

Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft

Vorlesungsmanuskript von Prof. Dr. Ulrich Ruschig, Universität Oldenburg

[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 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.

¹ Abschrift von Samuel Klar M.A.. 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 IRLITZ: 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.

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.

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.“¹

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. **(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.² Die Debatte um das Erfordernis ethischer Orientierung lebt davon, dass eine Orientierung an

¹ Zitiert nach MANFRED BUHR und GERD IRRLITZ: Der Anspruch der Vernunft, a. a. O., S. 85.

² 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).

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 Menschen 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 wieder bes-

tätigte 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])¹ – 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, Beliebigenes 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 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.² Genau dann ist dieser Mensch frei, frei von heteronomen

¹ Vgl. IMMANUEL KANT: Kritik der reinen Vernunft [= KrV], B 472 ff und B 560 ff.

² [In kleineren Schritten: Man schließt vom „Sollen“ darauf, dass der Wille nicht vollständig durch heteronome (empirische, materiale) Bestimmungsgründe determiniert

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 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*.“¹

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.

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.]

¹ 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.

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 Bestimmung 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.¹ 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 negativ 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 Unter-

¹ Diese Unterscheidung: subjektive Maximen versus objektives Gesetz ist alt, schon bei ARISTOTELES auffindbar, sie liegt dessen Unterscheidung von ethischen und dia-noethischen Tugenden zugrunde.

schied dazu entwirft die theoretische Vernunft Ideen, die für die Erkenntnis notwendig sind.¹ 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 § 1.² 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 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.³

¹ 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*.]

² 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.

³ [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.]

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 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.¹ 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

¹ [Modern: Zweck-Mittel-Rationalität oder instrumentelle Vernunft.]

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* vorauszusetzen bedürfe“ – das heißt: Unabhängigkeit und Selbständigkeit 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 Naives¹ und zugleich Anrührendes. Reine Intelligenz, reines Geistwesen, das nur sich selbst voraussetzt und aus sich das Gesetz des Handelns setzt. Unerschüttert 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. Wohlgemerkt: 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 und ist insofern in jedem Subjekt zu achten und wird gegen alle äußere Macht unerschüttert 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,

¹ 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.

die Achtung für die Menschheit in jedem Einzelnen, gerade wenn man zu den Verelendeten, Beleidigten, Erniedrigten gehört, unerschüttert?

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 Gott¹, 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 Absicherung ist, sei dahingestellt.² 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 begründet³: 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,

¹ Vgl. KprV, S. 167 ff = AA, Bd. V, S. 124 ff.

² [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.]

³ Vgl. Grundlegung, S. 21,18–23,4 = AA, Bd. IV, S. 402 f.

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.

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.

Zu § 2. Lehrsatz I. Kant – und damit folgt er der Tradition – setzt das Begehungsvermögen des einzelnen Subjekts und die von ihm begehrten partikularen Gegenständen (die Objekte oder das Material für das Begehungsvermögen) in einen unauflösbaren Zusammenhang: Begehrt wird immer nur ein Einzelnes, Partikulares. Damit ist der Bestimmungsgrund des Willens, wenn dieser auf einen materialen Gegenstand geht und Glückseligkeit bezweckt, jederzeit empirisch.

Weder gibt es ein vorschreibendes allgemeines Gesetz für verschiedene Subjekte, weil deren Lust an den gleichen Gegenständen sehr verschieden sein kann, noch eines für ein und dasselbe Subjekt, weil dessen Lust an den gleichen Gegenständen sich in der Zeit durchaus ändern kann und von kontingenten Bedingungen abhängt.

M. a. W.: *A priori* lässt sich über dieses Verhältnis des Begehungsvermögens zu dem einzelnen begehrten Gegenstand (= Lust) nichts sagen. Man muss von dem einzelnen Bordeaux gekostet haben, um zu wissen, ob und wie er schmeckt (es ist nicht *a priori* feststellbar, ob jemand Wein mag). Wenn immer ein Objekt des Begehungsvermögens (bspw. Rotwein) als Bestimmungsgrund des Willens vorausgesetzt ist, ist das praktische Prinzip empirisch (resp. ein hypothetischer Imperativ) und kann daher kein allgemeines Gesetz sein (die Maxime: man solle zu Lammrücken Bordeaux trinken, ist nicht verallgemeinerbar).

