

Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft

Vorlesungsmanuskript von Prof. Dr. Ulrich Ruschig

[gekürzt]¹

Vorstellung des Gegenstandes.

Zu Beginn möchte ich Ihnen den Gegenstand der Vorlesung vorstellen, damit Sie eine Vorstellung davon haben, worauf Sie sich da einlassen. Meine Ausführungen werden an dem Mangel leiden, den Zusammenfassungen und Paraphrasen in der Regel haben: sie ersetzen nicht die Lektüre des Textes und das eigene Durcharbeiten des Textes. Das gilt nicht für alle möglichen Texte, insbesondere nicht für sekundäre Texte, jedoch gibt es Texte, die sind von solchem Rang, und die Kritik der praktischen Vernunft ist einer von diesen.

Lassen Sie mich mit einem Zitat von jemandem beginnen, der gerade die KprV gelesen hatte:

„Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt!“²

So schrieb Fichte an einen Studienfreund im Jahre 1790. Zwei Jahre vorher war die KprV erschienen; 1789 begann die Französische Revolution. Für Fichte war die KprV systematische Grundlage und intellektueller Funke, der

¹ Abschrift von Samuel Klar. Einfügungen in [eckigen Klammern] von demselben. Die Rekapitulationen zu Beginn jeder Vorlesung, Wiederholungen, manche Beispiele und (meistens, aber nicht immer) Rekurse auf die theoretische Philosophie wurden weggelassen.

² Zitiert nach MANFRED BUHR und GERD IRRLITZ: Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus. Kant – Fichte – Schelling. Lessing – Herder – Goethe – Schiller, Köln 1976, S. 84.

ins Handeln, und zwar in ein Handeln aus Freiheit und für Freiheit, überspringt. Philosophie ist – so Hegel – „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“³. Und der Gedanke schien die Tat hervorzubringen, die Welt sollte auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken, gestellt werden.

Fichte: „Ich will nicht bloß *denken*. Ich will *handeln* ... Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner Selbst, das: außer mir zu wirken.“⁴

Wie ist es heute mit diesen Texten? – Wenn heute von „Moral“ die Rede ist, dann wird in aller Regel dieser Begriff mißverstanden, insbesondere als sog. „Sexualmoral“. Und man assoziiert Herrschaft, Fremdbestimmung, Einschränkungen – da ist man gegen oder folgt widerwillig; zumindest in der Sexualität will man sich nichts vorschreiben lassen. Oder es wird unter „Moral“ das leere Pathos von Sonntagsreden verstanden, wofür der Bundespräsident gut ist oder die Pfaffen. Die Bergpredigt taugt nicht als Maxime für politisches Handeln, so sagen die Politiker, und im gleichen Atemzug: die Politik bedürfe schon dessen, was als Maxime für sie nicht taugt. Wie ist das zu erklären?

Unter „Bergpredigt“ sei das höchste, alle anderen umfassende Gebot des Christentums verstanden: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten wie Dich selbst! Gemessen an diesem moralischen Grundgesetz des Christentums ist die gesellschaftliche Wirklichkeit unmoralisch.

Beispiele: **(a)** das Verhältnis zwischen Unternehmer und Lohnarbeiter; keine Nächstenliebe; der Lohn ist Mittel für den Unternehmenserfolg, der Unternehmer hat ein Interesse an Lohnsenkung, am Lohn aber hängt der Lebensunterhalt des Arbeiters. Verfolgt der Unternehmer sein Interesse, schädigt er den Arbeiter.

³ GEORG W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, in: Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, Bd. VII, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 35.

⁴ Zitiert nach MANFRED BUHR und GERD IRRLITZ: Der Anspruch der Vernunft, a. a. O., S. 85.

(b) Lohnfortzahlung im Krankheitsfall; Lukas-Evangelium: das oberste moralische Gesetz wird dort mit der Geschichte vom barmherzigen Samariter erläutert; der beraubte, elende, verletzte Mensch bekommt dort etwas hinzu, gerade weil er krank und hilflos ist. In der bürgerlichen Welt ist Krankheit ein Kostendruck für die Unternehmer, den Kranken wird deswegen etwas genommen. (c) Die Konkurrenz der Unternehmer gegeneinander geht tendenziell auf den Ruin des Konkurrenten.

In allen drei Beispielen gilt derjenige, der die Bergpredigt ernst nimmt, als weltfremd. Insofern also: die Bergpredigt taugt nicht als Maxime für politisches Handeln in der bürgerlichen Gesellschaft. Und zugleich findet man in dieser bürgerlichen Gesellschaft zunehmend die Suche nach Sinn, den Ruf nach Verantwortung, geistiger Führung, ethischer Orientierung etc.. Dabei kann die erforderliche ethische Orientierung nicht aus dem bekannten, unbedingten moralischen Grundgesetz des Christentums kommen.⁵ Die Debatte um das Erfordernis ethischer Orientierung lebt davon, daß eine Orientierung an einem vernünftigen moralischen Gesetz gerade abgelehnt und als dogmatisch denunziert wird. Orientierungslosigkeit herstellen ist so die Aufgabe der im Aufschwung befindlichen Ethik-Diskussion. Sie befördert den Zustand, den sie zu therapieren vorgibt. Damit hat sie sich eine Daueraufgabe gesichert; eine Berufsperspektive für Philosophen zeichnet sich ab.

