die moralische (entweder *gute* oder *böse*) Handlungsfolge herzustellen. Aber die Freiheit ist weder gut oder böse. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« wird aber *nie* zum Ausdruck gebracht, dass die Folge aus Freiheit entweder *böse* oder *frei* sein kann. Stockhammers Interpretation der Freiheit ähnelt Kants Freiheitsauffassung in der »*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*«. Damit werden uns wir am Ende dieser Arbeit beschäftigen.

⁹⁶ A. C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, Archon Books, USA, 1969, p.208. Ewing hat Kants Schwierigkeit herausgefunden: „This free action and action according to the moral law are identical, then wrong acts cannot be free, and so how can we be responsible for them?“

von Ding an sich und Erscheinung. Nach diesem Modell wird die Zurechenbarkeit unmöglich, denn das sinnlich bestimmte Subjekt hat kein Vermögen, den sinnlichen Trieb zu überwinden: dieses Subjekt ist nicht die Vernunft. Es gelingt Kant also nicht, anhand der Zurechenbarkeit die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zu rechtfertigen. Stattdessen hält er an dieser Unterscheidung wegen der Einführung des Begriffs der Zurechnung fest.

Kants Interpretation der Freiheit muss scheitern, weil am Anfang des Dialektik - Kapitels der Begriff der Totalität nicht von dem Begriff der Unbedingtheit unterschieden wird. Nach Kants Verständnis lässt sich die Idee der transzendentalen Freiheit als eine umfassende Totalität begreifen, daher werden ihre Handlungen und Wirkungen in den Rahmen der Freiheit eingeschlossen. In diesem Zusammenhang wird die Freiheit samt allen ihren Wirkungen als gut angesehen. Die Vernunft ist hier mit der Moralität identisch. Daher kann man der Freiheit keine unmoralischen Handlungen zurechnen.

Kant geht in der ethischen Ausführung des Dialektik - Kapitels nur auf die Unabhängigkeit von den sinnlichen Antrieben ein. So kann er nur zu dem Schluss kommen, dass die Freiheit unabhängig von allen Bedingungen ist, also ein Unbedingtes. Daraus folgt aber nicht, dass die Freiheit die umfassende Totalität ist. Eine unbedingte Handlung ist nicht immer gut oder moralisch, denn die freie Handlung der Willkür, also ihre unbedingte Entscheidung, kann entweder gut oder böse sein. Nur so lässt sie sich als zurechenbar denken. Also darf man die unbedingte und unabhängige Freiheit nicht auf die umfassende Idee der Totalität reduzieren.

Die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung ist sehr problematisch. Nach der Ausführung im Abschnitt „1.2.2.“ lässt sich die Natur nicht mechanisch verstehen, denn sie wird wegen der Architektonik der Vernunft immer zweckmäßig aufgefasst. Kant hat also unrecht, wenn er die Natur allein durch mechanische Kausalität versteht. Die Einheit der Natur wird unmöglich, wenn man die Natur nicht anhand des Zweckbegriffes versteht. Der Abstand zwischen Ding an sich und Erscheinung ist also nicht unüberwindlich, wie Kant ihn darstellt. Seine Theorie vom Ding an sich scheitert, wenn er die Natur als zweckmäßig versteht.

Kants Freiheitsauffassung bleibt in der ganzen »*Kritik der reinen Vernunft*« problematisch. In der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« behandelt er das Freiheitsthema hingegen

überzeugender, auch wenn er die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung nie aufgibt.

Dieses Problem der Kantischen Ethik wird von Hegel dargestellt. Seine Einwände werden häufig zitiert.⁹⁷ Hegel kritisiert erstens, dass Kants Ethik ein Formalismus ist,⁹⁸ dem die abstrakte Einheit und eine analytische Tautologie zugrund liegen. Unsere Ausführung unterstützt seine Kritik. Die Tautologie in der »*Kritik der reinen Vernunft*« ist eindeutig: Das Ding an sich wird als das Jenseits von Erscheinung verstanden. Die Erscheinung ist dasjenige, was – im Gegensatz zum Ding an sich - durch die Zeitbedingung bestimmt wird. Die Unterscheidung beruht auf dem Satz von ausgeschlossenen Dritten, was ihr den Anschein einer logischen Notwendigkeit gibt. In diesem Sinne wird der Mensch entweder als Erscheinung oder als ihre Negation, das Ding an sich, gedacht. Eine dritte Möglichkeit (sowohl Erscheinung als auch Ding an sich) wird ausgeschlossen. Kant geht auf dieses Problem später ein; so bemüht er sich in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« darum, diese Schwierigkeit anhand des Begriffes einer unbedingten Pflicht zu überwinden. Er ist sich aber auch hier nicht bewusst, dass seine ganze Freiheitsauffassung problematisch ist, da sie auf der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung beruht, und entwickelt sie darum weiter. Die »*Grundlegung*« enthält sowohl den von Hegel kritisierten Formalismus als auch der Versuch, diesen Formalismus zu überwinden.

⁹⁷ Siehe Thomas Gil, *Moralische Freiheit und Akkommodationszwang*, in: „Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie“, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, Vol. 79, 1993, S. 528 - 535. Siehe auch Jürgen Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In „Erläuterungen zur Diskursethik“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Verlesung über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Werke 20, Frankfurt am Main, 1971, S. 367.

1.4. Kants Freiheitsauffassung in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«

Diese Freiheitsauffassung formuliert Kant auch in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ihr Charakteristikum liegt in der Beschaffenheit der reinen und praktischen Vernunft: Sie ist die absolute Spontaneität ohne Passivität der Sinnlichkeit. Kants Bemühen um die Erklärung der absoluten Spontaneität führt auch hier zum Dualismus: Die Vernunft trennt sich von der Passivität der Sinnlichkeit.

Das Wort „Metaphysik“ hat bei Kant eine besondere Bedeutung: Metaphysik ist reine, d.h. von empirischen Begriffen unabhängige Philosophie.⁹⁹ Der Titel »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« zeigt also Kants Ziel: Es geht ihm darum, „das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit“¹⁰⁰ zu suchen. Nach Kants Meinung beruht das Sittengesetz weder auf Erfahrung noch auf Sinnlichkeit. Es ist also a priori und rein. Die Trennung des Sittengesetzes von allen Erfahrungen führt Kants Ethik zum Formalismus. In den folgenden Abschnitten werde ich ausführen, aus welchen Gründen Kant die Sinnlichkeit vom moralischen Prinzip ausschließt.

⁹⁹ GMS, IV, S. 388.

¹⁰⁰ GMS, IV, S. 388.

1.4.1. Die Zweideutigkeit des Begriffes der Sinnlichkeit

In der »*Kritik der reinen Vernunft*« bedeutet der Begriff „Sinnlichkeit“ etwas ganz anderes als in der »*Grundlegung*«. Dort hat die Sinnlichkeit nicht unbedingt mit Erfahrung zu tun; es gibt auch Sinnlichkeit als reine Anschauung: „Die reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen.“¹⁰¹ In der „*Ästhetik*“ bestimmt Kant Zeit und Raum als die reinen Formen der Anschauung. Sie sind nach Kant immer *sinnlich*, aber nicht *empirisch*. Der Begriff der Sinnlichkeit unterscheidet sich also vom Begriff der Erfahrung. Sinnliche Gegenstände werden durch die Formen der Sinnlichkeit, d.h. durch Zeit und Raum, gegeben. Daher nennt Kant die Sinnlichkeit das Vermögen, Gegenstände zu geben.¹⁰² In diesem Zusammenhang ist die Sinnlichkeit wichtig für die Wissenschaft, denn die Gegenstände der Wissenschaft werden nur auf sinnliche Weise gegeben. Die Sinnlichkeit ist also ein rezeptives Vermögen, durch das die Mannigfaltigkeit gegeben wird. Als die Vorbedingung der Gegenstände der Wissenschaft wird die Sinnlichkeit nicht als empirisch, sondern als transzendental erfasst.

In seinen ethischen Entwürfen verändert Kant diese Ansicht. In der »*Grundlegung*« bestimmt Kant die Sinnlichkeit nicht mehr als ein transzendentales Vermögen wie noch in der »*Kritik der reinen Vernunft*«¹⁰³, sondern als Neigung und als Geschmack,¹⁰⁴ als zufällige Empfindung und als subjektiv - bestimmende Ursachen.¹⁰⁵ Sinnlichkeit wird zu einem empirischen

¹⁰¹ KrV, A 20, B 34 - 35.

¹⁰² KrV, A 19, B 33.

¹⁰³ Ich muss hier betonen, dass sich eine solche Auffassung der Sinnlichkeit nur im Aufbau des sittlichen Prinzips als gültig betrachten lässt: um die Reinigkeit des sittlichen Prinzips zu rechtfertigen, wird die Sinnlichkeit vom Prinzip ausgeschlossen. In diesem Fall wird die Sinnlichkeit als Neigung oder Selbstliebe, also als etwas Empirisches verstanden. (GMS, IV, S. 413. Anm.) Vgl. Alfred Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S.74 – 77. Die Sinnlichkeit im Begriff des moralischen Gefühls aber spielt eine andere Rolle: nicht als Neigung, sondern als das transzendente Vermögen, das Sittengesetz zu erkennen. Die Rolle der Sinnlichkeit im Sinne des Gefühls wird im nächsten Kapitel ausgeführt.

¹⁰⁴ GMS, IV, S. 444.

¹⁰⁵ GMS, IV, S. 457.

anthropologischen Begriff. Im Gegensatz zum reinen und sittlichen Prinzip ist sie empfindlich, d.h. passiv und abhängig. Diese Abhängigkeit wird am Ende als Bedürfnis aufgefasst.¹⁰⁶

Kant versucht im ersten Abschnitt der »*Grundlegung*«, das moralische Prinzip zu beweisen, indem er vom gemeinen sittlichen Standpunkt aus die unbedingte Pflicht herleitet. Die Sinnlichkeit spielt hier keine positive Rolle zum Aufbau des reinen Begriffs der Pflicht, sondern wird aufgrund ihrer Passivität von dem moralischen Prinzip ausgeschlossen. Kants reine Ethik wird von einem reinen Prinzip als absolutem Wert beherrscht, obwohl Kant die relativen Werte nicht verneint.¹⁰⁷ Am Anfang der »*Grundlegung*«, wo es um die Rechtfertigung des moralischen Prinzips geht, wird die Sinnlichkeit nicht als ein Kernpunkt thematisiert, denn Kant ist davon überzeugt, dass der moralische Wille absolut unabhängig ist. Da die Sinnlichkeit aber als passiv, abhängig und somit als Hindernis gegen die sittliche Spontaneität gedacht wird,¹⁰⁸ kann sie hier keine Rolle spielen. Die zentrale Bedeutung weist Kant vielmehr der Vernunft zu, denn ihr Prinzip ist unabhängig von Zweck, von Erfahrung, von Neigung und von Sinnlichkeit. Die Vernunft wird als notwendig und allgemein gedacht. Auf diesem Verständnis der Vernunft beruhen Kants Überlegungen zur Klassifikation der Imperative.

1.4.2. Die Klassifikation der Imperative im Modell von Ding an sich und Erscheinung

In diesem Abschnitt möchte ich beweisen, dass die Klassifikation der Imperative auf das Modell von Ding an sich und Erscheinung zurückgeführt werden kann. Imperative sind nach Kant objektive Gebote für den menschlichen Willen,¹⁰⁹ von denen es nur zwei Arten gibt: hypothetische und kategorische. Handlungen, die dem kategorischen Imperativ folgen, sind

¹⁰⁶ GMS, IV, S. 413, Anm. Ebenda schreibt Kant: „Die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfnis.“

¹⁰⁷ GMS, IV, S. 393. Relative Werte sind z.B. Entschlossenheit oder Beharrlichkeit. Kant bestreitet ihre Bedeutung nicht: Sie seien „ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden [...]“

¹⁰⁸ A Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 77. Hegler ist auch der Meinung, dass kein Widerspruch zwischen dem Begriff der Sinnlichkeit in der »*ersten Kritik*« und dem Begriff in den ethischen Entwürfen Kants herrsche. In der Ethik sei der Mensch wegen der Sinnlichkeit empirisch und abhängig von den Gegenständen. In der theoretischen Philosophie können hingegen die apriorischen Vorstellungen Zeit und Raum durch die Sinnlichkeit gegeben werden.

¹⁰⁹ GMS, IV, S. 413.

Kant zufolge an sich gut, Handlungen nach einem hypothetischen Imperativ hingegen nur relativ gut oder sogar böse :

Wenn nun die Handlung bloß wozu anders als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist der kategorisch.¹¹⁰

Der kategorische Imperativ wird also nicht, wie der hypothetische, durch die Zweck - Mittel - Relation bestimmt, sondern durch die Vernunft:

Praktisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt.¹¹¹

Der objektive Grund, der praktisch als allgemein verstanden wird, ist nichts anderes als der kategorische Imperativ.¹¹² In diesem Sinne ist der kategorische Imperativ absolut gut, und dementsprechend wird der Wille als gut betrachtet, dessen Maxime „zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird [...]“¹¹³ Der Begriff des kategorischen Imperativs beinhaltet keine bösen Elemente und steht sozusagen jenseits des hypothetischen Imperativs. Ihre Sphären schließen einander aus: Der kategorische Imperativ ist vernünftig und allgemein, der hypothetische Imperativ wird hingegen durch Zwecke bestimmt und ist somit sinnlich und besonders. Dieses Modell ist nichts anderes als die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung.¹¹⁴ Kant versucht dann, durch den kategorischen Imperativ die Freiheit zu

¹¹⁰ GMS, IV, S. 414.

¹¹¹ GMS, IV, S. 413.

¹¹² GMS, IV, S. 414.

¹¹³ GMS, IV, S. 437.

¹¹⁴ Alexander Haardt, *Die Stellung des Personalitätsprinzips in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und in der »Kritik der praktischen Vernunft«*, in: Kant - Studien, 73, Jahrgang 1982. Haardt ist der Meinung, dass es folgenden Unterschied zwischen der »Grundlegung« und der »zweiten Kritik« gebe: In jener spiele die Persönlichkeit, d.h. der Wille eine entscheidende Rolle, in dieser hingegen die Vernunft. Haardt zeigt: Während „es sich [in der »Grundlegung«] um das Gesetz eines schlechthin guten Willens handelt, so geht es in der Kr. d. p. V. um dasselbe Prinzip im Hinblick darauf, daß es durch reine Vernunft gegeben ist, und diese im Akte ihrer Gesetzgebung praktisch zu werden

rechtfertigen. Um den Imperativ als möglich zu denken, muss man nach Kant die Freiheit annehmen:

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, [...] ¹¹⁵

Nur unter der Vorbedingung der Freiheit wird der Imperativ möglich. ¹¹⁶ Die Freiheit ist eine übersinnliche Idee, die weder Erfahrung noch Sinnlichkeit enthält und deren Charakter auf den Begriff des kategorischen Imperativs reflektiert wird; auch er ist nicht auf Sinnlichkeit bezogen, sondern wird als reines Sittengesetz verstanden: „Dieser Imperativ mag der *der Sittlichkeit* heißen“ ¹¹⁷

vermag.“ (S. 162.) Der Charakter der »Grundlegung« lässt sich so formulieren: Der Wille soll sich bei der Befolgung des Sittengesetzes als gesetzgebend betrachten. (S. 166.) In der »zweiten Kritik« wird die Vernunft bloß als gesetzgebend betrachtet, ohne dass es um die Befolgung des Gesetzes geht. Nach seinem Verständnis wird die »Grundlegung« durch den Aspekt der Selbstreflexion des Willens verständlich. Hingegen lässt sich die »zweiten Kritik« durch den Aspekt der bloßen Vernunft ohne Selbstreflexion erfassen. Nach meiner Auffassung entsteht nicht nur die Selbstreflexion des Willens, sondern auch die bloße Gesetzgebung der Vernunft in der »Grundlegung«. Diese bloße Gesetzgebung der Vernunft ohne Bezug auf die Befolgung kann man leicht in Kants Auffassung vom Unterschied zwischen Autonomie und Heteronomie in der »Grundlegung« finden, wie ich in diesem Abschnitt ausgeführt habe.

¹¹⁵ GMS, IV, S. 461.

¹¹⁶ T. C. Williams, *The concept of the categorical imperative*, Oxford Clarendon Press, 1968. p. 100 f. Hier unterscheidet Williams die Strategie in der »Grundlegung« von der Strategie in der »zweiten Kritik«: in der »Grundlegung« gründet sich der kategorische Imperativ auf den Begriff der Freiheit. Hingegen beruht die Freiheit in der »zweiten Kritik« auf dem Bewusstsein des Sittengesetzes, also auf dem kategorischen Imperativ.

¹¹⁷ GMS, IV, S. 416. Siehe Alfred Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 71 - 72. Nach Heglers Interpretation ist der Begriff des Sittengesetzes bei Kant vieldeutig. In der »Grundlegung« kann das Sittengesetz zu einer subjektiven Maxime werden. Hegler schreibt: „Der Grundsatz [...] ist mehr als eine Maxime, er ist ein moralisches Gesetz, aber damit er in mir zur Geltung komme, muss ich ihn als meine subjektive Regel, als meine Maxime annehmen.“ (S. 71.) Dieses Verständnis des Sittengesetzes ist anders als das in der »zweiten Kritik«. Dort bezieht es sich auf keine Maxime und auf keinen subjektiven Grundsatz, sondern nur auf die reine und praktische Vernunft. In diesem Falle handelt es sich beim Sittengesetz nicht um den menschlichen Willen, der die Annahme oder Ablehnung guter

Der kategorische Imperativ bezieht sich also auf die Freiheit als Ding an sich, das der Sinnlichkeit entgegengesetzt ist. Kants Strategie in der »Grundlegung« entspricht dem metaphysischen Modell von Ding an sich und Erscheinung in der »Kritik der reinen Vernunft«, auch wenn Kant die sittliche Interpretation betont. Dass die ethische Perspektive wie schon die metaphysische einen geheimen Dualismus enthält, kann man auch an den Begriffen der Autonomie und Heteronomie zeigen.

1.4.3. Autonomie und Heteronomie

Die Begriffe der Autonomie und Heteronomie entsprechen den Begriffen des hypothetischen und kategorischen Imperativs: Als das Prinzip des Willens ist die Autonomie der Heteronomie entgegengesetzt.¹¹⁸

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist.¹¹⁹

Dieses Gesetz ist das Sittengesetz, das der Wille sich selbst vorschreibt. Die Autonomie ist also mit dem Begriff der Gesetzgebung verbunden. „[...] denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, [...]“¹²⁰ Nach diesem Verständnis wird die Autonomie also auf das Sittengesetz und den kategorischen Imperativ bezogen.¹²¹ Sie charakterisiert den Willen, der nicht von sinnlichen Bedingungen abhängt und mithin gut ist:

oder böser Maximen entscheidet, sondern um die Fähigkeit, dem moralischen Gesetz unbedingt zuzustimmen (S. 72). Hegler ist der Meinung, dass es Kant sich in der »Grundlegung« darum gehe, wie der objektive Grundsatz der Vernunft *subjektiv* in der Beziehung zum *menschlichen Willen* stehe. Dagegen beschäftige er sich in der »zweiten Kritik« damit, wie das reine Sittengesetz selbst *objektiv* in Beziehung zur *reinen und praktischen Vernunft* stehe.

¹¹⁸ GMS, IV, S. 433.

¹¹⁹ GMS, IV, S. 440.

¹²⁰ GMS, IV, S. 450.

¹²¹ GMS, IV, S. 431: „Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht.“ Ebd., S. 440 heißt es: „Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.“

Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit Begriffen seien.¹²²

Die Autonomie steht unter keiner Zeitbedingung, sondern ist eine übersinnliche Idee. Die dem hypothetischen Imperativ entsprechende Heteronomie wird als Gegensatz zur Autonomie gedacht: Sie bezieht sich nicht auf die übersinnliche Idee der Freiheit, sondern auf die Natur oder die Sinnlichkeit oder die sogenannte Neigung.¹²³ Der Wille, der seinen Bestimmungsgrund nicht von sich selbst, sondern vom Objekt erhält, ist heteronom:

wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus.¹²⁴

Wie der hypothetische Imperativ zeichnet sich die Heteronomie durch die Zweck - Mittel - Relation aus: „da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten.“¹²⁵ Die Heteronomie ist also die Quelle aller nicht - moralischen Maximen, denn der heteronome Wille ist passiv und durch die Natur bestimmt:

[...] sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects das Gesetz.¹²⁶

Da der heteronom bestimmte Wille im Gegensatz zum autonomen Willen empirisch ist, zeigt sich eindeutig, dass das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie nur anhand des Modells von Ding an sich und Erscheinung verstanden werden kann.

¹²² GMS, IV, S. 440.

¹²³ GMS, IV, S. 453: „als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen.“

¹²⁴ GMS, IV, S. 441.

¹²⁵ GMS, IV, S. 444.

¹²⁶ GMS, IV, S. 444.

1.4.4. Die Doppelwelten — Verstandeswelt und Sinnenwelt

Der kategorische Imperativ und alle mit ihm zusammenhängenden Begriffe wie hypothetischer Imperativ, Autonomie und Heteronomie sind also nur anhand des Modells von Ding an sich und Erscheinung verstehbar. Dieses metaphysische Modell hat Kant im dritten Abschnitt der »*Grundlegung*« dargestellt, um seine ethischen Ausführungen im ersten und zweiten Abschnitt verständlich zu machen.¹²⁷ Die metaphysische Grundlage von Kants ethischer Auffassung ist die Annahme der Doppelwelten: Verstandeswelt und Sinnenwelt.

Der Begriff der Verstandeswelt taucht erstmals, zusammen mit dem Begriff „Noumenon“ in der »*Kritik der reinen Vernunft*« auf. Beide Begriffe fungieren negativ als die Grenze der Sinnlichkeit.¹²⁸ Sie gehören nicht zum Bereich der Sinnlichkeit, d.h. sie stehen nicht unter der sinnlichen Zeitbedingung, im Gegensatz zur „Sinnenwelt“ („Phänomen“). Kant hat aber in der »*Kritik der reinen Vernunft*« die Verstandeswelt nicht nur negativ, sondern auch positiv erfasst, und zwar durch das Verstandesgesetz.¹²⁹

Der Begriff der Sinnenwelt verändert sich in der »*Grundlegung*« nicht.¹³⁰ Die Auffassung der Verstandeswelt wird dagegen in den ethischen Entwürfen viel deutlicher. Das Verstandesgesetz wird nicht als Kategorie, sondern als das Gesetz der Freiheit verstanden:

Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität.¹³¹

¹²⁷ T. C. Williams, *The concept of the categorical imperative*, 1968. p. 100.

¹²⁸ KrV, B 310. „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“ Ebenda sagt Kant auch: „Die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen= und Verstandeswelt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen und sie also auch nicht für objectiv= gültig ausgeben.“

¹²⁹ KrV, A 257. „[...] so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen.“

¹³⁰ GMS, IV, S. 451.

¹³¹ GMS, IV, S. 453.

Frei zu sein bedeutet also, sich in der Verstandeswelt zu befinden. In diesem Falle ist man moralisch und gut, d.h. man handelt pflichtmäßig. Im Gegensatz dazu ist man nicht frei, wenn man sich in der Sinnenwelt befindet. Hier hat Kant also die Auffassung des sogenannten Doppelstandpunktes aus der »*Kritik der reinen Vernunft*« übernommen. So schreibt er in der »*Grundlegung*«:

Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen=, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.¹³²

Die Doppelstandpunkt - Theorie resultiert aus der Auflösung der dritten Antinomie, wo sie die Widerspruchfreiheit zwischen der Freiheit und der Natur ermöglicht. Nun benutzt Kant sie in der »*Grundlegung*« zur Erklärung der Möglichkeit der Sitten. Obwohl er weiter die Funktion der Verstandeswelt als Grenze der Sinnlichkeit betont, fasst er jetzt die Verstandeswelt anhand der Kausalität auf, wie sich in folgendem Zitat zeigt:

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen. [...] Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; [...]»¹³³

Diese Art von Kausalität unterscheidet sich natürlich von der Naturkausalität. Kant nennt sie Freiheitskausalität. Dieser Kausalitätsbegriff ist wichtig für Kants Theorie der Autonomie: durch den Standpunkt der Verstandeswelt kann sich der Wille von den Einflüssen der Sinnenwelt, d.h. von der Heteronomie, befreien. Der Mensch ist also dasjenige Wesen, das die Fähigkeit hat, sich unabhängig das Sittengesetz zu geben und sich zugleich ihm unterzuordnen.

¹³² GMS, IV, S. 452.

¹³³ GMS, IV, S. 453.

Es ist also klar, dass die Trennung der Vernunft von der Sinnlichkeit, mithin das oben beschriebene dualistische Modell auch Kants Ethik zugrunde liegt. Es findet sich auch in der »*Kritik der praktischen Vernunft*«. Darauf gehe ich im folgenden Teil ein.

1.5. Kants Freiheitsauffassung in der »Kritik der praktischen Vernunft«

In der »Kritik der praktischen Vernunft«, die nach der »Grundlegung« entstand, hat Kant das dualistische Modell weiter und tiefer entwickelt. Die Vernunft spielt jetzt eine wichtigere Rolle, während die Sinnlichkeit überhaupt keinen Raum mehr im Aufbau des Sittengesetzes hat. Das zeigt sich bereits in »Kritik der praktischen Vernunft«.

1.5.1. Der Titel der »Kritik der praktischen Vernunft«

In der Vorrede des Werkes erklärt Kant, warum das Buch nicht „*Kritik der reinen praktischen Vernunft*“, sondern nur „*Kritik der praktischen Vernunft*“ heißt.¹³⁴ Da die reine praktische Vernunft allein ihre Realität beweisen könne,¹³⁵ sei eine Kritik für eine solche Vernunft nicht nötig.¹³⁶ Tatsächlich beschäftigt sich Kant in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« aber nicht nur mit der praktischen Vernunft, sondern auch mit der reinen und praktischen Vernunft. Im ersten Hauptstück des ersten Buchs thematisiert Kant die Grundsätze der reinen und praktischen Vernunft, die keine Sinnlichkeit beinhaltet. Die praktische Vernunft ist also etwas anderes als die reine praktische Vernunft. Meine Frage lautet daher: Warum geht Kant auf die reine praktische Vernunft ein, obwohl er doch in der Vorrede abgelehnt hat, diesen Terminus zu verwenden?

1.5.2. Die Ethik in Bezug auf die reine praktische Vernunft

In dem Kapitel „Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft“ versucht Kant, die Eigenschaften dieser Grundsätze zu finden. Nach dem Lehrsatz IV der »*Kritik der praktischen Vernunft*« heißt diese Beschaffenheit „Autonomie des Willens“.¹³⁷ Kant begründet diese Autonomie wie folgt: Er setzt zuerst die Notwendigkeit und die Allgemeinheit der praktischen Grundsätze voraus¹³⁸ und erklärt dann weiter, wie eine solche Allgemeinheit und

¹³⁴ L. W. Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 44. Beck analysiert ausführlich die Bedeutungen des Begriffs „Kritik“. Nach seiner Auffassung lässt sich „Kritik“ bei Kant von zwei Standpunkten verstehen. Negativ „fixes die Kritik the boundaries of the competence of reason.“ Positiv “sure path of science.”

¹³⁵ KpV, V, S. 3.

¹³⁶ L. W. Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 44. Nach Beck ist die negative Kritik nicht der ganze Zweck der »*zweiten Kritik*«. Bei der Dialektik handele es sich nicht nur um den Konflikt zwischen der sinnlichen bestimmten und der reinen praktischen Vernunft, sondern auch um den Konflikt zwischen den Ideen der reinen praktischen Vernunft.

¹³⁷ KpV, V, S. 33.

¹³⁸ Wolfgang H. Müller, *Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach Immanuel Kant*, Königshausen & Neumann, 1992, S. 8. Müller betont die Notwendigkeit und Allgemeinheit als grundsätzliche Voraussetzung für die Kantische Ethik. Man kann mit Recht fragen: Wie begründet Kant diese Voraussetzung? Diese Frage lässt sich durch die Antwort auf eine andere Frage

Notwendigkeit möglich werden. Wenn die Grundsätze allgemein und notwendig sind, dürfen sie keine Objekte, z. B. Neigungen oder Selbstliebe - mit einem Wort: kein Sinnliches, voraussetzen.¹³⁹ Deswegen haben praktische Grundsätze der reinen Vernunft immer eine Form, der keine Materie zugrunde liegt.

Die Allgemeinheit und Notwendigkeit, also die gesetzgebende Form, sind der einzige Bestimmungsgrund der reinen praktischen Vernunft. Eine solche Vernunft hat kein Problem mit der Übertretung des praktischen Grundsatzes,¹⁴⁰ denn der Grund der Übertretung liegt außerhalb des Bereichs dieser Vernunft. Das ist der Grund dafür, dass Kant sein Buch als »*Kritik der praktischen Vernunft*« bezeichnet: Die Dialektik bezieht sich bei Kant nur auf die Endlichkeit der Vernunft, d.h. auf die praktische Vernunft, nicht jedoch auf die reine praktische Vernunft. Im Falle der praktischen Vernunft wird die Dialektik mit der Vollkommenheit der Tugend und mit der Heiligkeit verbunden, die durch menschliche Vernunft allein nicht jederzeit erreichbar ist.¹⁴¹ Kants Analyse der reinen praktischen Vernunft ist berechtigt, denn in der Tat enthält der Begriff der reinen praktischen Vernunft analytisch alle Beschaffenheiten der praktischen Grundsätze, d.h. die gesetzgebende Form. Kant hat also Recht, wenn er behauptet, dass die Grundsätze der reinen praktischen Vernunft eine gesetzgebende Form haben; wenn sie im Begriff der reinen praktischen Vernunft analytisch enthalten sind, so sind sie allgemein und notwendig.

Die Vernunft wird in der »*Kritik der praktischen Vernunft*«, entgegen dem Titel, mit der reinen und praktischen Vernunft gleichgesetzt. Kant sieht die Vernunft als ein Vermögen an, dem Sittengesetz gemäß zu handeln. In diesem Sinne ist die Vernunft frei. Genauer gesagt: Die Vernunft ist mit der Freiheit identisch.

1.5.3. Die analytische Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz

beantworten: Was passiert, wenn der praktische Grundsatz nicht als notwendig und allgemein angesehen würde? Nach Kants Auffassung wäre die Wirkung katastrophal, denn dem Täter könnte seine Handlung nicht mehr zugerechnet werden. Nach diesem Verständnis wird Kants Voraussetzung durch die Möglichkeit der Zurechnung gerechtfertigt.

¹³⁹ KpV, V, S. 24

¹⁴⁰ Vgl. A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 71 - 72.

¹⁴¹ KpV, V, S. 122 - 123.

Kants Auffassung, die in der Tautologie zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz zum Ausdruck kommt, findet sich in den Abschnitten „§5 Aufgabe I“ und „§6 Aufgabe II“. Dort findet Kant die Beschaffenheit eines Willens, als dessen Bestimmungsgrund er zuvor die gesetzgebende Form der Maxime aufgefunden hat, in der Freiheit.¹⁴² Da nach Kant die Form der Gesetzgebung aus der Vernunft entspringt und daher keine sinnlichen Gegenstände voraussetzt, ist der Wille unabhängig vom Naturgesetz, das für den Bereich der Erscheinungen gilt. Das ist die negative Bedeutung der Freiheit.

Der Schluss von der Form der Maxime auf die Freiheit resultiert aus dem Ausschluss der Materie von der Maxime, denn Kant ist davon überzeugt, dass die Moralität einer Handlung, d.h. die Autonomie oder die Freiheit, antagonistisch gegen die Naturgesetze steht. Der Mensch kann nach Kant nur moralisch sein, wenn er die Materie, also die Naturgesetze, als Bestimmungsgrund des Willens ausschließt. In diesem Sinne gibt es keine Überschneidung zwischen Moral (Autonomie) und Natur (Heteronomie).

Mit der gleichen Methode führt Kant in „§6 Aufgabe II“ den umgekehrten Schluss von der Freiheit zur Form der Maxime. Er sucht hier die Beschaffenheit des Grundsatzes des Willens, wenn der Wille vorher als frei vorausgesetzt wird.¹⁴³ Da die Materie der Maxime nach Kant immer ein empirisch gegebenes Objekt ist, ist der Wille, dessen Bestimmungsgrund in Materie besteht, nicht frei. Im Gegensatz dazu ist der freie Wille von „empirischen (d.i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig“.¹⁴⁴ Der Moralität muss also die reine Form der Maxime zugrunde liegen, damit die Allgemeinheit des Sittengesetzes gerechtfertigt werden kann. Durch diese reine Form wird das Sittengesetz in die Freiheit übergeführt,¹⁴⁵ denn beide zeichnen sich durch die Unabhängigkeit von der Erfahrung, d.h. von der

¹⁴² KpV, V, S. 29.

¹⁴³ KpV, V, S. 29.

¹⁴⁴ KpV, V, S. 29.

¹⁴⁵ Vom Standpunkt der Erkenntnis hat das Sittengesetz einen Vorrang: „Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwindenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.“ (KpV, V, S. 29 - 30.) Aufgrund dieser Auffassung vertritt T. C. Williams die Meinung, dass die Freiheit in der »Kritik der praktischen Vernunft« auf dem Bewusstsein des Sittengesetzes beruhe. Siehe Williams, *The concept of the categorical imperative*, p. 101.

Sinnlichkeit, aus. In diesem Sinne ist die Unterscheidung der reinen Form von der Materie nur eine andere Weise, das Modell von Ding an sich und Erscheinung darzustellen.

Außerdem weist die Argumentation im Zusammenhang der „Aufgabe I“ mit der „Aufgabe II“ einen Zirkelschluss auf: Der Schluss von der Form des Sittengesetzes auf die Freiheit und umgekehrt von der Freiheit auf die Form des Sittengesetzes. Dieses problematische Argument taucht nicht zufällig auf, denn nach Kant sind beide ineinander enthalten: Die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes zeigt sich einerseits in der Unabhängigkeit von den Naturgesetzen, also in der negativen Freiheit, andererseits in der Gesetzgebung der Vernunft, also in der positiven Freiheit. Die Freiheit, die in der Unabhängigkeit und der Gesetzgebung zum Ausdruck gebracht wird, zeigt auch die Allgemeinheit des Sittengesetzes. Freiheit und Allgemeinheit rechtfertigen sich gegenseitig. Kants Argumentationsstrategie beruht also auf der Identität der reinen Form des Sittengesetzes mit der Freiheit.¹⁴⁶ Diese Zirkelargumentation enthält keine Möglichkeit, pflichtwidrig zu handeln, denn das Sittengesetz und die Freiheit gehören beide zur unbedingten Moralität, in der es keine Heteronomie gibt. Kants Argumentation beruht also auf einer Tautologie: Die Unabhängigkeit vom Empirischen wird zum Ausdruck der Form der Maxime, sofern die Rede vom praktischen Grundsatz ist. Hingegen wird *dieselbe* Unabhängigkeit zum Ausdruck der Freiheit, sofern die Rede von der Beschaffenheit des Willens ist. Die Form der Maxime und die Freiheit sind also nur verschiedene Bezeichnungen für diese Unabhängigkeit. Damit weist die Tautologie auf nichts anderes hin als lediglich diese Unabhängigkeit, die das Modell von Ding an sich und Erscheinung voraussetzt.

1.5.4. Die vier Lehrsätze in der »Kritik der praktischen Vernunft«

In der »Kritik der praktischen Vernunft« formuliert Kant vier Lehrsätze, um das Sittengesetz zu rechtfertigen.¹⁴⁷ Der erste und zweite Lehrsatz zeigen, dass alle praktische Prinzipien, die

¹⁴⁶ Beck findet auch in diesem Argument Kants kein Paradox und versucht, es durch den Begriff der Autonomie im Sinne von „self - determining, self - given law of rational being“ zu verteidigen. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 123.

¹⁴⁷ L. W. Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 109 – 111. Beck sieht die §§ 4 – 8 der »Kritik der praktischen Vernunft« als die metaphysische Deduktion des Sittengesetzes, die sich von der transzendentalen Deduktion unterscheidet. Diese beschäftigen sich mit der Gültigkeit der Anwendung auf die Anschauung, jene damit, was das Sittengesetz sei. Diese Auffassung Beck's

ein Objekt voraussetzen, immer empirisch sind und daher „unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören“.¹⁴⁸ Ein praktisches Prinzip darf, wenn es als moralisch gedacht wird, nicht empirisch sein, denn sonst wäre es durch das vorausgesetzte Objekt – den Zweck – bestimmt und hätte keine Allgemeinheit und Notwendigkeit. Wenn die Gültigkeit eines praktischen Prinzips auf dem Zweck beruht, so heißt es nicht „sittlich“, sondern „pragmatisch“.