Ausgeklammert sind hier die Fälle, in denen die *Objekte* des Begehungsvermögens allgemeine und durch die Vernunft selbst bestimmte sind. Beispiele: **(a)** Die intellektuelle Freude an der KprV oder an einem mathematischen Beweis; **(b)** das „moralische Gefühl“ wie: es wird jemandem zum Bedürfnis (und ist nicht bloß eine Einsicht), alle Verhältnisse abzuschaffen, in denen der Mensch ein unterdrücktes und beleidigtes Wesen ist¹; **(c)** das ästhetische Vergnügen, wie z. B. herauszufinden, worin der Reiz einer Sinfonie von Mahler liegt. Diese Beispiele demonstrieren: Es gibt Objekte für das Begehungsvermögen (und dann auch als Bestimmungsgründe für den Willen), denen Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommt.²

Zu § 3. Lehrsatz II. Hier wird das „Prinzip der eigenen Glückseligkeit“ bestimmt (um dann im Gegensatz dazu das Prinzip der Sittlichkeit zu bestimmen). Es ist zu unterscheiden: (a) die Hingabe des Subjekts an ein Einzelnes im Genuss – ein aktuelles Gefühl der Annehmlichkeit (z. B.: eine einzelne Flasche Bordeaux ist aktuell gegeben; das einzelne Subjekt trinkt; Genuss an jedem einzelnen Schluck); (b) „die Lust aus der *Vorstellung* der Existenz einer Sache“³. Diese Lust „aus der *Vorstellung*“ setzt Leistungen des Subjekts voraus, die nicht aus der Sinnlichkeit (Rezeptivität) stammen: Die Reproduktion in der Einbildungskraft (Erinnerung – man erinnert sich an eine bereits getrunkene Flasche Rotwein), die Rekognition im Begriff (man hat einen Begriff dieses Gegenstandes, ohne den es nicht möglich wäre, sich die richtige Flasche zu besorgen). Diese subjektiven Verstandesleistungen sind also vorausgesetzt für die Lust an der Vorstellung der Existenz einer Sache: man hat die Flasche Bordeaux noch nicht und stellt einiges an, um an sie heranzukommen, „weil sie [die Lust] von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*“⁴. Die Vorstellung von dieser Flasche ist abhängig davon, dass es eine solche gab, und die Lust, die zunächst auf die Vorstellung geht, ist gleichfalls von dieser ausgetrunkenen Flasche abhängig. Insofern hat die Lust ein Moment des Rückwärtsgewandten und Vergeblichen, denn die schon ausgetrunkene Flasche lässt sich nicht ein zweites Mal austrinken. Erst die Reflexion macht den Unterschied, dass die Lust auf die Vorstellung der Existenz der Sache geht, insofern mittelbar vom

¹ Vgl. KARL MARX: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke [= MEW], Inst. für Marxismus-Leninismus beim ZK d. SED, Bd. I, Berlin 1988, S. 385. – Vgl. BERTOLT BRECHT: „Und weil der Mensch ein Mensch ist, drum hat er Stiefel im Gesicht nicht gern.“ Nachweis nicht ermittelt.

² [Wie ist es mit dem *Endzweck* der menschlichen Vernunft: dem Reich der Zwecke? Ist dies auch ein durch die Vernunft selbst gesetztes *Objekt* des Begehungsvermögens? Immerhin begehrt die Vernunft nichts mehr und der kategorische Imperativ zielt auf genau dies ab: die Verwirklichung des Reiches der Zwecke.]

³ KprV, S. 27,19. Hervorhebung Ruschig.

⁴ Ebd., S. 27,22 f. Hervorhebung im Original.

Dasein *eines* Gegenstandes (des vergangenen) abhängt, genau genommen aber auf einen anderen, eben den vorgestellten, zielt.

Die Lust gründet auf der Empfänglichkeit des Subjekts – es ist sogar möglich, dass die Lust an der Vorstellung eines Gegenstandes intensiver ist als die Lust an einem wirklichen Gegenstand. Betrachten wir – zum Zwecke der Zergliederung unseres Gemüts – lediglich diese Empfänglichkeit des Subjekts, dann ist der Ursprung, woher die Annehmlichkeit für das Lust empfindende und empfängliche Subjekt herrührt, gleichgültig – ob aus der Vorstellung eines Gegenstandes, den es möglicherweise gar nicht gibt (Einbildungskraft), oder ob aus der Wahrnehmung eines Gegenstandes oder ob aus Schöpfungen des Verstandes oder der Vernunft. Es ist Rezeptivität für ein einzelnes, wie auch immer gegebenes Objekt.