Theoretische und praktische Philosophie. Die *Theoretische Philosophie* fragt: Was können wir wissen? Was sind die Bedingungen der Möglichkeit unseres Erkenntnisvermögens? Warum bekommen wir mithilfe verschiedener Vermögen (Anschauung, Einbildungskraft, Denken, experimentelle Arbeit) etwas über die Gegenstände heraus? *Praktische Philosophie* fragt: Was sollen wir tun? Gegenstand ist hier das Handeln, und das Handeln der Men-

⁵ Dieses Grundgesetz ist bekannt – die bürgerliche Wirklichkeit widerspricht dem (ebenso wie die antike Wirklichkeit der Sklavenhaltergesellschaft); man müßte demnach Händler, Unternehmer, Geldwechsler vertreiben, die aus dem Tempel eine Rauhöhle gemacht haben (vgl. Matthäus 21,12 f).

schen wird bestimmt durch einen Willen. Dieser Wille unterliegt Bestimmungsgründen. Praktische Philosophie fragt nach den Bestimmungsgründen für den Willen.

Der Wille. Mit dem Willen kommt eine Besonderheit ins Spiel. Man kann untersuchen, warum jemand in bestimmter Weise handelte und wird Bestimmungsgründe für den Willen dieses Handelnden finden. Nehmen wir an, es wäre möglich, sämtliche Bestimmungsgründe aufzufinden (das macht die empirische Psychologie: jemand hat einen bestimmten empirischen Charakter, aufbrausendes Temperament, Gründe dafür wiederum in Kindheit, Erziehung), dann können Kausalketten bestimmt werden. Wenn es sich dabei um wissenschaftliche Erkenntnisse handelt, dann ist die Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen notwendig, und der so bestimmte Wille wäre determiniert durch die im Idealfall vollständig bekannten Bestimmungsgründe. Wäre der Wille nun vollständig determiniert, dann wären Forderungen, jemand *solle* so oder so handeln, oder die Kritik, jemand hätte anders handeln sollen, als er tatsächlich handelte, unsinnig. Man fordert nicht von einem Stein, er solle statt mit t^2 mit t^3 fallen, oder macht ihm nicht den Vorwurf, daß er überhaupt gefallen ist. Der menschliche Wille ist mit *Freiheit* verknüpft. „Freiheit“ impliziert, daß der Wille nicht vollständig durch empirische Bestimmungsgründe determiniert ist. Damit ist das erste Problem der praktischen Philosophie benannt: die Freiheit.

Die Freiheit. Was ist das: Freiheit? Zunächst ist sie negativ bestimmt gegen die Kausalität nach Gesetzen der Natur, die Verknüpfung von [Natur-]Ursache und Wirkung. Kausalketten lassen sich erkennen. Bei vollständiger Kenntnis aller [Natur-]Ursachen wäre der Wille vollständig determiniert und es gäbe keine Freiheit. Also ist – *wenn* es denn einen freien Willen gibt – eine andere Kausalität [Wirkursache, *causa efficiens*] als die nach Naturgesetzen im Spiel: Kausalität aus Freiheit.

Wie aber ist diese Kausalität aus Freiheit vereinbar mit der Kausalität nach Gesetzen der Natur? Sprengt nicht die Freiheit unsere immer wie-

der bestätigte Annahme, daß die Gegenstände, wie sie uns erscheinen (uns gegeben sind), nach Naturgesetzen verknüpft sind, d. h. daß wir zu jeder Wirkung eine Ursache finden, die ihrerseits Wirkung einer Ursache ist usw.. Das theoretische Problem, wie die Freiheit mit Naturkausalität vereinbar ist, löst Kant in der KrV (3. Antinomie [sowie deren Auflösung])⁶ – und zwar nicht so: Freiheit ist eine Täuschung, weil wir bisher die Ursachen für unsere Willensbestimmung noch nicht vollständig erkannt haben; wenn wir erst neurophysiologisch unser Gehirn vollständig analysiert hätten, dann könnten wir auch das Kräfteparallelogramm angeben, das unseren Willen bestimmte, – und auch nicht so: Kausalität aus Freiheit ist eine Ursache gleichrangig neben den naturwissenschaftlich zu bestimmenden Ursachen, – sondern so: *Idee der Freiheit*, diese Idee ist von anderer Art als empirisch dingfest zu machende Bestimmungsgründe.

Freiheit ist abzugrenzen von Willkür. Freier Wille bedeutet nicht, Beliebigen tun zu können, was so gerade durch den Kopf schießt. Die bloß negative Bestimmung der Freiheit [Unabhängigkeit von vollständiger Bestimmung durch empirische Bestimmungsgründe] ist nicht zureichend. Denn eine bloß negative Bestimmung der Freiheit lieferte diese aus an Zufall, Willkür und wäre dann gerade nicht Freiheit, weil nämlich der Wille dann einem nicht erkennbaren und zugleich übermächtigen Zufall ausgeliefert wäre.