Im dritten Lehrsatz wird die Form einer Maxime, die keinen Gegenstand voraussetzt, zum Prinzip gemacht, durch das der Bestimmungsgrund des Willens als allgemein gedacht werden kann. Dieser Lehrsatz besagt dasselbe wie die ersten beiden: dem sittlichen Prinzip liegt kein Objekt zugrunde, sondern es wird durch die Vernunft gegeben. Die Form, die anfangs, als Negation der Materie, noch eine negative Rolle gespielt hat, wird jetzt als Gesetzgebung verstanden, und die Form einer Maxime wird mit der Form der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft gleichgesetzt. Daraus folgt der vierte Lehrsatz:

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.¹⁴⁹

Die Autonomie ist also die Form der Gesetzgebung: Die Vernunft hat die Fähigkeit, sich selbst das Gesetz vorzuschreiben. Das bedeutet aber, dass Gesetzgebung und Autonomie nur andere Ausdrücke für die Spontaneität (als Negation der Sinnlichkeit) sind.

resultiert aus dem Vergleich mit der Deduktion der Kategorien in der »*Kritik der reinen Vernunft*«. Dort versucht Kant, durch die Logiktafel als Leitfaden die Kategorien des Verstandes zu finden. Obwohl man weder in der ersten noch in der zweiten „Kritik“ eine Spur des Sittengesetzes ausfindig machen kann, hält Beck eine metaphysische Deduktion des Sittengesetzes für möglich: „Kant first sets out to discover what the moral law must be if the concept of duty and therewith all morality are not spurious“ (p. 110.) Später versteht er die Freiheit als die transzendente Deduktion des Sittengesetzes. Auf seine Auffassung werde ich im nächsten Abschnitt 1.5.5. eingehen.

¹⁴⁸ KpV, V, 22. Alfred Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 80 – 81. Hegler kritisiert, dass die empirischen Prinzipien der Ethik verschieden seien, aber Kant sie nach ihrer Qualität auf einerlei, nämlich auf den Eudämonismus reduziere.

¹⁴⁹ KpV, V, S. 33.

In diesem Zusammenhang wird die Pflicht auf die Autonomie und das Pflichtwidrige auf die Heteronomie reduziert. Diese Auffassung der Begriffe Autonomie und Heteronomie entspricht dem Modell von Ding an sich und Erscheinung in der »*Kritik der reinen Vernunft*«. Die Autonomie in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« ist durch die Unabhängigkeit von der Erfahrung und durch die Spontaneität definiert. In diesem Sinne ist die Autonomie die Freiheit.¹⁵⁰ Die Freiheit wird also in beiden „Kritiken“ als die Unabhängigkeit und Spontaneität ausgedrückt und entspricht dem Ding an sich. Dem steht der heteronome, von den Naturgesetzen abhängige Wille gegenüber¹⁵¹, der nichts anderes ist als die Erscheinung. In zwei späteren Abschnitten versucht Kant, seine Ausführungen zur Rechtfertigung des Sittengesetzes zu verstärken: zuerst in der „Deduktion“ und dann in der „Kritischen Beleuchtung“. Kants Argumentation wird jedoch dort nicht plausibler, wie ich im Folgenden zeigen werde.

1.5.5. Der Abschnitt „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft“

In der „Deduktion“ betont Kant, dass seine Ethik nicht mit der sinnlichen Anschauung, sondern mit der Analytik des praktischen Grundsatzes der Vernunft beginne,¹⁵² während am Anfang der »*Kritik der reinen Vernunft*« die Anschauung stand. Dieser unterschiedliche Ansatz weist auf Kants grundsätzliche Auffassung der Ethik hin. Die praktische Vernunft hat es nicht, wie die reine Vernunft, mit der Frage zu tun, wie sinnliche Anschauung a priori möglich sei, denn sie richtet sich nicht auf die Natur, sondern auf den Willen selbst. Im Abschnitt „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ erklärt Kant die Methode seiner Ethik. Dabei ist er der Meinung, dass die Begriffe des Guten und des Bösen nicht dem Sittengesetz zugrunde liegen,¹⁵³ sondern umgekehrt diese Begriffe erst anhand des Motivs des Willens möglich werden. Kant vertritt hier die sogenannte Gesinnungsethik,¹⁵⁴ derzufolge der Wert einer Handlung im Motiv des handelnden Subjekts

¹⁵⁰ KpV, V, S. 32.

¹⁵¹ KpV, V, S. 32.

¹⁵² KpV, V, S. 42.

¹⁵³ KpV, V, S. 62.

¹⁵⁴ H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, S. 23. Köhl vertritt die Auffassung, dass Kant in der »*Grundlegung*« kein Argument gegen eine materiale Ethik hat. Man könne es aber im Abschnitt „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ der »*Kritik der praktischen Vernunft*« finden. Das halte ich für wenig überzeugend. Der Grund dafür, dass Kant durch die

liegt. Daher ist es Kant zufolge entscheidend, die Beschaffenheit des Willens zu beleuchten. Deswegen ist die Natur nicht der Gegenstand der praktischen Vernunft.

Die Deduktion des Sittengesetzes bedeutet hier nichts anderes als die Rechtfertigung ihrer Gültigkeit. Da die praktische Vernunft die Natur nicht betrifft, stößt das Verständnis der praktischen Vernunft sofort auf eine Schwierigkeit: Wie kann ihr Gesetz ohne Hilfe der Sinnlichkeit gerechtfertigt werden, da doch alle Wissenschaft der empirischen Rechtfertigung bedarf? Kant leugnet einerseits die Möglichkeit der Deduktion durch die theoretische Vernunft:

Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch keine Anstrengung der theoretischen, spekulativen[...] Vernunft bewiesen [...werden] ¹⁵⁵

Er betont auch, das Sittengesetz bedürfe gar „keiner rechtfertigenden Gründe“. ¹⁵⁶ Andererseits gibt er zu, dass die Realität des Sittengesetzes durch „den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft“ bewiesen werde. ¹⁵⁷ Diese Vernunft ist eben die reine und praktische Vernunft, also die Freiheit. Die Realität des Sittengesetzes wird unter der Voraussetzung der Freiheit als möglich verstanden: das Sittengesetz wird durch die Freiheit gerechtfertigt. ¹⁵⁸ Aber das Argument ist erneut zirkelhaft, wenn Kant in der „Deduktion“ das Sittengesetz als

Apriorität des Sittengesetzes und die transzendente Freiheit die Gesinnungsethik rechtfertigen möchte, besteht darin, dass der Wille sich damit unabhängig bestimmen kann, um die Pflicht oder die Zurechnung zu ermöglichen. Kants Gegner, nämlich die materiale Ethik, kann die Pflicht und die Zurechnung nicht rechtfertigen, denn der Wille wird in der materialen Ethik als abhängig von Zweck, von Lust usw. verstanden. Eine solche Ausführung lässt sich in der ganzen »Grundlegung« finden!

¹⁵⁵ *Kritik der praktischen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1951, S. 56. In der »*Kritik der praktischen Vernunft*« der Akademie - Aufgabe S. 47 heißt es aber „alle Anstrengung“ statt „keine Anstrengung“ bei Meiner. Ich folge Felix Meiner - Aufgabe.

¹⁵⁶ KpV, V, S. 47.

¹⁵⁷ KpV, V, S. 48.

¹⁵⁸ KpV, V, S. 4. „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“

das Prinzip der Deduktion der Freiheit bestimmt.¹⁵⁹ Dieser Zirkel kann so formuliert werden: Dem Sittengesetz liegt die Freiheit zugrunde, und die Freiheit beweist umgekehrt die Realität des Sittengesetzes.

Kant hat in der „Vorrede“ diesen zirkelhaften Eindruck selbst eingeräumt.¹⁶⁰ Er ist sich bewusst, dass dieses Argument zum Missverständnis führt, so dass er seinen Ansatz verteidigt: Die Freiheit und das Sittengesetz befinden sich nach Kant in verschiedenen Horizonten. Die Freiheit ist die „ratio essendi“ des moralischen Gesetzes, das Sittengesetz ist die „ratio cognoscendi“ der Freiheit.¹⁶¹ In diesem Zusammenhang sieht Kant die Freiheit als den freien Willen an, der das Sittengesetz gibt. Dieses von der Freiheit gegebene Gesetz dient umgekehrt zur Bedingung, die Freiheit zu erkennen. Kant ist der Meinung, dass die Freiheit zur Verstandeswelt gehört, da sie keinen Gegenstand zur Erkenntnis ist. Das von ihr gegebene Sittengesetz aber ist eine uns einschränkende Regel, und an dieser Einschränkung durch das Gesetz lässt sich die Freiheit erkennen.

¹⁵⁹ KpV, V, S. 47. Siehe L. W. Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 172 - 174. Beck möchte durch die Auffassung der transzendentalen Deduktion der Kategorien die transzendente Deduktion des Sittengesetzes verstehbar machen. Nach der Auffassung der Deduktion im theoretischen Gebiet sei die Anschauung die Bedingung für ein synthetisches Urteil a priori, denn die Anschauung verbinde „the gap between the concepts of their subjects and predicates.“ So spiele die Anschauung bei der Deduktion der Kategorie eine entscheidende Rolle. Beck versucht, die Anschauung auch im praktischen Gebiet zu finden, um die Deduktion des Sittengesetzes zu zeigen. Anhand der Aussage Kants: „the concept of freedom ist made to serve also als the credential of the moral law“ vertritt er die Auffassung, dass die Freiheit zum Prinzip der Deduktion des Sittengesetzes diene, denn die Freiheit spiele „a role analogous to that of intuition“ (p. 172). Durch die „Intuition“ der Freiheit werde das Sittengesetz gerechtfertigt.

Eine solche Auffassung aber widerspricht der Kantischen Ethik, denn Kant betrachtet die Freiheit nur als eine übersinnliche Idee, die keine Analogie mit irgendeiner Anschauung haben kann. In diesem Falle erfasst er sie als das Postulat der reinen Vernunft. Beck ist diese Schwachstelle seines Arguments nicht entgangen, daher schreibt er einen Abschnitt über die Freiheit als ein Postulat (p. 207). Darin unterscheidet er die Freiheit als die Bedingung des Sittengesetzes (in Analogie zur Anschauung) von der Freiheit des höchsten Guten als einem Postulat (übersinnlicher Idee), um diese Schwierigkeit zu vermeiden.

¹⁶⁰ KpV, V, S. 4. Anm.

¹⁶¹ KpV, V, S. 4. Anm.

Mit dieser Ausführung kann Kant den Zirkel einwand jedoch nicht widerlegen, denn beide – die Freiheit und das Sittengesetz – gehören zum selben Begriff der Autonomie, d.h. der Gesetzgebung. Die Freiheit und das Sittengesetz rechtfertigen sich immer wechselseitig.¹⁶² Die Freiheit kann nicht, wie Kant es versucht, erklären, warum das Sittengesetz als gerechtfertigt angesehen werden kann, denn sie wird selbst erst durch das Sittengesetz verstehbar. Natürlich wird Kants Argumentation nicht wegen der Wechselbestimmung schwächer.¹⁶³ Der entscheidende Punkt in Kants Argumentation ist: Freiheit und Sittengesetz

¹⁶² Dieter Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, in: „*Denken im Schatten des Nihilismus*“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975. Henrich geht auf das Problem der Deduktion des Sittengesetzes sehr ausführlich ein. Er ist der Meinung, dass das Sittengesetz und die Freiheit gegenseitig gerechtfertigt werden können: „Das Bewusstsein der sittlichen Erfahrung und die Idee der Freiheit implizieren sich wechselseitig.“ (S. 90) Diese Auffassung unterscheidet sich von derjenigen Becks, denn die gegenseitige Rechtfertigung liegt nach Henrich nicht in der »*Kritik der praktischen Vernunft*«, sondern in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. Seiner Ausführung liegt die Auflösung des Zirkels in der »*Grundlegung*« zugrunde. (GMS, V, S. 450.) Die Deduktion des Sittengesetzes unterscheidet sich von der Deduktion der Kategorien. Zwischen beiden Deduktionen gebe es keine Parallele. Die Deduktion des Sittengesetzes beruhe nicht darauf, dass der durch sinnliche Begierden affizierte Wille dem Vernunftprinzip des Sittengesetzes durchgängig unterstehe. (S. 98.) Henrich führt weiter aus, dass die Deduktion des Sittengesetzes in drei Schnitten passiere: Erstens werde die Freiheitsidee ganz allgemein vorausgesetzt, zweitens die Verstandeswelt von der Sinnenwelt unterschieden, und drittens müssen „wir uns als Glieder der Sinnenwelt dem Gesetz der intelligiblen Welt unterworfen denken“ (S. 96.) Dadurch wird der imperative Charakter des Bewusstseins verständlich gemacht und die Geltung des Sittengesetzes durch „eine Deduktion seiner imperativen Form endgültig verteidigt.“ (S. 96.) In einem Wort: Der Legitimität des Sittengesetzes liegt seine imperative Form, d.h. das Bewusstsein des Sittengesetzes zugrunde.

¹⁶³ A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 78 – 79. Hegler kritisiert heftig den Formalismus Kants in der »*Kritik der praktischen Vernunft*«. Nach Hegler besteht der Formalismus darin, dass Lust und Gefühl, also das Sinnliche nicht a priori erkannt werden können und daher die Sinnlichkeit von dem obersten Grundsatz des Willens abstrahiert werden muss. Heglers Einwand besteht in der Frage: Warum lässt sich die (sinnliche) Achtung a priori erkennen, wenn dieser Formalismus richtig wäre? Heglers Kritik am Formalismus in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« ist sehr problematisch, denn das Sittengesetz wird dort bloß als reiner und praktischer Grundsatz der Vernunft identifiziert, ohne dabei in Beziehung zum sinnlichen Motiv gesetzt zu werden. Hegler stellt zum Sittengesetz in der »*zweiten Kritik*« auch die These auf, dass der Wille mit Befolgung oder Ablehnung des Sittengesetzes nichts zu tun habe (S. 72). Kant möchte in der »*zweiten Kritik*« nur die analytische Beziehung zwischen dem Sittengesetz und dem freien Willen darstellen, um die Gesetzgebung als Autonomie zu

definieren sich beide durch die Unabhängigkeit von der sinnlichen Materie. Von der Unabhängigkeit kommt Kant auf die Gesetzgebung. Im „§ 8 Lehrsatz IV“ fasst er zusammen:

In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem beehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.¹⁶⁴

Die Form der Maxime, die Spontaneität, die Gesetzgebung und die Freiheit lassen sich allesamt auf den Begriff der Autonomie reduzieren, denn sie bilden den Gegensatz zu den sinnlichen Antrieben, die zur Heteronomie gehören. Die Freiheit begründet das Sittengesetz keineswegs, denn beide sind nur verschiedene Ausdrücke derselben Spontaneität, die durch den Gegensatz zur Passivität gekennzeichnet ist. Dieser Gegensatz ist schon in der »*Kritik der reinen Vernunft*« durch das Modell von Ding an sich und Erscheinung dargestellt. Die „Deduktion“ muss also im Hinblick auf das Modell, das ich kritisiert habe, verstanden werden.¹⁶⁵

1.5.6. Der Abschnitt „*Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*“

erklären. In dieser Rücksicht hat Kant Recht, wenn er sinnliche Motive vom Sittengesetz ausschließt, da sich dieses nur auf die Vernunft, nicht aber auf den menschlichen Willen bezieht. Die Motivfrage wird von Kant in der Triebfederlehre ausgeführt.

¹⁶⁴ KpV, V, S. 33.

¹⁶⁵ Manfred Riedel, *Urteilkraft und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, S. 110 – 116. Riedel vertritt eine sehr interessante Auffassung: Er sieht die Frage nach der Deduktion des Sittengesetzes als die Anwendung des Sittengesetzes darauf, was Fall einer Maxime sein kann, d.h. auf das Subjekt. Die Anwendung des Sittengesetzes auf das Subjekt wird als das moralische Gefühl verstanden. Meiner Meinung nach wird das Sittengesetz insofern gerechtfertigt, als es geachtet wird. Auf die Begründung meiner Auffassung werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

Obwohl Kant davon überzeugt ist, dass die Deduktion des Sittengesetzes *theoretisch* nicht nötig sei, hält er sie für *praktisch* notwendig. Da das Sittengesetz nicht durch Erfahrung gerechtfertigt werden kann, setzt Kant im Abschnitt „Kritische Erleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ bei dem Begriff des sogenannten gemeinsten praktischen Vernunftgebrauchs¹⁶⁶ an.

Kants Ausführung des Sittengesetzes versteht sich nicht als eigene Schöpfung, die es den Menschen beizubringen gelte, damit sie moralisch werden. Vielmehr will Kant die Wahrheit des Sittengesetzes zeigen, die im menschlichen Verstand entsteht. Der gemeinste Verstand ist für Kant nicht anderes als die „Reinigkeit“ des praktischen Grundsatzes:

Man mußte ihn [den obersten praktischen Grundsatz] zuerst der Reinigkeit seines Ursprungs nach selbst im Urtheile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte [...] ¹⁶⁷

Mit „Reinigkeit“ meint Kant, dass ein moralisches Prinzip „ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes“¹⁶⁸, d.h. unabhängig von der Sinnlichkeit sein muss. Im sogenannten gemeinsten Verstand zeigt sich das reine Motiv im menschlichen Bewusstsein. Kant ist der Meinung, dass der gemeinste Verstand ein Motiv wie die Glückseligkeit nicht als moralisch anerkennt, weil es sich von dem unterscheiden kann, das unabhängig von der Vernunft bestimmt wird. Der gemeinste Verstand wird also als die Unabhängigkeit der Spontaneität verstanden, die sich als „Freiheit“ bezeichnen lässt. Kant betrachtet sie in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« als ein Vermögen, sich spontan und unabhängig zu bestimmen, also eine neue Reihe anzufangen. In diesem Sinne ist die Freiheit eine Kausalität aus der Vernunft; das Sittengesetz ist dann das Gesetz dieser Kausalität.¹⁶⁹ Nach Kant helfen die Begriffe der Freiheit und Kausalität bei der Rechtfertigung des Sittengesetzes, auch wenn das Sittengesetz nicht objektiv deduziert werden kann.¹⁷⁰ Wie bringt die Einführung der Kausalität Kants Argumentation nun weiter?

¹⁶⁶ KpV, V, S. 91.

¹⁶⁷ KpV, V, S. 91.

¹⁶⁸ KpV, V, S. 91.

¹⁶⁹ KpV, V, S. 48.

¹⁷⁰ KpV, V, S. 93.

Kant gibt das Beispiel eines Diebstahls,¹⁷¹ um die Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz klar zu machen. Die pflichtwidrige Tat, die unter der Zeitbedingung verstanden wird, könnte Kant zufolge unterbleiben, und zwar wegen der Freiheit als Kausalität. Die Freiheit ist transzendental, d.h. unabhängig „von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt“.¹⁷² Kant versucht dann zu zeigen, dass „ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktisch ist, kein moralisch[es] Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist.“¹⁷³

Das Argument ist sehr einfach: Wird mir der Diebstahl zugerechnet, so muss vorausgesetzt werden, dass ich nicht unter der Kausalkette der Natur stehe, dass ich also die Fähigkeit habe, den natürlichen Anreizen zu widerstehen. Nach dieser Auffassung bringt die Freiheit als Kausalität das Sittengesetz in die Welt. Es wird unter der Bedingung der Freiheit eben nicht nur als das Gesetz verstanden, das theoretisch allgemein gilt, sondern auch als das Gesetz, das durch den Willen realisiert wird. Es wird also dadurch gerechtfertigt, dass man das reine Motiv, d.h. die Fähigkeit zur Willensfreiheit als Kausalität begreift. Das ist der Grund dafür, dass Kant in der „Vorrede“ die Freiheit als die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes bezeichnet.

1.5.7. Die Kritik an den Abschnitten „Deduktion“ und „Beleuchtung“

Die Freiheitskausalität bezieht sich auf das Ding an sich und unterscheidet sich von der Naturkausalität, die sich auf die Erscheinung bezieht. Kant hat in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung übernommen, um die Freiheitskausalität zu begründen. Dazu schreibt Kant:

Der Begriff der Causalität als Naturnothwendigkeit zum Unterschiede derselben als Freiheit betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatze ihrer Causalität als Dinge an sich selbst.¹⁷⁴

¹⁷¹ KpV, V, S. 95.

¹⁷² KpV, V, S. 97.

¹⁷³ KpV, V, S. 97.

¹⁷⁴ KpV, V, S. 94.

Diese Auffassung ist das fundamentale Modell, um Kants Ethik in ihrem Bezug auf die reine Vernunft zu verstehen. In der Tat ist Kants Argument logisch kohärent: er schließt von der reinen Form einer Maxime auf Gesetzgebung, Autonomie und Freiheit. Die Freiheit als Kausalität beweist ihrerseits die Realität des Sittengesetzes.

Die Gültigkeit eines Arguments aber beruht nicht nur darauf, ob es logisch kohärent ist, sondern auch darauf, ob es zur Erklärung seines Gegenstandes taugt. Nach Kant ist die Spontaneität, die durch die gesetzgebende Form einer Maxime erkannt wird, Ausdruck der Freiheit, durch die die Zurechnung denkbar wird. Die Zurechnung ist die fundamentale Annahme für Kants Ethik. Nach dieser Annahme muss der Mensch nicht dem Naturgesetz gemäß handeln, sondern kann sich nach dem moralischen Standpunkt bestimmen. Kants Ethik ist die Systematisierung dieses Standpunkts, d.h. der Schluss von der Form auf die Freiheit und umgekehrt von der Freiheit auf die Realität des Sittengesetzes. Anders ausgedrückt: Da die Zurechnung als gegeben betrachtet wird, so muss die Freiheit als möglich angenommen werden, um zu erklären, wie die Zurechnung möglich ist. Daraus ergibt sich, dass die Freiheit die Bedingung der Möglichkeit der Zurechnung ist.¹⁷⁵

Dieser konsequente Schluss erscheint mir aber äußerst fragwürdig, denn der Täter in Kants Argument ist zweideutig: der freie Täter unterscheidet sich von demjenigen, dem die Schuld zugerechnet wird. Nach Kants Auffassung wird der Täter als intelligibel verstanden, wenn er frei ist. Wenn er nicht frei ist, wird er als empirisch bestimmt verstanden. Ihm kann seine Tat nicht zugerechnet werden, denn er kann nicht als ihr Urheber aufgefasst werden. Kants Argument erklärt also nicht, wie *die Zurechnung selbst* möglich wird. Sie wird nach Kants Ausführungen in der »zweiten Kritik« unverständlich. Zurechnung ist eine Tat, die ja etwas, das wir alltäglich erleben und woran zu zweifeln sich erübrigt. Es bleibt also nur die Frage, wie sie möglich wird. Ihre Bedingung, die Kant in den ersten beiden „Kritiken“ darstellt, ist die

¹⁷⁵ Ein vorhandenes Gesetz, wie das Verbot des Diebstahls, ist auch die Bedingung für die Möglichkeit der Zurechnung des Diebstahls, denn ohne ein solches Gesetz wird nie ein Mensch wegen Diebstahls angeklagt werden können. Demzufolge muss das Gesetz zugestanden werden, um die Zurechnung überhaupt als möglich zu denken. Daraus folgt aber auch, dass das Sittengesetz durch die evidente Möglichkeit der Zurechnung gerechtfertigt wird. Die Urteilskraft darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, denn sie subsumiert die Handlung unter das Gesetz. Nur unter der Bedingung der Subsumtion kann die Zurechnung möglich werden.

Identität der transzendentalen Freiheit mit der Selbstbestimmung des Willens. Daraus resultiert aber die Schwierigkeit in Kants Ethik, denn sie können unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit der Zurechnung nicht identisch sein. Im Beispiel des Diebstahls wird die Differenz zwischen beiden sehr deutlich: Die Zurechnung ist nur möglich, wenn ich unabhängig die Entscheidung treffe, den Diebstahl zu begehen. In diesem Falle ist mein Motiv zwar pflichtwidrig, aber ich bestimme meinen Willen doch spontan und unabhängig. Die unabhängige Selbstbestimmung meines Willens im Beispiel ist keine transzendente Freiheit, sondern die Freiheit, nach einem pflichtwidrigen Motiv (oder nach einem pflichtmäßigen Motiv) handeln zu können. In den beiden ersten „Kritiken“ wird die Freiheit immer mit der Moral gleichgesetzt. Alle pflichtwidrigen Gesinnungen sind von der Freiheit unüberbrückbar getrennt.

Nach meinem Verständnis muss man Freiheit nicht als Unabhängigkeit vom pflichtwidrigen Motiv verstehen, sondern als Selbstentscheidung, die auch das pflichtwidrige Motiv wählen kann. Dieser Freiheitsbegriff ist nicht mit dem Begriff der Moral identisch.¹⁷⁶

Indem Kant das Modell von Ding an sich und Erscheinung aus der kosmologischen Antinomie in die ethische Ausführung übernimmt und die Freiheit als die unbedingte Moral versteht, macht er den einen Menschen zu zwei Menschen: Ding an sich versus Erscheinung, Vernunft versus Sinnlichkeit, frei versus unfrei, pflichtmäßig versus pflichtwidrig, moralisch versus unmoralisch. Man kann dann dem unfreien Menschen seine Taten nicht zurechnen, denn er wird als Phänomen verstanden, das immer durch die Naturgesetze bestimmt wird und keine Fähigkeit hat, sich von dem Einfluss der Natur zu befreien.

¹⁷⁶ T. C. Williams, *The concept of the categorical imperative*, p. 100. Siehe auch p. 103. Williams vertritt die Auffassung, dass die Freiheit nur die notwendige Bedingung für die Moralität, aber nicht mit ihr identisch sei. In der »Kritik der praktischen Vernunft« sieht Kant meiner Meinung nach die Freiheit als Moralität.

1.6. Vom Übergang der Freiheitsauffassung in Bezug auf die reine Vernunft zur Pflicht in Bezug auf den menschlichen Willen

Kant ist sich bewusst, dass diese dualistische Trennung fraglich ist, und versucht darum in der »*Grundlegung*« und im Triebfeder - Kapitel der »*Kritik der praktischen Vernunft*«, die Trennung aufzuheben, obwohl er mit dieser Trennung seinen Freiheitsbegriff gerechtfertigt hat. Meiner Meinung nach ist Kants Ethik widersprüchlich: Sie trennt einerseits den Menschen in zwei, wie oben ausgeführt. Andererseits bemüht sie sich darum, durch den Pflichtbegriff die Sphären der Vernunft und der Sinnlichkeit zu vereinigen. Zum besseren Verständnis ist es allerdings nötig, zuvor Kants Begriff der Allgemeinheit zu klären.

1.6.1. Die Auffassung der Allgemeinheit in der »Kritik der praktischen Vernunft«

Auch wenn Kant in der »zweiten Kritik« den Begriff der Allgemeinheit nicht ausdrücklich diskutiert, wird deutlich, dass er als Allgemeinheit im Sinne der Naturwissenschaft zu verstehen ist. Das zeigt sich in folgender Argumentation: Das Gesetz der Freiheit ist nach Kant eine allgemeine Regel der Vernunft in abstracto. Kant vergleicht diese Regel mit dem Obersatz eines Schlusses, der auf eine Handlung in concreto angewandt wird.¹⁷⁷ Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die abstrakte Regel auf eine konkrete Handlung angewendet wird. Kant geht im Abschnitt „Typik“ auf Schwierigkeiten ein, „die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und also so fern zur Natur gehören, angewandt werden soll.“¹⁷⁸ Kant löst diese Schwierigkeit mit seiner Typiklehre, derzufolge das Naturgesetz als „Typus“ gilt.

Obwohl sich die Allgemeinheit des reinen praktischen Gesetzes nicht in der sinnlichen Anschauung zeigt, kann man sie mit der Allgemeinheit der Naturgesetze vergleichen, damit die Allgemeinheit des Sittengesetzes als *konkret* angenommen werden kann: Wenn eine praktische Handlung als gegeben gedacht ist, kann man danach fragen, ob ihre Maxime als allgemeine Maxime taugt, so wie Naturgesetze allgemein gelten. Nur wenn sie allgemeingültig denkbar ist, ist diese Maxime pflichtmäßig. In Kants Worten:

Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes Naturgesetz bloß zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, [...] ¹⁷⁹

Wir können in der Welt die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes schwerlich antreffen. Das Naturgesetz ist nach Kants Meinung hingegen eindeutig und kann aufgrund seiner Allgemeinheit zum „Symbol“ der Sitten dienen.¹⁸⁰ Kant schreibt:

¹⁷⁷ L. W. Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 156. Hier ist Beck der Meinung, dass der Abschnitt der Typik parallel zum Abschnitt der Schemata in der »Kritik der reinen Vernunft« gesehen werden müsse. Siehe auch Paton, *The categorical Imperative*, p. 160 - 161.

¹⁷⁸ KpV, V, S. 68.

¹⁷⁹ KpV, V, S. 70.

¹⁸⁰ KpV, V, S. 70.

Aber das letztere [das Naturgesetz] ist doch ein Typus der Beurtheilung der ersteren [Maxime] nach sittlichen Principien.¹⁸¹

Nach dieser Auffassung ersetzt das Naturgesetz das Sittengesetz nicht, vielmehr kann die Maxime mit Hilfe der Vorstellung der Allgemeinheit der Naturgesetze als moralisch oder unmoralisch beurteilt werden. Das ist tatsächlich seine sinnvolle Denkprobe, um die Sittlichkeit einer Maxime zu überprüfen.

1.6.2. Thomas Gils Publizitätsauffassung

Thomas Gil hat gezeigt, dass Kant sich nicht nur in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« mit der symbolisierten Form des Gesetzes beschäftigt hat, sondern auch in der Schrift »*Zum ewigen Frieden*«. Nach Gil wird die Form mit Hilfe des juristischen Begriffs „Publizität“ zum Schema geführt. Er hat anfangs Kants Schwierigkeiten in der Ethik gezeigt, die von Hegel herausgefunden und weiter von J. Habermas bei der Ausarbeitung der Diskursethik idealtypisiert werden.¹⁸² Er ist der Meinung, dass Kant die Schwierigkeiten, die von Hegel dargestellt werden, bereits selbst erörtert und aufgelöst. Eine Auflösung davon sei die Publizität.

Kant versteht Politik nicht nur als Machttechnik; die wahre Politik aber sei „mit Moral kompatibel und vermittelbar“.¹⁸³ Der Begriff der Publizität leistet diese Vermittlung. Die Publizität ist Kant zufolge nicht empirisch, sondern „das transscendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts“.¹⁸⁴ Sie dient prozedural zum apriorischen Kriterium des öffentlichen Rechts, die Maxime, zu der man sich nicht öffentlich bekennen kann, auszuschneiden.¹⁸⁵ Positiv betrachtet, besagt die Verträglichkeit einer Maxime mit dem Publizitätsprinzip, dass ihr moralische Qualität zukommt.¹⁸⁶ Deswegen sagt Kant:

¹⁸¹ KpV, V, S. 69.

¹⁸² T. Gil, *Moralische Freiheit und Akkommodationszwang*, S. 529.

¹⁸³ T. Gil, *Moralische Freiheit und Akkommodationszwang*, S. 530.

¹⁸⁴ *Zum ewigen Frieden*, VIII, S. 382.

¹⁸⁵ T. Gil, *Moralische Freiheit und Akkommodationszwang*, S. 530 f.

¹⁸⁶ T. Gil, *Moralische Freiheit und Akkommodationszwang*, S. 531.

Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind Unrecht.¹⁸⁷

Also betrachtet Kant die Publizitätstauglichkeit als eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit eines Rechtsanspruchs. Gil sieht diese Publizitätstauglichkeit als ein transzendentes Schema, durch welches „Begriffe sich demnach schematisch – konstruktiv auf anschaulich Gegebenes beziehen konnten.“¹⁸⁸ Sie wird also als ein Symbol der Sittlichkeit¹⁸⁹ verstanden, das zum Ausdruck des Rechts gebracht wird, denn jeder Rechtsanspruch muss als universalisierbar betrachtet werden. Eine solche Universalisierung von Rechtsanspruch stellt sinnlich nichts anderes als den Charakter des Sittengesetzes dar – die Allgemeinheit. Diese Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes wird anfangs als übersinnlich verstanden. Nun wird sie nach Thomas Gils Auffassung durch die Publizität anschaulich dargestellt. In diesem Sinne wird die Kluft in Kants Ethik – die Spaltung zwischen der Welt der Ideale und der realen Welt – überwunden.

1.6.3. Die Auffassung der Allgemeinheit in der »Kritik der Urteilskraft«

Das Sittengesetz wird durch das Naturgesetz und den juristischen Begriff „Publizität“ symbolisiert und seine Allgemeinheit durch deren Allgemeinheit gegeben. Eine solche Allgemeinheit gehört zur reinen und praktischen Vernunft, in der keine pflichtwidrige Gesinnung entsteht. Von dieser Allgemeinheit, die zugleich als die gesetzgebende Form angesehen wird, schließt Kant in der *»Kritik der praktischen Vernunft«* auf die Freiheit. Obwohl dieser Schluss konsequent ist, löst er, wie oben gezeigt, nicht das Problem der Zurechnung.

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, den Begriff der Allgemeinheit zu verstehen. Kant stellt sie in der *»Kritik der Urteilskraft«* dar. Kant unterscheidet zunächst die bestimmende von der reflektierenden Urteilskraft. Beide Arten der Urteilskraft beziehen sich auf die Allgemeinheit:

¹⁸⁷ Zum ewigen Frieden, VIII, S. 381.

¹⁸⁸ Thomas Gil, *Moralische Freiheit und Akkommodationszwang*, S. 531.

¹⁸⁹ Auch die reine Schönheit kann als Symbol der Sittlichkeit angesehen werden. Siehe *»Kritik der Urteilskraft«*, V, S. 351.

Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, [...] bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloß reflectirend.¹⁹⁰

Im Syllogismus „Alle Menschen sind sterblich“ (allgemeine und gegebene Regel) – „Sokrates ist ein Mensch“ (besondere Aussage) – „Sokrates ist sterblich“ (Schluss) hat die Urtheilskraft bestimmenden Charakter. Ebenso ist die praktische Urtheilskraft im Abschnitt „Typik“ der »*Kritik der praktischen Vernunft*« bestimmend, denn sie wird als das Vermögen aufgefasst, das ein besonderes praktisches Urteil unter das als allgemein gegebene Sittengesetz subsumiert. In diesem Falle lässt sich die Regel der Urtheilskraft der praktischen Vernunft so formulieren: Kann die Maxime deiner Handlung als allgemein betrachtet werden wie die Naturgesetze?¹⁹¹ Da die Allgemeinheit zum Kriterium dient, versucht die Urtheilskraft, die Maxime einer bestimmten Handlung unter den Begriff der Allgemeinheit zu subsumieren.

Die Funktion der bestimmenden und praktischen Urtheilskraft ist leicht zu verstehen: In einer Gesellschaft, die keine Gesetze hat, kann es auch keine gesetzwidrigen Handlungen und somit auch keine Angeklagten geben. Eine gesetzwidrige Handlung setzt ein Gesetz voraus, unter das Handlungen (wie Diebstahl) subsumiert werden können. Nach Kant ist die moralische Zurechnung (imputatio facti) „Subsumtion einer Handlung unter die allgemeinen Gesetze [der

¹⁹⁰ KU, V, S. 179. Dass das Gesetz gegeben ist, lässt sich meiner Meinung nach als das Faktum der Vernunft verstehen. Das Bewusstsein des Gesetzes heißt in der »*zweiten Kritik*« auch das Faktum der reinen Vernunft; siehe »*Kritik der praktischen Vernunft*«, VI, S. 31. Ming - Huei Lee ist nicht dieser Meinung; siehe Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, Dissertation der Universität zu Bonn, 1987. Lee vertritt die Auffassung, dass nicht das Bewusstsein des Sittengesetzes, sondern das Sittengesetz *selbst* das Faktum der Vernunft sei und das Wort „Faktum“ uns denken lasse, dass das Prinzip des Willens unmittelbar sei und kein Reflektiertes sein könne. Vergleiche dazu den Standpunkt von Daisuke Shimizu. Daisuke Shimizu, *Freiheit und Zweck*, WUV - Universität Verlag, 1996, S. 44 und 69. Shimizu meint, dass dieses Faktum ein Vorgegebenes des moralischen Gesetzes und eine Überwindung der empirischen Bedingtheit sei. Für L. W. Beck, *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, Kant - Studien 52, Jahrgang 1960, S. 279, ist das Faktum der Vernunft ein Reflektiertes und nicht das Sittengesetz selbst.

¹⁹¹ KpV, V, S. 69.

freyenheit ist] einer freyen Willkühr“.¹⁹² Manfred Riedel versteht die Subsumtion der Handlung unter die Gesetze als einen Vergleich, „ob etwas, was Fall der Maxime ist [...], zugleich der Fall eines Gesetzes sein kann“ und „ob sie [die Maxime] sich zur allgemeinen Gesetzgebung für dergleichen Willensmaximen »qualifiziere« [...] Und diese Frage ist eine der Urteilstkraft,[...] “. ¹⁹³ Erst durch das Kriterium der Allgemeinheit werden moralisches Urteil und Zurechnung möglich.¹⁹⁴

Die menschliche Vernunft kann das allgemeingültige Sittengesetz setzen, um das menschliche Motiv zu beurteilen. Da die *menschliche* Vernunft nach Kant endlich ist, kann sie zu keinem bestimmten Zeitpunkt die Allgemeinheit realisieren, sondern das allgemeingültige Gesetz nur als einen gesuchten Gegenstand (als eine Hoffnung) betrachten: Es ist das Ziel für die menschliche Vernunft. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff der Allgemeinheit in Kants Ethik eine doppelte Rolle: Zum einen dient die Allgemeinheit des Sittengesetzes als moralisches Kriterium. Zum zweiten geht Kant auf die anthropologische Beschaffenheit des Willens ein, um zu erklären, wie die Hoffnung realisiert werden kann.