Die Lust nun, die ein Subjekt empfinden kann, zielt auf die Annehmlichkeit des Lebens – auf Glückseligkeit. Kant sagt, dass Glückseligkeit das *Bewusstsein* von der Annehmlichkeit des Lebens sei¹ und nicht die *gerade empfundene* Annehmlichkeit.² Dem Löwen ist es behaglich oder angenehm, wenn er gerade die Antilope gefressen hat und in der sonnigen Savanne döst und die Eiweiß-Mengen verdaut – er hat kein Bewusstsein seiner Annehmlichkeit und ist insofern weder glücklich noch gar glücklich. Der Mensch aber ist keine Sphinx (Zusammengesetztes aus Löwe und Mensch), keine Sirene (Zusammengesetztes aus Vogel und Frau), kein Satyr (Ziegenbock und Mann), kein Zentaur (Pferd und Mann). Dergleichen sind frühe Reflexionen auf das Problem des Verhältnisses von Glückseligkeit und Sittlichkeit, aber eben äußerlich montierte Metaphern, keine diskursive Erläuterung. Die Lösung des Problems liegt in der Vermittlung des Gegensatzes von Glückseligkeit und Sittlichkeit.

Die Glückseligkeit gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjekts, auf das Begehungsvermögen. Dieses hat als Material oder Objekt die besonderen, empirischen Gegenstände; das Begehungsvermögen ist jeweils individuell; es gibt keine allgemeine Regel, was Gegenstand des jeweils besonderen Begehungsvermögens sein soll. Auf der Seite der Glückseligkeit stehen also das jeweils individuelle Subjekt und das jeweils besondere Material für dessen Begehren. Aber diese Glückseligkeit ist nicht ohne *Bewusstsein des Zustandes der Annehmlichkeit*. Das Subjekt kann seine Glückseligkeit sich zum höchsten Bestimmungsgrund seiner Willkür machen; es kann dies *machen*, also aktivisch wohlgemerkt, zum höchsten, höher als andere mögliche Bestimmungs-

¹ Vgl. ebd., S. 27,30 ff.

² Man *sagt* zu dem Augenblicke: „Verweile doch! du bist so schön!“ (JOHANN W. GOETHE: Faust I, Studierzimmer, Vers 1700, in: Werke in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz, Bd. III, Hamburg 1962, S. 57).

gründe, und das ist kein Naturprozess wie allenfalls vielleicht beim Satyr oder Zentauren. Wenn ein Subjekt seine eigene Glückseligkeit zum höchsten Bestimmungsgrund seiner Willkür macht, dann nennt Kant das das „Prinzip der Selbstliebe“. Diese Selbstliebe zielt auf das besondere individuelle Selbst, nicht auf das Selbstbewusstsein, welches ein Allgemeines ist, nämlich die kollektive Einheit des Selbstbewusstseins, in dem die jeweils einzelnen Subjekte *nicht* verschieden sind und was Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis sowie der Moral ist.

Zur Unterscheidung von unterem und oberem Begehrungsvermögen: Das untere Begehrungsvermögen wird durch ein Objekt bestimmt, es ist „pathologisch bestimmbar“, d. h. es ist empfänglich (passiv) für ein Objekt und von diesem abhängig. Dagegen: Die Vernunft **ist** wahres oberes Begehrungsvermögen. Dieses wird nicht durch ein anderes bestimmt und ist von diesem abhängig, sondern die Vernunft selbst **ist** dieses Begehrungsvermögen – tätig, bestimmend. Von der unglücklichen Terminologie „unteres Begehrungsvermögen“ sollte man sich nicht die Sache verstellen lassen. Selbstliebe, Glückseligkeit, unteres Begehrungsvermögen sind nicht pejorativ gemeint, sind nicht an sich schlecht. Eine topologische Unterscheidung „unten/oben“ im Begehrungsvermögen ist nicht möglich.

Zu § 3. Anmerkung I. Ob die Vorstellung, die mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, ihren Ursprung in den Sinnen (wie bei der Flasche Wein) oder im Verstand (wie beim intellektuellen Vergnügen bei der Lektüre der KrV, wenn man sagt, das sei schön geschrieben) hat, ist gleichgültig – sie (die Vorstellung) vergnügt; in unterschiedlichem Maße sicherlich, und man kann einräumen: sowohl qualitativ als auch quantitativ unterschiedlich. Während es bei der Lust nur darauf ankommt, wie sehr die Vorstellungen oder Gegenstände vergnügen, kommt es bei der Befolgung des moralischen Gesetzes auf das Vergnügen nicht an. Unabhängig von Vergnügen oder Missbehagen (Unlust) wird das moralische Gesetz aus Einsicht befolgt. Ob Vergnügen oder Missbehagen dabei sich einstellen – was durchaus sein kann, im Falle der Sittlichkeit aber nicht entscheidend ist für die Bestimmung des Willens – ist gleichgültig. Wenn wir vom Prinzip der Selbstliebe ausgehen, dann ist es *ein* Subjekt und *ein* Begehrungsvermögen, *eine und dieselbe* Lebenskraft, und diese wird bloß in unterschiedlichem Grad affiziert. Wenn dann heterogene Vergnügungen konkurrieren (zur Jagd gehen, lehrreiches Buch lesen), dann folgte das Subjekt dem stärksten Affekt. Wenn es bloß diese einander äußerlichen Bestimmungsgründe für das Begehrungsvermögen gäbe und wenn bezogen auf das Prinzip der Selbstliebe der stärkste Affekt entschiede, dann würde der eine, der lieber Tiere totschießt als Bücher liest, seiner Jagdleidenschaft folgen, und der andere würde halt lieber Bücher lesen. Doch es kommt vor, dass jemand sagt, er sei zwar seiner Leidenschaft gefolgt, aber dies sei falsch gewesen. Mit diesem Impuls