Am *Beispiel* der sog. Meinungs“freiheit“ ist zu erläutern, daß Freiheit nicht bedeuten kann, Willkürliches, Zufälliges zu behaupten. Soll denn Freiheit darin liegen, jeder könne alles Mögliche meinen und verbreiten – unabhängig von den Gründen, unabhängig von dem Gegenstand, über den er redet? Die Winkelsumme im Dreieck ist – ? An dieser Stelle können mir allerlei Gedanken durch den Kopf schießen: habe ich vergessen; ich rate; ich bilde mir ein, sie sei 360 Grad usw.. Freiheit kann nicht darin bestehen, daß man alles Mögliche sagen kann – bezogen auf den Willen: daß alle

⁶ Vgl. IMMANUEL KANT: Kritik der reinen Vernunft [= KrV], B 472 ff und B 560 ff.

möglichen Motive den Willen bestimmen. Wäre es so, lieferte man sich an Assoziationen, Stimmungen etc. aus, und das wäre dann das genaue Gegenteil von Freiheit, nämlich das Ausliefern an Naturprozesse. Freiheit ist nur dann wirklich Freiheit, wenn es über die negative Bestimmung hinaus eine positive gibt, die *Bestimmung des Willens durch Vernunft*.

Pflicht. Freiheit ist also der für die Praktische Philosophie fundamentale Begriff. Auf die Freiheit gründet nun ein weiterer für die Praktische Philosophie wesentlicher Begriff, nämlich der der Pflicht. Da der Wille nicht vollständig determiniert ist durch heteronome Bestimmungsgründe, *kann* die Vernunft den Willen bestimmen.⁷ Genau dann ist dieser Mensch frei, frei von heteronomen Bestimmungsgründen und allein selbst gesetzten und eingesehenen Prinzipien „unterworfen“, was dann gar keine Unterwerfung mehr ist. Dies ist Autonomie, die Selbstbestimmung nach objektiven Gesetzen der Freiheit – sich selbst Prinzipien, Gesetze zu geben und diesen sich zu unterwerfen. Dies ist dann Pflicht, was *einerseits* keine Unterwerfung ist, weil es ja die Vernunft selbst ist, die die Prinzipien bestimmt und nach diesen handelt und weil dasselbe ja nicht zugleich Herrschendes und Beherrschtes sein kann, was *andererseits* aber doch Unterwerfung ist, nämlich Unterwerfung des empirischen Bestimmungsgründen unterliegenden Willens unter Prinzipien der Vernunft, was dann so ausgedrückt wird: Pflicht

⁷ [In kleineren Schritten: Man schließt vom „Sollen“ darauf, dass der Wille nicht vollständig durch heteronome (empirische, materiale) Bestimmungsgründe determiniert ist (weil Gebote ansonsten völlig unsinnig wären). Von dieser nicht vollständigen Determiniertheit des Willens schließt man auf die Möglichkeit einer weiteren (anderen) Bestimmung. Da alle heteronomen Bestimmungsgründe ausgeschlossen wurden und es dennoch Bestimmungsgründe für das Handeln geben muss, wird der Wille durch das bestimmbar, was *nicht* die heteronomen Bestimmungsgründe sind, d. h. er wird durch *selbstgesetzte, intelligible, formale* Gründe (Ursachen) bestimmbar. Die Vernunft nun ist das intelligible Vermögen, welches formale, allgemeine Prinzipien entwerfen und vorschreiben kann. Somit ist die Vernunft *möglicher* Bestimmungsgrund des Handelns. — Entscheidende Grundlage der Argumentation ist der Schluss vom „Sollen“ auf die nicht vollständige Determiniertheit des Willens durch heteronome Bestimmungsgründe. — Die Argumentation führt jedoch nicht notwendig zum kategorischen Imperativ als von der Vernunft aufgestelltem formalen Prinzip der Ethik. Denn auch die Idee des vollkommenen Menschen oder der vollkommenen Welt kommt aus der Vernunft und eignet sich als Prinzip der Ethik. Entscheidend ist hier, dass die Vernunft, also eine *intelligible Ursache*, handlungsbestimmend sein kann.]

beherrscht die Neigung. Eine Handlung aus Pflicht bedeutet immer einen Zwang gegenüber dem empirischen Bestimmungsgründen unterliegenden Willen.

Das Gute. Ein dritter Begriff ist wesentlich für Praktische Philosophie, nämlich der des Guten.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“⁸

Für Theologen ist das eine Gotteslästerung. [...] Theologen behaupten, daß ein Gott als das höchste Gute existiert. Kant sagt: Es gibt nur einen, der uneingeschränkt für gut gehalten werden kann, allein ein guter Wille. Während Theologen an die Spitze das *summum bonum* stellen, so steht bei Kant an der Spitze der gute Wille. Das ist Resultat der Aufklärung. Die metaphysische Welt (jenseits dessen, was uns in der Erfahrung gegeben ist) wird der Kritik ausgesetzt. An die Spitze der Philosophie tritt das tätige Selbstbewusstsein. Moral – die vernünftige Bestimmung des Willens – soll im Selbstbewusstsein begründet sein, nicht in einer jenseitigen, nicht beweisbaren Autorität (Gott).