Am Beispiel des Diebstahls lässt sich Kants Standpunkt verdeutlichen. Die Handlung des Diebstahls kann nicht universalisiert werden, daher kann man urteilen, dass er nicht moralisch ist. Der Fall liegt anders, wenn man fragt, welche apriorische Fähigkeit der menschliche Wille besitzt, um seine Maxime zu universalisieren. In diesem Falle ist die universalisierbare Maxime der Gegenstand, der vom Willen realisiert werden soll. Diese Fähigkeit zur Universalisierung gehört nicht zur bestimmenden, sondern zur reflektierenden Urteilstkraft, denn bei der Fähigkeit zur Universalisierung geht es nicht darum, ob eine Handlung als moralisch *beurteilt* wird oder nicht, sondern darum, wie es möglich ist, ihre Maxime zu

¹⁹² Refl. 7134, XIX, S. 255.

¹⁹³ Manfred Riedel, *Urteilstkraft und Vernunft*, S. 111.

¹⁹⁴ Kants Schwierigkeit mit der Zurechnung besteht nicht im Kriterium, sondern in der Freiheitsauffassung. Wie gesagt, muss das Gesetz vorher angenommen werden, ansonsten wird die Zurechnung unmöglich. Das Gesetz ist also die Voraussetzung für die Möglichkeit der Zurechnung. In diesem Falle bezieht es sich nicht auf die menschliche Entscheidung. Das ist aber beim Freiheitsproblem nicht der Fall. Nach der transzendentalen Freiheitsauffassung Kants hat der Mensch nur die Freiheit, pflichtmäßig, aber keine Freiheit, pflichtwidrig zu handeln. Ohne die Möglichkeit, pflichtwidrig zu handeln, lässt sich jedoch die Zurechnung nicht verstehen. Das ist der Grund, warum das allgemeingültige Gesetz die Zurechnung rechtfertigen kann, was der transzendentalen Freiheit bei Kant nicht gelingt.

universalisieren: Durch welche Fähigkeit kann der Mensch seine Maxime als allgemein denken? Die Formeln des kategorischen Imperativs lassen sich also von zwei Standpunkten verstehen: Sie können erstens als Kriterium dienen, um die Moralität einer Handlung anhand der Frage nach Allgemeinheit zu beurteilen. Zweitens können die Formeln aber auch dazu dienen, die Beschaffenheit des menschlichen Willens zu verstehen.

In der »*Grundlegung*« und der »*zweiten Kritik*« beschäftigt Kant sich sehr ausführlich mit dieser anthropologischen und apriorischen Struktur des Willens. Die Formeln des kategorischen Imperativs haben, im Sinne der Selbstreflexion des Willens, mit dem moralischen Gefühl zu tun. Auf dieses Thema, das nicht zur reinen Vernunft, sondern zur transzendentalen Anthropologie gehört, werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

2. Die Freiheitsauffassung vom Standpunkt des menschlichen Willens her

Nach Kant wird die Zurechnung, die er in der Ethik voraussetzt, unter der Bedingung der Freiheit möglich. Dabei schließt er von der Allgemeingültigkeit des praktischen Grundsatzes auf die Freiheit. Der Schluss *selbst* ist nicht fraglich, denn er zeigt nur die analytische Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz. In den beiden aber entstehen überhaupt keine pflichtwidrigen Gesinnungen, ohne die die Zurechnung undenkbar wird: Die Zurechnung kommt ja erst wegen der pflichtwidrigen Gesinnung ins Spiel.

Kant unterscheidet in seinen ethischen Entwürfen das allgemeine Sittengesetz von der Pflicht im Sinne eines notwendigen Befehls. Nicht im Begriff des Sittengesetzes, sondern im Begriff der Pflicht versteckt sich die Möglichkeit der Übertretung des Gesetzes. Auch der Zurechnungsauffassung liegt der Begriff der Pflicht zugrunde. Deswegen ist der der Zurechnung entsprechende Begriff nicht das Sittengesetz selbst, sondern seine imperative Form, d.h. die Pflicht überhaupt oder das sogenannte Sollen.

Der Begriff der Pflicht bezieht sich auf den menschlichen Willen und nicht auf die reine und praktische Vernunft, denn im Bereich der Vernunft gibt es keine Übertretung. Der menschliche Wille tendiert hingegen dazu, gegen das Sittengesetz zu verstoßen. Das Sittengesetz ist also nur für den menschlichen Willen eine notwendige Verbindlichkeit, obwohl der Wille als gesetzgebend betrachtet wird. Nach dieser Auffassung enthält der menschliche Wille ein gesetzmäßiges und zugleich ein gesetzwidriges Bewusstsein.¹⁹⁵ Nicht

¹⁹⁵ Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 22 – 43. Hegler führt sehr detailliert die Frage aus, warum Kant die Psychologie von der Ethik ausschließt und auf welche Weise man die Psychologie in die Ethik einführen könnte. Nach seiner Ausführung kann die Psychologie wegen ihres empirischen Charakters den praktischen Grundsatz nicht rechtfertigen. Die Psychologie „sucht den Thatbestand des menschlichen Seelenlebens zu beschreiben [...] Jene Wissenschaft dagegen fragen nach dem Wert, sie suchen die Gültigkeit ihrer höchsten Grundsätze, die Berechtigung ihrer Massstäbe zu erhärten [...]“ (S. 22 – 23.) In diesem Falle wird die Psychologie als unabhängig von der Vernunft und vom Sittengesetz angesehen. Hegler weist allerdings darauf hin, dass die Psychologie nötig sei, weil „die obersten Grundsätze der Moral sich nicht ohne Beziehung psychologischer Begriffe darstellen lassen“ (S. 40.) Dabei geht es nicht um die Begründung der praktischen Grundsätze, sondern um den Weg, wie sie sich in unserem Gemüt zeigen. Dieser Weg ist nach Hegler die Pflicht und die Achtung für das

die Vernunft, sondern der so bestimmte menschliche Wille ist das wahre Subjekt, dem zugerechnet werden kann. Aber in der »*Grundlegung*« und in der »*zweiten Kritik*« hat Kant sich nicht mit einem solchen Willen, sondern nur mit seinem Bestimmungsgrund, d.h. mit dem kategorischen Imperativ beschäftigt.

Die Frage lautet dabei: Auf welche Weise bezieht das Sittengesetz sich auf den Willen? Nach Kant zeigt es sich im menschlichen Willen als eine imperative Form bzw. als die Pflicht überhaupt. Das führt uns zur Frage nach der Verbindlichkeit der Pflicht, um das Wesen der Zurechnung zu beleuchten.

Sittengesetz (S. 41). Hegler akzeptiert also einerseits Kants Ausschluss der Psychologie von der Begründung des höchsten Grundsatzes und erkennt andererseits die Notwendigkeit der Psychologie an. Merkwürdig ist, dass die Psychologie in Heglers Auffassung vieldeutig ist: Im ersten Sinne ist die Psychologie empirisch, im zweiten Sinne hat sie mit der Sinnlichkeit zu tun, die das Sittengesetz darstellt.

2.1. Die Identität und der Unterschied zwischen der Vernunft und dem Willen¹⁹⁶

Der Wille ist die Kausalität in Bezug auf die Vernunft.¹⁹⁷ Er ist nach Kant nicht zufällig, sondern unbedingt durch das Sittengesetz bestimmt. Wenn er als frei gedacht wird, ist er zugleich vollständig durch das Sittengesetz bestimmt.¹⁹⁸ In diesem Falle ist er mit der reinen und praktischen Vernunft identisch.¹⁹⁹ Diese Gleichsetzung macht Kant in der »Grundlegung« und in der »zweiten Kritik«, soweit es um die Gesetzgebung geht.

Der Wille lässt sich aber nicht als bloß gesetzgebend verstehen, denn er ist es ja auch, der dem Sittengesetz unterworfen wird. Dabei geht es nicht nur um die Gesetzgebung, sondern auch um ihre Befolgung. Die Gesetzgebung samt ihrer Befolgung macht das Wesen des Begriffs der Autonomie aus (siehe 2.2.2.). Wenn der gesetzgebende Wille psychologisch betrachtet

¹⁹⁶ Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 148 – 161. Hegler geht hier auf die Identität und den Unterschied zwischen der Vernunft und dem Willen in Kants Ethik ein. Beide sind identisch, wenn der Wille völlig von der Vernunft bestimmt wird; Wille und Begehren unterscheiden sich dann voneinander. Das ist die formale Bedeutung der Identität. (S. 157) Nach Hegler bedeutet die Identität auch, dass „das sittliche Wollen sich vom nichtsittlichen unterscheidet“ (S. 157). Er ist aber der Meinung, dass der Begriff des Willens bei Kant mehr als der Begriff der Vernunft enthält (S. 158), weil „der autonome Vernunftwille, ganz in Gegensatz zur Vernunft im formalen Sinn gestellt, sich auch psychologisch betrachtet auf eigentümliche Art vollziehe. Damit tritt das sittliche Wollen in eine bedenkliche Konkurrenz mit allem übrigen Wollen.“ (S. 157 – 158.) Psychologisch gesagt: Der Wille folgt nicht unbedingt der Vernunft. In diesem Falle wird der Wille nicht nur als ein wissenschaftliches Vermögen verstanden, das Sittengesetz aufzuerlegen, sondern als das Vermögen, das Sittengesetz zu verwirklichen. (S. 159) Der Unterschied zwischen der Vernunft und dem Willen beruht deswegen darauf, dass der gesetzgebende Wille zugleich als Untertan (S. 158) und als ein Begehungsvermögen verstanden wird.

¹⁹⁷ GMS, IV, S. 446. : „Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, [...]“

¹⁹⁸ KpV, V, S. 29. „Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.“

¹⁹⁹ GMS, IV, S. 412. „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt.“

wird, so geht es zudem nicht nur um die Befolgung, sondern auch um die Übertretung. Es kann nämlich nicht so sein, dass der menschliche Wille unbedingt automatisch dem von ihm selbst auferlegten Gesetz gemäß handelt, denn er wird nicht nur als gesetzgebend, sondern zugleich als bedürftig aufgefasst. Der psychologisch verstandene Wille kann nicht mit der Vernunft identisch sein²⁰⁰, denn er enthält die Möglichkeit, das Sittengesetz zu übertreten.

Das Verhältnis zwischen der Vernunft und dem Willen ist insofern *analytisch*, als der Wille vollständig vom Sittengesetz bestimmt wird. Aber es ist nicht mehr analytisch, sondern synthetisch – und zwar *a priori synthetisch* –, wenn der Wille wegen des Bedürfnisses das Sittengesetz übertreten möchte: „[...] welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, [...]“²⁰¹ Kant sieht richtig, dass die Befolgung des Sittengesetzes sich nicht automatisch aus der Beschaffenheit des menschlichen Willens ergeben kann. Obwohl der Wille immer die Tendenz zur Übertretung des Sittengesetzes hat, lässt sich das Sittengesetz nicht empirisch erkennen. In diesem Zusammenhang wird das Sittengesetz, das in einem apriorischen und synthetischen Satz zum Ausdruck kommt, als die notwendige Verbindlichkeit²⁰² für den Willen verstanden: Es ist a priori, denn die Verbindlichkeit ist

²⁰⁰ GMS, IV, S. 396. „Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, [...]“ S. 413 heißt es: „die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist Nöthigung; d. i. das Verhältniß der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.“

²⁰¹ GMS, IV, S. 454.

²⁰² H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ*, Walter De Gruyter, Berlin, 1962, S. 157. „Das unbedingte Prinzip der reinen praktischen Vernunft ist das Prinzip des an sich guten Handelns, obwohl der kategorische Imperativ es als ein Prinzip der Verbindlichkeit ausdrückt, d. h. als ein Prinzip, dem wir gehorchen sollten, weil wir nicht vollkommen vernünftig sind.“ Vgl. Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, S. 62. Kaulbach versteht den Begriff des kategorischen Imperativs im Sinne der Form. Diese Form gehe den Inhalten der Maxime des Willens voraus, die „mit der Perspektive der Gesetzlichkeit des Gesetzes der praktischen Vernunft in Einklang gebracht wird.“ (S. 61 f.) Für ihn ist die Form eigentlich die Harmonie der Maxime mit dem Sittengesetz. Durch den Imperativ werde „das allgemeine Gesetz mit je meiner Maxime synthetisch verbunden.“ (S. 62) Bei der Form des Imperativs gehe es um die notwendige Beziehung des Gesetzes zur Maxime, nicht um die Inhalte der Maxime.

notwendig. Es ist insofern synthetisch, als der Wille zwingend unter das Sittengesetz untergeordnet wird.

In dieser Hinsicht muss man die Pflicht thematisieren, um eine solche apriorische synthetische Beziehung zwischen dem Willen und dem Sittengesetz verständlich zu machen.

Vgl. Judith Conrad, *Freiheit und Naturbeherrschung*, S. 113. Conrad ist der Meinung, dass das Sittengesetz im kategorischen Imperativ „die Gesetzmäßigkeit überhaupt zum Bestimmungsgrund der Handlung fordert.“

2.2. Kants Pflichtlehre

Kant hat in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« die Pflicht nicht thematisiert, sondern sich mit dem analytischen Verhältnis des Sittengesetzes zur Vernunft beschäftigt. Die Aufgabe, den Begriff der Pflicht zu beleuchten, gehört zur »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«.

2.2.1. Die Pflicht in Bezug auf die Sinnlichkeit

Die Pflicht wird in der »*Grundlegung*« als eine notwendige Verbindlichkeit verstanden, die für unendliche Wesen wie Gott nicht als gültig gedacht werden kann:

Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.²⁰³

Für das heilige Wesen, Gott oder die reine und praktische Vernunft, mit einem Wort für all dasjenige, in dessen Bereich es keine Übertretung des Sittengesetzes geben kann, wird die Verbindlichkeit überflüssig. Der Fall liegt anders beim Willen, der als verpflichtet angesehen wird und der zum Sittengesetz im Verhältnis des Genötigt - Werdens steht.²⁰⁴ Nach Kants Auffassung wird die Nötigung als ein Verhältnis des Sittengesetzes zum Willen begriff:

²⁰³ GMS, IV, S. 439. Siehe GMS, S. 414. „Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist.“

²⁰⁴ H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ*, S. 70 f. Paton zeigt hier den Unterschied zwischen Gesetz und Befehl. Das Sittengesetz an sich sei ohne Ausnahme allgemein gültig, andernfalls könne es nicht als Gesetz angesehen werden, weil Allgemeinheit ein Gesetz charakterisiere. Die Naturgesetze seien keine Gebote; und „einem heiligen Willen [würde] das moralische Gesetz nicht als Gebot erscheinen“. Das Sittengesetz an sich ist uns eine abstrakte Allgemeinheit, in welcher der Wille immer ohne Schwierigkeit nach dem Sittengesetz handeln würde. Das Gesetz als Gebot sei anders. Das Sittengesetz als Gebot sei für uns der kategorische Imperativ, durch den das Verhältnis des menschlichen Willens zum Sittengesetz dargestellt werden kann. Das Verhältnis ist eben ein unbedingtes Sollen. Das Sittengesetz an sich als ein allgemeines Gesetz ist die leere Form (S. 73) unseres Bestimmungsgrundes des Willens. Aber dieses Sittengesetz als eine leere Form sei für uns nicht mehr abstrakt, sofern es als ein Gebot mit unserem Willen vermittelt wird.

die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist Nöthigung; d. i. das Verhältniß der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.²⁰⁵

Der Begriff der Pflicht bezieht sich also nicht auf die reine und praktische Vernunft, sondern auf den Willen, der wegen der sinnlichen Anreize dazu tendiert, das Gesetz der Vernunft übertreten. Natürlich ist Kant nicht der Meinung, dass der Begriff der Pflicht sinnlich sei wie Neigung oder Selbstliebe, die in der Kausalkette der Natur stehen. Vielmehr vertritt er die Auffassung, dass die Pflicht *sowohl* durch die Vernunft *als auch* durch die Sinnlichkeit verstehbar gemacht wird:

Das moralische Sollen ist als eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.²⁰⁶

Die Zugehörigkeit zu beiden Welten, der der Vernunft und der der Sinnlichkeit, ist meiner Meinung nach der Schwerpunkt des Verständnisses der Pflicht. Die Pflicht ist bei Kant kein bloßer Begriff der Vernunft.

Kant versucht hier, den Dualismus der Doppelweltlehre aufzulösen.²⁰⁷ Es ist die Pflicht, die zwischen Verstandeswelt und Sinnenwelt vermittelt und damit den Abgrund zwischen beiden überbrückt. Kant betont die sinnliche Seite des Begriffs der Pflicht, wenn er schreibt:

²⁰⁵ GMS, IV, S. 413. Siehe auch S. 413. „Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung).“

²⁰⁶ GMS, IV, S. 455.

²⁰⁷ B. Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, S. 46 f. Nach Ortwein kann das Problem der Kantischen Freiheit so gelöst werden: Der Mensch ist einerseits Ding an sich, sofern er sich durch die Vernunft beobachtet. In diesem Falle gehört er zu der Verstandeswelt. Der Mensch ist andererseits Erscheinung, sofern er sich durch die Erfahrung betrachtet. In diesem Falle gehört er zu der Sinnenwelt. Er ist der Meinung, dass Kant auch in der »Grundlegung« und der »zweiten Kritik« die Sinnlichkeit von dem Gebiet der Vernunft ausschließt. Diesem Standpunkt kann ich nicht völlig

[...] daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, [...] ²⁰⁸

Die Achtung als das moralische Gefühl ist immer sinnlich. Die Pflicht ist die Notwendigkeit, die aus der sinnlichen Achtung entspringt, sie hat also einen sinnlichen Ursprung. Kants Ausführung über die Pflicht ist von großer Bedeutung: Die Pflicht ist zwar notwendig und allgemein, aber wegen der Einführung der Sinnlichkeit nicht mehr abstrakt wie das Sittengesetz selbst. Das formale Sittengesetz wird als Imperativ sinnlich zum Ausdruck gebracht und tritt so in Beziehung zum menschlichen Willen. Seine Gewalt wird wegen der pflichtwidrigen Gesinnung erkannt. Ansonsten hätte das Sittengesetz nur theoretische Notwendigkeit.

2.2.2. Die entscheidende Rolle der Befolgung für das Verständnis der Autonomie

Ich habe im Kapitel „1.4“ den Begriff der Autonomie auf das Verständnis des Dings an sich reduziert. In der »*Grundlegung*« begreift Kant die Autonomie mit Hilfe der Selbstreflexion des Willens:

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. ²⁰⁹

Die Identität zwischen dem Gesetz und dem Subjekt ist die Selbstreflexion des Willens: Der Wille betrachtet sich als ein Gesetz. Der Wille ist ihm ein Gesetz. Die Identität wird an einer anderen Stelle so formuliert: „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs

zustimmen, denn der Begriff der Verpflichtung, d.h. des *Sollens* in der »*Grundlegung*« zeigt eben die Gleichheit der Verstandeswelt und der Sinnenwelt, die ich in meiner Arbeit behandle.

²⁰⁸ GMS, IV, S. 403. Merkwürdig ist, dass die sinnliche Bedeutung der Sinnenwelt sich von der sinnlichen Bedeutung der aufgefassten Achtung unterscheidet. Die erste hat mit den Neigungen zu tun, die zweite nicht. Unter der Sinnenwelt versteht man hier die Welt, die sinnlich durch die Kausalität bestimmt wird. In diesem Falle steht die Welt sinnlich in der Kausalkette. Die Achtung wird zwar als sinnlich verstanden, aber steht nicht in der zeitlichen Kausalkette. In diesem Falle lässt sich die Achtung in Bezug auf die Sinnlichkeit für das transzendente Vermögen erfassen, das das Sittengesetz vor das Bewusstsein bringt.

²⁰⁹ GMS, IV, S. 440. Siehe S. 446 und S. 450.

Gesetz.“²¹⁰ Mit dieser Identität versteht Kant den gesetzgebenden Willen zugleich als den Willen, der immer dem Gesetz gemäß handelt:

Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann.²¹¹

Die Identität lässt sich also nach Kant mit diesem Prinzip gleichsetzen. Mit der Identität vertritt Kant allerdings nur die Auffassung, dass der Wille der Gesetzgeber, d. h. der Wille das Gesetz ist.²¹² Hingegen besagt das Prinzip, dass der Wille der Befolger der allgemeinen Maximen ist. Aus welchem Grund identifiziert Kant die beiden? Es ist für Kant undenkbar, gesetzlos zu sein. Andererseits ist der gesetzgebende Wille unabhängig. In diesem Zusammenhang folgt der Wille nur dem von ihm selbst auferlegten Gesetz. Daraus ergibt sich, dass er als Gesetzgeber und zugleich als Befolger des Gesetzes verstanden wird. Dazu schreibt Kant:

Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr [der Person], als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist.²¹³

An einer anderen Stelle heißt es:

²¹⁰ GMS, IV, S. 401. Anm. Im Zitat wird die Person als intelligibel verstanden. Merkwürdig ist, dass Kant die Person zweideutig benutzt hat, siehe KpV, V, S. 87. „[...] ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; [...]“ Hier wird die Person als sinnlich bzw. als reflektierend verstanden. Hingegen wird die Persönlichkeit als reflektierte verstanden, die zum Ideal dient, unter welches die Person sich unterordnet.

²¹¹ GMS, IV, S. 447.

²¹² In der Tat ist diese Identität nicht im Sinne der Gleichung $A=A$ zu verstehen, sondern als eine reflexive Identität: Die reflexive Selbstbeziehung des Willens befindet sich im Dativ „ihm“. Das Wort „ihm“ bedeutet im Zitat „für ihn“, d. h. „für den Willen selbst“. Der Wille ist nicht unmittelbar, sondern reflexiv mit dem Gesetz identisch. Der Wille zeigt sich durch die Selbstbeziehung als das Sittengesetz selbst.

²¹³ GMS, IV, S. 440.

Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.²¹⁴

Die Gesetzgebung ist *immer* mit der Unterordnung unter das Gesetz identisch.²¹⁵ Dabei geht es nicht um die Allgemeinheit,²¹⁶ sondern um die *Legitimität*. Nur durch den Zusammenhang zwischen Gesetzgebung und Befolgung kann die Legitimität des allgemeinen Gesetzes gerechtfertigt werden. Dieser notwendige Zusammenhang zwischen der Gesetzgebung und ihrer Befolgung ist der Schlüssel für das Verständnis der Allgemeinheit des Sittengesetzes. So lässt sich zum Beispiel ein königlicher Befehl als allgemein verstehen. Trotzdem ist seine Legitimität fraglich, denn der König kann wegen seiner unendlichen Befugnis willkürlich seinen eigenen Befehl widerrufen. Die Legitimität des Sittengesetzes beruht nicht auf einer solchen willkürlichen Allgemeingültigkeit, sondern auf der Autonomie: Der Gesetzgeber ist zugleich der Gesetzbefolger. Eine solche Identität ist das Wesen der Autonomie. Somit ist die Autonomie gewissermaßen ein politischer Begriff: In einer bürgerlichen Gesellschaft wird ein Gesetz nur dann als legitim angesehen, wenn das von den Bürgern auferlegte Gesetz zugleich

²¹⁴ GMS, IV, S. 431.

²¹⁵ H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ*, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1962, S. 306 - 309. Paton ist der Meinung, dass man eine direkte Einsicht in das Prinzip der Sitten haben müsse. Andernfalls wäre das Unwissen darüber, was wir tun sollen, eine Ausrede. Paton erklärt das Prinzip der Autonomie als ein durch einen Willen gegebenes Prinzip, dem der Wille unterworfen ist, d.h. eine Gesetzgebung des Willens. (S. 218) Er zeigt auch den Unterschied zwischen der Allgemeinheit des Sittengesetzes und dem Sittengesetz als einem Gebot. (S. 70 - 72) Wichtiger ist, dass diese *direkte* Einsicht seiner Auffassung der Achtung widerspricht, weil die Achtung in Bezug auf das Bewusstsein als diejenige verstanden werde, durch die das Gesetz *indirekt* den Willen bestimmt. (S. 67)

²¹⁶ G. Patzig, *Tatsachen, Namen, Sätze*, S. 165. Patzig kritisiert heftig Kants Rigorismus: Kant missverstehe in seiner Schrift „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschliebe zu lügen“ (VIII, S. 425 - 430) eine vorhandene Maxime als die Form des allgemeingültigen Sittengesetzes. Patzig vertritt die Meinung, dass eine solche vorhandene Maxime wegen der Möglichkeit der Ausnahme nicht für das sittliche Kriterium gehalten werden darf. Er akzeptiert aber Kants Auffassung der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes. Der Schwerpunkt ist für mich: Kants Rigorismus geht von der Auffassung dieser Allgemeingültigkeit aus, deswegen muss man Kants Rigorismus akzeptieren, wenn man vorher akzeptiert, dass Kants Auffassung des Sittengesetzes gerechtfertigt ist.

von ihnen befolgt wird. In diesem Zusammenhang wird das Gesetz durch spontane Zustimmung akzeptiert. Der Begriff der Zustimmung wird eigentlich im Sinne der Passivität verstanden. Aber die Zustimmung in Bezug auf die Autonomie enthält die Spontaneität, in der die Bürger die Rolle der Gesetzgeber spielen. Aus diesem Grund ist der Begriff der Zustimmung entscheidend für das Verständnis der Autonomie.

Nach dieser Auffassung lässt sich Kants Theorie nicht auf eine Ethik reduzieren, die einfach in der leeren Allgemeinheit besteht, denn die Allgemeinheit der Kantischen Ethik wird am Ende nur anhand der Autonomie, d.h. der Identität der Gesetzgebung mit der Unterordnung unter das Gesetz verstehbar.²¹⁷

Die Autonomie gehört zum Standpunkt der Vernunft und somit zur transzendentalen Freiheitsauffassung.²¹⁸ Auf dieser Grundlage lässt sich das Problem der Zurechnung aber nicht lösen, denn so wird die Autonomie von allen pflichtwidrigen Maximen getrennt. Aber der Fall liegt anders, wenn die Autonomie als eine imperative Form verstanden wird, denn die imperative Form impliziert die Möglichkeit einer pflichtwidrigen Gesinnung. Somit beinhaltet der kategorische Imperativ, der als die imperative Form der Autonomie die Spontaneität und zugleich die Passivität ausmacht, die Möglichkeit der pflichtwidrigen Gesinnung. Das ist der entscheidende Punkt, um das Zurechnungsproblem zu lösen.

²¹⁷ Lewis White Beck, *A Commentary on Kants Critique of practical Reason*, The University of Chicago press, 1960, p. 122 f. Die Autonomie ist für Beck als Gesetzgebung des Willens oder der praktischen Vernunft zu verstehen. Diese Interpretation der Autonomie ist nicht falsch. Aber Kants Frage ist nicht so einfach, denn in der Autonomie kann die Gesetzgebung meiner Meinung nach unter der Bedingung der Befolgung des Gesetzes gerechtfertigt werden. Der gute Wille befolgt Kants Meinung nach nur das Gesetz, das er sich selbst auferlegt. Daraus ergibt sich, dass die Gesetzgebung und Gesetzbefolgung zum Begriff der Autonomie gehören.

Hegler vertritt die Auffassung, dass die Befolgung des Gesetzes bzw. die Unterwerfung darunter nur in der Verwirklichung des Sittengesetzes auftauche, in der der Wille sich frei entscheidet. (Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 158 – 160) In diesem Zusammenhang werde der Begriff der Befolgung vom Begriff der Autonomie ausgeschlossen – die Vernunft werde nur als der bloße Gesetzgeber verstanden. Ich bin nicht Heglers Meinung, da der Begriff der Autonomie, in dem die Vernunft mit dem Willen identisch wird, nur im Zusammenhang zwischen Gesetzgeber und Gesetzbefolger denkbar wird.

²¹⁸ GMS, IV, S. 447. Kant sagt: “[...] also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.”

2.2.3. Die der Autonomie entsprechende Formel des kategorischen Imperativs

Zwischen der Definition der Autonomie und der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs besteht kaum ein Unterschied.²¹⁹ Der kategorische Imperativ ist die imperative Form der Autonomie. Wie wir gesehen haben, besteht die Autonomie aus zwei Elementen: der Identität mit dem Gesetz und der Befolgung des Gesetzes. Die erste Formel des kategorischen Imperativs stellt die Befolgung des allgemeingültigen Gesetzes und die zweite die Identität dar.

In der ersten Formel geht es um die Befolgung:

Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.²²⁰

In die zweite Formel wird das Subjekt als Gesetzgeber eingeführt. Sie bezieht sich auf den Zweck an sich:

Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.²²¹

Für Kant ist also die in der einzelnen Person repräsentierte Menschheit der Zweck an sich. Er wird als das höchste Subjekt gedacht, denn er dient niemals lediglich als Mittel zu einem anderen Zweck.

²¹⁹ Die Autonomie lässt sich so formulieren: „Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit Begriffen seien.“ (GMS, IV, S. 440.) Die erste Formel des kategorischen Imperativs wird so ausgedrückt: „handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.“ (S. 436 - 437.)

²²⁰ GMS, IV, S. 421. Die Naturgesetze im Zitat bedeuten nicht die Kausalität in der Natur, sondern das Sittengesetz selbst. Die Naturgesetze wird von Kant als das Symbol des Sittengesetzes angesehen. Siehe den Abschnitt 1.6.1 meiner Arbeit.

²²¹ GMS, IV, S. 429.

An einer anderen Stelle sieht Kant den Zweck an sich als das Sittengesetz an: „[...] weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht,[...]“²²² Die zweite Form des kategorischen Imperativs zielt also auf die Identität zwischen dem Willen (dem Subjekt, oder der sogenannten Menschheit in der Person) und dem Sittengesetz.²²³

2.2.4. Das Reich der Zwecke

Die dritte Formel des Imperativs weist auf das Reich der Zwecke hin. Der Unterschied zu der zweiten Formel besteht darin, dass die dritte sich auf das System bezieht, in dem verschiedenen vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze mit einander verbunden werden.²²⁴ Das Reich wird vom systematischen Standpunkt aufgefasst. Demzufolge spielt der Begriff des Systems der Vernunft hier eine entscheidende Rolle.²²⁵

²²² GMS, IV, S. 428 - 429. Siehe S. 434, wo Kant den Zweck an sich als das vernünftige Wesen sieht. Seite 435 - 436 sagt Kant sogar: „als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können.“

²²³ W. Teichner, *Die Intelligible Welt*, S. 128. Teichner gibt eine interessante Interpretation für die Formel des kategorischen Imperativs: „Es gebietet nicht handle, sondern ‘handle so, dass [...]’“ Die Formel des kategorischen Imperativs stellt die Weise dar, wie eine Maxime allgemein werden kann. Hier geht es folglich nicht darum, ob eine vorhandene Maxime allgemein ist. Das „die Weise - Wie“ ist nicht das allgemeine Gesetz als solches, sondern ein Befehl, dem alle vorhandenen Maximen untergeordnet werden sollen. Die Formel des Imperativs „konstituiert sie damit allererst als sittliche Maxime.“ (S. 128)

²²⁴ GMS, IV, S. 433.

²²⁵ Die Vernunft lässt sich Kant gemäß als das Vermögen der Prinzipien verstehen. Es gibt für Kant nur eine einzige Vernunft. Dieselbe Vernunft hat aber zwei Anwendungen – theoretische und praktische. Wenn die Vernunft im theoretischen Gebiet funktioniert, heißt sie die theoretische Vernunft. Im praktischen Gebiet ist sie praktische Vernunft. Sie hat in den zwei Anwendungen nur eine Funktion, nämlich die Unbedingtheit ohne Widerspruch zu suchen. Die Suche in Bezug auf die Natur ist theoretisch. Hingegen ist sie praktisch, sofern sie sich auf die Maximen des Willens bezieht. In der theoretischen Anwendung kann die Vernunft die Unbedingtheit als *gegeben* annehmen, um die Natur bzw. die bedingte Reihe als ein System denken zu können. (A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 79. Er sieht das zusammenhängende System als den Ausgangspunkt der Kantischen Ethik an.) Dementsprechend kann das allgemeine Sittengesetz für die Vernunft als *gegeben* gedacht werden, damit anhand des Gesetzes die Maximen als systematisch angenommen werden können: alle Maximen

Das Reich ist freilich ein Ideal,²²⁶ das nicht in der Zeit existiert: eine übersinnliche Idee. Die Ausführung wirkt kompliziert, weil Kant versucht, das moralische Reich durch die Analogie mit dem Reich der Natur zu beleuchten.²²⁷ Das Reich der Zwecke wird aber nur durch die Gesetzgebung, also „nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln“²²⁸, verständlich. In diesem Sinne unterscheidet sich die dritte Formel nicht von der ersten und zweiten. Kant schreibt:

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.²²⁹

Trotzdem kann das Reich der Zwecke erhellen, was in den ersten zwei Formeln dunkel bleibt. Kant versteht das Reich als ein System (oder eine Gesellschaft), in dem alle vernünftigen Wesen gesetzgebend sind. Im System des Reichs der Zwecke müssen alle Maximen der Glieder einstimmig angenommen werden: Sie werden nur unter einem gemeinsamen Gesetz

werden ohne Widerspruch unter das Gesetz untergeordnet. Wenn Kant vom Standpunkt der Vernunft nach dem praktischen Grundsatz sucht, benutzt er in der Tat den Satz des Widerspruchs: In einem System können keine widersprüchlichen Maximen zugelassen werden. Eine pflichtwidrige Maxime führt zum Widerspruch, wenn sie als allgemein gedacht wird. Obwohl Kant die widersprüchlichen Maximen dem „pathologisch affizierten Willen“ zurechnet (KpV, V, S. 19), ist jedoch dieses Argument wegen der Widerspruchsfreiheit spekulativ, nicht moralisch. Ebenso wird derselbe Anspruch der Widerspruchsfreiheit in die „Dialektik“ der »*Kritik der reinen Vernunft*« eingeführt, damit die Suche nach den unbedingten Ideen der Vernunft gerechtfertigt werden kann. In dieser Rücksicht wird das von der reinen Vernunft gegebene Gesetz nur als eine logische Form – eine abstrahierte Allgemeinheit – verstanden. In der »*Grundlegung*« führt Kant den systematischen Gedanke in den Begriff des Reichs der Zwecke ein. Das ist der Hintergrund für Kants Reich der Zwecke.

²²⁶ GMS, IV, S. 433.

²²⁷ GMS, IV, S. 438.

²²⁸ GMS, IV, S. 438. Siehe auch S. 433.

²²⁹ GMS, IV, S. 433.

gültig. Dabei sind – wie in der Natur – keine Widersprüche denkbar. Kant zieht den Vergleich von Moral und Natur:

Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur.²³⁰

Die Natur ist für Kant ein System, in dem die Naturvorgänge immer als übereinstimmend begriffen werden. Nach Kants Auffassung ist es notwendig, eine solche Übereinstimmung anzunehmen. Aufgrund dieser Auffassung weist das Reich der Zwecke auf den Begriff der Autonomie, d. h. die Identität des Willens mit dem Gesetz, hin: Im Reich der Zwecke handelt der einzelne Wille immer dem allgemeinen Gesetz gemäß:

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung objectiv Übereinstimmung mit dem Gesetz [...]²³¹

2.2.5. Die Rechtfertigung des Begriffes des Reichs der Zwecke

Kant hat die Idee des Reichs der Zwecke nicht begründet. In der »*Kritik der praktischen Vernunft*« hat er sich sogar überhaupt nicht mit diesem Thema beschäftigt.²³² Warum kann Kant die systematische Übereinstimmung der verschiedenen Maximen annehmen?

Ich habe oben gezeigt, dass vom Standpunkt der Vernunft Widerspruchsfreiheit vorausgesetzt werden muss: Die Maximen im System sind ohne Ausnahme widerspruchsfrei.²³³ Die

²³⁰ GMS, IV, S. 436. Anm.

²³¹ KpV, V, S. 81.

²³² KpV, V, S. 110 – 111. Anstatt des Reichs der Zwecke hat Kant in der »*zweiten Kritik*« das Reich Gottes, also das höchste Gut behandelt, in dem die Glückseligkeit mit der Tugend übereinstimmt. Das Reich Gottes wird anhand des höchsten Guten begriffen. Siehe S. 130.

²³³ Günther Patzig und Dieter Henrichs Rechtfertigung der Universalisierung des ethischen Prinzips bei Kant setzt die Auffassung des Systems der Vernunft voraus, in dem die pflichtwidrigen Maximen, insofern zum Widerspruch geführt werden, als sie zugleich für allgemein gehalten werden. Die moralische Geltung einer Maxime wird von Patzig als allgemein (logisch) betrachtet. Sein Argument lautet: Böse Maximen als allgemeine „heben die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit auf“, weil „in der Maxime, d. h. in dem Prinzip des Verhaltens des so Handelnden, ein Widerspruch besteht“. Siehe Patzig, *Tatsachen, Namen, Sätze*, Reclam, Stuttgart, 1988, S. 160. Henrich ist der Meinung, dass

Widerspruchsfreiheit hat nun mit der Zurechnung zu tun, denn diese setzt voraus, dass die Glieder zu demselben System gehören. Angenommen, dass es zwei sittliche Systeme gäbe, die zwei widersprüchliche Maximen (z. B. „Raub ist erlaubt“ und „Raub ist verboten“) gleichzeitig in derselben Welt rechtfertigen, so könnte nach Kant niemandem seine Tat zugerechnet werden. Alle Täter, für die widersprüchliche Maximen gelten, könnten sich verteidigen und allen Anklagen widerstehen, denn ihre Maximen gehören nicht zum System, nach dem sie angeklagt werden. Demzufolge setzt die Möglichkeit der Zurechnung ein gemeinschaftliches und allgemeingültiges Gesetz voraus. Für alle Glieder muss das gleiche Gesetz gelten.²³⁴ In diesem Zusammenhang müssen die Maximen des Willens in Kants Ethik nicht nur als individuell, sondern auch als gemeinsam und allgemeingültig verstanden werden.

kein Erwerb möglich sei, wenn Raub allgemein gültig sei. Seine Begründung ist: Der Begriff des Erwerbs zeige das Recht der Haltung von Eigentum. Aber wenn Raub als universalisierbar verstanden werde, werde dieses Recht unmöglich. Denn alles, sogar das Geraubte, wird von den anderen Leuten geraubt. (Henrich, *Ethik der Autonomie*, in: *Selbstverhältnisse*, Reclam, 1982, S. 20 - 21.) Patzig und Henrich benutzen die sogenannte Reductio ad absurdum: Die Allgemeingültigkeit einer guten Maxime sei wahr, weil eine böse Maxime sich als absurd erweise, wenn sie universalisiert. In der Tat setzen ihre Argumentationen das System der Vernunft voraus, in dem die Maxime als einstimmig angesehen werden müssen. Sie haben aber nicht darauf aufmerksam gemacht, dass einer solchen Argumentation die Widerspruchsfreiheit zugrunde liegt.