kommt die Sittlichkeit ins Spiel. Was wäre richtig gewesen zu tun ungeachtet des durch Bordeaux-Flaschen und exquisite Menus erheblich affizierten Begehungsvermögens? Lesen ist auch nicht in jedem Fall sittlich geboten; es ist schön und angenehm, den Zauberberg zu lesen (vergnügend, lustvoll); dagegen ist es Pflicht, wenn man Soziologie studiert, das „Kapital“ zu lesen, oder wenn man in der Philosophie vorankommen will, die KrV durchzuarbeiten. Wenn man nur Annehmlichkeit als Bestimmungsgrund des Willens anerkennt (das Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit), dann ist es einerlei, ob die vergnügenden Vorstellungen ihren Ursprung in den Sinnen oder im Verstand haben. Es ist ja nicht so, dass das Vergnügen am Zauberberg moralisch, dasjenige an einer Flasche Bordeaux unmoralisch wäre. Wenn die eigene Glückseligkeit alleinbestimmend für den Willen wird, dann ist Sittlichkeit ausgeschlossen.

Zu § 3. Anmerkung II. Diese wichtige Anmerkung ist die Schlüsselstelle für Kants Begriff der Glückseligkeit. Kant bestimmt zunächst (im § 3) das Prinzip der Selbstliebe – das Prinzip, die eigene Glückseligkeit zum höchsten Bestimmungsgrund des Willens zu machen, um – im Gegensatz dazu – anschließend (im § 4) die Sittlichkeit zu bestimmen. Warum macht Kant das so? Warum bestimmt Kant die Sittlichkeit im Gegensatz zur Glückseligkeit? Ist das zwingend? Kommt man ohne Moral (Sittlichkeit) aus? Wozu ist Sittlichkeit nötig? (Zur Beantwortung dieser Fragen vgl. im folgenden den Exkurs zum § 4).

Gewichtig ist die Anmerkung II – und dies soll unterstrichen und für das Folgende festgehalten werden – insofern, als mit ihr gezeigt werden kann, dass Kant vom Prinzip der Selbstliebe ausgeht, dass dieses Grundlage für die aus ihm entwickelte Sittlichkeit ist und bleibt und dass das Verlangen nach Glückseligkeit durch das im Gegensatz dazu bestimmte Prinzip der Sittlichkeit nicht negiert (im Sinne von vernichtet) wird, sondern dass in letzterem Prinzip die Beziehung auf das Verlangen nach Glückseligkeit (in noch zu klärender Weise) enthalten ist.

Anmerkung II behandelt also systematisch das Verlangen der Menschen nach Glückseligkeit. Im Mythos wird ein ursprüngliches Verhältnis der Menschen zur Glückseligkeit erdacht und bebildert, woraus das gegenwärtige, wirkliche Verhältnis zu konstruieren sei. Im Paradies, so heißt es, war die „Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein“ ein „ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit“¹; dort aßen die Menschen vom Baum des Lebens, *waren* selig, unsterblich, – waren, wohlgemerkt, keine rundherum vollgefressenen Affen, sondern eben unsterblich und (glück-)selig. Doch – und damit beginnt die Menschheitsgeschichte – die Menschen essen auf einmal gegen das Verbot Gottes auch noch vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; die Menschen wollen

¹ KprV, S. 32,14 f = AA, Bd. V, S. 25.

sein wie Gott. Die Aufrührer erobern die unsterbliche Erkenntnis. Doch genau das entzweit sie mit Gott: der Sündenfall! Wegen ihres Sündenfalls werden die Menschen aus dem Paradies vertrieben und werden damit endliche, bedürftige Wesen – und so *sind* sie weder unsterblich noch glücklich. Aus dem Sündenfall resultiert das Auseinanderfallen von Sittlichkeit (den Prinzipien für die vernünftige Bestimmung des Willens) und den Bedingungen für das Handeln eines menschlichen Willens. Die Moral haben die Menschen von Gott. Jedoch sind die Menschen nicht an sich vernünftigen Bedingungen für ihr Handeln unterworfen – mit der Konsequenz, dass sie (notwendig) nach Glückseligkeit verlangen:

Damit bin ich bei der Anmerkung II angelangt und bei dem „vernünftigen, *aber* endlichen Wesen“¹ — unserem „Sorgenkind des Lebens“, wie es von Hans Castorp (im Zauberberg von Thomas Mann) heißt. Seine Moralität entstammt der unsterblichen Vernunft; die Bedingungen für sein Handeln hingegen sind nicht an sich vernünftig. Wenn es nun dieses vernünftige Vermögen im Menschen gibt, so hat dies zur Konsequenz, dass es sowohl vernünftige Bestimmungsgründe für den Willen als auch nicht vernünftige Bestimmungsgründe für den Willen gibt. Damit ist der Gegensatz: Prinzip der Selbstliebe (oder der eigenen Glückseligkeit) versus Prinzip der Sittlichkeit aufgezeigt. Doch man verstünde den Gegensatz falsch, projizierte man die Sittlichkeit in eine ideelle Sphäre jenseits der empirischen Welt und jenseits der von Menschen vorgestellten Glückseligkeit. Und man verstünde das menschliche Verlangen nach Glückseligkeit falsch, unterstellte man jenen vorsittlichen Zustand im Paradies als wirklich oder von den wirklichen Menschen erreichbar. Gerade in dem menschlichen Verlangen nach Glückseligkeit ist enthalten: die Endlichkeit und Bedürftigkeit der menschlichen Existenz und die Erkenntnis derselben im und durch den Unterschied zur vorgestellten Aufhebung/Negation von Bedürftigkeit. In der Glückseligkeit oder genauer: in dem Verlangen nach Glückseligkeit wird die Endlichkeit in den Unterschied zu einem Unendlichen gesetzt; aus dem Erkennen dieses Unterschieds entspringt das Verlangen nach Aufhebung der endlichen, bedürftigen Existenz.

„Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, *aber* endlichen Wesens“². Mit dem bedürftigen, endlichen Wesen ist das Verlangen nach Glückseligkeit gesetzt. Vernünftig muss das Wesen sein, um das Verlangen nach Glückseligkeit haben zu können; denn dazu muss es die Endlichkeit (Sterblichkeit) und Bedürftigkeit seiner Existenz erkennen, diese endliche Existenz in den Unterschied zu einem Unendlichen setzen – nur durch den Gegensatz des Unendlichen lässt sich Endliches überhaupt erkennen – und

¹ Ebd., S. 32,11 f. Lesart AA, Bd. V, S. 25,12. Hervorhebung Ruschig.

² Ebd.

dann daraus das Verlangen nach Aufhebung der endlichen Existenz und der Bedürftigkeit entwickeln. Glückseligkeit ist für den Menschen mit der Hoffnung auf ewige Seligkeit verbunden. Kant sagt, der Mensch sei ein endliches, bedürftiges und zugleich vernünftiges Wesen. Nur insofern er vernünftiges Wesen ist, hat er *notwendig* das Verlangen nach Glückseligkeit. In diesem Verlangen ist beides enthalten: das Bewusstsein der Endlichkeit und Bedürftigkeit der menschlichen Existenz und zugleich das Über-das-Endliche-Hinausgehen, eben die Hoffnung auf ewige Seligkeit, d. i. die *Aufhebung* der endlichen und bedürftigen Existenz. Wenn nun Glückseligkeit das Verlangen des endlichen, bedürftigen und zugleich vernünftigen Wesens ist, dann ist ihr sowohl die Endlichkeit und Bedürftigkeit als auch das Über-das-Endliche-Hinausgehen eingeschrieben. Glückseligkeit gibt es damit erst in der Entgegensetzung zur Sittlichkeit wie es umgekehrt die Sittlichkeit erst in der Entgegensetzung zur Glückseligkeit gibt. Denn die Sittlichkeit, gründend in der unendlichen Vernunft, enthält die Negation, das Absehen von den Bedürfnissen, und ist insofern also im und durch den Gegensatz zur Glückseligkeit bestimmt. Doch ist gerade gezeigt worden, dass im Begriff der Glückseligkeit schon der Gegensatz enthalten ist oder dass die Reflexion, die vom Begriff der Glückseligkeit ausgeht, zum notwendigen Verhältnis von Glückseligkeit und Sittlichkeit kommt, und zwar ist dieses Verhältnis eines des Gegensatzes („vernünftiges, aber endliches Wesen“, darin vernünftig = moralisches Wesen versus endlich = bedürftiges Sinnenwesen) und eines der Verknüpfung resp. der Einheit des Gegensatzes. Erst mit dem Gegensatz gibt es das Verlangen der vernünftigen Sinnenwesen nach Glückseligkeit, also ist mit der vernünftigen Sittlichkeit die Glückseligkeit resp. das Verlangen danach verknüpft.