Zur theologischen Begründung der Moral [Zur theologischen Erklärung, warum es überhaupt Moral gibt]: Der Theologe setzt die Wirklichkeit Gottes. Er hat die Welt geschaffen. Da er *summum bonum* ist, hat er die Welt gut geschaffen. Im Paradies gibt es nicht das Böse – und keine Moral. In dieser von Gott geschaffenen Welt sind die Bedingungen für das Handeln *a priori* vernünftig. Auch die Beweggründe für das Handeln, die in dieser vernünftigen Welt Gegenstände des Begehungsvermögens finden, stimmen mit der Vernunft überein. Es kann Böses nicht geben. Dann kommt der Sündenfall. Dessen Resultat ist die Differenz zwischen vernünftiger Be-

⁸ IMMANUEL KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [= Grundlegung], hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg 1999, S. 11,4–6 = Akademie-Ausgabe [= AA], Bd. IV, S. 393. Hervorhebung im Original. – Die Kant-Zitate werden (meistens) mit Zeilenangabe ausgewiesen, die unmittelbar nach dem Komma steht.

stimmung des Willens (= die Erkenntnis von Gut und Böse) und den Bedingungen für das Handeln (der verfluchte Acker, wo Dorn und Stechstrauch wachsen; im Schweiß deines Antlitzes magst du Brot essen, bis du zum Acker kehrst). Angesichts dieser Bedingungen für das Handeln ist auch eine *unvernünftige* Bestimmung des Willens möglich. Erst mit der Differenz zwischen vernünftiger und unvernünftiger Bestimmung des Willens ist Moral möglich und auch nötig. Dies ist die theologische Begründung für die Moral. Im Paradies, wo Sittlichkeit und Wirklichkeit in einer Einheit sind, ist Moral nicht nötig. Die Moral kommt durch den Sündenfall in die Welt. Die Moral ist göttlichen Ursprungs, Gott hat den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gepflanzt. Die Menschen eroberten sich diese Erkenntnis und damit die Grundlage für Moral gegen Gottes Willen. Die Moral setzt die Entzweiung von *Sittlichkeit und Wirklichkeit* voraus, eine Entzweiung, die – so die Theologie – durch göttlichen Machtspruch bewirkt wurde. Die Menschen wurden gewaltsam vom Garten Eden getrennt. Die Bedingungen ihres Handelns (nämlich: Dorn und Steckstrauch auf dem Acker; nur unter Schmerzen gebären) und die vernünftige Bestimmung des Willens fallen auseinander. Mit diesem Auseinanderfallen ist eine Differenz gesetzt zwischen vernünftiger Bestimmung des Willens und unvernünftiger Bestimmung des Willens. Die Rückkehr zu einem Zustand, in dem Sittlichkeit und Wirklichkeit in einer Einheit sind, ist unwiderruflich verstellt – soweit die Theologie.

Kant sagt: Die Welt ist nicht an sich vernünftig und sie ist nicht an sich gut. Wäre die Welt vernunftgemäß geschaffen, wäre alles in ihr gut, dann gäbe es *a priori* die Übereinstimmung der Beweggründe des Handelns mit der Vernunft und den Bedingungen des Handelns mit der Vernunft. Es gäbe keine Moral, denn Moral kann es als Forderung an die Handelnden nur dann geben, wenn unguete Beweggründe des Handelns möglich sind. Mit dem nun schon mehrfach erwähnten Auseinanderfallen von Sittlichkeit und Wirklichkeit gibt es eine Differenz zwischen vernünftiger und unvernünftiger Bestimmung des Willens. Bei Kant wird das damit beschrieben, daß der

Wille pathologisch affiziert wird, daß diese pathologische Affizierung nicht notwendig vernünftig ist und daß diese pathologische Affizierung den Willen *nicht* vollständig bestimmt. Ist der Wille nicht vollständig durch die pathologische Affizierung bestimmt, wird er bestimmbar durch das, was nicht diese Affizierung ist. Diese Bestimmbarkeit ist die theoretische Grundlage für die Freiheit des Willens. Der Witz der Kantischen Freiheits-Konzeption liegt darin, daß mit ihr die Unterscheidung zwischen vernünftiger und unvernünftiger Bestimmung des Willens überhaupt erst möglich wird. *Wie* dann diese Freiheit wirklich wird, darüber, so Kant, kann ich nichts wissen. Was ich weiß, nämlich weil ich es aus dem moralischen Gesetz erschließen kann, ist die Idee des guten Willens. Damit weiß ich, daß die Welt, in der gehandelt wird, nicht vernünftig ist. Die Bestimmungsgründe des Willens sind damit nicht von vornherein vernünftig. Dagegen, also gegen die nicht von vornherein vernünftige Welt und die nicht von vornherein vernünftigen Bestimmungsgründe, ist das Handeln aus Pflicht – die Moral – gerichtet. In dieser von vornherein nicht vernünftigen (und also unsittlichen) Welt ist kein Grund für die vernünftige Bestimmung des Willens aufzufinden. Deswegen sagt Kant: die Idee der Freiheit ist der Vernunft geoffenbart. In der unvernünftigen (und unsittlichen) Welt hat die Art und Weise, wie diese Freiheit gegeben ist, ein Moment des Irrationalen: das moralische Gesetz ist schlichtweg gegeben, daran offenbart sich die Freiheit.

Wer allerdings die Welt für die beste aller möglichen hält und sich *a priori* mit ihr einverstanden erklärt, der hat keine Moral und der braucht auch keine. Nur dann, wenn die Welt nicht die beste aller möglichen ist (wenn Sittlichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen) gibt es das moralische Gesetz. Freiheit und moralisches Gesetz sind miteinander verknüpft. Ein moralisches Gesetz, d. i. die Forderung nach vernünftiger Bestimmung des Willens, ist nur möglich, wenn es Freiheit gibt. Und das moralische Gesetz ist der Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) für die Freiheit. Also erkennt nur der die Freiheit, der mit dieser Welt, so wie sie ist, nicht einverstanden ist. Diejenigen, die die Freiheit des Willens abstreiten, offenbaren

damit nur, daß sie *a priori* mit der Welt einverstanden sind und daß sie die Frage danach, ob die Bedingungen für das Handeln vernünftig oder nicht vernünftig sind, als gegenstandslos abqualifiziert haben.