Hingegen versteht Hegel unter dem Sittengesetz „die Identität des Willens mit sich selbst“²³³ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Werke 20, Frankfurt am Main, 1971, S. 367)“ und die „Identität, die Übereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit“ und unter der Bestimmung der Pflicht „die Form der Identität, des Sich – nicht - Widersprechens“.²³³ (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 368.) Die Allgemeinheit wird nach Hegels Interpretation auf den Willen bezogen. Das ist bei Patzig und Henrich anders. Henrichs Beispiel steht sich nicht im logischen Widerspruch zu sich selbst, sondern ist systematisch dem Begriff des Erwerbs entgegengesetzt. Manfreds Argument, mit dem ich mich im letzten Kapitel (1.6.3.) beschäftigt habe, setzt zwar das System der Vernunft voraus, sein Argument beruht jedoch nicht nur auf der Widerspruchsfreiheit, sondern auch auf der Zurechnung: Unter der Bedingung des allgemeinen Sittengesetzes allein ist die Zurechnung denkbar. Sein Argument ist deshalb moralisch, Patzigs und Henrichs theoretisch.

²³⁴ Im Abschnitt „1.6.3.“ habe ich mich mit dem Argument von Manfred Riedel beschäftigt. Sein Argument ist im Sinne des Reichs der Zwecke zu verstehen: die besonderen Maximen müssen unter dem allgemeinen Gesetz untergeordnet werden, ansonsten wird die Zurechnung undenkbar.

In der Idee vom Reich der Zwecke wird also die Unterordnung unter das gemeinsame Gesetz als systematischer Gedanke zum Ausdruck gebracht. Nach Kant muss man den Begriff des Zwecks an sich als den Gesetzgeber verstehen. Unter diesem Aspekt entspricht der Begriff des Reichs der Zwecke dem Begriff der Autonomie: Die Gesetzgebung (Identität des Willens mit dem Sittengesetz) und die Unterordnung unter das Gesetz sind im Gedanken vom Reich der Zwecke enthalten.

Die drei Formeln des Imperativs sind also nur verschiedene Ausdrucksweisen derselben Autonomie ist. Nur aufgrund dieses Verständnisses hat Kant Recht, wenn er die Einheit der drei Formeln des kategorischen Imperativs behauptet.²³⁵

2.2.6. Die imperative Form des Reichs der Zwecke

Die obige Ausführung zielt auf den Standpunkt der Vernunft: Der Wille ist mit seinem Bestimmungsgrund einheitlich, d.h. im System stimmen alle Maximen miteinander überein. Damit ist die Beschaffenheit der Autonomie im Sinne des Reichs der Zwecke allerdings nur objektiv ausgeführt. Der Bezug zur Beschaffenheit des *menschlichen* Willens muss erst noch gefunden werden: Wie wird das Reich mit dem menschlichen Willen vermittelt? Kants Antwort lautet: in der imperativen Form.

Wir haben gesehen, dass Autonomie die Einheit zwischen der Gesetzgebung und ihrer Befolgung bedeutet. Im Reich der Zwecke gibt es kein Problem mit der Befolgung der Gesetze, denn als eine Idee stellt das Reich nichts anderes dar als die Identität zwischen der Gesetzgebung und ihrer Befolgung. In seiner Verbindung mit dem menschlichen Willen wird das gemeinsame Gesetz zu einem notwendigen Befehl. Das ist die dritte Formel des kategorischen Imperativs.²³⁶ Die imperative Form des Reichs der Zwecke besagt, dass der menschliche Wille, obwohl er eben nicht im Reich ist (denn seine Maximen sind faktisch widersprüchlich), zum Glied des Reichs werden soll: Alle seine Maximen sollen miteinander

²³⁵ GMS, IV, S. 436.

²³⁶ Judith Conrad, *Freiheit und Naturbeherrschung*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1992, S. 115. Conrad vertritt die Auffassung, dass die dritte Formel des kategorischen Imperativs sich von den ersten beiden unterscheidet. Sie sei kein Imperativ, sondern ein Prinzip, durch welches die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als ein allgemein gesetzgebender Wille anerkannt wird.

vereinbar werden. Auch die dritte Formel ist also nur die imperative Form der Autonomie. Sie beziehen sich auf das Verhältnis des allgemeinen Gesetzes zum menschlichen Willen.

Der Begriff des Zwecks an sich besagt, dass die Person (sowohl die eigene als auch die anderen) der Endzweck ist. Das Reich der Zwecke verbindet systematisch die Maximen der Personen miteinander. Das Reich der Zwecke zu erreichen, wird wegen unserer endlichen Natur zu einer Pflicht.²³⁷ Für das Oberhaupt des Reichs gibt es keine Pflicht.²³⁸

Die Pflicht weist auf den Willen hin, dem zugerechnet werden kann. Wenn alle Maximen tatsächlich miteinander übereinstimmen würden, so könnte dem Willen nicht zugerechnet werden, denn es gäbe keine Maximen, die den anderen Maximen widersprechen. Die Möglichkeit der Zurechnung setzt immer voraus, dass der Wille die Möglichkeit zu widersprüchlichen Maximen hat. Die dritte Formel des kategorischen Imperativs bezieht sich auf die Bedingung für die Möglichkeit der Zurechnung, denn sie weist darauf hin, warum der gesetzgebende Wille als verpflichtet gedacht werden muss: Er enthält einerseits die Vorstellung der vereinigten Maximen und andererseits die der einheitlichen Vorstellung widersprechende Gesinnung. In der transzendentalen Freiheit, die im Modell vom Ding an sich ausgedrückt wird, gibt es überhaupt keine solche pflichtwidrige Gesinnung. Daher ist in der transzendentalen Freiheit Zurechenbarkeit nicht denkbar.

2.2.7. Der kategorische Imperativ als die Bedingung für die Möglichkeit der Zurechnung

Wir können ein wichtiges Ergebnis festhalten: Es ist der Imperativ, der die Einheit des Willens und damit die Möglichkeit der Zurechnung sichert. In der »*Grundlegung*« hat Kant die Einheit des Willens nicht mit dieser Bedingung verbunden. Das bedeutet aber nicht, dass diese Bedingung nicht besteht, sondern nur, dass sie Kant nicht klar war.

Kant beschäftigt sich mit der Einheit des Willens vom Standpunkt der Vernunft. Wenn die Autonomie die Identität des Willens mit seinem allgemeinen Grundsatz und seiner Befolgung zeigt, ist die Möglichkeit zur Übertretung des Gesetzes nicht nachvollziehbar. Ich halte Kants

²³⁷ GMS, IV, S. 434. „Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung, d. i. Pflicht.“

²³⁸ GMS, IV, S. 434.

Ausführung wegen des Modells von Ding an sich und Erscheinung für fraglich (siehe 1.4.3.). Der Fall liegt anders, wenn wir die Einheit des Willens als einen Imperativ verstehen. Die Beziehung des Willens zum Sittengesetz ist dann nicht mehr identisch, sondern *a priori synthetisch* (siehe „2.1.“). Die imperative Form weist nämlich auf die synthetische Vorstellung hin, die die Aufforderung zur Befolgung des Gesetzes beinhaltet. Die Identität wird in der imperativen Form nur als ein gesuchter Gegenstand verstanden – handle so, als ob deine Maxime mit dem Sittengesetz übereinstimme. Tatsächlich entsteht in der imperativen Form also nicht die Identität, sondern nur ihre Vorstellung. Da diese imperative Form, die zur Identität auffordert, erst unter der Bedingung der Möglichkeit, das Gesetz zu übertreten, denkbar wird, so ist sie als Bedingung für die Möglichkeit der Zurechnung aufzufassen.

Ohne die Möglichkeit eines pflichtwidrigen Wollens wäre ein Imperativ sinnlos. Das pflichtwidrige Wollen spielt also für Kants Ethik nicht eine negative Rolle, wie in der Ausführung über die Autonomie, sondern eine positive Rolle, die für die Möglichkeit des Begriffes der Pflicht entscheidend ist. Kant beschreibt die Pflicht als ein sinnliches Wollen:

Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.²³⁹

Nach Kant wird die menschliche Position in Bezug auf das Sollen, d.h. durch die gleichzeitige Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt und zur Sinnenwelt, verstehbar. Man darf die Sinnenwelt, die die Anreize zur Übertretung des Gesetzes gibt, nicht ausschließen, wenn man das Sollen verstehen will, denn sie ist hierfür von fundamentaler Bedeutung.

Die imperative Form lässt sich so erfassen: Sie beinhaltet einerseits die Vorstellung der Einheit des Willens und andererseits das Wollen, das das Sittengesetz übertritt. Erst durch den Bezug auf die imperative Form lässt sich der Wille als das Subjekt denken, dem zugerechnet werden kann. Das ist beim Willen im Sinne der Autonomie nicht der Fall; weil er nicht pflichtwidrig handeln kann, kann man ihm auch nicht zurechnen.

Kant hat in der »*Grundlegung*« nicht den Schluss von der imperativen Form der Autonomie auf die Freiheit gezogen, sondern die Freiheit nur im Sinne der Autonomie ausgeführt, so dass

²³⁹ GMS, IV, S. 455.

die Freiheit keine Beziehung zur Übertretung des Sittengesetzes hat und lediglich im Horizont der reinen und praktischen Vernunft verstanden wird.

2.2.8. Die selbstreflexive Struktur des Zwecks an sich

Der Begriff des Zwecks spielt für den kategorischen Imperativ eine wichtige Rolle und muss darum an dieser Stelle genauer beleuchtet werden. Im hypothetischen Imperativ wird ein Zweck vorausgesetzt, der aufgrund der Zweck - Mittel - Relation gilt.²⁴⁰ Der Wille ist in diesem Fall abhängig, denn er wird durch die Realisierung eines Zweckes bestimmt und bestimmt sich nicht selbst. Er ist also heteronom, d.h. ein Glied in der Kausalkette der Natur, der sogenannten Sinnenwelt.

Auch für die Autonomie spielt der Zweckbegriff eine Rolle. Der Unterschied liegt aber darin, dass der Zweck dort unabhängig durch Willen selbst bestimmt wird, und zwar als eine Wirkung, die durch den Willen bestimmt und realisiert wird. Kant hat in den Begriff der Autonomie den Zweck an sich eingeführt, der nicht nur als die durch den Willen bestimmte Wirkung,²⁴¹ sondern zugleich auch als „Ursache“, also als Bestimmungsgrund des Willens gilt: „Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, [...]“²⁴² Unter diesem Zweck versteht Kant das vernünftige Wesen, das nicht als Mittel zu Diensten steht und objektiv den Willen bestimmt. Somit lässt sich der Zweck als die Wirkung und zugleich als der diese Wirkung bestimmende Grund verstehen. Der Begriff des Zwecks wird durch den Zusammenhang von Ursache²⁴³ und Wirkung erfasst.²⁴⁴ Die

²⁴⁰ GMS, IV, S. 414: „Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei.“

²⁴¹ G. Anderson, *Die Materie in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik*, in: Kant - Studien 26, Jahrgang 1921, S. 298 - 299. Anderson kritisiert Kants Formalismus: Der objektive Zweck sei in der »Grundlegung« ganz formal. Nach seiner Meinung wird alle Materie vom Zweck an sich ausgeschlossen. Der Endzweck sei eine Wirkung, die durch die Handlung „verwirklicht werden sollte“. Er vertritt auch die Auffassung, dass der objektive Zweck nur als negativ - einschränkende Bedingung, nicht als Gegenstand eines Gesetzes aufgefasst werden sollte. (S. 298)

²⁴² GMS, IV, S. 427.

²⁴³ KU, V, S. 219 - 220. Kant sieht den Zweck in der Tat nicht als die Ursache einer Wirkung in der Zeitreihe an, wenn er auch das Wort „Ursache“ benutzt. Bei Zweck geht es nicht um die Ursache in der Zeit, sondern um den Gegenstand im *Begriff*. Dieser Gegenstand wird als ein Grund gedacht: „Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transcendentalen Bestimmungen (ohne etwas

Promotion als mein Zweck ist zum Beispiel die Wirkung, die durch meine Mühe realisiert werden kann. Zugleich spielt sie für mich die Rolle der Motivation, sie zu vollenden, d.h. sie dient auch zur Ursache der Wirkung. Nach dieser Auffassung ist der Begriff des Zwecks reflexiv.²⁴⁵

Es ist also klar, warum der Zweck an sich in der zweiten Formel mit der Autonomie verbunden wird: Der Zweck an sich und die Autonomie sind beide reflexiv. Die Autonomie ist die reflexive Relation des Willens: Der Wille ist ihm ein Gesetz (siehe „2.2.2.“). Ebenso ist der Zweck an sich der Wille selbst, also die Person oder die Menschheit. Wird der Zweck reflexiv verstanden, so wird der Zweck an sich auf die reflexive Relation des Willens reduziert. Der Zweck wird immer als eine realisierte Wirkung verstanden. Ebenso ist es beim Zweck an sich: Er wird durch den Willen vollendet. Der Zweck an sich wird, wie jeder Zweck,

Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; [...]"

²⁴⁴ In der »*Kritik der Urteilskraft*« versucht Kant, durch den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung den Begriff des Zwecks verständlich zu machen: KU, V, S. 372. „Dagegen aber kann doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miethen eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war.“ Siehe auch S. 370: „Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist; [...]“ In der Tat dient die Miethen nicht zur Ursache im Sinne des Mechanismus, sondern nur zur Motivation, die den Namen der Ursache verdient. Die Miethen ist als der Gegenstand zu verstehen, der zukünftig realisiert wird. Sie spielt zugleich die Rolle der Motivation, den Gegenstand zu verwirklichen. Somit ist der Begriff reflexiv.

²⁴⁵ Diese reflexive Beziehung des Willens kann man auch in der Auffassung von Högemann finden: „Die Vernunft ist sowohl das Bewirkende [...] als auch das Bewirkte [...]“ (Brigitte Högemann, *Die Idee der Freiheit und das Subjekt: Eine Untersuchung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe, Athenäum, Hain, Schöningh und Hanstein, 1980, S. 232.) Sie hält auch diesen Standpunkt der Selbstbeziehung des Willens für die Folge aus der Unterscheidung zwischen dem subjektiven Prinzip des Willens und dem praktischen Gesetz (S. 231). Der Wille sei darum dasjenige, das „auf sich selbst gerichtet ist [...]“ (S. 231.)

als eine Ursache verstanden, denn er spielt die Rolle der Motivation, durch die der Wille bestimmt wird. Diese reflexive Struktur zwischen Ursache und Wirkung liegt in jedem Zweckbegriff. Der Unterschied zwischen dem Zweck an sich und den anderen Zwecken besteht nur darin, dass jener nicht mehr als Mittel zu Diensten steht: Er bestimmt sich unabhängig. In diesem Zusammenhang wird die Autonomie mit dem Begriff des Zwecks an sich gleichgesetzt.

2.2.9. Das Zirkelproblem

Im Abschnitt 1.5.3 habe ich Kants Zirkelargument in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« kritisiert. Dieses Zirkelproblem findet sich auch in der »*Grundlegung*«. Aber während Kant in der »*zweiten Kritik*« nur die analytische Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz zeigt, stellt er in der »*Grundlegung*« durch den apriorischen und synthetischen Imperativ die Beziehung zwischen beiden dar. Er formuliert das Zirkelproblem in der »*Grundlegung*« folgendermaßen:

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben;[...] ²⁴⁶

Kant stellt sich einem Zweifel an seinem eigenen Argument: Die Freiheit würde unter der Bedingung der Unterordnung des Sittengesetzes angenommen, aber diese Unterordnung würde schon die Freiheit voraussetzen. Die Auflösung des Zirkels in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« ist recht einfach: Freiheit und Sittengesetz beinhalten sich *gegenseitig*. In der »*Grundlegung*« stellt Kant eine andere Auflösung dafür:

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, [...] Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der

²⁴⁶ GMS, IV, S. 450. Seite 453 formuliert Kant mit einer anderen Art den Zirkel: Siehe Zitat 247.

Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.²⁴⁷

Im Abschnitt „2.2.1.“ haben wir schon erklärt, dass diese Gleichheit zwischen der Verstandeswelt und der Sinnenwelt das Sollen, d.h. die imperative Form der Autonomie bezeichnet.

Somit lässt sich Kants Argument in der »*Grundlegung*« als nicht Zirkulär verstehen: Vom Sittengesetz kann man auf die Freiheit schließen. Nach dem oben aufgestellten Zitat ist aber der Weg von der Freiheit (Autonomie) zum menschlichen Bestimmungsgrund anders, denn er lässt sich nur imperativ verstehen. Das ist die Voraussetzung der Kantischen Ethik: Von der Vorbedingung des Sittengesetzes kann man nur auf die Autonomie, aber nicht von der Autonomie darauf schließen, dass der menschliche Wille dem Sittengesetz selbstverständlich gehorcht. Nach Kants Auffassung kann von der Autonomie nur auf den kategorischen Imperativ geschlossen werden.

2.2.10. Die Position der Pflichtlehre in Kants Ethik

Die Freiheit wird in der »*Kritik der reinen Vernunft*« als die transzendente Beschaffenheit des reinen Willens verstanden. Diese Freiheitsauffassung bleibt in der »*Grundlegung*« und in der »*zweiten Kritik*« bestehen. Der zurechenbare Wille ist durch die transzendente Freiheitsauffassung aber nicht zu verstehen. Kant thematisiert in der »*Grundlegung*« anhand der Pflicht nicht die transzendente Beschaffenheit des Willens, d.h. die Freiheit, sondern nur die Beschaffenheit seines Bestimmungsgrunds, d.h. den kategorischen Imperativ. Wenngleich der kategorische Imperativ die Möglichkeit der Zurechnung enthält, ist er doch nicht das zurechenbare Subjekt. Somit bedarf es einer Erklärung, wie der Wille als Subjekt zurechenbar sein kann: Was ist die Beschaffenheit des menschlichen Willens, sofern er als verpflichtet (zurechenbar) gedacht wird? Die Zurechenbarkeit lässt sich nicht im Modell des Dings an sich (also der transzendentalen Freiheitsauffassung) begreifen, denn sie ist wegen der Verpflichtung unbedingt auf die Sinnlichkeit bezogen. Die Zurechenbarkeit kann also nicht in der transzendentalen Freiheit liegen. Das hat Kant in der »*Grundlegung*« nicht in Betracht gezogen. Nach Kants Auffassung in der »*Religion*« ist die Beschaffenheit des Willens entweder Ding an sich oder Erscheinung. Die Unterscheidung zwischen Ding an sich und

²⁴⁷ GMS, IV, S. 453.

Erscheinung muss aber aufgehoben werden, damit die Zurechnung möglich wird. Die Bedingung der Möglichkeit ist folgende: Der Wille ist einerseits autonom und enthält andererseits das pflichtwidrige Bewusstsein. Diese Beschaffenheit entspricht dem kategorischen Imperativ: Der Wille kann seine Entscheidung frei (entweder pflichtwidrig oder pflichtmäßig) treffen.²⁴⁸

In diesem Zusammenhang ist die Bedeutung der Pflichtlehre einsichtig, denn nur mit ihr lässt sich innerhalb der Kantischen Ethik die Zurechenbarkeit verstehen. In der Vorstellung der Pflicht ist die pflichtwidrige Möglichkeit enthalten, und damit wird der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung hinfällig. Der zurechenbare Wille wird von Kant in der »*Religion*« mit dem Namen „die freie Willkür“ bezeichnet.

2.2.11. Der Übergang vom kategorischen Imperativ zu dem moralischen Gefühl

Obwohl Kant die imperative Form der Autonomie in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« nicht ausführlich behandelt, hebt er den Begriff des kategorischen Imperativs keineswegs auf. Vielmehr geht er auf die Achtung für das Sittengesetz ein, um das Verständnis des kategorischen Imperativs zu vertiefen.

Die drei Formeln des kategorischen Imperativs bezeichnen nur die imperative Form der Selbstidentität des Willens. Das Sittengesetz gewinnt erst durch die Sinnlichkeit seine imperative Form. Diese Sinnlichkeit in der Kantischen Ethik lässt sich nicht unbedingt als Neigung verstehen. Nach Kants Verständnis muss das Sittengesetz anhand der Achtung begriffen werden. Die Achtung ist das Vermögen der Sinnlichkeit, das Sittengesetz vor uns zu bringen.

Es ist schwer, die passive Seite der vernünftigen Pflicht zu verstehen. Das Problem bei der sinnlichen Achtung liegt hingegen darin, ihre spontane Seite zu verstehen. Darauf gehe ich im nächsten Kapitel ein.

²⁴⁸ Alfred Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 158. „[...] er wird nicht allein als Gesetzgeber angesehen, sondern auch als Unterthan, der die Gesetze erfüllen soll und sich frei entscheiden kann, ob er sie halten will“

2.3. Das moralische Gefühl als transzendente Bedingung für die Darstellung des Sittengesetzes

2.3.1. Die Rolle der Sinne in der Kantischen Ethik

In Kants Ethik ist alles Gefühl sinnlich – auch das moralische Gefühl, die Triebfeder des Sittengesetzes. Aber der Begriff des Sinnlichen in der Ethik ist zweideutig. Man muss zuerst diesen Begriff verdeutlichen, um den Begriff des moralischen Gefühls bei Kant zu verstehen. Die Aufgabe dieses Abschnitts ist es zu beweisen, dass der Wille in Kants Ethik autonom bleiben kann, obwohl sein höchster Grundsatz anhand des moralischen Gefühls sinnlich dargestellt wird. Meiner Meinung nach ist die Zweideutigkeit von Kants Sinnlichkeitsbegriff zentral, um den Ansatz von Kants Ethik zu verstehen. Im ersten Hauptstück der »*Kritik der praktischen Vernunft*« ist mit dem Sinnlichen Erfahrung gemeint. Im dritten Buch der »*Kritik der praktischen Vernunft*« bedeutet Sinnliches aber etwas ganz anderes, nämlich Achtung für das Sittengesetz, die - obwohl sie sinnlich ist - nicht durch die Naturgesetze bestimmt wird. Um diese Differenz zu erklären, werde ich zunächst den Begriff der Sinne in Kants Ethik analysieren.

2.3.2. Die Zweideutigkeit des Sinnbegriffs

Im Abschnitt „1.4.1.“ habe ich mich mit der Zweideutigkeit der „Sinnlichkeit“ in der Transzendentalphilosophie beschäftigt; nun werde ich zeigen, dass dieser Begriff auch in der Ethik zweideutig ist. Bevor Kant auf das Problem des moralischen Gefühls eingeht, stellt er bei der Begründung des sittlichen Grundsatzes die Sinnlichkeit in Zusammenhang mit der Erfahrung (Neigungen, Selbstliebe, Glückseligkeit usw.). Das Sinnliche wird als empirisch und deswegen nicht als allgemein und notwendig verstanden. Sie sind psychologische Zustände, die immer unter der Zeitbedingung stehen: Jeder Zustand setzt einen zeitlich vorhergehenden Zustand voraus.²⁴⁹ Wenn der Wille ein derartiges Sinnliches voraussetzt, wird er als gänzlich passiv und folglich nur als heteronom verstanden. Wenn die sittlichen

²⁴⁹ GMS, V, S. 455: „Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniß der Gegenstände der Sinne“. Kant sieht die Sinne als Erfahrung, d.h. als die Vorstellungen an, die „uns afficiren“. (S. 451.) Seite 451 sieht Kant die Sinne als „Afficirung der Sinne“ an. Kant hält also die Sinne für die Erscheinungen in der Sinnenwelt, die immer in der Zeitreihe stehen.

Grundsätze allgemein und notwendig sind, dürfen sie kein Sinnliches wie Neigungen oder Selbstliebe voraussetzen²⁵⁰ Daher wird die Sinnlichkeit vom sittlichen Grundsatz ausgeschlossen.

Es gibt aber in Kants Ethik noch ein anderes Verständnis der Sinnlichkeit: Das moralische Gefühl als solches ist immer sinnlich, aber es steht nicht in der Zeitreihe. Das moralische Gefühl als Triebfeder setzt keine sinnliche Bedingung voraus, wie Kant schreibt:

[...] weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein.²⁵¹

Das moralische Gefühl wird nicht durch zeitlich vorhergehende Ereignisse, sondern reflexiv von sich selbst hervorgebracht:

Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl.²⁵²

Das moralische Gefühl lässt sich also nicht als sinnlich in der Bedeutung der oben beschriebenen psychologischen Zustände verstehen. Es ist zwar *sinnlich*, aber nicht *empirisch*. Missverständnisse sind kaum zu vermeiden, wenn man sich dieser Zweideutigkeit des Begriffs des Sinnlichen nicht bewusst ist.

Kant kritisiert heftig die sogenannte Moral - Sense - Schule. Seine Begründung besteht darin, dass Allgemeinheit und Notwendigkeit unter sinnlichen Vorbedingungen unmöglich

²⁵⁰ KpV, V, S. 24

²⁵¹ KpV, V, S. 75. Es scheint widersprüchlich zu sein, wenn Kant im Zitat einerseits behauptet, dass alles Gefühl sinnlich sei, aber andererseits behauptet, dass die Triebfeder (unter dem Namen des moralischen Gefühls) von aller sinnlichen Bedingung frei sein müsse. Tatsächlich besteht hier allerdings gar kein Widerspruch, denn die sittliche Triebfeder der Achtung selbst ist zwar sinnlich, steht jedoch nicht unter der sinnlichen Bedingung. Die Zweideutigkeit des Begriffes der Sinne zeigt sich in diesem Zitat. Die sinnliche Triebfeder der Achtung wird nicht mit der sinnlichen Neigung gleichgesetzt.

²⁵² GMS, IV, S. 401. Anm.

werden,²⁵³ denn in diesem Falle wäre das Sinnliche etwas Empirisches, das sich auch verändert. Da für Kant alles Gefühl sinnlich ist, könnte sich das Missverständnis ergeben, dass das moralische Gefühl empirisch wäre. In Wahrheit handelt sich es hier jedoch nur um zwei verschiedene Standpunkte. In seiner Kritik an der Moral - Sense - Schule wendet Kant den Standpunkt der reinen praktischen Vernunft an, um die Allgemeinheit des praktischen Grundsatzes zu rechtfertigen. Die moralische Gefühlslehre führt er hingegen vom Standpunkt des Bewusstseins aus. Warum nimmt er zwei so unterschiedliche Standpunkte ein? Die Antwort darauf ist: In der Rechtfertigung des praktischen Grundsatzes handelt es sich darum, wie der praktische Grundsatz sich als ein moralisches Prinzip qualifiziert. Die Bedingung dafür ist seine Allgemeinheit.

Vom Standpunkt des Bewusstseins geht es Kant jedoch nicht um die Allgemeinheit, sondern um die Weise, wie diese Allgemeinheit sich zeigt. Die Darstellung wird häufig als psychologisch aufgefasst, denn die Allgemeinheit des Sittengesetzes wird immer in der Endlichkeit des menschlichen Willens gezeigt: Obwohl der menschliche Wille *objektiv* als Gesetzgeber der Vernunft gedacht wird, will er nach seiner Natur *subjektiv* das Sittengesetz nicht akzeptieren; deshalb möchte Kant mit der Triebfeder - Theorie erklären, wie die *objektiv* allgemeine Form *subjektiv* in Geltung gebracht werden kann.²⁵⁴ Diese Geltungsfrage bezieht sich zuerst psychologisch auf das Bewusstsein, in dem der Wille das Sittengesetz übertreten kann.²⁵⁵

²⁵³ Dieter Henrich, *Hutcheson und Kant*, in: *Kant Studien* Band 49, Jahrgang 1957. Nach Henrich kritisiert Kant die Resultate von Hutchesons moral - sense - Theorie. Seine Begründung bestehe darin, dass die Allgemeinheit und die Verbindlichkeit „nicht erklärt worden sind“ (S. 52.). Die Gefühle haben nur private Gültigkeit, sie sind von Natur dem Grade nach variabel und unendlich voneinander unterschieden. (S. 52 – 53.) Nach seiner Auffassung unterscheidet sich das Problem der Geltung des Sittengesetzes vom Problem des Gefühls. Bei dem Gefühl geht es nur um die Stärke und Dauerhaftigkeit, also um die Quantität. Hingegen geht es bei der Geltung um die Qualität. (S. 53.)

²⁵⁴ KpV, V, S. 72. Das Sittengesetz wird von Kant nicht nur als „subjektiv hinreichende[r] Bestimmungsgrund“, sondern auch als „subjektive[r] Bestimmungsgrund“ (S. 75.) verstanden.

²⁵⁵ D. Henrich, *Hutcheson und Kant*, S. 57 – 69. Henrich ist der Meinung, dass Kant nicht im Prinzip gegen Hutchesons moral-sense Lehre ist. In gewissen Maßen akzeptiere Kant die Auffassung der Schule. Wenngleich ihre Lehre daran scheitere, die Allgemeinheit des praktischen Grundsatzes zu rechtfertigen, so werde das Sittengesetz doch durch den Begriff des moral sense inhaltlich aufgefasst, so dass das Sittengesetz nicht mehr als leer bezeichnet werden kann. Seine Begründung lässt sich so formulieren: In einer moralischen Frage (wie der des Diebstahls) taucht die Möglichkeit der Wahl auf.

2.3.3. Die psychologische Auffassung des moralischen Gefühls

Der Begriff des moralischen Gefühls bei Kant ist sehr kompliziert. Insgesamt lassen sich die moralischen Gefühle in zehn Gruppen einteilen²⁵⁶: 1. Der Schmerz²⁵⁷, 2. Die Achtung vor dem Sittengesetz²⁵⁸, 3. Die Triebfeder²⁵⁹, 4. Die Empfänglichkeit der Persönlichkeit²⁶⁰, 5. Die Anlage der Persönlichkeit²⁶¹, 6. Das Bewusstsein²⁶², 7. Die Erkenntnis des Sittengesetzes²⁶³, 8. Die Sittlichkeit selbst²⁶⁴, 9. Die intelligible Welt selbst,²⁶⁵ 10. Pathologisches Gefühl²⁶⁶.

Ich möchte diese Gruppen in drei weitere Gebiete aufteilen: psychologische, transzendente und empirische Gefühle.²⁶⁷ Die Triebfeder lässt sich allen diesen drei Gruppen zuordnen:

Die Vernunft hat mit keiner Wahl zu tun, denn die Wahl wird immer auf die Neigung im Bewusstsein bezogen. Nur durch die Neigung im Bewusstsein kann das sittliche Prinzip zur Wirklichkeit gebracht werden. Nach Henrichs Meinung übernimmt Kant eine solche Auffassung nicht in die Rechtfertigung des moralischen Grundsatzes, sondern in seine Gefühlslehre. Die Neigung, die in der Rechtfertigung des sittlichen Grundsatzes nur als empirisch verstanden wird, verwandelt sich in die Intentionalität des Bewusstseins.

²⁵⁶ Ming-Huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Dissertation in Bonn, 1987, S. 212 – 213. Lee teilt das moralische Gefühl in sieben Gruppen ein: 1. Das moralische Gesetz, 2. Die Idee von Gott, 3. Die Idee einer intelligiblen Welt, 4. Die Befolgung des moralischen Gesetzes als Pflicht, 5. Die Vorstellung des moralischen Gesetzes, 6. Das Bewusstsein der Pflicht und 7. Die Achtung für das Sittengesetz.

²⁵⁷ KpV, V, S. 73.

²⁵⁸ KpV, V, S. 75.

²⁵⁹ KpV, V, S. 78. Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, p. 138. Guyer betrachtet die Triebfeder des Sittengesetzes, also das moralische Gefühl als „mystery“.

²⁶⁰ Religion, VI, S. 27.

²⁶¹ Religion, VI, S. 27.

²⁶² GMS, IV, S. 401. Anm. „Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung,“

²⁶³ GMS, IV, S. 401, Anm.

²⁶⁴ KpV, S. 76.

²⁶⁵ GMS, IV, S. 462.

²⁶⁶ KpV, V, S. 75. Dazu sagt Kant „Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist...pathologisch...., für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, ...“

²⁶⁷ Merkwürdig ist, dass die Achtung oder die Triebfeder sowohl psychologisch als auch transzendental verstanden werden. In der »Grundlegung« gehört die Achtung meistens zur

Unter der psychologischen Auffassung der Triebfeder verstehe ich jene Triebfeder, die durch das Sittengesetz auf das Subjekt wirkt.²⁶⁸ Unter der empirischen Auffassung der Triebfeder verstehe ich die Gefühle, die durch Naturgesetze hergestellt werden. Schließlich verstehe ich unter der transzendentalen Auffassung das Vermögen, durch welches die Erfahrung des Sittengesetzes möglich wird. Hutchesons Moral - Sense - Lehre gehört zur empirischen Ebene. Kants Gefühlslehre gehört zur psychologischen und transzendentalen Ebene.

Auf der psychologischen Ebene erklärt Kant, wie beim Subjekt die Achtung faktisch entsteht. Die Achtung kommt im psychologischen Progress zustande. In der Tat wird dieser psychologische Progress nur unter einer anthropologischen Bedingung verständlich: Er beruht auf der Unterdrückung unserer Neigung oder der sogenannten Selbstliebe.²⁶⁹ Das moralische

transzendentalen Auffassung, denn sie dient dazu zu erklären, wie das Sittengesetz erkannt wird. Hingegen versteht Kant sie in der »zweiten Kritik« als Wirkung. Aus diesem Grund versuche ich nicht, genau zu bestimmen, welche Gruppen zur psychologischen, welche Gruppen zur transzendentalen Auffassung gehören, denn Kants Behandlung in den Texten schwankt.

²⁶⁸ KpV, V, S. 72. “zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, [...] Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.” Kant versucht im Triebfeder-Kapitel darzustellen, wie das Sittengesetz a priori psychologisch im Gemüt zur Triebfeder wird. Das Sittengesetz selbst wird als objektiver Grundsatz des Willens verstanden. Im Triebfeder - Kapitel geht es darum, wie es a priori zum subjektiven Grundsatz wird: “die Triebfeder des menschlichen Willens aber [...] niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse”. (S. 72.)

²⁶⁹ Die Unterdrückung und die Achtung werden von Dieter Henrich in zwei verschiedene Gebiete subsumiert. Er weist darauf hin, dass der Gegenstand der Demütigung die Neigung ist (Henrich, *Ethik der Autonomie*, in: *Selbstverhältnisse*, Reclam, 1982, S. 36) und also zur Sinnlichkeit gehört. Er weist deswegen auf eine Schwierigkeit hin, die in Kants Gefühlslehre besteht. Die Schwierigkeit kann so formuliert werden: Die Unterdrückung der Neigung geschieht in der Sinnlichkeit (Henrich, S. 37), aber die Achtung als eine Erhebung passiert nicht in der Sinnlichkeit, sondern in einem Urteil der Vernunft (KpV, V, S. 75.) also auf der intellektuellen Seite des sittlichen Lebens und besteht nur im „Verhältnis der praktischen Vernunft zu sich selbst“. (Henrich, S. 37) Der Grund dafür, dass die Achtung als Erhebung intellektuell ist, besteht darin, dass es für das Gesetz kein sinnliches Gefühl gibt (Henrich, S. 37) und die Achtung als Erhabenheit nur dadurch hergestellt wird, dass das Gesetz die Selbstliebe demütigt und darum achtenswert wird. Nach Henrich liegt die Achtung also nur im Sittengesetz, das nicht zur Sinnlichkeit, sondern zur Vernunft gehört.