Wenn nun im Begriff der Glückseligkeit die Beziehung auf die unendliche Vernunft enthalten ist, dann ist es möglich, mit dem höchsten Gut dasjenige als Ideal der Vernunft zu bestimmen, was Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit ist, eine Einheit zweier Entgegengesetzter. Das Verlangen nach Aufhebung von Endlichkeit und Bedürftigkeit orientiert sich am Ideal der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit. (Weil wir uns an den Garten Eden, das Paradies, erinnern, hoffen wir auf ewige Seligkeit.) —

Im zweiten Teil von Anmerkung II gibt es eine Bemerkung darüber, dass, gäbe es bloß das Prinzip der Selbstliebe, es zufällig wäre, ob die Subjekte sich einigen könnten oder nicht – bloß durch das Prinzip der Selbstliebe kann kein an sich vernünftiger gesellschaftlicher Zusammenhang hergestellt werden. So ist das Prinzip der Selbstliebe als nicht hinreichend aufgezeigt, was den Übergang zum Prinzip der Sittlichkeit (§ 4) eröffnet.

Zu § 4. Lehrsatz III. Wenn es überhaupt ein moralisches Gesetz gibt, dann kann es nur der Form nach für den Willen bestimmend sein, denn wäre es ma-

terial bestimmend, dann würden Gegenstände von dem Gesetz vorgeschrieben, welche dann den Willen bestimmten. Für solche den Willen bestimmende Gegenstände kann es aber kein vorschreibendes *allgemeines* Gesetz geben. Kant anerkennt die Besonderheit des Begehrens der Einzelnen. Das moralische Gesetz (das Gesetz der Freiheit) soll jedem Einzelnen dessen besonderes Streben nach Glückseligkeit gewährleisten. Es richtet sich nicht auf ein rein Intelligibles, sondern auf die *Bedingungen* für das Streben jedes Einzelnen nach Glückseligkeit – richtet sich auf die Form *dieses Strebens* und ist schon deswegen kein reiner Formalismus. So enthält das moralische Gesetz gerade die Einsicht, dass endliche vernünftige Sinnenwesen materiell abhängig sind und dass ihr Begehrensvermögen auf jeweils bestimmte, nicht unter ein allgemeines Gesetz zu bringende Gegenstände geht. Diese Einsicht erzwingt, dass das moralische Gesetz, wenn es denn überhaupt ein solches geben soll, formal bestimmend und insofern selbst streng formal ist. Das Gesetz der Freiheit ist negativ bestimmt gegen alle Materien des Willens. Sonst gäbe es keine autonome Bestimmung des Willens, sondern lediglich empirische Psychologie. Es gibt also *entweder* gar kein allgemeines moralisches Gesetz *oder* ein solches ist formal bestimmt¹.

Das moralische Gesetz gibt keinen materialen Bestimmungsgrund für den Willen vor und sagt auch nicht, der oder der Gegenstand des Handelns sei gut. Sondern: eine Maxime (die immer einen materialen Bestimmungsgrund enthält) wird geprüft. Die Maxime muss verallgemeinert werden können. Darin, dass eine Maxime verallgemeinert werden kann, offenbart sich das allgemeine moralische Gesetz, welches Kant das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ nennt und im Paragraphen sieben formuliert:

„Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“²

Dieses Grundgesetz schreibt unmittelbar keine Handlung vor. Es ist keine bestimmte Maxime genannt, nach der man handeln solle, sondern ein Prüfverfahren. Genau gesprochen ist das moralische Gesetz ein Prozess der Reflexion: man abstrahiere von aller Materie als Gegenstand des Willens und prüfe die Form. Und diese Form muss dergestalt sein, dass die gegriffene Maxime „*sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*“³ könnte.

Zu § 4. Anmerkung. Zu dem Beispiel mit dem Depositum. Die Maxime: „mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern“⁴, erlaubt es, ein Depositum zu unterschlagen, wenn es nicht herauskommt. Die Vernunft prüft

¹ Vgl. ebd., S. 35,18 ff = AA, Bd. V, S. 27.

² Ebd., S. 41,3 ff = AA, Bd. V, S. 30.

³ Ebd., S. 35,22 f = AA, Bd. V, S. 27. Hervorhebung im Original.