KprV, Analytik der reinen praktischen Vernunft, Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. § 1.

Die Menschen haben einen Willen. Durch diesen Willen können sie ihren Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorbringen (= Handeln). Für diesen Willen gibt es Bestimmungsgründe. Die Frage ist, von welcher Art diese Bestimmungsgründe sind.

Zu § 1. Subjektive Maximen: Aus in Generationen ausgeprägten Handlungsgewohnheiten werden Regeln gewonnen. Der Inhalt dieser Regeln ist dadurch verbürgt, daß andere ebenso gehandelt haben. *Beispiele:* Blutrache, Homosexualität, Witwenverbrennung. In einigen Völkern wird gefordert, daß eine Tat, Totschlag oder Mord, eine gleichwertige Tat zur Folge haben müsse; in anderen Völkern wird das abgelehnt. In einigen Ländern ist Homosexualität verpönt, in anderen anerkannt. In einigen Ländern ist es Sitte, daß, wenn der Mann gestorben ist, die Witwe verbrannt wird, da sie ohne Ernährer nur eine anderen zur Last fallende unnütze Esserin wäre.

Solcherart Handlungsmaximen können einander widersprechen, es folgen weder begründete noch allgemein gültige Maximen. Bei einem *Relativismus der Maximen* lässt sich kein Urteil fällen, daß es falsch sei, wenn Menschen aus Blutrache andere umbringen, wenn Homosexuelle ausgepeitscht und Witwen verbrannt werden. Multikulti – andere Länder, andere Sitten.

Dagegen: Wenn die Maximen in allgemeiner Vernunft gegründet wären, dann könnte man sagen: Es gibt ein allgemeines Gesetz, und das ist *objektiv*, d. h. für den Willen eines *jeden vernünftigen Wesens* gültig.⁹ Kant zeigt nun in § 1 nicht, wie das gehen könnte, das objektive praktische Gesetz aus der Vernunft zu schöpfen. Sondern er zeigt letzteres im Unterschied zu ersteren Maximen auf. Das objektive Gesetz ist zunächst einmal nur ne-

⁹ Diese Unterscheidung: subjektive Maximen versus objektives Gesetz ist alt, schon bei ARISTOTELES auffindbar, sie liegt dessen Unterscheidung von ethischen und dia-noethischen Tugenden zugrunde.

gativ gegen die relativen Maximen bestimmt. Kant zeigt also nicht, *wie* aus reiner Vernunft das objektive Gesetz folgt, sondern zeigt, daß die subjektiven Maximen *nicht* den Rang eines objektiven praktischen Gesetzes beanspruchen können. Deswegen kommen in der Anmerkung Beispiele für Maximen, die aus Gewohnheiten abgeleitet sind. Kant zeigt, daß sie nicht den Rang eines objektiven moralischen Gesetzes beanspruchen können und bestimmt insofern das moralische Gesetz dadurch, daß es eine derart relativierbare Maxime *nicht* sein kann.

Zur Anmerkung des § 1. „reine Vernunft“: „rein“ = nicht empirisch; eine solche „reine Vernunft“ ist allgemein; „praktisch“: zur Willensbestimmung taugend; die Vernunft wird „praktisch“, wenn sie den Willen bestimmt; im Unterschied dazu entwirft die theoretische Vernunft Ideen, die für die Erkenntnis notwendig sind.¹⁰ Ob die Vernunft überhaupt den Willen bestimmen kann, ist hier offen. Wenn nicht, dann gibt es nur Maximen.

„pathologisch affizierter Wille“: griech.: _____ (pathos), was jemandem zustößt, Missgeschick, Ungemach, Leid, Affekt, Empfindung; auch das grammatische Passiv leitet sich daher ab. „pathologisch-affiziert“ heißt: durch einen für den Willen eines vernünftigen Wesens heteronomen Grund affiziert; das reicht von äußerem Zwang bis hin zu dem, was später das „niedere Begehrungsvermögen“ genannt wird.

Zu dem Beispiel in der Anmerkung zu § 1.¹¹ Rache für Beleidigung erzeugt immer erneut eine Beleidigung. Verallgemeinerung: es muß für den anderen, den Beleidigten, auch gelten. Das erzeugt eine in endlicher Zeit nicht abbrechende (und *in infinitum* gehende) Folge von Beleidigungen, sobald auch nur eine Beleidigung „in der Welt“ ist. Da wir in endlicher Zeit

¹⁰ Man könnte zweiteilen und sagen: für die theoretische Vernunft gestehe ich die eine [allgemeine] Vernunft und die allgemeine Geltung der Ideen zu, nicht aber für die reine praktische Vernunft. Es gäbe dann keine Kausalität aus Freiheit [= Kausalität aus Vernunft], was auf die Behauptung hinausläuft, Menschen seien determinierte Triebwesen. [Und dagegen spricht das Faktum des *Sollens*.]