Gefühl ist ein Schmerz,²⁷⁰ welcher dadurch bewirkt wird, dass das Sittengesetz allen unseren Neigungen „Eintrag tut“,²⁷¹ d.h. diese Neigungen unterdrückt.²⁷² Dadurch wird im Subjekt ein

Alfred Heglers Auffassung der Gefühlslehre bei Kant ähnelt derjenigen Henrichs. Nach Hegler besteht das Problem darin, wie die Identität des sinnlich bestimmten Ich mit dem intelligiblen Ich möglich ist. (Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 223.) Für ihn ist der Gegenstand der Unterdrückung auch die sinnliche Neigung, so dass die Unlust des negativen moralischen Gefühls in der Sinnlichkeit stattfindet und die Achtung nichts als „der gefühlsmäßige Reflex der Überwältigung der Sinnlichkeit (d. h. der Neigungen) durch die Vernunft ist“. (Hegler, S. 225) Nach Hegler gehört die Achtung deswegen zur Vorstellung der menschlichen Vernunft (Hegler, S. 223), weil es für das Gesetz kein Gefühl gibt und im Urteil der Vernunft diese Vorstellung als die Hinwegnahme des Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität des Sittengesetzes „gleichgeschätzt wird“. (Hegler, S. 222) Daraus folgt, dass die Achtung kein sinnliches Gefühl ist, sondern eine Vorstellung der Entfernung eines Hindernisses, d. h. eine Unabhängigkeit des Willens von der Neigung. (Hegler, S. 222 - 223.) Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant setzt für Henrich wie Hegler eine Trennung der Sinnlichkeit von der Sittlichkeit (Vernunft) voraus. Dementsprechend gehört die Neigung für sie zur Sinnlichkeit und die Erhabenheit zur intellektuellen Seite. Henrich sieht den Willen als empirisch bedingt an (Henrich, S. 36), der Wille ist für ihn sinnlich. (Henrich, S. 38.) Ihre Auffassung, dass die Achtung zu einem Urteil der Vernunft gehöre, ist an folgender Stelle der »*Kritik der praktischen Vernunft*« begründet: „[...] für welches Gesetz kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft [...]“ (KpV, V, S. 75) Daraus schließen Henrich und Hegler, dass die Achtung nicht dem Gesetz gilt, sondern zu dem Urteil der Vernunft gehört. Aber ihre Auffassung ist unhaltbar: Man darf das Gefühl an dieser Stelle nicht als das moralische Gefühl ansehen, weil Kant das Wort vieldeutig benutzt: Dieses Gefühl ist pathologisch. (KpV, V, S. 75.) In dem ganzen Abschnitt heißt das Gefühl Demütigung, insofern es beschränkt wird; dasselbe Gefühl heißt Achtung für das Gesetz, insofern es sich auf den positiven Grund der Demütigung bezieht. Dasselbe moralische Gefühl hat also zwei Namen: Demütigung und Achtung! Wenn Kant aber sagt: „für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet“, ist dieses „Gefühl“ weder das moralische Gefühl der Achtung für das Sittengesetz noch das der Demütigung, sondern pathologisch. Dieses pathologische Gefühl führt Kant am Anfang des Absatzes aus. Das echte Gefühl ist moralisch und nichts anderes als Achtung für das Sittengesetz! Die Vernunft bezieht sich dort nicht auf das moralische Gefühl, sondern auf das Sittengesetz. Die richtige Interpretation dieses Abschnitts ist meiner Meinung nach, dass es kein pathologisches Gefühl für das Sittengesetz gibt und das Sittengesetz nur in der Vernunft liegt. Die Trennung zwischen der Sinnlichkeit und der Achtung in der Kantischen Ethik ist unhaltbar. Die Achtung bei Kant gehört nicht zur Vernunft, die alles Sinnliche ausschließt.

²⁷⁰ KpV, V, S. 73.

²⁷¹ KpV, V, S. 73.

²⁷² KpV, V, S. 75.

Schmerz erzeugt. Dieser psychologische Progress lässt sich a priori erkennen,²⁷³ denn die Ursache der Unterdrückung der Neigung selbst ist nicht empirisch, sondern das Sittengesetz. Dabei ist das Gefühl negativ und nur eine Wirkung des Sittengesetzes auf den Willen.

Das moralische Gefühl ist zugleich die Achtung vor dem Sittengesetz²⁷⁴: Das Sittengesetz wird psychologisch zum achtungswürdigen Gegenstand und bewirkt ein Gefühl, welches „dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist“,²⁷⁵ denn es gibt die Neigung preis, die die Quelle des Wohlgefallens ist.²⁷⁶ Kant bezeichnet die Achtung vor dem Sittengesetz als die einzige apriorische Triebfeder;²⁷⁷ und diese sogenannte Triebfeder ist der subjektive Bestimmungsgrund des Willens,²⁷⁸ denn die Achtung macht psychologisch auf das Sittengesetz aufmerksam:

Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewusstsein demüthigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung.²⁷⁹

²⁷³ KpV, V, S. 72: „[...] als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden.“

²⁷⁴ KpV, V, S. 78. “Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder”

²⁷⁵ KpV, V, S. 75.

²⁷⁶ KpV, V, S. 73. Kants Begründung dafür, dass das Sittengesetz achtungswürdig sei, ist fraglich: Von der Unterdrückung der Neigung lässt sich auf die Achtung – einen absoluten Wert – nicht schließen, denn ein Autokrat kann z.B. wohl seine Neigungen unterdrücken und jedoch gleichzeitig im Namen des staatlichen Interesses sehr brutal sein. Die Neigung wird nur dann als böse verstanden, wenn sie den Willen anreizt, eine nicht universalisierbare Maxime zu wählen. In diesem Zusammenhang kann die Neigung nicht als an sich böse angesehen werden. Es ist deswegen unmöglich, mit Hilfe der Unterdrückung der Neigung die Achtung zu rechtfertigen. Kant übernimmt die Rechtfertigung des Sittengesetzes in die Begründung für die Achtung – um die Allgemeinheit des Sittengesetzes zu rechtfertigen, müssen alle Neigungen vom Sittengesetz ausgeschlossen werden. Das ist aber der Standpunkt der Vernunft. Bei der Achtung geht es aber nicht um die Vernunft, denn die Achtung als ein Gefühl ist sinnlich. Somit ist es fragwürdig, ob der Standpunkt der Vernunft in die Frage der Achtung eingeführt werden soll.

²⁷⁷ KpV, V, S. 73.

²⁷⁸ KpV, V, S. 72

²⁷⁹ KpV, V, S. 74.

Die Ursache der Achtung ist das Sittengesetz, aber die Achtung selbst ist die psychologische Wirkung auf das Subjekt. Nach dieser Ausführung wird die Entstehung der Achtung als ein psychologischer Prozess verstanden. In der psychologischen Ausführung über die Triebfeder gelingt es Kant nicht zu erklären, wie die objektive Gültigkeit des Sittengesetzes *subjektiv* in Geltung gebracht wird - oder anders ausgedrückt: wie das Sittengesetz zu einer Triebfeder wird. Denn die psychologische Achtung ist in diesem Falle nur eine Wirkung der Unterdrückung der Neigung. Bevor die Neigung unterdrückt wird, setzt man aber bereits die subjektive Geltung des Gesetzes voraus.

In der Tat wird die subjektive Geltung umgekehrt durch die Achtung denkbar. Dessen ist sich Kant bewusst, und somit denkt er die Achtung nicht mehr als eine durch die Unterdrückung der Neigung hervorgebrachte Wirkung, sondern als den Wert, der die Unterdrückung möglich macht:

Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut.²⁸⁰

In diesem Sinne lässt sich die Achtung nicht als ein bloßes Bewirktes, sondern als der Wert verstehen, durch den das Sittengesetz subjektiv in Geltung gebracht wird. Eine solche Achtung gehört nicht zur psychologischen Auffassung, sondern zur transzendentalen. Die psychologische Ebene – also die Frage, wie die Achtung entsteht – setzt die transzendente voraus.²⁸¹

2.3.4. Einige mögliche Einwände

Nach der transzendentalen Auffassung ist das moralische Gefühl ein Vermögen, sich des Sittengesetzes bewusst zu sein. Bevor ich eine solche Auffassung rechtfertige, möchte ich auf einige mögliche Einwände eingehen, um während der Ausführung des transzendentalen Vermögens Missverständnisse zu vermeiden.

²⁸⁰ GMS, IV, S. 401.Anm.

²⁸¹ Das pathologische Gefühl gehört zum Gebiet der Erfahrung und hat keine Verbindung zum Sittengesetz. Mein Ziel ist es, das Gefühl in Bezug auf das Sittengesetz zu erklären, daher ist das pathologische Gefühl kein Gegenstand unseres Themas.

Die Achtung, die immer sinnlich ist, ist meiner Meinung nach nichts anderes als das gefühlte Gesetz. Wegen ihrer Sinnlichkeit kann die Achtung zu einer transzendentalen Bedingung werden, durch welche allein das objektive Sittengesetz subjektiv gültig wird. Das Resultat ist nicht leicht zu akzeptieren, da das Sittengesetz für gewöhnlich als die gesetzgebende Form, die keine Materie enthalten kann, verstanden wird. Für Kant ist jedes praktische Prinzip, das eine Materie voraussetzt, heteronom. Aber dieser Einwand ist nicht haltbar, denn durch die sogenannte Autonomie oder die Heteronomie kann die objektive Wahrheit eines praktischen Prinzips festgestellt werden. Kants Gefühlslehre besagt aber in der transzendentalen Auffassung lediglich, dass das Sittengesetz sinnlich von uns akzeptiert wird. In diesem Zusammenhang ist das moralische Gefühl überhaupt keine vorausgesetzte Materie. Gäbe es diese sinnliche Vorbedingung nicht, so hätte man keine Möglichkeit, das Sittengesetz zu bejahen oder zu leugnen. Der Grund liegt auf der Hand: Bekanntlich betrachtet Kant die menschliche Vernunft immer als endlich, d.h. kein Gegenstand lässt sich anschaulich durch unsere Vernunft geben. Daher ist die Sinnlichkeit die Bedingung für die Erkenntnis eines Gegenstands. Wenn die Sinnlichkeit a priori ist, wird sie zu einer transzendentalen Bedingung für die Erkenntnis eines Gegenstands. Die Gefühlslehre bei Kant bezieht sich also auf die Erkenntnistheorie. Meine oben ausgeführte Interpretation ist somit eigentlich transzendental, denn es geht darum, wie sich das Sittengesetz a priori im menschlichen Bewusstsein darstellen und subjektiv in Geltung bringen lässt.

Im Triebfeder - Kapitel beschreibt Kant, wie das moralische Gefühl psychologisch verursacht wird. In diesem Falle gehört das moralische Gefühl zum Gebiet der Psychologie und nicht zur transzendentalen Auffassung. Das Problem ist nun: wie ist die Erfüllung der transzendentalen Bedingung möglich? Im Triebfeder - Kapitel unterscheidet Kant die psychologische Ebene nicht von der transzendentalen; das führt leicht zum Missverständnis, dass die Achtung nur eine psychologische Wirkung auf das Subjekt wäre und keine transzendente Bedeutung hätte.²⁸² Das moralische Gefühl würde dann nur eine negative Rolle spielen, die durch das

²⁸² Friedrich Kaulbach hält zwar das Gefühl der Achtung für eine bloße Wirkung der Vernunft, aber dieses praktische Gefühl, das sich ganz vom pathologischen Gefühl unterscheidet, sei rein und intellektuell. (Kaulbach, *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, S. 176.) Er beschäftigt sich mit dem praktischen Gefühl weder bezüglich der Einheit des Bewusstseins des Sittengesetzes noch bezüglich der Wechselbeziehung zwischen der Triebkraft des Willens und der Empfänglichkeit des Sittengesetzes. Der Maßstab der

Pflichtmotiv erzeugt wird. In der Tat spielt die Achtung aber nicht nur psychologisch, sondern auch transzendental eine aktive Rolle, die subjektiv den menschlichen Willen bestimmt.

In der transzendentalen Interpretation ist die Achtung die sinnliche Bedingung, durch die allein das Sittengesetz subjektiv erkannt werden kann. Die Achtung ist nach dieser Auffassung keine Wirkung. Die psychologische Auffassung des moralischen Gefühls bei Kant ist offenbar, aber seine transzendental Auffassung bleibt noch im Dunkeln. Sie lässt sich von zwei Standpunkten ausführen: erstens bezieht sie sich auf die Legitimität des Sittengesetzes, zweitens auf Kants Wahrnehmungstheorie.

Sitten sei aber nicht nur die Gesetzmäßigkeit, sondern auch „führend“. (S. 178) Deswegen werden das Gefühl und das Gesetz miteinander vereinigt.

2.4. Das Wesen der transzendente Auffassung der Achtung

Kant geht auf die Frage der Legitimität des Sittengesetzes nicht systematisch ein. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« unterscheidet er die Frage des Faktums von der Frage der Befugnis, den Begriff des Gesetzes anzuwenden.²⁸³ Nimmt man das Sittengesetz als gültig für den gemeinsten Verstand an, wie Kant es tut (siehe 1.5.6), so spielt es die Rolle als ein Faktum.²⁸⁴ Das Thema der Legitimität des Sittengesetzes gehört nicht zur Frage des Faktums, sondern zur Frage des Rechtsgrunds.

²⁸³ KrV, A 84 B 116.

²⁸⁴ Ming - Huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, S. 195 und 197. Lee sieht das Sittengesetz als eine Unmittelbarkeit und ein Faktum an. Sein Beweis beruht auf KpV, V, S. 31. Nach seiner Auffassung ist das Sittengesetz nur „causa formalis“ ohne Triebfeder. (S. 216) Lee führt in seine Dissertation ein anderes Zitat ein, um seine Auffassung zu unterstützen: „[...] dass dergleichen Imperativ wirklich stattfindet, dass es praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet [...]“ (GMS, IV, S. 425.) In der »*Kritik der praktischen Vernunft*«, S. 31, betrachtet Kant das Bewusstsein des Sittengesetzes oder der Freiheit als Faktum. Vgl. dazu L. W. Beck, *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, in: Kant - Studien 52, Jahrgang 1960, S. 278. Beck sieht hierbei das Bewusstsein der Freiheit als ein Faktum der Vernunft an, aber seine Begründung dafür wird nicht in der »*zweiten Kritik*«, S. 42, sondern S. 31 gezeigt, weil Kant S. 42. nur behauptet, „dieses Factum mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden sei“. Er vertritt, dass das Faktum der Vernunft mittelbar und gegenseitig sei. Das Faktum der Vernunft ist für ihn ein Reflektiertes. (S. 279) Im Bewusstsein der Sitten sei es möglich, dass man gegen das Sittengesetz verstoße: man „[...] könnte einen Fehler in der Anwendung des Prinzips begehen.“ (S. 280) Das Bewusstsein der Sitten sei eine mittelbare Handlung des Willens, durch welche das Sittengesetz zugänglich sei, weil im Willen die Möglichkeit eines Fehlers enthalten sei. Beck erörtert „die Verantwortlichkeit im Wahlfall“. (S. 281) Vergleiche auch den Standpunkt von Daisuke Shimizu., *Freiheit und Zweck*, WUV - Universität Verlag, 1996, S. 44 und 69. Shimizu vertritt die Meinung, dass das Faktum ein Vorgegebenes des moralischen Gesetzes und eine Überwindung der empirischen Bedingtheit sei.

2.4.1. Die Legitimität des Sittengesetzes

Für Kants Ausführung der Legitimität ist die imperative Form der Autonomie wichtig, die ihrerseits mit dem Begriff des Gefühls zusammenhängt. Ein Gesetz lässt sich, wie ich unter „2.2.2.“ dargestellt habe, nur dann als legitim ansehen, wenn seine Befolgung als in ihm beinhaltet angenommen werden kann. Wenn das Sittengesetz legitim sein soll, muss es also auch die Befolgung des von ihm auferlegten Gesetzes enthalten. Aus diesem Grund setzt Kant das Sittengesetz mit der Autonomie gleich. Meiner Meinung nach kann die Autonomie also nicht ohne die notwendige Bedingung der Befolgung verstanden werden: Die imperative Form der Autonomie weist auf die Einheit von Gesetzgebung und Befolgung hin (siehe „2.2.3.“).

Vor diesem Hintergrund wird die transzendente Auffassung des moralischen Gefühls deutlich: Kant beschäftigt sich, wenn es um das moralische Gefühl geht, damit, wie das Sittengesetz sich auf den Willen bezieht, d.h. wodurch die Legitimität des Sittengesetzes gerechtfertigt wird, denn nach Kants Auffassung stellt der Begriff des moralischen Gefühls eine „Abstimmung“ für die Pflicht und ihre Befolgung dar: „[...] als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. h. als Triebfeder zu Befolgung desselben [...]“²⁸⁵

An einer anderen Stelle wird die Würde als Achtung angesehen:

[...] eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, [...] nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth, haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, [...]“²⁸⁶

²⁸⁵ KpV, V, S. 79.

²⁸⁶ GMS, IV, S. 435 - 436. Kant setzt dort die Würde mit der Achtung gleich. Der Schwerpunkt ist, dass die Würde oft mit der Erhabenheit zusammenhängt. Siehe *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, II, S. 117. Anm. Siehe auch *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, II, S. 215. Siehe auch GMS, IV, S. 425, und S. 440. In der »Religion« spricht Kant direkt von der Identität zwischen der Erhabenheit und Achtung: „[...] ,welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen

Nach dieser Auffassung liegt der Erhabenheit, Würde und Achtung der Begriff der Autonomie zugrunde: Die Achtung wird so verstanden, dass die Person (oder der Wille) nur dem von ihm auferlegten Gesetz unterworfen ist. Sie beruht also auf dem Zusammenhang zwischen dem Gesetzgeber und seiner Befolgung, d.h. auf der Autonomie. An einer anderen Stelle versteht Kant die Achtung umgekehrt als etwas, das das Sittengesetz erkennbar macht:

Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet.²⁸⁷

Hier scheint Kant der Auffassung zu sein, dass die Achtung mit dem Bewusstsein des dem Sittengesetz untergeordneten Willens identisch sei.²⁸⁸ Tatsächlich lässt sich die Achtung anhand dieser Unterordnung verstehen. Aus dem Bewusstsein der Befolgung folgt die Legitimität der Gesetzgebung, denn dieses Bewusstsein stellt die Unterordnung oder die sogenannte Befolgung dar. Die Autonomie weist nur auf die faktische Beziehung zwischen dem Willen und seinem Bestimmungsgrund hin. Hingegen zeigt die Achtung, durch die der Wille sich auf seinen Bestimmungsgrund bezieht: Der Wille hängt durch das Bewusstsein der Befolgung mit dem Sittengesetz zusammen. Kant sieht sogar in der »*Religion*« das moralische Gefühl als die Abstimmung für die Pflicht:

Bestimmung öfter rege zu machen, [...]“ (S. 49 - 50) Die Würde, Erhabenheit oder Achtung lassen sich als empfindlich und als etwas verstehen, das einen unbedingten Wert darstellt. Siehe GMS, IV, S. 439. An dieser Stelle vertritt Kant das Verständnis, dass der Zusammenhang der Gesetzgebung mit seiner Befolgung die Bedingung der Erhabenheit der Person ist. Als ein Gefühl unterscheidet sich die Erhabenheit nicht von der Achtung, denn beide werden wegen der Struktur der Autonomie verständlich.

²⁸⁷ GMS, IV, S. 401. Anm.

²⁸⁸ MS, VI, S. 464. „Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei.“ Die Identität zwischen der Achtung und dem Bewußtsein wird von Ming - Huei Lee für Untrennbarkeit gehalten. (Ming - Huei Lee, Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik, Dissertation der Universität zu Bonn, 1987. S. 222.)

Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.²⁸⁹

Erst durch das Verständnis des Gefühls als Abstimmung verstehen wir die Autonomie, denn die Gesetzgebung und ihre Befolgung sind zusammen die notwendigen Elemente des Begriffs der Autonomie. Die Achtung ist laut Kant „die Anerkennung des moralischen Gesetzes“.²⁹⁰ Kant sieht das Sittengesetz nicht einfach als eine allgemeingültige Regel an, sondern vertritt die Auffassung, dass ein Gesetz nur unter der Bedingung der Anerkennung für legitim gehalten werden könne, denn die Anerkennung bedeutet nichts anderes als das Bewusstsein der Befolgung. Das Wesen der Autonomie ist also: Das Gesetz, dem der Wille untergeordnet wird, wird zugleich vom Willen auferlegt. Ebenso lässt sich die „Abstimmung“ für die Pflicht als Befolgung auffassen. Das Sittengesetz wird, durch den Bezug auf die Achtung, nicht nur als willkürliche Gewalt, sondern in seiner Allgemeingültigkeit verständlich. Die Legitimität des Sittengesetzes wird durch die „Abstimmung“ gerechtfertigt.

Eine solche transzendente Ausführung der Achtung unterscheidet sich von der psychologischen Ausführung der Achtung in der »zweiten Kritik«, denn dort nimmt Kant das Sittengesetz von vornherein als gültig an und beschreibt davon ausgehend, wie das Sittengesetz die Neigung unterdrückt, um die Achtung psychologisch zu erklären. In der »Grundlegung« hat sich Kant nicht mit einer solchen psychologischen Frage, sondern mit der Frage der Legitimität des Sittengesetzes beschäftigt.

2.4.2. Die transzendente Auffassung der ethischen Wahrnehmungstheorie bei Kant

Das moralische Gefühl gehört nicht zur reinen Vernunft, sondern zur Sinnlichkeit. In der »Kritik der reinen Vernunft« bestimmt Kant die Sinnlichkeit als das Vermögen, die Gegenstände zu geben.²⁹¹ In der Ethik wird das moralische Gefühl auch als Empfänglichkeit beschrieben:

²⁸⁹ Religion, VI, S. 49.

²⁹⁰ KpV, V, S. 79.

²⁹¹ KrV, A 19 B 33.

Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl [...] ²⁹²

Der Gegenstand, der durch das Gefühl gegeben wird, ist nach Kant das Sittengesetz: „Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz [...]“ ²⁹³ Da das Sittengesetz eine Idee ist, spricht Kant auch von der „Achtung für eine bloße Idee“. ²⁹⁴ Das Sittengesetz (die Idee der Vernunft) kann kein Gegenstand der Sinnlichkeit sein, und somit scheint auf den ersten Blick die Behauptung, das Sittengesetz könne zum Gegenstand der Empfänglichkeit dienen, widersprüchlich. Das ist aber nicht der Fall, denn dieser Gegenstand der Empfänglichkeit steht nicht in der Zeitreihe und ist deshalb keine Erscheinung in der Zeit. Das Sittengesetz als Gegenstand der Achtung (der Empfänglichkeit) wird nämlich im Bewusstsein erkannt: „Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung[...]“ ²⁹⁵ Das Sittengesetz wird anhand der Achtung erkannt, indem es als *achtungswürdig* erkannt wird. Wegen seiner Achtungswürdigkeit ist es weder abstrakt noch übersinnlich. Es spielt nicht mehr die Rolle einer Idee der Vernunft, sondern ist Gegenstand der Achtung und wird mit dem gefühlten Sittengesetz ²⁹⁶ gleichgesetzt.

Die obige Ausführung bezieht sich auf Kants Wahrnehmungstheorie in der »*Kritik der reinen Vernunft*«: Die Erkenntnis aller Gegenstände setzt voraus, dass sie in einer Anschauung (Wahrnehmung) verbunden werden. ²⁹⁷ Auf dem Gebiet der Ethik ist es die Empfänglichkeit, durch die das Sittengesetz im Sinne der Achtungswürdigkeit erkannt wird. Es wird in der Hinsicht sinnlich gegeben, dass es wegen seiner Achtungswürdigkeit ins Bewusstsein gelangt.

²⁹² Religion, VI, S. 27. Siehe ebenda: „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.“ KpV, V, S. 80 heißt es: “[...] wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen, (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das moralische Gefühl ist.”

²⁹³ GMS, IV, S. 401. Anm. Siehe auch S. 400.

²⁹⁴ GMS, IV, S. 439.

²⁹⁵ GMS, IV, S. 401. Anm.

²⁹⁶ GMS, IV, S. 449 - 450. „[...] dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt [...]“

²⁹⁷ KrV, A 51 B 75. „Gedanken ohne Inhalt sind leer [...]“ Kant vertritt in der »*ersten Kritik*« die fundamentale Auffassung der Wahrnehmungstheorie: Der Inhalt eines Begriffes wird durch die Anschauung gegeben. Deswegen wird seine Realität durch die Anschauung allein festgehalten.

2.4.3. Die Achtungswürdigkeit des Sittengesetzes

Warum ist nun das Sittengesetz achtungswürdig? Die Antwort darauf kann so formuliert werden: Das Sittengesetz wird als Autonomie verstanden, und da sich nur in der Autonomie ein unvergleichbarer Wert ausfindig machen lässt, kann das Sittengesetz zum achtungswürdigen Gegenstand dienen.

Das Verhältnis des Willens zu seinem praktischen Grundsatz - d.h. im Sinne der Autonomie die Identität der beiden - wird mit Hilfe der Achtung begreiflich, denn in ihr findet die Autonomie ihren Ausdruck: Der Wille wird wegen des Bewusstseins der Unterordnung unter das Gesetz zu seinem eigenen Gesetzgeber. Das Bewusstsein der Unterordnung führt zu der Einschränkung, unter welcher allein der Begriff der Gesetzgebung als legitim aufgefasst werden kann: nämlich die Endlichkeit des menschlichen Willens. Nur der endliche Wille widersteht dem Anreiz der Neigung, um dem Sittengesetz zu folgen.²⁹⁸ Ein Wille, der ohne Widerstände immer selbstverständlich dem Sittengesetz folgt, kennt keine Achtung:

[...] so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, [...] ²⁹⁹

Aus der Auffassung, dass der gesetzgebende Wille, der zugleich seinem Gesetz folgen will, Gegenstand der Achtung ist, folgert Kant auf den unvergleichbaren Wert des Sittengesetzes:

Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth, haben, [...] ³⁰⁰

Um ein Beispiel zu geben: Wenn ein König, obwohl er die von ihm auferlegten Gesetze übertreten könnte, ohne sinnliches Motiv seinen eigenen Gesetzen folgt, wird er achtungswürdig. Dasselbe ist bei der Autonomie der Fall. Wichtig ist, dass die transzendente Auffassung nicht auf der psychologische Auffassung beruht. Das Gefühl von Achtung oder Würde entsteht in dem Begriff der Autonomie. Deswegen sagt Kant:

²⁹⁸ Ob die Person *faktisch* dem Sittengesetz folgt, liegt in ihrer eigenen Entscheidung. Im Bewusstsein der Achtung für das Sittengesetz ist der Anspruch der Befolgung enthalten.

²⁹⁹ KpV, V, S. 72.

³⁰⁰ GMS, IV, S. 436.

das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.³⁰¹

2.4.4. Der kategorische Imperativ in Bezug auf die Achtung

Da die Achtung für das Sittengesetz mit dem Bewusstsein der Unterordnung unter das Sittengesetz gleichzusetzen ist,³⁰² nennt Kant die Achtung das Bewusstsein des Sittengesetzes. So spielt die Wahrnehmungstheorie auch in der Kantischen Ethik ihre Rolle. Das Sittengesetz selbst ist zwar Idee der Vernunft, aber bewusst wird es als Gegenstand der Achtung. Sie hat die Würde des unvergleichbaren Werts und spielt darum im Bewusstsein die Rolle einer unnachlässlichen Vorschrift:

[...] mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, [...]³⁰³

Die unnachlässliche Vorschrift ist die sogenannte Pflicht³⁰⁴, deren Wesen bei Kant in der Verbindlichkeit einer Handlung zum Ausdruck kommt. Diese Verbindlichkeit oder Notwendigkeit entspringt ihrerseits aus der Achtung:

[...] und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, [...]³⁰⁵

³⁰¹ GMS, IV, S. 435.

³⁰² GMS, IV, S. 401. Anm.

³⁰³ GMS, IV, S. 439.

³⁰⁴ Eine unnachlässliche Vorschrift lässt sich als eine notwendige Regel und deswegen als eine Pflicht verstehen. Die Vorschrift bei Kant kommt oft subjektiv zum Ausdruck. Siehe GMS, S. 416, und S. 419. Aber Seite 424 versteht Kant sie als „die Vorschrift der Vernunft“, Seite 408 als „allgemeine Vorschrift“. Hingegen wird der Begriff „Vorschrift“ in der »zweiten Kritik« als negativ vorgestellt, er stellt nur einen subjektiven Bestimmungsgrund des Willens, d. h. einen Vorschlag dar, der empirisch ist. Vgl. KpV, V, S. 20, S. 31, S. 33. Die Vorschrift ist hier nur zufällig, somit kann sie keinen notwendigen Bestimmungsgrund des Willens darstellen. Anders liegt der Fall bei der Achtung als einer unnachlässlichen Vorschrift, weil sie einen absoluten Wert gibt, der den praktischen Willen nur bestimmen soll.

In diesem Zusammenhang wird es unmöglich, das moralische Gefühl allein anhand der psychologischen Ebene als durch die Unterdrückung der Neigung hergestellte Wirkung zu begreifen, denn die Achtung der Vorschrift ist ja die Ursache für die Unterdrückung der Neigung. Wieso versteht Kant die Achtung als Vorschrift?³⁰⁶ Die Antwort auf diese Frage liegt in der Beziehung des Zwecks zum Wert. Unter Zweck versteht Kant den objektiven Bestimmungsgrund des Willens: „weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, [...]“.³⁰⁷ Der Begriff des Zwecks wird immer erst durch die Vorstellung des Werts verstehbar. Nach Kant hat ein bestimmter Zweck immer nur einen relativen Wert, indem er als Mittel zu Dienst steht. Nur als Zweck an sich hat er einen absoluten Wert.³⁰⁸ Da Achtung und Würde einen „unbedingten, unvergleichbaren Werth“ darstellen, können sie subjektiv als Zweck an sich und darum zum unbedingten Bestimmungsgrund des Willens dienen. Aber die Achtung bezieht sich in diesem Falle nicht auf das Sittengesetz, sondern auf den kategorischen Imperativ.³⁰⁹

³⁰⁵ GMS, IV, S. 403.

³⁰⁶ GMS, IV, S. 444. „[...] die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, [...] ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder[...] unterzulegen.“ In diesem Zitat scheint Kant den Zusammenhang zwischen dem kategorischen Imperativ und der Triebfeder zu bestreiten. Ich bin nicht dieser Meinung, denn die Triebfeder weist dort nur auf die Neigung hin, ist also pathologische Triebfeder. Dieses Zitat zeigt nur, dass das Sittengesetz als Idee der Vernunft keine sinnliche Voraussetzung haben kann. Vergleiche die Auffassung von Ming - Huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, S. 216.

³⁰⁷ GMS, IV, S. 429.

³⁰⁸ GMS, IV, S. 428.

³⁰⁹ Bezüglich der Einheit von Gebot und Gefühl meint Paton: Der Begriff „Triebfeder“ sei zweideutig; er bedeute einmal dasjenige, was uns von hinten stoße oder schiebe, zum anderen dasjenige, was uns ziehe oder anziehe. (H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ*, S. 68) Wenn das Gefühl als Triebfeder beschrieben wird, ist es nach Paton extern oder psychologisch. Wenn das Sittengesetz als Triebfeder beschrieben wird, ist es innerlich (S. 69). Das moralische Gefühl sei nicht eine bloße Wirkung, sondern dasjenige, das „einen Impuls erweckt“ (S. 68). Es gibt für ihn zwei Bestimmungsgründe des Willens: Zum einen werde er als das moralische Gefühl verstanden, zum anderen als das Sittengesetz in Bezug auf ein Gebot. Beide Bestimmungsgründe müssen nach Paton voneinander unterschieden werden. Seine Begründungen sind aber ziemlich schwach. Nach meiner Auffassung sind keine kategorischen Imperative möglich, wenn der Wille sich keines Wertgefühls bewusst ist, weil die Vorstellung einer Pflicht nichts anderes ist als die Notwendigkeit, d.h. die Nötigung einer Handlung

2.4.5. Einige andere Positionen der Forschung

In Teilen der Forschung wird Kants Gefühlslehre nur auf der psychologischen Ebene erklärt. Solche Positionen wenden sich gegen die Möglichkeit der transzendentalen Auffassung, in der die Achtung der Bestimmungsgrund des Willens ist.

Eine solche Auffassung vertritt Harald Köhl. Er ist der Meinung, das Sittengesetz könne nicht mit der Triebfeder gleichgesetzt werden;³¹⁰ vielmehr unterscheide sich der Bestimmungsgrund aus Gesetz, d. h. das Motiv aus Pflicht, von der Triebfeder des moralischen Gefühls. Köhl untermauert seine Auffassung mit neun Argumenten, von denen ich nun die wichtigeren überprüfen werde. Das entscheidende ist das achte, das ich im Abschnitt „2.5“ diskutieren werde.

Köhls zweites Argument lautet, dass sich der subjektive Grund des Willens vom objektiven unterscheide. Der subjektive Grund sei die Triebfeder, der objektive Grund das Sittengesetz.³¹¹ Dies begründet er mit Hilfe der Unterscheidung zwischen principium executionis und principium diiudicationis.³¹² Ersteres ist das moralische Gefühl bzw. das Ausführungsprinzip, zweiteres gehört zum Gebiet des Vernunfturteils, es handelt sich also um das Beurteilungsprinzip.

aus der Achtung. Der Grund dafür, warum der kategorische Imperativ für den Willen möglich sein kann, liegt daran, dass die Persönlichkeit als das Sittengesetz gefühlt und darum zu einem Imperativ wird. Siehe auch »*Metaphysik der Sitten*« VI, S. 449, wo Kant die Ansicht vertritt, dass unter Achtung „eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person[...]“ verstanden wird. Die Achtung für das Sittengesetz bei Kant ist deutlich weder nur ein Resultat des Einflusses des Sittengesetzes auf das sinnliche Subjekt noch dasjenige, das bloß sinnlich ist. In der »*Metaphysik der Sitten*« bezieht sich die Achtung nicht formal, sondern materiell auf das Sittengesetz. Demzufolge wird die Achtung nicht zu einer formalen Vorschrift, sondern zu einer Maxime, die sich auf die anderen bezieht.

³¹⁰ Harald Köhl, *Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer*, in: „Zur Philosophie der Gefühle“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, S. 151.

³¹¹ H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, Walter de Gruyter, Berlin und New York, 1990, S. 125.

³¹² H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, S. 100.

Der Unterschied zwischen beiden lässt sich in den Werken Kants tatsächlich leicht finden. Er ist aber nur in Bezug auf die reine Vernunft zulässig. Das Problem der Triebfeder kann dagegen nicht in Bezug auf die reine Vernunft ausgeführt werden. In der Tat lassen sich bei Kant manche Stellen finden, in denen das Beurteilungsprinzip mit dem Ausführungsprinzip zusammenfällt. So hält er an einer Stelle die Achtung für eine notwendige Vorschrift.³¹³ Dieser Unterschied verschwindet, wenn man das moralische Gefühl als eine transzendente Bedingung betrachtet.

Meiner Meinung nach ist diese Vereinigung nicht ein höherer Grund für beide, sondern eine Vorstellung, in welcher das Sittengesetz sich sinnlich auf das Subjekt bzw. auf den Willen bezieht. Die transzendente Position widerspricht der Unterscheidung zwischen dem Ausführungsprinzip und dem Beurteilungsprinzip nicht, da sich die transzendente Position im Bewusstsein, die Unterscheidung hingegen in der reinen Vernunft befindet.

Köhls viertes Argument lautet, dass das moralisch vollkommene Wesen, also Gott, weder aus Achtung noch aus Pflicht, sondern nach dem Sittengesetz handelt³¹⁴ und sich somit das moralische Gefühl, das nur für endliche Vernunftwesen gültig ist, vom Sittengesetz, das auch für Gott gültig ist, unterscheidet. In der Tat ist der Begriff des Sittengesetzes bei Kant zweideutig. Es wird zu einer imperativen Form, wenn es *für uns* gültig ist. Hingegen spielt diese Form für Gott keine Rolle. Man kann das Sittengesetz also entweder als Imperativ oder als übersinnliche Idee verstehen. Das Sittengesetz, welches für Gott gültig ist, unterscheidet sich natürlich vom Gefühl, denn das Sittengesetz als solches ist dort ein reiner Begriff der bloßen Vernunft. Aber der Unterschied lässt sich nicht in jenem Gebiet anwenden, in welchem man sich damit beschäftigt, wie das Sittengesetz zu einer sinnlichen Triebfeder wird. Die reine Vernunft ist doch ein Vermögen, das von allen Sinnen abstrahiert.

Köhls fünftes Argument besteht darin, dass der Begriff der Pflicht ohne Bezug auf das moralische Gefühl explizierbar sei.³¹⁵ Meines Erachtens ist aber dieser Standpunkt nur in Bezug auf die reine Vernunft gültig, da hierbei alles Sinnliche ausgeschlossen ist, um das grundsätzliche Prinzip des Willens zu suchen. Dieses Prinzip ist allgemein und notwendig

³¹³ GMS, IV, S. 439.

³¹⁴ H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, S. 127. Siehe Ming - Huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, S. 217.

³¹⁵ H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, S. 128.

und setzt keine Sinne voraus. Im diesem Falle ist die Auffassung Köhls gerechtfertigt. Aber die Fragestellung wird eine andere, wenn man weiterfragt: Was ist die Beziehung der Allgemeinheit des Sittengesetzes zu uns? Diese Frage unterscheidet sich von der Frage in Bezug auf die reine Vernunft. Bei der ersten Frage geht es um den menschlichen Willen und um das Problem, warum das allgemeingültige Sittengesetz ständig übertreten werden kann und trotzdem gültig bleibt. Bei der zweiten Frage geht es nicht mehr um den menschlichen Willen. Da die Achtung für Kant die Bedingung der „Erkenntnis“ des Imperativs ist,³¹⁶ ist es Unsinn zu behaupten, dass das Sittengesetz ohne Bezug auf das moralische Gefühl explizierbar sein könnte. Auf die Frage „Woher kommt das Sittengesetz?“ kann man mit Hilfe der reinen Vernunft nur antworten: Die Vernunft gibt das Sittengesetz unabhängig. In diesem Falle betrifft diese Frage nur die Struktur der Vernunft überhaupt. Auf eine andere Frage „Wie kommt das Sittengesetz zu uns?“ kann man nicht mit Hilfe der reinen Vernunft antworten, denn diese Frage betrifft die Struktur des menschlichen Willens. Daraus folgt, dass man die Antwort auf die erste Frage nicht auch auf die zweite anwenden darf. Die Achtung zeigt die Notwendigkeit einer Vorschrift, d. h. sie ist *normativ*.³¹⁷

Köhls sechstes Argument soll hingegen zeigen, dass die Achtung für das Gesetz nicht normativ, sondern nur deskriptiv sei, während nur der Begriff der Pflicht normativ sei.³¹⁸ Dieses Argument ist - wie bereits oben gezeigt - unhaltbar, da die Achtung, wenn man sie wie Kant für eine unnachlässliche Vorschrift hält, sehr wohl normativ ist.