⁴ Ebd., S. 35,29 f = AA, Bd. V, S. 27.

nun, ob „jedermann“¹ so handeln könnte. „Jedermann“ ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, es ist nicht dieser und nicht jener und nicht die Summe der beobachteten Einzelnen. „Jedermann“ gibt es nicht als empirisches Subjekt. Nur die Vernunft hat das Vermögen zu verallgemeinern, sich „jedermann“ vorzustellen und dann zu urteilen, was passierte, wenn „jedermann“ nach der *Maxime* handelte (hier sieht man, dass die *Moral* aus der Vernunft entspringt). Das Entscheidende ist nicht, dass das moralische Gesetz, weil es Gesetz ist, allgemein gelten muss, sondern dass die Vernunft eine besondere *Maxime* auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin, bestimmter noch: auf ihr Zusammenstimmen mit der allgemeinen Gesetzgebung hin prüft, somit auf „jedermann“ innerhalb eines Kollektivs von vielen „jedermann“ bezieht und somit an der einzelnen *Maxime* erkannt wird, ob sie als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne (sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke).² In dem Beispiel von Kant ist klar, dass die *Maxime*, würde sie für alle Gesetz sein, jegliches Depositum unmöglich machen würde, womit gezeigt ist, dass die *Maxime* eben nicht zur allgemeinen Gesetzgebung taugt.³

Ein weiteres, umfassenderes Beispiel: Man nehme die *Maxime*: „Jeder solle nur diejenigen Ziele verfolgen, die seine Glückseligkeit vermehren“ – das ist der *pursuit of happiness* als Prinzip. Diese *Maxime* wird verallgemeinert: Alle innerhalb einer Gesellschaft machen ihre jeweilige Begierde zu ihrer jeweiligen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund ihres Willens. Nun sind Glück und das Verlangen nach Glückseligkeit immer auf den Einzelnen bezogen. Die Verallgemeinerung jener *Maxime* des eigenen Glücksstrebens wäre nur möglich, wenn der Wille Aller ein und dasselbe Objekt hätte und darin seine Befriedigung finden könnte. Das geht aber nicht. Jeder hat das seinige Wohlbefinden als Bestimmungsgrund seines Willens; worin aber die Glückseligkeit für jeden einzelnen liegt, ist verschieden; unter Bedingungen des Auseinanderfallens von Sittlichkeit und Wirklichkeit schließt die auf die Glückseligkeit eines Einzelnen zielende *Maxime* „Arbeit, Schmerzen, Sterblichkeit“ für andere ein; die Begierden der einzelnen Menschen geraten in Widerstreit. Die Glückseligkeit aller ist, wenn jeder nur sein Wohlbefinden kennt, kein bestimmter, mit sich identischer Gegenstand des Wollens. Die Vernunft kann verallgemeinern

¹ Ebd., S. 36,5 = AA, Bd. V, S. 27.

² Das Prüfverfahren ist also *nicht* lediglich eine Prüfung auf *bloß logische* Verallgemeinerbarkeit, sondern es wird geprüft, ob eine bestimmte *Maxime* ein *allgemeines Gesetz* sein könne, – m. a. W.: ob eine *Maxime* eine für jedermann gültige (allgemeingültige) Norm sein könne.

³ Um dem Beispiel gerecht zu werden, blende ich einige Probleme aus, wie bspw.: widerspricht eine Eigentumsordnung, die Deposita zulässt, nicht selbst einer allgemeinen Gesetzgebung? In der Kantischen Argumentation ist vorausgesetzt, dass es Deposita geben müsse; ohne diese Voraussetzung widerspricht sich die Verallgemeinerung gar nicht. Vgl. weiter unten.