¹¹ Vgl. IMMANUEL KANT: Kritik der praktischen Vernunft [= KprV], hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg 2003, S. 23,25 ff = AA, Bd. V, S. 19.

leben, ist eine Verallgemeinerung also nicht möglich. Analog bei der Blutrache: Jeder Mord hat eine gleichartige Tat zur Folge. Die Verallgemeinerung dieser Maxime führt zu einer nicht abbrechenden Folge von Morden. Man kann erkennen, daß diese Maxime mit der Vernunft unvereinbar ist. Denn diese Maxime auferlegt tendenziell jedem, die Blutschuld zu rächen. Damit würden sich alle Menschen wechselseitig abschlachten.¹²

Traditionell nun wird das Zurückführen auf einen *progressus in indefinitum* als gleichbedeutend mit dem Zurückführen auf einen Widerspruch betrachtet. Und so sagt man: Die Verallgemeinerungsforderung sei ein Prüfverfahren, um zu testen, ob eine Regel eine subjektive Maxime sei oder zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich. Streng genommen aber ist die Kantische Überlegung, die subjektiven Maximen durch das formale Verfahren „Verallgemeinerung“ auszuschalten, „nur“ eine Plausibilitätsbetrachtung. Denn auf diesem Wege kommt man nicht zwingend zum moralischen Gesetz. Es ist ja durchaus möglich, daß dem moralischen Gesetz widersprechende [oder moralisch indifferente] Maximen verallgemeinert werden können.

Was Kant mit solchen Beispielen macht, ist, daß er das moralische Gesetz nicht aus sich erläutert (als aus reiner Vernunft abgeleitet), sondern daß er das moralische Gesetz an den Beispielen aufzeigt, die ihm nicht genügen. Die Allgemeinheit des Gesetzes ist negativ bestimmt, negativ gegen

¹² [Einwände: **(1)** Dass sich alle abschlachten, widerspricht nicht der Vernunft, sondern dem Interesse zu leben. **(2)** Es sind zwei ganz verschiedene Argumente, ob (a) etwas auf einen *progressus in infinitum* zurückgeführt wird, oder ob sich (b) alle abschlachten. Wenn sich alle abgeschlachtet haben, ist der Progresses nämlich definitiv zu Ende (und geht eben nicht *in infinitum*). **(3)** Man braucht Teil (b) der Argumentation gar nicht, denn man kann sagen: Verallgemeinert man die Maxime, Beleidigungen zu sühnen resp. Morde zu rächen, dann führt dies in einen *progressus in infinitum*. Weder Beleidigungen noch Morde werden je aufhören, solange das Menschengeschlecht existiert. Wenn nun ein *progressus in infinitum* als ein Widerspruchsbeweis gilt, ist die Verallgemeinerbarkeit dieser Maximen widerlegt. **(4)** Die Frage ist, ob die Voraussetzung „*progressus in infinitum* = Widerspruch“ hier in der praktischen Philosophie trägt. Denn ich kann sagen: Mir doch egal, dass sich die Menschen bis in alle Ewigkeit beleidigen und abschlachten. Mein Punkt ist: Ohne *materiale* Voraussetzungen (Reich der Zwecke/Reich der Freiheit) ist keine Ethik zu machen; durch nur formale Bestimmungen (Verallgemeinerung) kommt man nicht zu Normen. – S.K.]

die Partikularität subjektiver Maximen. *Diese negative Bestimmung [d. i. die Allgemeinheit] ist nicht zureichend für das objektive moralische Gesetz – notwendig schon, denn es muß allgemein gelten.*

Das Verhältnis der Vernunft zum Willen: Der Wille steht nicht von vornherein unter dem moralischen Gesetz [d. h. die Handlungen des Menschen sind *per se* dem moralischen Gesetz *nicht* gemäß; der Mensch ist kein Vernunftautomat, d. h. er handelt nicht automatisch immer moralisch gut = vernünftig], sondern das Verhältnis ist eines der *Nötigung*. Eben weil der Wille *weder* der Vernunft *noch* dem Begehrungsvermögen vollständig unterworfen ist [m. a. W.: weil der Wille weder durch Vernunft noch durch materiale Bestimmungsgründe determiniert ist], ist der *Anspruch der Vernunft*, daß sie den Willen bestimme, eine *Nötigung*, ein Sollen (welches, wie schon gesagt, Freiheit impliziert). Dieses aus der Vernunft stammende Sollen heißt Kant sodann einen *Imperativ*, [womit eben die *Forderung* der Vernunft ausgedrückt ist, moralisch gut zu handeln].

Zur Unterscheidung hypothetische/kategorische Imperative: „hypothetisch“ = bedingt; „kategorisch“ = unbedingt. Bei den bedingten Imperativen ist der Zweck vorausgesetzt, z. B. im Alter nicht zu darben. Der Imperativ bestimmt dann die Handlungen, um den Zweck zu realisieren, d. i. die Tauglichkeit der Mittel, z. B. in der Jugend sparen.¹³ Der kategorische Imperativ (= moralisches Gesetz) würde den Willen als Willen bestimmen, unabhängig vom subjektiven Vermögen [d. h. unabhängig davon, ob der einzelne Mensch der Forderung überhaupt nachkommen kann] und unabhängig davon, was man zur Realisierung dieser kategorischen Forderung alles tun müßte [z. B. eigene Nachteile in Kauf nehmen] sowie unabhängig von den Folgen einer solchen Handlung [z. B. die Wahrheit sagen, auch wenn sie für andere bitter wäre] — also die *reine Gesinnung*.