Im siebten Argument vertritt Köhl die Auffassung, dass das Pflichtmotiv im Gegensatz zum Achtungsmotiv einen Endzweck habe.³¹⁹ Auch dieses Argument ist unhaltbar, denn der Gegenstand der Achtung ist eben das Sittengesetz als eine Idee, welche die Achtung zu realisieren auffordert.

Reinhard Loock vertritt eine andere Auffassung als Köhl. Nach seiner Interpretation lässt sich das moralische Gefühl durch den Begriff des Bewusstseins verstehen. Die Achtung des

³¹⁶ GMS, IV, S. 401. Anm: „Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung[...]“

³¹⁷ GMS, IV, S. 439: „[...] mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte[...]“ Siehe auch „2.3.8.“

³¹⁸ H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, S. 128.

³¹⁹ H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, S. 128.

Gesetzes ist laut Loock „das Bewusstsein im Medium der Sinnlichkeit“,³²⁰ in welchem allein das Gesetz gefühlt werden kann.³²¹ Die Triebfeder der Achtung sei die Versinnlichung des Vernunftgesetzes.³²²

³²⁰ Reinhard Loock, *Idee und Reflexion bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, S. 75.

³²¹ R. Loock, *Idee und Reflexion bei Kant*, S. 73.

³²² R. Loock, *Idee und Reflexion bei Kant*, S. 71.

2.5. Gefühl und Erkenntnislehre

Köhls achtetes Argument weist darauf hin, dass das Pflichtmotiv die kausale Bedingung der Achtung sei.³²³ Auf der psychologischen Ebene ist dieses Argument gerechtfertigt, auf der transzendentalen nicht. Wenn man beide Ebenen voneinander unterscheidet, wird das Problem deutlich. Kant scheint in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« zu der Interpretation zu neigen, dass das moralische Gefühl durch eine Pflicht kausal hergestellt wird, wie auch Köhl sagt. Diese Auffassung setzt eine Verbindlichkeit voraus, die sich nicht auf das moralische Gefühl bezieht. Nach dieser Auffassung wäre das moralische Gefühl ein bloßes Produkt, das durch die objektive Gültigkeit des Sittengesetzes kausal verursacht wird, also lediglich etwas nachträglich Entstandenes.

Aber vorher muss die objektive Gültigkeit anerkannt werden. Dass das Sittengesetz als gültig verstanden wird, bedeutet doch, dass es von uns gefühlt und anerkannt wird. Objektive Gültigkeit muss also von sinnlicher Wertvorstellung begleitet werden. Kant vertritt in diesem Falle die Position, dass die Erkenntnis Priorität vor der objektiven Gültigkeit habe. Obwohl Kant von der Position der reinen Vernunft aus die Moral - Sense - Schule kritisiert, übernimmt er die Billigungstheorie von Hutcheson. Dieser Theorie nach ist eine Regel für uns dann gültig, wenn sie „Wohlgefallen“ hervorruft. Kant übernimmt Hutchesons Theorie und reformiert sie. Die subjektive Bedingung, welche die Gültigkeit einer Regel möglich macht, ist für Hutcheson das Wohlgefallen, das empirisch verstanden wird, für Kant hingegen die Achtung, die nicht - wie das Wohlgefallen - zufällig, sondern notwendig ist. Die Frage bleibt, wie die transzendente Bedeutung des Gefühls möglich ist, das einerseits sinnlich, andererseits notwendig ist.

Die Antwort darauf besteht eindeutig nicht in der psychologischen Interpretation der Achtung, denn diese beschreibt ja nur, wie die Achtung durch die Unterdrückung der Neigung entsteht. Die Unterdrückung der Neigung kann nur als möglich verstanden werden, wenn das Sittengesetz bereits subjektiv als gültig gedacht wird. Daraus ergibt sich, dass die Frage nach der subjektiven Gültigkeit des Sittengesetzes Vorrang vor der Frage hat, wie das Sittengesetz die Neigung unterdrückt. Demzufolge ist die transzendente Ebene die Bedingung für die

³²³ H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, S. 129.

psychologische Ebene. Köhl gibt keine Begründung dafür, warum die psychologische Auffassung der Triebfeder die einzige sein sollte.

Die Achtung ist somit nicht - wie Köhl meint - nachträglich. Sie ist vielmehr das transzendente Vermögen, das Sittengesetz zu erkennen. Kant schreibt: „mithin das bloße Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung, und hiermit ein Gebot sein.“³²⁴ Dieses Zitat weist darauf hin, dass das Sittengesetz unter der Bedingung der Achtung zu einem Gebot wird. Dies bedeutet: Die Achtung ist die transzendente Bedingung für die Erkenntnis des Sittengesetzes.

Die transzendente Auffassung der Triebfeder zeigt, wie das Sittengesetz für den Willen subjektiv verbindlich wird. Demzufolge ist der Zugang zu diesem Thema die Erklärung einer solchen subjektiven Verbindlichkeit.

Die Frage, wie sich die transzendente Auffassung der Triebfeder rechtfertigen lässt, kann man mit diesem Zitat allerdings noch nicht völlig beantworten. Dazu ist es vielmehr nötig zu zeigen, dass die subjektive Verbindlichkeit des Imperativs allein durch die Achtung als Triebfeder verstehbar wird. Meine Strategie ist folgende:

- a. Das Wesen der Allgemeinheit einer Pflicht ist die Verbindlichkeit.
- b. Der Begriff der Verbindlichkeit enthält die Möglichkeit der Übertretung der Pflicht.
- c. Obwohl die Verbindlichkeit übertreten werden kann, bleibt sie gültig, denn der Urheber der Handlung ist für die Übertretung zurechenbar.
- d. Die Einheit des Willens ist die Bedingung für die Zurechenbarkeit und die Achtung ist die Bedingung für diese Einheit. Daraus folgt, dass die Allgemeinheit einer Pflicht durch Achtung allein möglich wird. Somit ist die transzendente Auffassung der Achtung gerechtfertigt.

Den Unterschied zwischen dem Sittengesetz und kategorischen Imperativ habe ich schon unter „2.2.1.“ ausgeführt. Das Sittengesetz wird im Sinne des Imperativs als ein notwendiger Befehl verstanden, und ein solcher Befehl zeigt die Beziehung des Sittengesetzes zum

³²⁴ GMS, IV, S. 400.

endlichen Willen.³²⁵ Als endliches Wesen können wir in der Tat gegen Pflichten verstoßen. Die Möglichkeit der Übertretung ist im Begriff der Verbindlichkeit enthalten. Natürlich muss man dafür bezahlen: Man wird wegen der Übertretung getadelt. Man kann natürlich fragen, ob eine Pflicht allgemeingültig genannt werden kann, wenn doch ihre Übertretung möglich ist? Die Antwort darauf lautet: Obwohl sie übertreten werden kann, bleibt sie dennoch gültig, und dem Urheber wird seine Entscheidung zugerechnet. Daraus folgt, dass sich durch die Möglichkeit der Zurechnung der oberflächliche Widerspruch zwischen der Gültigkeit der Pflichten und deren Übertretung auflöst. Die Allgemeinheit einer Pflicht ist – anders als bei Naturgesetzen - nicht als konstitutiv, sondern nur als regulativ aufzufassen.

Wir können weiter danach fragen, wie die Zurechnung möglich ist. Diese Frage bezieht sich nicht darauf, ob es Zurechnung gibt – denn Kant betrachtet sie als eine Tatsache der Vernunft –, sondern darauf, wie sie als möglich gedacht werden kann. Die Antwort liegt in der Einheit des Willens, die ihrerseits in der Achtung besteht. Wenn wir diese Einheit beweisen können, gelingt uns gleichzeitig der Beweis der transzendentalen Auffassung der Triebfeder. Als erster hat sich Martin Heidegger damit beschäftigt. Heidegger behandelt allerdings nicht den Begriff der Zurechnung, sondern den allgemeineren Begriff der Verantwortlichkeit,³²⁶ um damit den Begriff der Achtung zu interpretieren.

³²⁵ GMS, IV, S. 413. „Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung).“

³²⁶ Zurechnungsfähigkeit wird als eine Fähigkeit verstanden, durch welche man für das, was passiert, verantwortlich sein kann. Demzufolge wird er mit dem Begriff des Tadels verbunden. Der Begriff der Verantwortlichkeit ist dem Begriff der Pflicht sehr ähnlich. „Pflicht“ bezieht sich nicht nur auf das, was passiert, sondern auch auf das, was noch nicht passiert ist. Man ist für seine böse Handlung zurechenbar und wird dafür getadelt. Hingegen ist man für das, was noch nicht passiert, verantwortlich, aber nicht zurechenbar. Man ist zum Beispiel für die Hilfe zur Rettung eines Kindes, das sich in Lebensgefahr befindet, verantwortlich. Der Begriff der Verantwortlichkeit ist allgemeiner als der Begriff der Zurechenbarkeit. Heidegger hat recht, wenn er deshalb die Achtung mit Hilfe des Begriffs der Verantwortlichkeit anstelle des Begriffs der Zurechenbarkeit erläutert.

2.5.1. Heideggers Auffassung der Achtung

Heidegger möchte das moralische Gefühl bei Kant nicht intellektualisieren.³²⁷ Stattdessen interpretiert er den Begriff der Sinne neu, indem er die Einheit von Spontaneität und Rezeptivität (Passivität) behauptet. Diese Einheit ist Heidegger zufolge die Achtung. Zunächst zeigt er die Bedeutung des Sittengesetzes: „Das Gesetz ist nicht, was es ist, weil wir Achtung davor haben [...]“³²⁸ Auch Heidegger unterscheidet also das Sittengesetz an sich vom Sittengesetz als Gebot. Weiter schreibt er:

Die Achtung vor[...] ist die Art und Weise, in der uns das Gesetz allererst zugänglich wird.³²⁹

Die Idee des Sittengesetzes liegt in der Persönlichkeit.³³⁰ Indem die Person sich reflexiv als achtungswürdig begreift, ist sie auf ihre imperative Form bezogen: „[...] mithin das bloße

³²⁷ Ming - Huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, S. 281. Lee vertritt dabei den Standpunkt, dass Heidegger das moralische Gefühl intellektualisiere. Vgl. Larry Herrera, *Kant on the moral Triebfeder*, in: *Kant - Studien* Jahrgang 2000, Heft 4. Er kritisiert die Intellektualisierung des moralischen Gefühls, weil sie die Unterscheidung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Prinzip nivelliere und den Menschen somit zu einem Heiligen mache. „First, nowhere in his writings does Kant refer thereto as objective, but as subjective.“ (S. 398.) und „Secondly, objective principles are immediate grounds of motion or motives (Beweggründe), not immediate Triebfeder, at least not for humans. If they were, moral obligation would not be a human experience, for we would be holy, perfectly good.“ (S. 398.) Diese Kritik ist nicht gültig für meine Auffassung. Mein Verständnis ist nicht, dass das objektive Prinzip der Sitten ohne Differenz mit dem subjektiven Prinzip identisch sei. Die Fragestellung von Kant ist meines Erachtens, wie das Sittengesetz zu dem subjektiven Prinzip *werden kann*. Wenn beides identisch ist, wird diese Identität durch das „Werden“ verstanden. Heideggers Ausführung bedeutet hierbei nicht die Handlung, welche die Sinnlichkeit von dem Bestimmungsgrund des Willens ausschließt, sondern umgekehrt, dass die Sinnlichkeit eine entscheidende Rolle spielt, wie ich gezeigt habe. Heideggers Verständnis hat kein Problem mit der Heiligkeit, weil das moralische Gefühl immer Hindernisse beinhaltet.

³²⁸ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 158.

³²⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 158.

³³⁰ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 156.

Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung, und hiemit ein Gebot sein.“³³¹ Auf diese Weise ist das Sittengesetz zugänglich.³³² Das moralische Gefühl ist nach Heidegger „Empfänglichkeit für das Sittengesetz“,³³³ durch welche uns das Gesetz zugänglich wird. Die Achtung ist also die Zugänglichkeit für das Sittengesetz, d. h. sie ist die subjektive Bedingung für das Sittengesetz, wodurch der Wille dem Sittengesetz unterworfen werden kann. Heidegger sagt dazu:

In der Achtung vor dem Gesetz unterstelle ich mich dem Gesetz. Das spezifische Gefühlhaben für [...] , das in der Achtung liegt, ist ein Sichunterwerfen.³³⁴

Das moralische Gefühl ist, wenn es im transzendentalen Sinne verstanden wird, kein bloßes Produkt, sondern die Vorstellung, in welcher der Wille dem Gesetz, das er sich selbst gegeben wird, untergeordnet wird. Das Sittengesetz wird dadurch für uns offenbar. Heidegger stellt das Gefühl als ein Sichfühlen dar.³³⁵ Die Unterordnung unter ein Gesetz bedeutet nichts anderes als: Der Wille respektiert das Gesetz. Dass der Wille ein Gesetz respektiert, bedeutet hier nicht, dass der Wille nicht dazu neigt, gegen das Gesetz zu verstoßen. Die Achtung als das Bewusstsein, einem Gesetz untergeordnet zu sein, beinhaltet die Möglichkeit, dieses Gesetz zu übertreten. Heidegger vertritt die Auffassung, dass das Gefühl nicht nur ein Sichunterwerfen, nicht nur ein Sichfühlen, sondern auch ein sichunterwerfendes Sicherheben ist, das sich als intentionale Struktur der Achtung zeigt.³³⁶ Der Grund für Heideggers Auffassung liegt darin, dass der Wille sich in seiner eigensten Würde bzw. Achtung befindet, wenn er sich dem Gesetz unterwirft,³³⁷ denn das Sichunterwerfen bedeutet ja gerade nicht, dass der Wille schwach sei. Vielmehr gibt der Wille sich das Gesetz, um sich selbst zu beschränken, und darauf, dass der Wille sich einschränkt, beruht die Würde. Diese Selbsteinschränkung macht den Menschen zur Person, die es wert ist, respektiert zu werden. Die Achtungswürdigkeit der Autonomie beruht auf der Einheit der Gesetzgebung mit ihrer Befolgung (siehe „2.4.2.“). Somit ist das Sicherheben mit dem Sichunterwerfen verbunden.

³³¹ GMS, IV, S. 400.

³³² M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 158.

³³³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 156.

³³⁴ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 158.

³³⁵ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 187 - 188.

³³⁶ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 193.

³³⁷ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 192.

Durch das Sichunterwerfen kann der Mensch sich zu sich selbst als einem freien und sich selbst bestimmenden Wesen erheben.³³⁸ Nach Heidegger ist der Mensch er selbst, insofern er in der Unterwerfung, d.h. in der Würde, offenbar wird:

Dieses Sichunterwerfen ist zugleich gemäß dem Gehalt dessen, dem ich mich unterwerfe und wofür ich in der Achtung Gefühl habe, ein Sicherheben als Sichoffenbarwerden in der eigensten Würde.³³⁹

Das bedeutet, dass er sich in der Struktur des Sich - Unterwerfens und des Sich - Erhebens seiner eigenen Würde bewusst wird. In diesem Zusammenhang zeigt sich Heideggers Auffassung in der Wechselbeziehung zwischen Herr und Knecht:

Machen wir uns noch einmal klar, was im moralischen Gefühl liegt: die Würde des Menschen, die ihn erhebt, sofern er dient. In dieser Würde in der Einheit mit dem Dienst ist der Mensch Herr und Knecht seiner selbst in einem.³⁴⁰

So lässt sich auch die Verantwortlichkeit erklären, denn im Bewusstsein der Struktur des Sich - Unterwerfens bzw. der Achtung tauchen das Gesetz und zugleich das Gesetzwidrige auf. Das Sich - Unterwerfen bedeutet in der Tat die unnachlässliche Vorschrift, also den kategorischen Imperativ, denn es zeigt die Unterordnung unter das Gesetz, das der Wille sich selbst auferlegt. Die Struktur des Sich - Unterwerfens und des Sich - Erhebens macht die Vorstellung der Würde und der Achtung aus. Nur unter der Bedingung der Achtung kann man die Möglichkeit der Verantwortlichkeit denken, denn das Bewusstsein der Gesetzmäßigkeit und der Gesetzwidrigkeit entstehen zusammen in der Vorstellung der Achtung. Genauer gesagt machen beide die Achtung aus. Da beide in der Vorstellung der Achtung auftauchen, kann der Mensch für seine Entscheidungen verantwortlich sein. Der Mensch ist ein freies Wesen, das entweder das Gesetz oder das Gesetzwidrige aufnimmt .

Somit ist es gelungen, die Achtung als transzendentes Vermögen zu erweisen, denn durch die Achtung als Triebfeder und durch das Sicht - Unterwerfen wird die Verantwortlichkeit erst möglich, die den Widerspruch zwischen der Allgemeingültigkeit einer Pflicht und deren

³³⁸ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 192.

³³⁹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 192.

³⁴⁰ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 195.

Übertretung auflöst. Es zeigt sich also: Die transzendente Auffassung der Achtung ist berechtigt.

2.5.2. Die Einheit von Spontaneität und Passivität in der Achtung

Es wäre ein Missverständnis, beim kategorischen Imperativ nur die Spontaneität und bei der Achtung nur die Passivität zu sehen, denn nach Kant gibt es eine bloße Spontaneität ebenso wenig wie Passivität ohne Spontaneität. Es ist kein Zufall, dass die Gesetzgebung bei Kant immer mit ihrer Befolgung zusammenfällt, denn die Befolgung wird als die Bedingung für das Verständnis der Gesetzgebung aufgefasst. Die Befolgung lässt sich, hinsichtlich der Achtung, als Passivität verstehen, denn die sinnliche Achtung ist das Vermögen, dem Sittengesetz zuzustimmen. Aber die Befolgung setzt auch die Spontaneität voraus, als die in der »*Grundlegung*« die Gesetzgebung verstanden wird: Kant betont stets, dass das vernünftige Wesen nur dem gegebenen Gesetz folgt. Das zeigt, dass die Spontaneität und die Passivität sich wechselseitig bestimmen. Das Verhältnis ist insofern reflexiv, als der Wille als gesetzgebend und zugleich als der Gesetzgebung untergeordnet gedacht wird. Kant bestimmt durch die Passivität die Möglichkeit der Spontaneität, die in der »*Kritik der reinen Vernunft*« mit der übersinnlichen Freiheit gleichgesetzt wird. Die Passivität in Bezug auf die Autonomie spielt nicht mehr nur eine negative Rolle, denn sie wird nicht von der Spontaneität ausgeschlossen, sondern macht – als Vermögen der Zustimmung – die Legitimität des Sittengesetzes möglich.

Obwohl Kant sich mit dem kategorischen Imperativ und der Achtung in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« und auch in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« sehr ausführlich beschäftigt, hat er die Freiheit nicht von diesem Standpunkt aus begründet. Die Freiheit wird auch in diesen beiden Werken übersinnlich verstanden und die Möglichkeit, gegen das Sittengesetz zu verstoßen, von ihrem Begriff ausgeschlossen. Eine solche übersinnliche Freiheitsauffassung entspricht nicht dem kategorischen Imperativ und der Achtung, denn diese beiden werden immer durch die Sinnlichkeit verstanden.

Erst in der »*Religion*« wird die Freiheitsauffassung in einen weiteren Horizont geführt als in der »*Grundlegung*« und der »*zweiten Kritik*«. Die menschliche Freiheit ist hier nicht mehr durch Abstraktion von allen Sinnen möglich, da sie keine übersinnliche Idee ist, sondern das Vermögen, Entscheidungen frei zu treffen. Der Mensch ist frei insofern, als er sich für die

gesetzmäßige oder für die gesetzwidrige Maxime entscheiden kann. Erst dadurch wird die Zurechnung möglich und die transzendente Freiheitsauffassung wegen der Wendung als immanent verstanden.

3. Von der transzendenten zur immanenten Freiheitsauffassung

Da Kant nicht vom kategorischen Imperativ und der Achtung, sondern vom Standpunkt der reinen Vernunft die Freiheit versteht, bleibt seine Freiheitsauffassung transzendent. Die Freiheit wird vom sinnlichen Gebiet ausgeschlossen und gehört zur intelligiblen Welt. Die Auffassung des kategorischen Imperativs und der Achtung widersprechen nicht der Möglichkeit der Zurechnung – aber die transzendente Freiheitsauffassung.

Kant revidiert in der »*Religion*« seinen Freiheitsbegriff grundlegend, indem er im religiösen Entwurf die Freiheit nicht mehr als transzendent, sondern als den ersten Grund des menschlichen Willens begreift. In diesem Zusammenhang wird die Freiheitsauffassung immanent: Sie ist keine übersinnliche Idee der Vernunft mehr, sondern wird immanent als Akt der Willkür verstanden.

3.1. Der erste Grund

Es muss vorausgeschickt werden, dass der erste Grund keinesfalls der apriorische Grund der reinen und praktischen Vernunft und daher mit der Moralität identisch ist. Das Wort „erster“ drückt nur aus, dass der Grund sich nicht in der Zeitreihe befindet. Er gehört aber wegen der Zeitlosigkeit nicht zur reinen Vernunft, sondern ist der Gebrauch der Freiheit. Dieser Gebrauch ist wiederum ein Akt der Freiheit, und somit ist er nicht als eine Ursache oder ein konstitutives Prinzip der Vernunft zu verstehen. In Wirklichkeit ist der erste Grund die sogenannte Gesinnung. Sie bestimmt zeitlos - entweder pflichtmäßig oder pflichtwidrig - den Willen.

3.1.1. Der erste und subjektive Grund der Sitten

Die Natur steht bei Kant normalerweise im Gegensatz zu den Sitten. In der »*Religion*« wird die Natur des Menschen jedoch anders verstanden: Sie ist „der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt“.³⁴¹ Dieser „Grund“ ist nicht identisch mit der sinnlichen Tat und wird nicht durch die Naturgesetze bestimmt, sondern ist ein „Actus der Freiheit“. Kant begründet seine Auffassung mit der Möglichkeit der Zurechnung:

Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen).³⁴²

Dieses Argument scheint auf den ersten Blick dem in der »*Kritik der reinen Vernunft*« sehr ähnlich zu sein, denn auch dort wird die Freiheit angenommen, um die Möglichkeit der Zurechnung denkbar zu machen.³⁴³ (siehe 1.3.5.) Tatsächlich verändert sich die Freiheitsauffassung in der »*Religion*« aber grundsätzlich, denn die Freiheit wird dort nicht mehr transzendent aufgefasst. Das heißt aber auch: Anders als bei der transzendenten Auffassung, nach der die Zurechnung unmöglich wird, weil Freiheit und Moralität zusammenfallen, kann nach der Freiheitsauffassung in der »*Religion*« dem Menschen seine unsittliche Handlung gerade dann zugerechnet werden, wenn er frei ist, denn die Freiheit ist dort der erste Grund, ihm den Gebrauch oder Missbrauch der Willkür zuzurechnen. Somit wird das Böse (der Missbrauch) nicht länger vom Begriff der Freiheit ausgeschlossen. Erst indem der Mensch zwischen pflichtwidriger und pflichtmäßiger Maxime aufnehmen kann, ist er wirklich als frei gedacht, und nur nach diesem Verständnis ist die Zurechnung möglich. Kant vertritt diese Auffassung in der ganzen »*Religion*«. Der Grund des Bösen wird durch die Möglichkeit der Freiheit denkbar:

³⁴¹ *Religion*, VI, S. 21.

³⁴² *Religion*, VI, S. 21.

³⁴³ Nach Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 237 - 239, ist die Zurechnung eine grundsätzliche Tatsache der Vernunft. Kants Ethik beruhe auf ihr.

Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen.³⁴⁴

Die böse Maxime steht hier nicht mehr im Gegensatz zur Freiheit. Während in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« der Wille, der unter einer bösen Maxime steht, nur als unfrei angesehen werden kann, wird in der »*Religion*« die Freiheit erst anhand der Möglichkeit einer bösen Maxime denkbar.³⁴⁵ Der erste Grund lässt sich nicht auf den Naturtrieb reduzieren, denn dieser bezieht sich nicht wie jener auf das „entweder ... oder“, sondern nur auf die Naturgesetze. Im Naturbereich gibt es keine Freiheit. Der Naturtrieb ist kein Urheber einer Handlung im sittlichen Sinne, denn der einzige Urheber ist der Mensch selbst, dem zugerechnet werden kann. Kant schreibt:

[...] daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte [...]³⁴⁶

Es ist also der Mensch, der im Sinne der freien Willkür die Rolle des ersten und subjektiven Grundes spielt. Dieser Grund ist nichts anderes als die Gesinnung:

Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden.³⁴⁷

Die Gesinnung kann entweder gut oder böse sein und unterscheidet sich darin von der absoluten Moralität der Vernunft. Sie lässt sich auch nicht als eine natürliche Regel verstehen, die bestimmt, was passiert, denn die Gesinnung ist wegen der Freiheit immer unbestimmt.

³⁴⁴ Religion, VI, S. 21.

³⁴⁵ Religion, VI, S. 21.

³⁴⁶ Religion, VI, S. 21.

³⁴⁷ Religion, VI, S. 25.

Kant schließt von diesen Ausführungen auf den Begriff der „sittlichen Anlage“. Sie kann Anlage zum Guten sein, aber auch Hang zum Bösen. Beide sind ein „Actus der Freiheit“. Da Kant sich anthropologischer Ausdrücke bedient, sind Missverständnisse allerdings nicht immer zu vermeiden.

3.2. Die sittliche Anlage

„Anlage zum Guten“ und „Hang zum Bösen“ sind zwar Begriffe, die anthropologisch klingen. Als moralische Vermögen unterscheiden sie sich von empirischen Vermögen, denn sie werden nicht durch vorhergehende Ursachen bestimmt. Sie sind also anthropologisch, aber nicht empirisch – sozusagen transzendental - anthropologisch.³⁴⁸ In dieser anthropologischen Perspektive wird die Wendung der Freiheitsauffassung deutlich, denn die moralische Freiheit zeigt sich in der Entscheidung im sittlichen Falle. Kant charakterisiert die Entscheidung anthropologisch.

³⁴⁸ Die Anlage zum Guten ist „erworben“ (Religion, S. 27.) und der Hang zum Bösen „angeboren“ (S. 28). Somit hat Koppers Recht, beide anthropologisch zu verstehen. (Siehe Koppers, *Zum Begriff des Bösen bei Kant*, Centaurus - Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler, 1986, S. 55 - 56.) Koppers fragt, wie man den anthropologischen Begriff mit dem Begriff der Freiheit vereinigen könne. Seiner Meinung nach kann Kant für dieses Problem keine Lösung anbieten. Wenn die Anlage und der Hang empirisch verstanden werden, ist es unmöglich, sie mit der Freiheit in Einklang zu bringen, denn die Freiheit kann nicht als unter der Zeitbedingung stehend verstanden werden. Kant betont einerseits, dass die Gesinnung (sei sie gut oder böse) „nicht in der Zeit erworben sei“ (Religion, S. 25), andererseits, dass der Hang zum Bösen die Bestimmung der freien Willkür sei. (S. 29) Aufgrund dieser Auffassung können sie nicht empirisch verstanden werden, wenngleich sie anthropologisch sind – nämlich transzendental - anthropologisch.

3.2.1. Die Anlage zum Guten

Die Anlage zum Guten ist das Vermögen, die Achtung für das Sittengesetz in seine Maxime aufzunehmen. Nach Kant lässt sich die Anlage zum Guten nicht als physisch oder tierisch ansehen, sondern als moralisch.³⁴⁹ Sie ist Empfänglichkeit der Achtung für das Sittengesetz.³⁵⁰ Kant nennt eine solche Empfänglichkeit einen „Zusatz für die Persönlichkeit“.³⁵¹ Durch Aufnahme der Achtung in die Maxime gewinnt man den guten Charakter.³⁵² Das Gute ist, wie Kant sagt, nicht an sich gut, sondern etwas Erworbenes. Die Anlage zum Guten darf also nicht mit der apriorischen Vernunft gleichgesetzt werden.³⁵³

Die Achtung kann allerdings nicht ohne einen Grund aufgenommen werden. Dieser Grund ist nicht objektiv, sondern subjektiv: der erste und subjektive Grund des Gebrauchs des freien Willens. Der subjektive Grund wird als die freie Aufnahme bezeichnet.

Es wäre ein Missverständnis zu glauben, dass der Grund für die Anlage zum Guten an sich moralisch sei, wie etwa der reine Wille.³⁵⁴ Da der Grund subjektiv ist, muss er sich vom

³⁴⁹ Kant gliedert die Anlage zum Guten in drei Bereiche: „1. Die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines lebenden; 2. Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen; 3. Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.“ (*Religion*, VI, S. 26.) Die ersten zwei gehören zur empirischen Anthropologie, die wie der physische Hang in keiner Beziehung zur reinen Sittlichkeit stehen. Nur die dritte Anlage für die Persönlichkeit gehört also zu unserem Thema.

³⁵⁰ *Religion*, VI, S. 27.

³⁵¹ *Religion*, VI, S. 28.

³⁵² *Religion*, VI, S. 27 - 28. Der Zusatz ist nach meiner Meinung der subjektive Grund, jedoch nach Ming-Huei Lee die Achtung. (Siehe Ming-Huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, S. 281.)

³⁵³ R. Koppers, *Zum Begriff des Bösen bei Kant*, S. 51. Nach Koppers läuft die ursprüngliche Anlage zum Guten dem Sittengesetz nicht zuwider. Das sehe ich anders, denn diese Anlage enthält - als Achtung für das Sittengesetz - die Unterdrückung der Neigung, somit ist sie ohne die Übertretung des Sittengesetzes undenkbar.

³⁵⁴ Johannes Schwartländer, *Der Mensch ist Person, Kants Lehre vom Menschen*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln Mainz, 1968, S. 229: „Aber dieser Mißbrauch darf als solcher nicht der natürlichen Anlage zugerechnet werden.“ Die Anlage zum Guten werde als die Verwirklichung des Sittengesetzes verstanden, deswegen könne sie kein Böses enthalten. Schwartländers Auffassung

reinen Willen unterscheiden. Als erster Grund für die Aufnahme der Maxime geht er dem Guten oder Bösen voraus. Da er die Bedingung für die Möglichkeit der Zurechnung ist, ist er zwar subjektiv, aber auch a priori. Als freier Grund beinhaltet er immer die Möglichkeit, die böse Maxime aufzunehmen. Kant äußert sich im Abschnitt über die Anlage zum Guten nur knapp über diese freie Aufnahme. Erst im Abschnitt über den Hang zum Bösen können wir genaueren Aufschluss gewinnen.

3.2.2. Der Hang in der »Kritik der praktischen Vernunft«

Die Erfahrung oder die sogenannte Natur hat mit dem Bösen nichts zu tun. Das macht Kant in der »Religion« sehr deutlich:

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. [...] [Diese haben] keine gerade Beziehung aufs Böse [...].³⁵⁵

Kant ist also der Meinung, dass das Böse nicht auf der Neigung beruht. Diese Ansicht ist nachvollziehbar: Alles Natürliche passiert nach Naturgesetzen in der Zeitreihe. Auch der Bereich der Neigungen steht unter dieser Bedingung. Die Natur selbst ist moralisch neutral.³⁵⁶ Das Böse betrifft nach Kant vielmehr den inneren Grund des menschlichen Herzens, d.h. die Gesinnung, und die kann nicht durch eine vorhergehende Ursache erklärt werden.

Dieses Verständnis taucht schon in der »Kritik der reinen Vernunft« auf. Es zeigt sich in der Unterscheidung zwischen dem sittlichen *Grund* und der Naturkausalität. Diese

erscheint mir fraglich: Wenn diese Anlage an sich gut wäre, könnte dem Menschen nicht zugerechnet werden. Nach Schwartländer wird die Zurechnung nicht in der Anlage zum Guten, sondern im Hang zum Bösen aufgefunden (S. 229). Diese Auffassung unterscheidet sich in der Tat nicht von der »Kritik der reinen Vernunft«, derzufolge die Sittlichkeit jenseits des Bösen steht. Ein solches Verständnis zerstört aber die Möglichkeit der Zurechnung, die auf dem freien Aktus der Willkür beruht.

³⁵⁵ Religion, VI, S. 34 - 35.

³⁵⁶ Hans - Ulrich Baumgarten, *Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant*, Kant - Studien, 91 Jahrgang, Heft 4, 2000, ist der Meinung, dass das Böse „sich nicht auf die Natur reduzieren“ lasse (S. 450). Vgl. H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, Walter de Gruyter, Berlin und New York, 1990, S. 103: „Neigungen sind deshalb moralisch indifferent[...] Der Begriff einer guten (oder schlechten) Neigung wäre demnach inkohärent.“

Unterscheidung setzt aber das Modell von Ding an sich und Erscheinung voraus, und da das Ding an sich metaphysisch verstanden und auf die Seite der reinen Vernunft versetzt wird, ist die Zurechnung hier unmöglich. Obwohl Kant diese Unterscheidung in der »*Religion*« übernimmt, hebt er eindeutig ihre metaphysische Bedeutung auf: Der sittliche Grund liegt in der »*Religion*« nicht im Ding an sich, obwohl er sich von der Natur unterscheidet.

Kant bewertet in seinen früheren Texten die Neigung zwar negativ als Hindernis der Moralität, er reduziert sie jedoch nicht einfach auf den Instinkt oder etwas Tierisches, sondern bezieht sie auf den sogenannten „Hang zur Selbstschätzung“. In der »*Kritik der praktischen Vernunft*« heißt es:

Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, so fern jene bloß auf der Sinnlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder.³⁵⁷

Das Sittengesetz unterdrückt also nicht die Neigung im Sinne des Instinkts, sondern die Neigung im Sinne eines Hangs, der als Selbstschätzung verstanden wird. Nicht die Unterdrückung der Neigung als Instinkt, wie Hunger oder Sexualität, ist somit Ursache der Moralität, sondern die Unterdrückung des Hangs als Selbstschätzung. Der Hang zur Selbstschätzung besteht darin, dass der Mensch nur überlegt, was er braucht oder was für ihn wertvoller ist. Da er in der »*zweiten Kritik*« immer auf die Wahl der pflichtwidrigen Maxime beschränkt wird, wird er als pflichtwidriger Eigendünkel durch das Sittengesetz unterbunden:

Man kann diesen Hang [...] die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht, Eigendünkel heißen kann.³⁵⁸

Der Hang zum Eigendünkel ist zwar reflexiv³⁵⁹ und wählt zwischen Alternativen, aber er hat keine Freiheit, das Sittengesetz aufzunehmen, denn seine Wahl bleibt immer auf den Raum

³⁵⁷ KpV, V, S. 73.

³⁵⁸ KpV, V, S. 74.

³⁵⁹ Das Wort „Eigendünkel“ enthält den Wortstamm „eigen“, der sich auf das Ich, oder auf die Ichheit richtet. Das heißt, dass alle Handlungen zu „mir“ gehören. Kant argumentiert in der »*Religion*« mit dieser Ichheit für die Möglichkeit der Zurechnung. Alle Handlung, entweder gut oder böse, ist meine. Diese reflexive Bedeutung des Begriffes ist von Baumgarten gezeigt worden (*Schellings*

der pflichtwidrigen Maximen beschränkt. Das unterscheidet sie von der Achtung, die Kant bei anderer Gelegenheit ja auch als „Selbstschätzung“ bestimmt.³⁶⁰ Der Hang wird immer durch die Naturgesetze bestimmt und, als Eigendünkel, von der Vernunft unterdrückt:

Aber den Eigendünkel schlägt sie [die Vernunft] gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniß sind, [...]³⁶¹

Auf den ersten Blick scheint dieses Argument zu überzeugen. Es ist aber problematisch, denn die Vorstellung der Pflicht muss auch im Hang zur Selbstschätzung auftauchen, während dieser Hang die Pflicht doch gerade ausschließen soll. Es kann meines Erachtens überhaupt keine solche pflichtwidrige Schätzung geben, die nicht zugleich den Anspruch der Pflicht enthält, denn der Hang zur Selbstschätzung muss nur dann unterbunden werden, wenn dieser trotz Erkenntnis der Pflicht noch die pflichtwidrige Maxime wählt.

In der »*Religion*« löst Kant dieses Problem. Der Hang zur Selbstschätzung enthält die Vorstellung der Pflicht, denn die pflichtmäßige und die pflichtwidrige Maxime sind seine Gegenstände. Wegen der Einführung der Pflicht ist der Hang nicht als Eigendünkel zu verstehen.

3.2.3. Der Hang zum Bösen in der »*Religion*«

Unter dem Hang versteht Kant in der »*Religion*« „den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung“.³⁶² Er weist weiter darauf hin, dass der Hang zum Bösen „in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß [...]“³⁶³ Kant führt hier, anders als in der »*zweiten Kritik*«, die Möglichkeit der Aufnahme des Sittengesetzes in den Begriff des Hangs ein:

moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant, Kant - Studien, 91 S. 453). Diese reflexive Bedeutung kann das Selbstverhältnis des Willens bezeichnen.

³⁶⁰ MS, VI, S. 399. Kant sieht dort die Achtung als eine Selbstschätzung an. Diese Auffassung findet sich auch in der »*zweiten Kritik*« S. 78 – 79.

³⁶¹ KpV, V, 73.