Zu S. 25 Z. 29/30 (Meiner Ausgabe): „daß sie [die Vernunft] bloß *sich selbst* voraussetzen bedürfe“ – das heißt: Unabhängigkeit und Selbst-

¹³ [Modern: Zweck-Mittel-Rationalität oder instrumentelle Vernunft.]

ständigkeit der Vernunft. Dies impliziert, daß jedes Wesen eben vernünftiges Wesen sein kann. Die materialen Voraussetzungen dafür werden von Kant schlicht als gegeben angenommen. Wenn man dies heute liest, hat es etwas Naives¹⁴ und zugleich Anrührendes. Reine Intelligenz, reines Geistwesen, das nur sich selbst voraussetzt und aus sich das Gesetz des Handelns setzt. Unerschütterter und unerschütterlich ob der materialen Bedingungen für das Subjekt und ob der verstellten Möglichkeit der materialen Bedingungen für das Subjekt. Naiv erscheint der Text, weil er von diesen materialen Bedingungen absieht, die Voraussetzungen für ein vernünftiges Wesen sind. Denn das vernünftige Wesen gibt es nicht abgetrennt als reines Geistwesen für sich, sondern es ist Moment an empirischen Naturwesen. Wohlgermerkt: die intelligible reine praktische Vernunft muß unbedingt sein, sonst wäre sie nicht eine solche. Die Frage ist aber, ob dieses Intelligible, weil Moment am Einzelnen, nicht doch affiziert wird dadurch, daß das Ganze, die Gesellschaft, nach Prinzipien organisiert ist, die jener intelligiblen Moralität widersprechen (ich denke an brasilianische Straßenkinder, hungernde Menschen in Afrika, aber auch Arbeitslose etc.). Die intelligible Moralität ist ja nicht eine Naturanlage, durch ein Gen abgesichert, sondern die Leistung der Vernunft – einer Vernunft, die erschlossenes Moment an einem empirischen Naturwesen ist. Als Möglichkeit, als Moment, ist jene intelligible Moralität prekär.

Kant sagt, die Menschheit in jedem einzelnen Subjekt sei zu achten. Doch dies ist für die einzelnen verstellt. Staaten stempeln Menschen zu Staatsbürgern. Wer das Pech hat, zu einem Staatsbürger von Bangladesch oder Äthiopien gestempelt worden zu sein, dem wird demonstriert, daß dieses zählt und nicht, daß er einer intelligiblen moralischen Instanz mächtig ist, die eben – und das ist gegen Kant gesagt – affiziert wird dadurch, daß sie täglich missachtet wird. Bei Kant eben schlicht: setzt sich selbst voraus

¹⁴ Zu dem Begriffspaar „naiv/unnaiv“ und zur Kritik der Abwertung des Naiven vgl. THEODOR W. ADORNO: *Minima Moralia* Nr. 46, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. IV, Frankfurt a. M. 1980, S. 80 ff.

und ist insofern in jedem Subjekt zu achten und wird gegen alle äußere Macht unerschütterter zumindest als moralische Gesinnung sein. Er konnte nicht wissen, in welchem Ausmaß Gewalt und Macht anwachsen würden, daß die Menschen Mittel werden würden für äußere, übermächtig gewordene Zwecke. Wenn jemand zu einem Staatsbürger eines Hungerleiderlandes gestempelt wurde, ist ein menschenwürdiges Dasein für ihn ausgeschlossen. Bleibt nun die moralische Gesinnung, die Achtung für die Menschheit in jedem Einzelnen, gerade wenn man zu den Verelendeten, Beleidigten, Erniedrigten gehört, unerschütterter?

Zugleich hat diese Kantische Position auch etwas Anrührendes. Kant *postuliert* ein Intelligibles, das sich nur auf sich bezieht und das aus sich das Gesetz des Handelns hervorbringt. Es ist ein Imperativ gegen alle anderen Bestimmungen des Willens, und dieser Imperativ richtet sich auch gegen die damaligen, auch nicht gerade menschenfreundlichen Verhältnisse. Anrührend deswegen, weil Kant an einem solchen unerschütterlichen Potential gegen alle empirische Realität festhält.

Die Frage ist, ob es so unerschütterlich ist, wie Kant es postuliert. Wie wichtig dieses Postulat für Kant war, zeigt sich auch an der (intellektuell) aufwendigen Konstruktion seiner Absicherung. Gerade um zu verhindern, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit unversöhnlich auseinanderfallen, daß Sittlichkeit angesichts unmöglich gewordener materialer Voraussetzungen dann auch als Moment verschwindet, postuliert Kant Gott¹⁵, was für das Kantische System ein großes Problem ist: In der KrV hat er aufwendig gezeigt, daß das Dasein Gottes nicht bewiesen werden kann. In der KprV postuliert Kant Gott, um jenes Postulat der intelligiblen Moralität abzusichern, zwar nicht mittels metaphysischer Vergewisserung, aber doch immerhin mittels des subjektiven Für-Wahr-Haltens. Ob das eine wirkliche Absiche-

¹⁵ Vgl. IMMANUEL KANT: KprV, S. 167 ff = AA, Bd. V, S. 124 ff.

rung ist, sei dahingestellt.¹⁶ Was nun für das Durchdenken der Kantischen Position spricht: Nur auf der Grundlage der Entgegensetzung von Intelligiblem und Empirischem ist ein Begriff von Moral bestimmbar.

Zu dem Beispiel S. 25 Z. 33 ff (Meiner Ausgabe). Unabhängig davon, was man mit der Wahrheit oder mit der Lüge erreicht, ist es geboten – wenn man es denn begründen kann – niemals lügenhaft zu versprechen. Der Unterschied zu der alttestamentarischen Moral: Dort wird das Gebot, daß man nicht lügen solle, durch eine dem Subjekt äußere und für es übermächtige Instanz, Gott, verfügt. Bei Kant dagegen gibt es eine *Argumentation*, die das Gebot: du sollst niemals lügenhaft versprechen!, als richtig begründet¹⁷: Wird das Negative der Regel: man kann einmal lügenhaft versprechen, verallgemeinert, so stellt das jegliches Versprechen in Frage, weil ein Versprechen, wenn von vornherein unsicher ist, ob es eingehalten werden wird, nicht akzeptiert wird. Also: Mittels der bloß formalen Forderung nach Verallgemeinerung lässt sich, indem die gegenteilige Behauptung widerlegt wird, zeigen, daß die Regel, niemals lügenhaft zu versprechen, richtig ist.

Genau besehen, ist die formale Forderung der Verallgemeinerbarkeit aber *nicht* das Einzige, was in dem Beweis benutzt wird, sondern es wird zusätzlich die Institution des Versprechens vorausgesetzt. Also: Wenn Versprechen sicher sein sollen (und das ist für eine arbeitsteilige Produktion notwendig), dann darf nicht gelogen werden. Damit aber wird das Verbot der Lüge, welches unbedingt gelten sollte, durch einen hypothetischen Imperativ begründet: *Unter der Bedingung*, daß man sichere Versprechen will (und ohne Versprechen kann es keine arbeitsteilige Produktion geben, die selbst wiederum unabdingbar ist), darf nicht gelogen werden. M. a. W.: Zum Zweck der arbeitsteiligen Produktion bedarf es sicherer Versprechen und deshalb darf nicht gelogen werden.

¹⁶ [Ist Moralität ein Postulat? Ich denke, die drei Postulate sind Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Moralität (das Sittengesetz, das Sollen), ist den Menschen gegeben. – Vgl. die *Beschreibung der Tatsache* des Bewusstseins der Sittlichkeit *KrV* B 575 f.]

¹⁷ Vgl. IMMANUEL KANT: Grundlegung, S. 21,18–23,4 = AA, Bd. IV, S. 402 f.

Gesucht war aber eine Begründung für die *kategorische* Geltung des Verbots der Lüge. Diese könnte so lauten: Wenn das Versprechen [das Gebot zur Wahrhaftigkeit], das die Grundlage für die Kommunikation intelligibler Subjekte ist, unsicher wird, dann zerstört das intelligente Subjekt, wenn es lügt, sich selbst.¹⁸

¹⁸ [Einwände: **(1)** Letztere Begründung lässt sich auch in einen hypothetischen Imperativ überführen: Denn nur *unter der Bedingung*, dass ich als intelligentes Subjekt nicht zerstört werden will, kann ich nicht wollen, dass die Wahrhaftigkeit als Grundlage der Kommunikation unsicher wird. Was ist, wenn mir die Selbstzerstörung egal ist? Damit läuft die gesamte Argumentation auf die „Goldene Regel“ hinaus (welche im Prinzip utilitaristisch ist): Weil ich nicht will, dass die Kommunikationsgrundlage zerstört wird, oder: weil ich will, dass es sichere Versprechen gibt, darf nicht gelogen werden. Alles hypothetische Imperative. **(2)** Das entscheidende Argument bei Kant scheint mir ein anderes zu sein: Kant sagt, dass sich die Maxime (lügenhaft zu versprechen), sobald sie verallgemeinert würde, „selbst zerstören müsse“ (Grundlegung, S. 23,4 = AA, Bd. IV, S. 403). Warum zerstört sie sich selbst? – Weil eine Lüge nur unter der Voraussetzung Sinn macht, dass *die anderen* die Wahrheit sagen. Wenn alle lügen (wenn es also gar keine Wahrheit gibt), dann zerstört sich die Lüge selbst, weil sie gar keinen Sinn mehr macht, d. h. der Zweck der Lüge gar nicht mehr erreicht werden kann, weil er eben nur erreicht werden kann unter der Voraussetzung, dass allgemein das Gebot der Wahrhaftigkeit gilt und man sich nur eine Ausnahme gestattet. Der Sinn und Zweck der Lüge wird augenblicklich aufgehoben, wenn allen zu lügen geboten ist. – Es scheint also, dass in diesem Fall tatsächlich die formale Verallgemeinerung ausreicht, um das allgemeine Verbot zu lügen zu begründen. **(3)** Im übrigen scheint mir, dass es einen Unterschied zwischen *lügen* und *lügenhaft versprechen* gibt, den Kant nicht berücksichtigt. Das sieht man darin: Die Verallgemeinerung der Maxime, lügenhaft zu versprechen, macht zwar Versprechen unmöglich, begründet aber dadurch nicht das allgemeine Verbot zu lügen. Dieses Beweisziel wird erst erreicht, wenn die Maxime (ausnahmsweise) zu lügen verallgemeinert wird; wie gezeigt, führt ein allgemeines Gesetz zu lügen die Lüge *ad absurdum*. – S.K.]