³⁶² *Religion*, VI, S. 28.

³⁶³ *Religion*, VI, S. 29.

Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.³⁶⁴

Der Hang richtet sich also nicht immer gegen das Sittengesetz, sondern ist durchaus fähig, es in seine Maxime aufzunehmen. Er enthält aber auch die Möglichkeit der Abweichung, ja er tendiert dazu, das Sittengesetz zu übertreten. Kant nennt die Möglichkeit der Abweichung „Unfähigkeit“. Aber auch, wenn er vom Sittengesetz abweicht, ist der Hang sich des Sittengesetzes bewusst:

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.³⁶⁵

Diese Auffassung entspricht der des kategorischen Imperativs³⁶⁶ und des moralischen Gefühls in den früheren Entwürfen, denn das Pflichtwidrige und Pflichtmäßige werden in demselben Bewusstsein vereinigt. Das Pflichtmäßige wird nicht der Verstandeswelt und das Pflichtwidrige der Sinnenwelt zugeordnet. Nur unter dieser Bedingung kann man von der Freiheit reden, in der das Böse einen Spielraum hat.

In der »*Religion*« vertritt Kant das Verständnis, dass der Hang entweder physisch oder moralisch sei.³⁶⁷ Die Auffassung des Hangs in der »*zweiten Kritik*« ist physisch, denn als Eigendünkel kann er nur die pflichtwidrige Maxime wählen. In der »*Religion*« betrifft der physische Hang nicht den Bereich der Sittlichkeit, denn er ist ja nicht frei:

Im ersteren Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen, denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist)

³⁶⁴ Religion, VI, S. 29.

³⁶⁵ Religion, VI, S. 32.

³⁶⁶ Herbert Meyer, *Kants transzendente Freiheitslehre*, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 1996, S. 168. Nach Meyer muss der Hang zum Bösen unter der Bedingung des Sollen verstanden werden: „Doch um den sittlichen Anspruch als Anspruch begreiflich zu machen, ist der Hang zum Bösen vorauszusetzen, bedeutet das Gesollte doch als solches, dass das Gesollte für den Menschen nicht selbstverständlich ist und er immer schon dazu tendiert, sich diesem Gesollten zu verweigern.“

zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch.³⁶⁸

Das Entscheidende in diesem Satz ist die Begründung: denn das Böse muss aus der Freiheit entspringen. Wenn nun die Freiheit die Quelle des Bösen ist, kann sie nicht mehr als transzendent verstanden wird.

Kant verbindet den Hang zum Bösen mit der Willkür: „Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben.“³⁶⁹ Der Hang ist in der »*Religion*« ein subjektiver Bestimmungsgrund des Willens, der jeder empirischen Tat vorhergeht:

Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist; [...] ³⁷⁰

Der subjektive Bestimmungsgrund lässt sich als die intelligible Tat der freien Willkür begreifen,³⁷¹ die sich von der empirischen Tat unterscheidet:

Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen [wird],[...] ³⁷²

³⁶⁷ Religion, VI, S. 31.

³⁶⁸ Religion, VI, S. 31.

³⁶⁹ Religion, VI, S. 31.

³⁷⁰ Religion, VI, S. 31

³⁷¹ Religion, VI, S. 31. Der Hang zum Bösen ist eine „intelligibele That.“ Der Begriff „intelligibel“ unterscheidet sich hier von der „intelligiblen“ Welt in der »*Grundlegung*«, in der alles Empirische und Böse abgesondert und das Intelligible als übersinnlich und moralisch verstanden wird. In der »*Religion*« wird die „intelligibele“ Tat auf das Böse bezogen. Vgl. R. Koppers, *Zum Begriff des Bösen bei Kant*, S. 77. Dort wird dieser Unterschied allerdings nicht deutlich gemacht.

³⁷² Religion, VI, S. 31. Schwartländer, *Der Mensch ist Person*, S. 230, ist der Meinung, dass der Hang zum Bösen zufällig, die Anlage zum Guten dagegen notwendig sei. Sein Verständnis gehört meiner Meinung nach zur psychologischen Neigung und hat nichts mit der Sittlichkeit zu tun. Daher beruht seine Darstellung des Verhältnisses vom Hang zur Anlage auf einer falschen Basis: Das Böse trennt sich vom Guten. Obwohl er in seiner Ausführung die Zurechenbarkeit voraussetzt, versteht er nicht, dass ihrer Möglichkeit die Einheit des Bösen mit dem Guten zugrunde liegen muss.

Nach diesem Zitat ist der Hang zum Bösen die freie Handlung, die gesetzmäßige oder gesetzwidrige Maxime in den Willen aufzunehmen. Somit darf man den Hang nicht lediglich als böse charakterisieren: „der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heißt der Stand der Unschuld.“³⁷³ „Zum Bösen“ bedeutet, dass der Hang sittlich verstanden werden soll.³⁷⁴ In der Tat lässt sich der Hang zum Bösen nicht als gut oder böse auffassen, denn die Aufnahme der obersten Maxime (pflichtgemäß oder pflichtwidrig) wird durch ihn allein möglich. Auch das Böse ist etwas Erworbenes – so, wie es im Abschnitt „Die Anlage zum Guten“ über das Gute ausgeführt wird.³⁷⁵

Die Freiheitsauffassung in der »*Religion*« zeigt einen deutlichen Fortschritt gegenüber der früheren Ethik: Das ethische Prinzip beruht nicht mehr auf einer metaphysischen Prämisse; der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung spielt keine Rolle mehr. Stattdessen enthalten der Begriff des Hangs und der der freien Handlung der Aufnahme sowohl das Pflichtmäßige als auch das Pflichtwidrige. Die freie Handlung wird im Begriff der freien Willkür behandelt. Es geht um die Unterscheidung des Willens von der Willkür.

³⁷³ *Religion*, VI, S. 42.

³⁷⁴ *Religion*, VI, S. 31 - 32.

³⁷⁵ H. Meyer, *Kants transzendente Freiheitslehre*, S. 168 – 169. Er vertritt, dass die Anlage zum Guten und der Hang zum Bösen nicht auf gleicher Ebene gedacht werden können, denn die Anlage zum Guten ist ursprünglich, der Hang zum Bösen angeboren. Er versteht beide Begriffe anthropologisch. Der Unterschied zwischen beiden zeige sich darin: Die Anlage ist das Vermögen zur Selbstaffirmation der Freiheit, der Hang nur das Vermögen dieser Freiheit. (S. 167) Nach Meyer vollzieht sich das Böse nicht um seiner selbst willen, wie die Pflicht, die für das sittlich Gute konstitutiv ist. Der Hang zum Bösen habe kein transzendentes Vollzugsprinzip, obwohl er auf unbedingte Weise böse sei (S. 158.). Nur so wird die Zurechnung denkbar. Am Ende seines Buches versucht Meyer, von der Position der transzendentalen Philosophie aus den Hang zum Bösen zu verstehen: „Dessen Konstitution also besteht in nichts anderem als darin, daß sich der Wille ursprünglich immer schon in Identität und Differenz zu sich selbst, als Wille in seinem vermittelnden Moment der Will - kür, hervorgebracht hat“ (S. 215.) Der Mensch enthalte unbedingt Differenz. Durch die Aufhebung der Differenz allein kann er zu sich selbst werden. Das Böse wird dabei als die Differenz vom Guten verstanden. Der Schwerpunkt ist auch hier, dass das Böse eine Art der Freiheit ist.

3.3. Das zurechenbare Subjekt

Der Ausdruck „entweder oder“ spielt in der Kantischen Ethik eine entscheidende Rolle, denn er zeigt, dass der menschliche Wille nicht einseitig als die reine und praktische Vernunft verstanden werden darf. Der Wille ist nur unter der Bedingung der Möglichkeit der Übertretung des Sittengesetzes denkbar, damit er zugleich als zurechenbar gedacht werden kann. Das „entweder oder“ ist die Bedingung für das Verständnis der Zurechenbarkeit. Nach Kants Terminologie muss dieses „entweder oder“, das sich als Alternative in der Freiheit zeigt, von der Wahl im Sinne der Erscheinung unterschieden werden.

3.3.1. Die Unterscheidung zwischen Freiheit und Wahl

Kant bezeichnet die Freiheit der Willkür nicht mit dem Ausdruck „Wahl“, sondern als Vermögen und Unvermögen, das Sittengesetz aufzunehmen. Die Willkür hat zwar die Alternative, pflichtmäßige oder pflichtwidrige Maximen aufzunehmen, bei dieser freien Handlung handelt es sich allerdings nicht um eine Wahl im Sinne der Erscheinung.³⁷⁶ In der »*Metaphysik der Sitten*« heißt es:

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definiert werden - wie es wohl einige versucht haben, - obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt.³⁷⁷

Kants Begründung für die Unterscheidung der Freiheit von der Wahl besteht im Unterschied zwischen Noumenon und Erscheinung. Die Wahl für oder wider das Sittengesetz findet häufig statt.³⁷⁸ Aber diese Wahl hat nichts mit der Freiheit zu tun, denn sie ist Erscheinung, die nur

³⁷⁶ Paul Guyer ist nicht meiner Meinung. Seiner Auffassung nach ist die Freiheit die freie Wahl für das Sittengesetz: „[...] was Erhabenheit ist, ist nicht bloß Übereinstimmung der Vernunft überhaupt mit dem Sittengesetz, sondern dass der Wille *frei* laut dem Sittengesetz *wählt*,[...]“ (Guyer, *Kant, on Freedom, Law, and Happiness*, p. 155.) Das ähnelt Heideggers Verständnis, derzufolge der Begriff der Erhabenheit sich mit dem Begriff der Freiheit verbindet. Wenn der Wille frei das Sittengesetz wählt, wird der Wille nach Guyer erhaben. Dies ist für ihn die Moralität der Freiheit.

³⁷⁷ MS, VI, S. 226.

³⁷⁸ Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft*, Verlag J. B. Metzler Stuttgart - Weimar, 1992, S. 157 - 159. Die Wahl führt nach Willaschek zum Dilemma: Entweder ist die Entscheidung grundlos oder begründbar in einem infiniten Regreß. Kant sei der Meinung, dass die Unerforschbarkeit des zurechenbaren Urhebers die Lösung des Dilemmas ist, denn die Auffassung des infiniten Regresses wird durch der Möglichkeit der Zurechnung unterbunden. Willaschek kritisiert Kants Lösung, denn die zurechenbare Tat des Urhebers sei selbst eine Entscheidung, die „jedoch wieder vor das Dilemma führt.“ (S. 158.) In Wirklichkeit missversteht er Kants Auffassung des Urhebers. Kants ist der Meinung, dass der Urheber sich weder auf die unendliche Begründungsreihe noch auf eine bestimmte Begründung reduzieren lasse, denn in beiden wird die Zurechnung unmöglich. Die Auffassung des Urhebers bei Kant hat ihren Kernpunkt im Aktus der Freiheit, der keine faktische Entscheidung ist, sondern die transzendente Voraussetzung für alle Entscheidungen, wenn sie zurechenbar sind.

durch die Kausalkette verständlich werden kann. In diesem Sinne ist die Handlung nicht auf ihre moralische Bedeutung bezogen. Indem die Gegenstände der Wahl vorausgesetzt werden, müssen sie als die Bedingung für die Wahl verstanden werden. Durch diese Voraussetzung gibt es eigentlich keine Freiheit der Wahl. Letztlich ist die „Wahl“ im Sinne der Erscheinung nach Kant also gar keine Wahl.

Es wäre noch eine andere Begründung dafür denkbar, Wahl und Freiheit voneinander zu unterscheiden. Bei Kant findet sie sich allerdings nicht. Sie würde so lauten: Die Wahl im Sinne der Erscheinung ist moralisch neutral. Wenn die Wahl eine sittliche Dimension hätte, müsste man das Bewusstsein der Pflicht in der Motivation der Wahl voraussetzen. Dieses Bewusstsein geht also der Wahl voraus. Die Freiheit gehört zum Gebiet des Bewusstseins und muss daher von der Wahl unterschieden werden.

Der Wille wird also im Falle der Wahl durch den Gegenstand bestimmt und kann somit nicht als spontan verstanden werden. Es ist merkwürdig, dass Kant - obwohl er den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung aufhebt - die Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit beibehält. Die Wahl gehört zum Bereich der Erscheinungen, der von den Naturgesetzen bestimmt wird. Die von der Natur unterschiedene Freiheit wird deswegen allerdings nicht als Ding an sich verstanden, sondern – unter Aufhebung der metaphysischen Auffassung - als ein Vermögen, das sich auf Gesetzgebung bezieht.³⁷⁹

Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen.³⁸⁰

Die Beziehung der Freiheit zum Unvermögen macht Kant an dieser Stelle nicht klar, denn es bleibt offen, ob die Möglichkeit der Abweichung in der Freiheit enthalten ist. Aber nach meiner obigen Ausführung (siehe „3.2.3.“) muss Kant annehmen, dass erst die Unfähigkeit (das Unvermögen) die Zurechnung denkbar macht. Diese Unfähigkeit ist die Negation der Fähigkeit bloß zur Aufnahme des Sittengesetzes. Ohne diese Negation wird die Zurechnung

³⁷⁹ Das Verhältnis der Freiheit zur Gesetzgebung wird im Abschnitt „3.3.5.“ ausgeführt. Hier behandle ich nur die Freiheitsauffassung in Bezug auf die Fähigkeit und Unfähigkeit, um den Unterschied der Freiheit von der Wahl klarzumachen.

³⁸⁰ MS, VI, S. 226 – 227.

undenkbar. Der Hang zum Bösen, der sowohl die Fähigkeit als auch die Unfähigkeit enthält, ist notwendiger Teil der Bestimmung der Freiheit:

Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentlich, d. i. zum Moralisch=Bösen die Rede, welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß [...] ³⁸¹

Die Freiheit bezieht sich auf die sittliche Intention, entweder pflichtmäßig oder pflichtwidrig zu handeln. Der Grund für den Unterschied zur Wahl besteht darin, dass die sittliche Intention immer spontan die Alternative möglich macht, denn die Aufnahme des Sittengesetzes oder die Abweichung davon wird als das Produkt der Intention aufgefasst. Es ist der imperative Sinne der Autonomie. Bei der Wahl dagegen macht, wie oben gezeigt, das Dasein der gewählten Gegenstände die wählende Intention erst möglich.

Wegen der Einführung der pflichtwidrigen Intention drückt sich die Freiheit der Willkür nicht in der Gesetzgebung, sondern in ihrer imperativen Form dar. Die pflichtmäßige und die pflichtwidrige Maxime entstehen, wenngleich äußerlich ähnlich wie die moralisch belanglose Wahl zwischen Rindfleisch oder Schweinefleisch, immer einheitlich in der Freiheit und entsprechen der imperativen Form der Autonomie.

3.3.2. Die Person und die Zurechenbarkeit

In der »*Metaphysik der Sitten*« beschäftigt sich Kant mit dem Begriff der Person und ihrer Zurechenbarkeit. Der dortige Begriff der zurechenbaren Person entspricht allerdings nicht der Auffassung der Freiheit in der »*Religion*«.

Der Begriff der Person bei Kant ist vieldeutig. Er führt ihn im dritten Paralogismus der »*Kritik der reinen Vernunft*« aus. ³⁸² Er ist auch das Thema der transzendentalen Psychologie über die Identität des Bewusstseins, die in verschiedenen Zeiten beibehalten wird. In den ethischen Entwürfen verwandelt sich die Person dann in den Zweck an sich. Der Zweck an sich dient dem allgemeingültigen Gesetz (siehe „2.2.3.“) und ist somit eine transzendente Idee

³⁸¹ Religion, VI, S. 29.

³⁸² KrV, A 361 - 366.

der reinen und praktischen Vernunft, der keine empirischen Gegenstände entsprechen können. Aber die Person im ethischen Sinn lässt sich vom Standpunkt der Vernunft aus verstehen. In der »*Metaphysik der Sitten*« charakterisiert Kant die Person als ein zurechnungsfähiges Wesen:

Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist.³⁸³

Kant geht hier vom Standpunkt der Vernunft aus auf die zurechenbare Person ein, die mit anderen Personen zusammen in einer Gesellschaft steht. Er thematisiert also die Person nicht im Sinne des Zwecks an sich, sondern im rechtlichen Sinn. Das Recht ist bei Kant immer auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen Personen bezogen.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff desselben) betrifft erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können.³⁸⁴

Das Recht wird nicht als eine bloße Machttechnik verstanden, durch die das Verhältnis zwischen Personen sich bestimmt.³⁸⁵ Vielmehr betrifft es a priori und allgemeingültig das gegenseitige Verhältnis zwischen Personen. Das Recht wird als allgemein erfasst.³⁸⁶ Entscheidend ist seine Verbindlichkeit:

³⁸³ MS, VI, S. 223.

³⁸⁴ MS, VI, S. 230.

³⁸⁵ MS, VI, S. 230: "Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat." Kant leugnet hier die Möglichkeit einer empirischen Rechtslehre.

³⁸⁶ MS, VI, S. 230.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, [...] ³⁸⁷

Der Begriff der zurechenbaren Person in der »*Metaphysik der Sitten*« entspricht der Auffassung dieser Verbindlichkeit. Eine Person ist insofern zurechenbar, als sie unter ein allgemeines Gesetz untergeordnet ist. Somit geht es bei der Zurechnung um die Urteilskraft, die das allgemeine Gesetz im besonderen Fall anwendet:

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles, (in meritum aut demeritum) gehört zur Urteilskraft (iudicium), [...] ³⁸⁸

Es geht also hier bei der Zurechnung nicht um die Einheit von pflichtwidriger und pflichtmäßiger Maxime, ³⁸⁹ sondern um die Unterordnung der Person unter das allgemeine Gesetz. Diese Position in der »*Metaphysik der Sitten*« unterscheidet sich deutlich von den Aussagen in der »*Religion*«, denn sie beschäftigt sich nicht mit der Gesinnung des Willens, sondern sucht die vernünftigen Grundlagen für den Begriff des Rechts.

3.3.3. Der Wille und die Willkür

Kant erklärt das moralische Subjekt mit zwei verschiedenen Termini: Wille und Willkür. In der »*Metaphysik der Sitten*« erläutert Kant diese Unterscheidung:

³⁸⁷ MS, VI, S. 231.

³⁸⁸ MS, IV, S. 437 - 438.

³⁸⁹ M. Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 268 - 273. Nach Willaschek wird die Person durch die Identität ihrer Handlungen verstanden. Eine solche Auffassung findet sich bei Kant aber nicht, denn die Person ist für ihn eine übersinnliche Idee, in der die pflichtwidrige Handlung keine Rolle spielt. Willaschek vergleicht die Person mit der Substanz in der »*Kritik der reinen Vernunft*«: Die Substanz zeige sich in der Kontinuität der Veränderungen im Zeitablauf. Dasselbe sei bei der Person der Fall: Sie lasse sich als das Subjekt ansehen, das alle Handlungen miteinander vereinigt. Hegler sieht die Person als "das zurechnungsfähige Subjekt" an. (Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 239.)

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.³⁹⁰

Nach dieser Auffassung ist der Wille mit der reinen und praktischen Vernunft identisch.³⁹¹ Da er keine Maxime betrifft, kann er das Sittengesetz nicht übertreten; in den früheren Entwürfen wird er deswegen als „frei“ bezeichnet. Bei der Willkür geht es hingegen um die Freiheit, die Maxime aufzunehmen. Sie ist also nicht mit der reinen praktischen Vernunft identisch; kann sie trotzdem als Gesetzgeber betrachtet werden? Wenn nein, würde die Kantische Ethik auf eine große Schwierigkeit stoßen: Die Willkür könnte nie als moralisch gedacht werden, denn die Moralität beruht nach Kant ja nur auf der Autonomie. Die Autonomie ist, wie wir gesehen haben, die Identität des Gesetzgebers mit der Befolgung des Gesetzes.

Der Begriff des Gesetzgebers bei Kant ist zweideutig. Durch die Beleuchtung dieses Begriffes lässt sich die obige Frage beantworten. In der »*Metaphysik der Sitten*« heißt es:

Gesetz (ein moralisch praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (imperans) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (legislator). Er ist Urheber (autor) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Fall würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein.³⁹²

³⁹⁰ MS, VI, S. 226. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 161, ist der Meinung, dass der Begriff der Willkür wenig untersucht worden ist.

³⁹¹ Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 160. Wenn die Hindernisse des sittlichen Handelns in Betracht gezogen werden, scheiden sich Vernunft und Wille nach Heglers Auffassung schärfer voneinander ab. Die Willkür beziehe sich darauf, die mangelhafte Durchführung des Vernunftwillens zu erklären (S. 160). Hegler beschreibt ausführlich die Entwicklung des Begriffs der Willkür bei Kant (S. 160 - 173). Sogar in der »*Kritik der reinen Vernunft*« lasse die Willkür sich als empirisch bezeichnen.

³⁹² MS, VI, S. 227.

Aus dieser Unterscheidung zwischen dem Sittengesetz und seiner imperativen Form resultiert die zweideutige Auffassung des Gesetzgebers: Der höchste Gesetzgeber ist der Urheber des Sittengesetzes, der Gesetzgeber im Sinne der Pflicht dagegen ist der Urheber der Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Für den Urheber der Verbindlichkeit ist das Sittengesetz zufällig und willkürlich, denn er sieht das Sittengesetz nicht als den einzigen Bestimmungsgrund an. In diesem Falle hat das Sittengesetz die Form des kategorischen Imperativs (Siehe „2.2.1.“). Dagegen ist der höchste Gesetzgeber der heilige Wille, also die reine Vernunft. Sie kennt keine Pflicht. Aber ein solcher Gesetzgeber ist für den Urheber der Pflicht nur eine Idee. Dazu schreibt Kant:

Das Gesetz, was uns a priori und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.³⁹³

Nach dieser Auffassung ist der Wille im Sinne der Vernunft der Urheber des Sittengesetzes. Dieser Wille ist heilig und unterscheidet sich von dem Willen, welchem das Sittengesetz eine Verbindlichkeit ist. Dieser letztere Wille ist zwar Gesetzgeber, hat es aber – anders als der heilige Wille - sowohl mit gesetzmäßigen als auch mit gesetzwidrigen Maximen zu tun. Mit einem Wort: ein solcher Wille trifft eine Entscheidung. Diesen Willen nennt Kant in der „*Religion*“ die „freie Willkür“. In ihr ist der Begriff des Gesetzgebers keineswegs aufgehoben.³⁹⁴ Der große Vorteil dieser Auffassung ist unübersehbar: Als Gesetzgeber kann die Willkür sowohl die pflichtmäßige als auch die pflichtwidrige Maxime aufnehmen, somit ist sie keine leere Vernunft mehr, die nach dem höchsten Prinzip sucht.

Nun können wir die Frage beantworten, wer das moralische Subjekt in der Kantischen Ethik ist: Die freie Willkür ist das echte und zurechenbare Subjekt, denn sie ist gesetzgebend und nimmt zugleich die Maxime auf.

³⁹³ MS, VI, S. 227.

³⁹⁴ A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, S. 165: „Der Wille in diesem Sinn, der das Sittengesetz hervorbringt, wird von Kant nie mit Willkür bezeichnet.“

3.3.4. Die freie Willkür in den früheren Entwürfen

Der Begriff der Willkür bei Kant hat eine lange Geschichte. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« betrachtet Kant die Willkür nicht als gesetzgebend und auch nicht als frei, sondern als empirisch. Sie steht deswegen in der Zeitreihe, d.h. in der Kausalität der Natur.³⁹⁵ „In Ansehung dieses empirischen Charakters [der Willkür] giebt es also keine Freiheit“.³⁹⁶ Die Willkür gehört innerhalb des Modells von Ding an sich und Erscheinung zum Bereich der Erscheinung. Außerhalb des empirischen Charakters hat sie allerdings einen moralischen Charakter. Kant nennt sie die freie Willkür, die durch die Vernunft bestimmt wird:

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*), [...]³⁹⁷

³⁹⁵ KrV, A 550 B 578. John R. Silber kritisiert Kants Freiheitsauffassung in der »*Grundlegung*«. (Silber, *The ethical Significance of Kant's Religion*, in: Übersetzung der »*Religion within the Limits of Reason alone*« Harper & Row, Publisher, Incorporated. Printed in U.S.A., p. Ixxxix.) Der freie Wille hat nach seiner Auffassung keine Freiheit, das Sittengesetz zu übertreten, weil eine solche Freiheit alle sinnliche Triebfeder ausschließt. Hieraus folgt, dass die Handlung des Willens unbedingt mit dem Sittengesetz übereinstimmt und keinen Spielraum für die Übertretung des Sittengesetzes hat (p. Ixxxii). Nach Silber wird die Freiheitsauffassung in der »*Grundlegung*« in die zweite „*Kritik*“ übernommen. (p. Ixxxiii) Die Freiheit wird aber in der »*Religion*« von einem anderen Standpunkt verstanden. „Freiheit ist notwendig durch solche Zurechnungsfähigkeit vorausgesetzt.“ (Ixxxvii) „Kant war im Unrecht, das moralische Gebiet zu dem Gebiet von Noumena anzustellen, oder falsch, zu negieren, dass das Gebiet von Noumena zeitlich ist, denn die moralische Willkür ist unvermeidlich zeitlich. Der Wille ist in der Zeit angereizt, entscheidet sich in der Zeit, [...]“ (p. xcvi) Die Sinnlichkeit in Bezug auf die Zeit ist für ihn eine Bedingung für die Möglichkeit der Willkür, daher könne die freie Willkür keinesfalls übersinnlich sein. Nach Silber lässt sich die Welt durch zwei verschiedene Standpunkte verstehen: vom Standpunkt „Noumena“ und „Natur“. Die Erfahrung der moralischen Pflicht gründet auf der Zugeleichheit zwischen beiden Gebieten. (p. xcvi) Die moralische Erfahrung ist nach seiner Auffassung nichts anderes als die Zurechnungsfähigkeit, die durch eine übersinnliche Idee allein nicht interpretiert werden. Die freie Willkür ist unbedingt sinnlich, um diese Möglichkeit der Übertretung zu erklären.

³⁹⁶ KrV, A 550 B 578.

³⁹⁷ KrV, A 802 B 830.

Der Unterschied zwischen dem empirischen und freien Charakter hängt also mit dem Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung zusammen. Die freie Willkür ist eine Idee der Vernunft und hat systematische Bedeutung:

Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, [...], so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.³⁹⁸

Vom System nach der Vernunft unterscheidet sich das System nach den Naturgesetzen. Die pflichtwidrige Maxime kann auf dem Standpunkt der Vernunft nicht entstehen, obwohl sie in der Erfahrung oft angetroffen wird. Die Willkür wird nicht unbedingt als frei gedacht, sondern als empirisch und damit unfrei. So schreibt Kant in der »*Kritik der praktischen Vernunft*«:

Denn der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdann die Vorstellung eines Objects und dasjenige Verhältniß derselben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. [...] Also muß in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkür jederzeit empirisch sein, mithin auch das praktische materiale Princip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.³⁹⁹

Die Auffassung, dass die Willkür empirisch durch einen vorausgesetzten Gegenstand bestimmt ist, entspricht der »*ersten Kritik*«. Das Verständnis der Willkür ist durch die Unterscheidung der Vernunft von der Sinnlichkeit geprägt.

In der »*zweiten Kritik*« ist sich Kant der Problematik dieser Auffassung bewusst, denn die Willkür muss, obgleich sie sich auf den vorausgesetzten Gegenstand bezieht, frei bleiben. Dazu schreibt Kant:

Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältniß eines solchen Willens zu, [...] weil eine pathologisch afficirte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür einen Wunsch bei sich führt, [...]⁴⁰⁰

³⁹⁸ KrV, A 808 B 836.

³⁹⁹ KpV, V, S. 21.

⁴⁰⁰ KpV, V, S. 32.

Die Handlungsentscheidung der Willkür lässt sich - im Gegensatz zur Auffassung in der »Kritik der reinen Vernunft«⁴⁰¹ - nicht vorhersagen, denn sie ist immer frei, auch wenn die Willkür affiziert wird. Sie wird sozusagen nur „angereizt“, aber eben nicht bestimmt. Dieses Verständnis findet sich allerdings in der »zweiten Kritik« nicht durchgängig.

In der Ausführung über die Willkür in der »Religion« befindet sich der Mensch immer an dem Punkt zwischen der pflichtmäßigen und der pflichtwidrigen Maxime: Er muss die Entscheidung treffen. Kant vermittelt in diesem religiösen Entwurf den Begriff der Willkür mit der Auffassung des kategorischen Imperativs. Deswegen wird der Charakter der Pflicht in das Verständnis der Willkür eingeführt: Die Struktur der Willkür entspricht der Pflicht, denn sie wird weder durch das Sittengesetz noch durch die pflichtwidrige Maxime vollkommen bestimmt. Die obige Ausführungen der freien Willkür lassen sich als ein Hinweis für die Entwicklung des Begriffes der Willkür ansehen.

3.3.5. Die freie Willkür in der »Religion«

In der »Religion« thematisiert Kant ausführlich die Willkür und begründet ihre Freiheit mit der Zurechnung:

[...] so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit [...], der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen).⁴⁰²

Die Freiheit enthält also immer die Entscheidung zwischen einander entgegengesetzten Maximen, denn sowohl gute als auch böse Handlungen werden in demselben einheitlichen

⁴⁰¹ KrV, A 548 - 552 B 576 - 580.

⁴⁰² Religion, VI, S. 21.

Menschen als Urheber enthalten. In diesem Sinne wird der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung aufgehoben.⁴⁰³

Dieses Argument ähnelt dem in der »*Kritik der reinen Vernunft*« (siehe „1.3.5.“): die Freiheit ermöglicht die Zurechnung. Die Freiheitsauffassung unterscheidet sich aber insofern, als die Freiheit im Argument der »*ersten Kritik*« transzendent ist, aber in der »*Religion*« nicht.

⁴⁰³ Die Freiheitslehre Kants in den früheren Entwürfen ist für Birger Ortwein äußerst problematisch, weil Kant die entgegengesetzten Charaktere (sinnlichen und intelligiblen) nicht in einer Person vereinigen könne. (B. Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, S. 162.) Aber der Fall in der »*Religion*« liegt anders. Die freie Willkür wird nicht durch die Vernunft, sondern von sich bestimmt. (S. 147) Sie ist nicht heilig und entscheidet sich darum einmal so und einmal so, denn sie kann die Maximen frei aufnehmen - sowohl gute als auch böse. (S. 148) Die freie Wahl der Maxime sei die Bedingung für die Verantwortlichkeit. (S. 147) Diese freie Wahl beruhe nicht auf der Zeit, sie ist „atemporal“ (S. 149). Die Freiheit in der »*Religion*« bedeutet eigentlich „libertas indifferentiae“, (S. 145) im Sinne „eines arbitrium sensitivum liberum, eines Vermögens, das zwar durch sinnliche Anreize affizierbar, aber nicht neccessitiert ist.“ (S. 149) Die Vernunftkausalität spiele in der »*Religion*« keine Rolle mehr. Die Anreize seien für die freie Willkür möglich, aber sie können jedenfalls die Willkür nicht bestimmen, denn diese kann sich nur selbst bestimmen. Bis jetzt unterscheidet sich Ortweins Auffassung nicht von meiner. Aber nach seiner Meinung führe die Religionsschrift zu einer Schwierigkeit, wie sie schon in der dritten Antinomie der »*Kritik der reinen Vernunft*« begegnet, denn Kant spreche in der »*Religion*« von einer präexistenten und unveränderlichen Seele, die „sich für die empirische Existenz in willkürlicher Weise einen moralischen oder unmoralischen Charakter wählt.“ (S. 150) Aufgrund dieser Auffassung kritisiert er Kants Freiheitslehre: Der Unterschied zwischen dem Ding an sich (Intelligibilität) und der Erscheinung (Erfahrung oder Zeitlichkeit) kommt auch in Kants Religionsschrift wieder. Der Mensch werde seiner Meinung nach auch hier entzwei gespalten: er sei einerseits intelligibel, andererseits phänomenal. Der empirische Mensch (die freie Willkür) ist „nicht mehr je und je frei, die gute oder die böse Handlungsalternative zu wählen“. (S. 151) In Wirklichkeit sei er in der Zeit und kann sich „einmal so und einmal anders verhalten.“ Aber sein intelligibler Charakter „läßt das nicht zu“ (S. 151).

Die Begründung seiner Kritik ist schwach, denn die Anthropologie hat in der »*Religion*« keinen empirischen Charakter. Der Begriff der Geburt, den er Seite 150 zitiert, begründet seine Kritik nicht, denn vom ihm wird nicht auf die präexistente Seele geschlossen. Er bedeutet vielmehr nur die Tat der Willkür. Die Handlung der Willkür ist zwar in der Zeit, aber durch keine vorhergehende Ursache bestimmt und darum in dieser Hinsicht nicht zeitlich. Der Begriff „Geburt“ wird deswegen als ein Symbol verstanden: Die Handlung der Willkür ist nicht bestimmbar, denn nur der Mensch kann der Urheber sein.

Die Freiheit in der »*Religion*« lässt sich subjektiver Grund verstehen, der sich sowohl in der Anlage zum Guten (siehe „3.2.1.“) als auch im Hang zum Bösen (siehe „3.2.3.“) zeigt. Er lässt sich auf die freie Handlung der Willkür reduzieren, denn er ist frei, d.h. nicht durch eine vorhandene Regel zu bestimmen: „dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle.“⁴⁰⁴ Deswegen ist die freie Handlung weder transzendent noch empirisch und an sich auch weder pflichtmäßig noch pflichtwidrig, denn ihre Entscheidung ist nicht vorher bestimmt:

[...] daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, [...] ⁴⁰⁵

Da in der freien Willkür der Mensch als Urheber seiner Taten nicht mehr entzwei gespalten wird, ist der Mensch zurechenbar für seine Entscheidungen. Die Rechtfertigung der Zurechenbarkeit besteht also in der Einheitlichkeit des Urhebers. Die Freiheit der Willkür zur Aufnahme von Maximen garantiert diese Einheitlichkeit.

3.3.6. Die innerliche Struktur zwischen der Triebfeder und Willkür

Im Abschnitt „3.3.1.“ habe ich dargestellt, dass die Freiheit der Willkür – im Unterschied zur Wahl - der Autonomie im Sinne ihrer imperativen Form und der Triebfeder entspricht. Die Pflicht ist Teil der Struktur der freien Willkür, denn die Aufnahme der Maximen durch die Willkür steht zwischen der Triebfeder des Sittengesetzes und den pflichtwidrigen Maximen. Nach Kants Auffassung ist dieses freie Aufnehmen eine absolute Spontaneität, die mit der Triebfeder zusammenhängt. Aber nicht nur für das Sittengesetz, sondern auch für die Abweichung vom Sittengesetz wirkt eine Triebfeder auf den Menschen ein, wie Kant in der »*Religion*« betont:

[...] so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür in Ansehung einer auf dasselbe

⁴⁰⁴ *Religion*, VI, S. 21.

⁴⁰⁵ *Religion*, VI, S. 21 - 22.

sich beziehenden Handlung doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist) [...] ⁴⁰⁶

Diesen Gegensatz kann man auch in der Pflicht sehen: Der sittliche Befehl hat es mit entgegengesetzten Gesinnungen zu tun. Die Entsprechung zwischen der freien Willkür und der Triebfeder ist ebenfalls nicht schwer zu verstehen. Die freie Willkür hat zugleich zwei entgegengesetzte Intentionen: entweder das Sittengesetz oder die pflichtwidrige Maxime aufzunehmen. Die Intention ist nicht objektiv, sondern subjektiv als Regel (Maxime) ausgedrückt, denn sie wird nur dann zur Regel der Willkür, wenn sie subjektiv anerkannt wird. Somit lässt sich die Aufnahme der Maxime auf die Anerkennung reduzieren. Nach der Ausführung des letzten Kapitels muss die Anerkennung im Sinne der Triebfeder verstanden werden. Somit entspricht die freie Willkür der Auffassung der Triebfeder.

Da die Triebfeder sich in der praktischen Intentionalität (Befolgung oder Übertretung) zeigt, ist die Gesinnung des Willens nicht neutral, sondern immer praktisch: „so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).“ ⁴⁰⁷ Von einem anderen Standpunkt ist die Willkür aber selbst als unbestimmbar zu sehen, wie Kant deutlich macht:

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. ⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Religion, VI, S. 24.

⁴⁰⁷ Religion, VI, S. 24.

⁴⁰⁸ Religion, VI, S. 44.

Die Willkür ist insofern frei, als sie vor den beiden entgegengesetzten Triebfedern nicht vorher bestimmt werden kann. Die Triebfeder für oder wider das Sittengesetz hat keine Vorherrschaft. Der Mensch ist immer unbestimmbar.⁴⁰⁹

3.3.7. Die Beziehung zwischen Pflicht und Zurechnung

Im Abschnitt „1.6.3.“ habe ich die Beziehung zwischen Sittengesetz und Zurechnung dargestellt: Die Zurechnung nur dann möglich, wenn ein bestimmter Fall unter eine vorausgesetzte Regel subsumiert wird. Sie ist also nur unter der Bedingung der Allgemeinheit des Sittengesetzes denkbar. Diese Allgemeinheit ist (da sie in der Anwendung auf einen bestimmten Fall vorausgesetzt wird) der bestimmenden Urteilskraft bewusst. Somit ist eine solche Beziehung nicht für die reflektierende Urteilskraft gültig. Ich will nun die Frage nach der Beziehung zwischen der Zurechnung und dem allgemeinen Gesetz, das nicht als gegeben, sondern als gesucht gedacht wird, vertiefen. Die sittliche Allgemeinheit zeigt sich für die reflektierende Urteilskraft als Pflicht, denn sie wird ja nicht als vorher gegeben gedacht, sondern zeigt sich in der Vermittlung mit dem menschlichen Willen als kategorische Aufforderung.

Die Autonomie ist die erste Bedingung für die Zurechnung. Es geht dabei nicht nur um die Allgemeinheit, sondern um die Einheit der Gesetzgebung mit ihren Befolgung. Die Vernunft kann es aber nicht sein, anhand derer die Autonomie die Zurechnung möglich macht, denn die Zurechnung bezieht sich auf die Übertretung, die es im Bereich der Vernunft nun einmal nicht geben kann. Die Frage nach der Möglichkeit der Zurechnung muss also unbedingt zur Pflicht führen, denn die Pflicht ist, wie ich gezeigt habe, nur der imperative Ausdruck der Autonomie, der die pflichtwidrige Gesinnung einbezieht. Deswegen erfüllt die Pflicht die Bedingung für die Zurechnung: Sie zeigt sich einerseits gesetzgebend, enthält jedoch andererseits eine pflichtwidrige Gesinnung.

⁴⁰⁹ Diese Unbestimmbarkeit bedeutet keinen Indeterminismus. *Religion*, VI, S. 50. Anm.: „[...] weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sei), d. i. nicht im Indeterminism,[...] , sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminism Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, dass jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt [...]“ Die Spontaneität wird weder auf die Zufälligkeit noch auf den Indeterminismus bezogen, denn der Urheber, der frei und spontan ist, ist der Bestimmungsgrund.

Der Begriff der Pflicht kommt im zurechenbaren Ich zum Ausdruck: Alle Handlungen (die guten wie die bösen) sind meine eigenen, somit können Sie mir zugerechnet werden. Kant drückt das folgendermaßen aus: „Nun ist aber nichts sittlich=(d. i. zurechnungsfähig=)böse, als was unsere eigene That ist.“⁴¹⁰ Und:

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, [...]⁴¹¹

Der Mensch wird erst in der Selbstentscheidung zu sich selbst und damit zurechenbar. Er unterliegt keinem Zwang, sondern ist frei, sich zu entscheiden. Das ist die erste Bedingung für die Zurechnung. Das Ich, das von Kant als freie Willkür bezeichnet wird, ist das echte Subjekt, dem zugerechnet wird. Das verpflichtete Ich ist mit dem zurechenbaren Ich identisch, denn es ist der Gesetzgeber und zugleich sich der Abweichung vom Gesetz bewusst. Das Bewusstsein der Pflicht ist die Achtung.

Die Freiheit der Willkür lässt sich durch die entgegengesetzten Triebfedern verstehen, die immer im Zusammenhang mit der Pflicht gesehen werden müssen. In der Freiheit gibt es keine isolierte Triebfeder, die nicht im Gegensatz zur anderen Triebfeder steht. Auch die Achtung ist nicht die einzig wirksame Triebfeder, denn sie führt immer anhand der Übertretung des Sittengesetzes zu dessen Erkenntnis. Kant bezeichnet deswegen die Achtung als hinreichend,⁴¹² aber nie als vollständig.⁴¹³ Die Triebfeder der Achtung kann zum

⁴¹⁰ Religion, VI, S. 31.

⁴¹¹ Religion, VI, S. 44.

⁴¹² Religion, VI, S. 28 - 30. Auf die Zurechnungsfähigkeit wird der Begriff „hinreichend“ bezogen, denn keine Anklage wird möglich, wenn die pflichtwidrige Triebfeder nicht als hinreichend betrachtet wird. Aber die Triebfeder der Achtung muss mit der pflichtwidrigen Triebfeder zusammenfallen, denn sonst wäre der Wille heilig und die Triebfeder überflüssig. In diesem Zusammenhang befindet sich die Möglichkeit der Zurechnung immer in der hinreichenden, aber unvollständigen Triebfeder.

⁴¹³ KpV, V, 78: „Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, [...]“ Die einzige Triebfeder ist aber noch nicht vollständig. Der subjektive Bestimmungsgrund des Willens ist die Triebfeder, die nicht auf die Achtung beschränkt wird. Die Triebfeder lässt sich als pflichtwidrig verstehen. In der Tat begleitet sie immer die Achtung, denn der

Verständnis der entgegengesetzten Gesinnungen führen, die das Wesen der Pflicht ausmachen: die Einheit der Befolgung des Sittengesetzes mit der Übertretung. Aber da die beiden gegensätzlichen Gesinnungen keine absolute Vorherrschaft haben, ist die Willkür immer frei, ihre Maximen aufzunehmen. Damit übernimmt sie zugleich die Zurechenbarkeit.

endliche Wille des Menschen kann sich nicht vollständig bestimmen, so dass er durch die Übertretung das Sittengesetz erkennt.

3.4. Vom Bösen zum Guten

In der Kantischen Ethik ist der menschliche Wille immer endlich. In der Moralität ist das Böse immer gegenwärtig. Durch den Ausschluss des Bösen wird nicht der Wille, sondern die Vernunft verständlich. In ihr lässt sich das höchste Prinzip der Sitten auffinden, das notwendig und allgemein ist. Vom Standpunkt der menschlichen Willens darf das Böse dagegen vom sittlichen Prinzip nicht ausgeschlossen werden, denn der Mensch kann nur dann das Sittengesetz erkennen, wenn er sich der pflichtwidrigen Maxime als einer möglichen Alternative bewusst ist. Sowohl das Gute als auch das Böse entspringen aus der Freiheit, die ihre gemeinsame Wurzel ist. Wie ist nun der Fortschritt vom Bösen zum Guten möglich, wenn das Böse für den menschlichen Willen fundamental ist? Kants Antwort darauf führt die menschliche Natur mit der Religion zusammen.

3.4.1. Das radikal Böse

Das Böse kommt nicht aus der Sinnlichkeit; es kann nicht empirisch verstanden werden, denn es betrifft das Verhältnis der freien Willkür zum Sittengesetz.⁴¹⁴ Es kann aber auch nicht aus der „Verderbnis“ der moralischen und gesetzgebenden Vernunft begriffen werden,⁴¹⁵ denn eine solche Verderbnis würde die „Vertilgung“ des Gesetzes und seiner Verbindlichkeit bedeuten.⁴¹⁶ Kants Frage lautet vielmehr: Wie kann man das Böse verstehen, das einerseits nicht sinnlich und andererseits gesetzlich ist?⁴¹⁷

Kants Ethik ist eine Gesinnungsethik, d.h. es gibt in ihr keine Maxime, die selbst böse oder gut ist, sondern die Moralität einer Maxime beruht immer auf der Gesinnung, durch die sie in einer Ordnung steht: Die Maxime ist böse, wenn die sinnliche Triebfeder in sie aufgenommen und zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes gemacht wird. Die Ordnung der Maximen wird von der freien Willkür bestimmt:

Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnahme derselben in seine Maximen umkehrt: [...]⁴¹⁸

Nach Kant soll das Sittengesetz die Bedingung für die Glückseligkeit oder die sogenannte Selbstliebe sein. Wenn der Mensch die Ordnung umkehrt, d.h. wenn er die Glückseligkeit als die Bedingung der Moralität ansieht, ist er böse.

Kant nennt drei Erklärungen der Tendenz zum Bösen. Die erste liegt in der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, der zweite in der Unlauterheit.⁴¹⁹ Diese beiden sind nicht vorsätzlich. Die dritte Erklärung liegt in der Bösartigkeit oder „Verderbtheit (corruptio) des menschlichen

⁴¹⁴ Religion, VI, S. 35.

⁴¹⁵ Religion, VI, S. 35.

⁴¹⁶ Religion, VI, S. 34.

⁴¹⁷ R. Koppers, *Zum Begriff des Bösen bei Kant*, S. 37 - 38, zeigt, dass das in den Beispielen der frühen Entwürfe gestellte Böse nur als Resultat der Handlung verstanden werden kann. In der »Religion« wird das Böse hingegen nicht als Resultat, sondern als „die Entscheidung des Bösen“ bestimmt.

⁴¹⁸ Religion, VI, S. 36.

⁴¹⁹ Religion, VI, S. 29 - 30. Die erste Stufe lässt sich so formulieren: „Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, [...]“ Die zweite: „[...] mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.“

Herzens“.⁴²⁰ Sie wird später als die angeborene Schuld bezeichnet, die vorsätzlich und daher zurechenbar ist.⁴²¹ Die Schuld besteht in der Gesinnung, die die Ordnung zwischen der Pflicht und der Neigung zur Selbstliebe vorsätzlich umkehrt. Der Vorsatz spielt dabei eine entscheidende Rolle: Der Urheber erkennt zwar die Pflicht, kehrt aber trotzdem die Ordnung um. Durch den Vorsatz wird die Handlung zurechenbar. Er zeigt sich im Bewusstsein der Übertretung. Diese Börsartigkeit versteckt sich in der freien Willkür: „Diese angeborene Schuld (reatus), welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, [...]“⁴²² In diesem Zusammenhang setzt die Freiheit voraus, dass der Urheber seine Pflicht erkennt. Der Mensch ist insofern schuldig, als er vorsätzlich gegen das Gesetz handelt.

Dieser Vorsatz, der mit der Freiheit eng zusammenhängt, wird nicht psychologisch verstanden, denn er steht nicht unter der Zeitbedingung, sondern in der Vernunftvorstellung.⁴²³ Der Vorsatz, die sittliche Ordnung umzukehren, ist das sogenannte radikal Böse, das den Grund aller Maximen verdirbt. Wichtig ist, dass das radikal Böse aus der Freiheit entspringt, wie Kant betont:

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; [...]⁴²⁴

Das radikal Böse ist nicht vom Bewusstsein der Pflicht zu trennen. Es ist nicht das Jenseits der Moralität, sondern nur der Vorsatz, die sittliche Pflicht umzukehren. Ohne die Anerkennung des Sittengesetzes wäre der ganze Vorsatz sinnlos. Da aber der Vorsatz – und mithin die Anerkennung des Sittengesetzes – besteht, ist die Zurechnung möglich.⁴²⁵

⁴²⁰ Religion, VI, S. 30.

⁴²¹ Religion, VI, S. 38.

⁴²² Religion, VI, S. 38.

⁴²³ Religion, VI, S. 39.

⁴²⁴ Religion, VI, S. 37.

⁴²⁵ MS, VI, S. 408. Der Vorsatz spielt im Verständnis des Bösen eine wichtige Rolle: „wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als

Dass sich das radikal Böse in der Vernunftvorstellung befindet, deutet nicht auf die reine und praktische Vernunft hin, sondern auf den Gegensatz zur zeitlichen Vorstellung, die immer einen vorhergehenden Zustand voraussetzt.⁴²⁶ Darin liegt die Negation der Ausrede:

Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: man habe nicht nöthig, sich auf diese Ausflucht einzulassen und auszumachen, ob die letztern frei sein mögen, oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist.⁴²⁷

Dass der Mensch immer unter der Voraussetzung der Freiheit handelt und deshalb keine Ausflucht nehmen darf, verbindet die zurechenbare freie Handlung mit der Pflicht, denn in der Zurechnung ist immer die Prämisse enthalten, dass der Urheber einer Handlung sich seiner Pflicht bewusst ist. Kant schreibt:

[...] so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muß es also auch können und ist, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich ist) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre.⁴²⁸

Die Aussage, dass der Mensch besser sein kann, ist kein Ausdruck von besonderem Optimismus, denn ohne diese Möglichkeit könnte es keine Zurechnung geben. Das Böse wird nur dann verständlich, wenn es aus der Freiheit entspringt. Aber diese Freiheit offenbart sich immer im Zusammenhang zwischen der pflichtwidrigen und der pflichtmäßigen Gesinnung, und die Zurechnung wird nur dadurch möglich. Somit setzt das Böse das Bewusstsein der

vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster, ist.“

⁴²⁶ Religion, VI, S. 40 - 41.

⁴²⁷ Religion, VI, S. 41.

⁴²⁸ Religion, VI, S. 41.

Pflicht (und damit die Anlage zum Guten) voraus. Das ist der Ausgangspunkt für die Verbesserung der menschlichen Natur.

3.4.2. Die Reform und die Revolution

Das Gute ist bei Kant nicht gut an sich, sondern nur eine sittliche Besserung, die „in der Verminderung der Hindernisse“ besteht.⁴²⁹ Dasselbe ist beim Bösen der Fall. Nach Kants Auffassung verdirbt das radikal Böse alle Maximen, aber der Mensch hat dadurch nicht alle Hoffnung darauf verloren, sich zu bessern, denn er hat eine Anlage zum Guten, die er gar nicht verlieren kann:

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorren Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, [...] ⁴³⁰

Der Grund dafür, dass wir die Anlage nie verlieren können, besteht darin, dass das radikal Böse zwar alle Maximen verdirbt, sich jedoch im Vorsatz der Umkehrung der sittlichen Ordnung das Bewusstsein der Pflicht offenbart. Dieses Bewusstsein ist nichts anderes als die Anlage zum Guten, nämlich die Achtung (siehe „3.2.1.“). Der Gegensatz zum radikal Bösen besteht darin, die Herrschaft über sich selbst wiederzuerlangen, d.h. die Pflicht zu bejahen. Indem man sich nicht von der Neigung oder der Selbstliebe beherrschen lässt, wird man sein eigener Herr.⁴³¹ In der »*Metaphysik der Sitten*« schreibt Kant:

Die Tugend also, so fern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über

⁴²⁹ Religion, VI, S. 44.

⁴³⁰ Religion, VI, S. 46.

⁴³¹ Damit meine ich nicht, dass man im Falle des Bösen nicht der Herr seiner selbst sei, denn das ist unmöglich: Nach Kant ist der Mensch dann böse, wenn er spontan seine eigene Beherrschung aufhebt. Im Sinne der spontanen Aufhebung ist der Mensch also auch, wenn er Böses tut, sein eigener Herr. Nur durch die spontane Aufhebung ist Zurechnung möglich.

das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, [...] ⁴³²

Die Autonomie stellt nur ein abstraktes Gutes dar, denn sie besteht in der Beziehung des Gesetzgebers zur Befolgung des Gesetzes. Die Tugend hingegen, die in der Bejahung der Pflicht besteht, ist nicht abstrakt. Der Mensch will sich durch die Beherrschung der Neigung verbessern. Er ist bestrebt, die Pflicht zu befolgen. In der »*Kritik der praktischen Vernunft*« heißt es:

Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, [...] ⁴³³

Die Tugend wird als ein Entschluss verstanden: Der Mensch entschließt sich, sich zu bessern und sich dem Sittengesetz unterzuordnen – im Gegensatz zum radikal Bösen, das vorsätzlich die sittliche Ordnung umkehrt. Somit enthalten beide (die Tugend und das Böse) das Bewusstsein der Pflicht. Im sittlichen Bewusstsein wird das eine nur durch das andere verstehbar. Der Entschluss zur Herrschaft über sich selbst entspricht dem Ausschluss der Herrschaft der Neigung. Diese Ausschluss nennt Kant die „Reinigkeit“ des Guten. ⁴³⁴ Nach Kant bringt der Mensch die reine Gesinnung in seine Maxime und wird dadurch tugendhaft. Die Tugend entsteht durch den Ausschluss der pflichtwidrigen Maxime. Daraus folgt, dass auch die Tugend sich nicht als das ursprüngliche Gute auffassen lässt. ⁴³⁵ Der tugendhafte Mensch ist immer nur unterwegs zur Heiligkeit:

Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht, mithin bloß aus Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime

⁴³² MS, VI, S. 408.

⁴³³ KpV, V, S. 84.

⁴³⁴ Religion, VI, S. 45 - 46.

⁴³⁵ Die Entschließung zum Guten und das radikal Böse können einander nicht wechselseitig „vertilgen“, denn sie hängen voneinander ab und machen damit das sittliche Bewusstsein aus. Die Annahme der Heiligkeit kann nicht auf der Philosophie, sondern unbedingt nur auf der Religion beruhen.

aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein großer Zwischenraum), dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern.⁴³⁶

Reinigkeit bedeutet mehr als einfach nur der Pflicht zu folgen, denn eine solche Befolgung hat nur Legalität, aber keine Moralität.⁴³⁷ Die Legalität wird nur als eine allmähliche „Reform“ verstanden, die noch keine sittliche Gesinnung begründet.⁴³⁸ Die legale Reform (wenn etwa der Lügner sich um der Ehre willen zur Wahrheit bekehrt) ist noch keine echte sittliche Besserung.⁴³⁹ Erst die Wahl der Maxime aus Pflicht (statt der bloß legalen Maxime) ist wirklich gut. Dabei geht es um einen unwandelbaren Entschluss. Erst dieser Entschluss zur Umkehrung der Maxime macht einen bösen Menschen zum guten:

Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare EntschlieÙung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht): so ist er so fern dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; [...]⁴⁴⁰

Dieser Entschluss bedeutet nicht, dass der Mensch bereits die Heiligkeit erreicht, denn die pflichtwidrige Triebfeder wird dadurch ja nicht gänzlich aufgehoben. Der unwandelbare Entschluss ist aber für den Menschen mehr als die bloÙe Reform, denn sie kann zur Revolution führen, durch die uns die Annahme Gottes möglich wird. Der Mensch gelangt zur Religion.

⁴³⁶ Religion, VI, S. 46 - 47.

⁴³⁷ Religion, VI, S. 47. “Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (virtus phaenomenon).”

⁴³⁸ Religion, VI, S. 47 - 48.

⁴³⁹ Religion, VI, S. 47 - 49. Siehe Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 161 - 163. Willaschek ist einerseits der Auffassung, dass die Legalität der Reform keinen Bezug auf die Moralität habe, andererseits meint er, dass die Reform auf eine Entscheidung zurückgehen muss, die darin besteht, niemals anders als in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz zu handeln. Die Reform kann dem Ideal der Revolution nahe kommen. Diese beiden Auffassungen sind widersprüchlich, denn aufgrund des Unterschieds der Legalität von der Moralität kann man durch legale Handlungen nicht der Heiligkeit nahekommen

⁴⁴⁰ Religion, VI, S. 47 - 48.

3.4.3. Kants Religionstheorie

Für das endliche Vernunftwesen ist der Entschluss zur Umkehr keine Reform. Die Umkehr befindet sich im unendlichen Fortschritt der sittlichen Besserung. Aber in den Augen des unendlichen Vernunftwesen, d.h. Gottes, ist dieser unendliche Fortschritt eine Revolution:

Dies ist für denjenigen, [...] d. i. für Gott, so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und in sofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber [...] ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmähliche Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart anzusehen.⁴⁴¹

Die Auffassung der vollkommenen Tugend in der »*Religion*« unterscheidet sich von der »*Kritik der praktischen Vernunft*«. Dort beschäftigt sich Kant mit dem höchsten Guten, das in der Übereinstimmung⁴⁴² zwischen der Tugend und der Glückseligkeit liegt. Die Heiligkeit, der der tugendhafte Mensch sich nähern kann, ist die erste Bedingung für das höchste Gute.⁴⁴³ Sie kann „in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden [...]“⁴⁴⁴ Weiter schreibt Kant:

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fort dauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich.⁴⁴⁵

Nach Kants Auffassung in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« ist nicht Gott, sondern die Unsterblichkeit der Seele die Bedingung für die Heiligkeit. In der »*Religion*« hingegen meint Kant, dass die Möglichkeit der Heiligkeit von Gott abhängt. Der Mensch bedarf einer Mitwirkung, um die Heiligkeit, die ihm ja durch die Pflicht geboten wird, denkbar zu machen:

⁴⁴¹ Religion, VI, S. 48.

⁴⁴² KpV, V, S. 109 - 112.

⁴⁴³ KpV, V, S. 122.

⁴⁴⁴ KpV, V, S. 122.

⁴⁴⁵ KpV, V, S. 122.

wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. [...] ⁴⁴⁶

Trotz seiner Pflicht, tugendhaft zu werden, wird der menschliche Wille immer von einer pflichtwidrigen Maxime begleitet. ⁴⁴⁷ Der Wege zur Heiligkeit ist unendlich lang, so dass niemand hoffen kann, zu einem bestimmten Zeitpunkt heilig zu werden. Das ist die Grenze unserer Vernunft, die sie nicht übersteigen kann. ⁴⁴⁸ Aber da die Heiligkeit unsere Pflicht ist, muss sie unbedingt als möglich gedacht werden. Kants Auflösung liegt in der »Religion« nicht mehr in der Unsterblichkeit der Seele, sondern in Gottes Beistand. Gott wird als derjenige verstanden, der „den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschauet, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, [...]“ ⁴⁴⁹

3.4.4. Die Kritik an Kants Auffassung

⁴⁴⁶ Religion, VI, S. 52.

⁴⁴⁷ Karl Jaspers, *Das Radikal Böse bei Kant*, in: *Rechenschaft und Ausblick*, R. Piper & Co Verlag, München, 1958, S. 120 - 123. Jaspers vergleicht Kants Auffassung mit den Stoikern und Augustin: Für die Stoiker kann man durch sich selbst weise und gut werden. Hingegen sei Augustin der Meinung, dass der Mensch die Heiligkeit nie erreichen kann. Die christliche Position Augustins ähnele derjenigen Kants, denn beide sind der Auffassung, dass die menschliche Gesinnung den Keim des Verderbens in sich hat. Laut Jaspers unterscheidet sich Kants Position auch von Augustin: Die menschliche Endlichkeit bei Kant betrifft das Bewusstsein des Menschen von seiner Würde, die Erhabenheit unserer vernünftigen Natur usw. (S. 121) Hingegen geht es bei der christlichen Position Augustins um Hochmut: Man ist hochmütig, indem man sich in einer moralischen Handlung an sich selber freut.

⁴⁴⁸ K. Jaspers, *Das Radikal Böse*, S. 124 - 128. Nach Jaspers bleiben in Kants Religionslehre zwei Dinge unbegreiflich: erstens die Herkunft des radikal Bösen, zweitens die Möglichkeit der Revolution der Denkungsart. Das erste Problem betrifft die Identität der Gesinnung: Unsere Maxime verdirbt unser Gemüt. Das zweite Problem hat mit der religiösen Hoffnung zu tun. Die Hoffnung sei für Kant unbegreiflich, denn sie setze die Möglichkeit ihres Gegenstandes – der Heiligkeit - voraus, aber die menschliche Vernunft versteht nicht, wie der Gegenstand der Hoffnung möglich ist. Jaspers weist weiter darauf hin, dass Kants Religionslehre zu keinem Gebiet in der Systematik der Vernunft gehört.

⁴⁴⁹ Religion, VI, S. 48.

Gott dient in der »*Religion*« als die Bedingung der Möglichkeit der Pflicht, die Heiligkeit als denkbar aufzufassen. Nach Kant ist Gott aber nicht die Vorbedingung der Pflicht. Das wäre in seiner Gesinnungsethik unmöglich, denn aller Moralität liegt die Autonomie zugrunde. In diesem Zusammenhang tut der Mensch, was er tun soll, ohne Beihilfe Gottes. Die Handlung aus Pflicht ist ja die Bedingung, der Beihilfe würdig zu sein:

Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe; aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden.⁴⁵⁰

Der tugendhafte Mensch ist „ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch“.⁴⁵¹ Die Moralität besteht nicht in Gott, sondern im Sollen. Das, was der Mensch tut, ist aber der Grund zur Hoffnung, dass er der Hilfe würdig sei. Das Problem der Pflicht wird also durch die Hoffnung gelöst: Wir können hoffen, dass unsere Tugend, obwohl sie nicht heilig ist, in den Augen Gottes als heilig angesehen werden könnte. Obwohl Kants Auffassung die Schwierigkeit mit der Heteronomie vermeiden kann, steht sie vor dem Problem, die Hoffnung zu rechtfertigen. Die Realisierung der Heiligkeit ist uns nach Kant eine Pflicht. Um sie aber zu erfüllen, müsste man das Dasein Gottes annehmen, damit wir hoffen können, die Heiligkeit als möglich zu denken.

Aber die Pflicht zur Heiligkeit lässt sich nicht wegen der Annahme Gottes als möglich denken, denn Pflicht wird nur durch die Gesinnung möglich. Hier stellt sich die Frage: Aus welchem Grund kann man hoffen, dass Gott unsere Tugend gefalle? Wie Gott unsere Tugend sieht, liegt gänzlich außerhalb unseres Vorstellungsvermögen. Die Gedanken Gottes sind für unser Denken unerreichbar. Kant ist der Meinung, dass wir tun, was getan werden soll, und das, was Gott tut, nicht unsere Sache ist. Entscheidend ist aber, dass Kants religiöse Hoffnung von den Gedanken Gottes abhängt, denn sie setzt die Entsprechung zwischen unseren Tugenden und Gottes Gedanken voraus. Wie kann man aber ohne diese Voraussetzung wissen, dass unsere pflichtmäßige Handlung Gott gefällt? Kant hat diese Voraussetzung nicht gerechtfertigt. Nach Kants Auffassung enthält das Sollen ein Können,⁴⁵² da die Pflicht nichts befiehlt, was unmöglich ist. Aber die Pflicht ist nach Kants Gesinnungsethik das höchste Prinzip, durch das

⁴⁵⁰ Religion, VI, S. 52.

⁴⁵¹ Religion, VI, S. 47.

⁴⁵² Religion, VI, S. 50.

allein irgendein ethischer Begriff gerechtfertigt werden kann. Die religiöse Hoffnung, die in Bezug auf den Gedanken Gottes steht, kann man durch die Auffassung der Pflicht nicht rechtfertigen.

Das Dasein Gottes dient in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« nur zur Bedingung für die Harmonie zwischen der Tugend und der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit in Bezug auf die Natur liegt nach Kant außerhalb des menschlichen Vermögens, und nur Gott als der Schöpfer der Natur kann die Bedingung erfüllen, die Glückseligkeit mit der Tugend zu verbinden. Das Dasein Gottes ist in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« nicht die Bedingung, um die Heiligkeit als möglich hoffen zu können. Diese Auffassung lässt sich meiner Meinung nach eher als die Ausführungen in der »*Religion*« rechtfertigen.

4. Abschluss

Im Zurechnungsbegriff der »*Religion*« spielt der Begriff des Dings an sich keine entscheidende Rolle als metaphysische Voraussetzung mehr. Im zurechenbaren Bewusstsein des Menschen sind Vernunft und Sinnlichkeit nicht strikt voneinander zu unterscheiden. Das bedeutet allerdings nicht, dass Kant in seiner Philosophie die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung gänzlich aufgehoben hätte, denn der Begriff des Dings an sich wird z. B. in der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« noch benutzt.⁴⁵³ In meiner Arbeit möchte ich nur darstellen, dass die Kantische Ethik nicht von der metaphysischen Voraussetzung abhängt: Ganz im Gegenteil wird der Begriff der Zurechnung nur wegen der Sinnlichkeit und damit wegen des Zusammenhangs mit der pflichtwidrigen Maxime denkbar. Die Moralität ist nicht Teil der intelligiblen Welt, sondern der Welt, in der wir leben. Die Moralität wird nur angesichts der Entscheidungsforderung denkbar, in der die Pflicht und die pflichtwidrige Maxime zusammen vor dem Willen erscheinen. Somit kann die Moralität nicht mit der transzendentalen Freiheit identisch sein.

Eine solche Auffassung der Moralität entwickelt in der späteren Philosophie auch Schelling. Er beruft sich dabei auf eine spätere Untersuchung Kants.⁴⁵⁴ Diese spätere Untersuchung ist eindeutig die »*Religion*«. In der »*Freiheitsschrift*« liegt der Zurechnung nach Schellings Ausführung die Freiheit zugrunde. Schelling spricht zwar von der Kantischen Philosophie, in der die freie Handlung „außer allem Kausalzusammenhang“⁴⁵⁵ liege und auf die intelligible Seite des Menschen⁴⁵⁶ bezogen werde, er übernimmt jedoch Kants Verständnis der »*Religion*« in die »*Freiheitsschrift*«. Die intelligible Seite des Menschen ist keine metaphysische Voraussetzung wie noch in Kants erster „*Kritik*“. Nach Schelling bezweifelt „niemand die Zurechnungsfähigkeit“⁴⁵⁷, indem er „von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als er es nur immer sein könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte.“⁴⁵⁸ Diese menschliche Gewalt (das menschliche Vermögen) wird auf die

⁴⁵³ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, S. 142.

⁴⁵⁴ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, VII, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter, Münchener Jubiläumsdruckes, 1958, S. 388.

⁴⁵⁵ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 383.

⁴⁵⁶ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 384.

⁴⁵⁷ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 387.

⁴⁵⁸ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 387.

Freiheit reduziert, deren Aktus nicht als transzendental, sondern als der Hang zum Bösen verstanden wird.⁴⁵⁹ In diesem Zusammenhang enthält die Freiheit die Möglichkeit der bösen Gesinnung. Schelling betont, dass die subjektive Handlung der Aktus der Freiheit sei. Für ihn entspringt das ursprüngliche Böse aus der Freiheit. Auf dieses Verständnis weist der Terminus „eigene Tat“ hin: „Dieses ursprüngliche Böse im Menschen [...] ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigene Tat [...]“⁴⁶⁰ Der Begriff „eigen“ weist auf die Einheit des Willens hin, aus dem sowohl das Böse als auch das Gute entspringen. Daraus folgert Schelling: „Denn eben das In - sich - handeln - Lassen des guten oder bösen Principis ist die Folge der intelligiblen Tat, [...]“⁴⁶¹

Nach Schelling ist die Zurechnung also nur denkbar, wenn man die Freiheit und zugleich die Einheit des Willens annimmt. Dieses Verständnis beruht auf Kants »*Religion*«, wie Baumgarten gezeigt hat: Schelling grenze sich von den Überlegungen in der »*Grundlegung*« ab und löse Kants Schwierigkeiten, indem er die Rolle der Sinnlichkeit klärt. Dass der Ursprung des Bösen nicht in der Neigung liegt, ist das Verständnis der »*Religion*«. ⁴⁶²

Aus diesem Grund ist die »*Religion*« nicht nur für die Entwicklung der Kantischen Philosophie entscheidend, sondern auch für das Verständnis der historischen Entwicklung seiner Nachfolger.

⁴⁵⁹ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 387.

⁴⁶⁰ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 388.

⁴⁶¹ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 389.

⁴⁶² Hans - Ulrich Baumgarten, *Das Böse bei Schelling, Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant*, in: *Kant - Studien*, Jahrgang 91, Heft 4, 2000, S. 451 - 452.

Literaturverzeichnis

Anderson, Georg: *Die „Materie“ in Kants Tugendlehre u. d. Formalismus d. Krit. Ethik,*
Kant - Studien 26, 1921.

Allison, Henry E.: *Kant's transcendental Idealism,* Yale University Press, 1983.

-----*The hidden Circle in Groundwork III,* Proceedings of the Sixth international
Kant congress Vol. II/2, Wastington, 1989.

Baumgarten, Hans Ulrich: *Schellings Moralphilosophie Überlegungen im Ausgang von
Kant,* in Kant - Studien, 91 Jahrgang, Heft 4, 2000, Walter de Gruyter, Berlin und New
York.

Beck, Lewis White: *A Commentary on Kants' Critique of practical Reason,* The University
of Chicago press, 1960.

Bennett, Jonathan: *Kant's Dialectic,* Cambridge University Press, Great Britain, 1974.

Bommersheim, Paul: *Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie
des Organischen,* Kant - Studien 32, 1927.

Conrad, Judith: *Freiheit und Naturbeherrschung,* zur Problematik der Ethik Kants,
Königshausen and Neumann, Würzburg, 1992.

Düsing, Klaus: *Objektive und subjektive Zeit,* Kant - Studien 71, 1980.

----- *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie,* Kant -
Studien 62, 1971.

Ellscheid, Günter: *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants,*
Carl Heymanns Verlag KG, Köln, 1968.

Ewing, A. C.: *Kant's Treatment of Causality,* Archon Books, USA, 1969.

Ferreira, Jamie: *Kant's Postulate: The Possibility or the Existence of God,* Kant - Studien 74,
1983.

Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie IX,* Karl Winters
Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1898.

Gil, Thomas: *Ethik,* Verlag J.B. Metzler, Stuttgart und Weimar, 1993.

- *Moralische Freiheit und Akkommodationszwang*, Vermittlungsprobleme in der Rechts - und Sozialphilosophie I. Kants, in „Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie“ Franz Steiner Verlag, Stuttgart, Vol. 79, 1993.
- Gunkel, Andreas:** *Spontaneität und moralische Autonomie*, Haupt, 1989.
- Guyer, Paul:** *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge University Press, New York, 2000.
- Haardt, Alexander:** *Die Stellung des Personalitätsprinzips in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“* in Kant - Studien, 73, Jahrgang 1982.
- Hegler, Alfred:** *Die Psychologie in Kants Ethik*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg, I. B. 1891.
- Heidegger, Martin:** *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24 (Frankfurt/ M 1975)
- *Die Frage nach dem Ding*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.
- Henrich, Dieter:** *Ethik der Autonomie*, in Buch Selbstverhältnisse, Reclam, 1982.
- *Die Deduktion des Sittengesetzes*, in „Denken im Schatten des Nihilismus“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- Henke, Ernst:** *Zeit und Erfahrung*, Verlag Anton Hain - Meisenheim am Glan, 1978.
- Herrera, Larry:** *Kant on the moral Triebfeder*, in Kant - Studien, Jahrgang 2000, Heft 4.
- *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, Kant - Studien 52, 1960.
- Högemann, Brigitte:** *Die Idee der Freiheit und das Subjekt - Eine Untersuchung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe, Athenäum, Hain, Scriptor und Hanstein, 1980.
- Kaulbach, Friedrich:** *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, Darmstadt, 1988.
- Kemp Smith, Norman:** *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, the Macmillan Press Ltd, United Kingdom, Reprinted 1979.

- Köhl, Harald:** *Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer*, in „Zur Philosophie der Gefühle“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.
- *Kants Gesinnungsethik*, Walter de Gruyter, Berlin und New York, 1990.
- Konhardt, Klaus:** *Die Einheit der Vernunft*, Forum Academicum in der Verlags Gruppe Athenäum - Hanstein, 1970.
- Koppers, Rita:** *Zum Begriff des Bösen bei Kant*, Centaurus - Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler, 1986.
- Lee, Ming – Huei:** *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, Bonn 1987.
- Lehmann, Gerhard:** *Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmäßigkeit des Besonderen in Kants Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1971.
- Loock, Reinhard:** *Idee und Reflexion bei Kant*, Felix Meiner Verlag; Hamburg, 1998.
- Malzkorn, Wolfgang:** *Kants Kosmologie - Kritik*, Walter de Gruyter, Berlin und New York, 1999.
- Marquard, Odo:** *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Verlag Karl Alber, Freiburg und München, 1958.
- Meyer, Herbert:** *Kants transzendente Freiheitslehre*, Verlag Karl Alber, Freiburg und München, 1996.
- Neiman, Susan:** *The Unity of Reason, Rereading Kant*, Oxford University Press, New York und Oxford, 1994.
- Ortwein, B.:** *Kants problematische Freiheitslehre*, Herbert Grundmann, Bonn, 1983.
- Paton, H. J.:** *Kant's Metaphysic of Experience*, Thoemmes Press, vol. 2, 1997.
- *Der kategorische Imperativ*, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1962.
- Patzig, Günther:** *Tatsachen, Namen, Sätze*, Reclam, Stuttgart, 1988.
- *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.
- Pfannkuche, A.:** *Der Zweckbegriff bei Kant*, Kant - Studien 5, 1901.
- Schelling, F. W. J.:** *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, VII, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter, Münchener Jubiläumsdruckes, 1958.

- Schnädelbach, Herbert:** *Zum Problem der Entscheidbarkeit in der Kantischen Ethik*, Horst Heiderhaff Verlag Frankfurt am Main, 1971.
- Schwartländer, Johannes:** *Der Mensch ist Person, Kants Lehre vom Menschen*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1968.
- Schulze, Stefan:** *Kants Verteidigung der Metaphysik*, Tectum Verlag, Marburg, 1994.
- Shimizu, Daisuke:** *Freiheit und Zweck*, WUV - Universität Verlag, 1996.
- Silber, John R.:** *The ethical Significance of Kant's Religion*, in der Übersetzung der „*Religion within the Limits of Reason alone*“ Harper & Row, Publisher, Incorporated, printed in U.S.A.
- Smith, Steven G.:** *Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good*, Kant - Studien 75.
- Stadler, August:** *Kants Theorie der Materie*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1883.
- Stockhammer, Morris:** *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, Kölner Universitäts Verlag, Köln, 1961.
- Swing, Thomas Kaehao:** *Kant's Transcendental Logic*, New Haven and London, Yale University Press, 1969.
- Teichner, Wilhelm:** *Die Intelligible Welt Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants*, Verlag Anton Hain - Meisenheim am Glan, 1967.
- Trendelenburg, Adolf:** *Logische Untersuchungen I*, dritte vermehrte Auflage, Leipzig Verlag von S. Hirzel, 1870.
- Tonelli, Giorgio:** *Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der KrU*, Kant - Studien, 49, 1957.
- Vaihinger, H.:** *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Union deutsche Verlagsgesellschaft, Band 2, zweite Auflage.
- Willaschek, Marcus:** *Praktische Vernunft, Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Verlag J. B. Metzler Stuttgart, Weimar, 1992.
- Wohlfart, Günter:** *Ist der Raum eine Idee?* Kant - Studien 71, 1980.
- Yovel, Yirmiahu:** *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, University Press, Princeton, and New Jersey, 1980.