und „den Willen Aller“ (Kants Übersetzung von Rousseaus *volonté de tous*)¹ vorstellen, wenn nämlich jeder sein Wohlbefinden zum Bestimmungsgrund seines Willens machte. Auf der Seite des Objekts des Willens, der angestrebten Glückseligkeit, ist die Verallgemeinerung nicht ohne weiteres möglich. Der „Wille Aller“ (*volonté de tous*) fällt nicht mit der allgemeinen Gesetzgebung, dem allgemeinen Willen (*volonté générale*), zusammen. In der *volonté générale* ist nämlich enthalten, dass die Beziehung auf die Objekte der angestrebten Glückseligkeit notwendig ist und dass dort nicht analog wie auf der ‚subjektiven Seite‘ des *pursuit of happiness* die Verallgemeinerung möglich ist. Die Verallgemeinerung auf der ‚subjektiven Seite‘ ist bloß formal, denn sie abstrahiert von jedem Inhalt. Um das Scheitern jener Maxime (des Strebens nach eigener Glückseligkeit) zu demonstrieren, muss eine materiale Vorstellung bemüht werden, nämlich diejenige von den Gegenständen, die für die Glückseligkeit nötig sind und von denen nicht sich abstrahieren lässt – von deren Vorhandensein, vom Widerstreit um sie unter Bedingungen des Auseinanderfallens von Sittlichkeit und Wirklichkeit. Nur bei an sich vernünftigen Bedingungen für das Handeln wäre die Verallgemeinerung auf der Seite der Gegenstände möglich. Erläuterung: Es gibt ebenso unangenehme wie notwendige Arbeit. Wäre das eigene Wohlbefinden allgemeine Maxime, würde diese Arbeit nicht getan werden.² Damit würde dem Zusammenleben aller die Grundlage entzogen, und die Einzelnen könnten gar nicht mehr ihr Wohlbefinden zu ihrer Maxime erklären. Die Glückseligkeit aller ist also nicht ein und dasselbe Objekt, zusammengesetzt aus den Glückseligkeiten aller Einzelnen. Daraus folgt, dass die Glückseligkeit aller nur dann ein bestimmtes Objekt des Willens sein kann, wenn das Verlangen der Einzelnen nach jeweils ihrer Glückseligkeit durch Sittlichkeit (d. h. durch Vernunft und deren Objektivierung: die vernünftige Einrichtung einer Gesellschaft) eingeschränkt wird. Wenn dagegen jeder seinen Bedürfnissen folgt, wenn also das jeweils eigene Wohlbefinden als Bestimmungsgrund für das Handeln verallgemeinert wird, dann gibt es keine Einheit, und die Grundlage für die Befriedigung der Bedürfnisse, die mögliche Glückseligkeit aller, wird zerstört.

Exkurs zum Verhältnis von Sittlichkeit und Wirklichkeit. Warum stellt Kant die Sittlichkeit der Glückseligkeit gegenüber? Warum bestimmt er das

¹ Vgl. KprV, AA, Bd. V, S. 28,12.

² Man kann ja verallgemeinern: Einer will unangenehme Arbeit nicht machen, der nächste auch nicht, das gilt für alle n Subjekte. *Diese* Verallgemeinerung, die vom Inhalt der Arbeit absieht und damit von den Notwendigkeiten eines arbeitsteiligen Produktionsprozesses, die also bloß die ‚subjektive Seite‘ der Maxime sieht (ich will keine unangenehme Arbeit machen) und diese verallgemeinert, führte nicht auf einen Widerspruch – niemand will, ganz abstrakt und ohne weitere Gründe, unangenehme Arbeit machen.

Prinzip der Sittlichkeit im Gegensatz zum Prinzip der Selbstliebe? Ist das zwingend? Kommt man ohne Moral aus?

Zur Beantwortung dieser Fragen soll die Reflexion innerhalb der Theologie vorangestellt werden, welche eine Erklärung für die Genese der Moral versucht: Gott hat die Welt geschaffen, und er hat sie gut geschaffen. Gott hätte gegen die Vernunft, als deren Prinzip er gedacht wurde, handeln müssen, wenn er eine unvernünftige und böse Welt geschaffen hätte. In der vernunftgemäß geschaffenen Welt, in der alles gut wäre, stimmen *a priori* die Beweggründe des Handelnden mit den Bedingungen des Handelns überein. Beide sind vernünftig. Für die göttliche Schöpfung fallen Sittlichkeit und Wirklichkeit zusammen. Im Paradies gibt es das Böse nicht – und keine Moral. Letztere ist im Paradies auch nicht nötig, weil die Menschen sich dort im Zustand der Glückseligkeit befinden.

Diskursiv ist nun nicht zu erklären, wie es von einer göttlichen vollkommenen Ordnung (dem Paradies) zum Auseinanderfallen von Sittlichkeit und Wirklichkeit (zum irdischen Jammertal) gekommen ist. Diskursiv ist auch nicht zu erklären, weshalb Gott nach Schöpfung der Welt und des Menschen noch eine Moral für letzteren geschaffen haben soll. Denn die Schöpfung der Moral wäre Nachbesserung eines Imperfekten, nämlich einer Schöpfung, in der aus unerklärlichen Gründen Sittlichkeit und Wirklichkeit auseinandergefallen sind. Zunächst müssen sie ja in einer Einheit gewesen sein, da im Schöpfer das Gute und die Vernunft zusammenfallen. Weil jenes Auseinanderfallen diskursiv nicht zu erklären ist, gibt es eine Geschichte (griechisch: Mythos), welche die logisch-metaphysischen Probleme zu einer Erzählung komponiert: Im Garten Eden standen zwei Bäume. Gott hatte ein von ihm nicht begründetes Verbot erlassen, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen: Wenn Du von diesem Baum isst, dann musst Du sterben. Die Schlange: Sterben werdet ihr nicht, ihr werdet sein wie Gott, wenn ihr von diesem Baum essen werdet.¹ Die Menschen erobern als Aufrührer (sie wollen so sein wie Gott) die Moral. Für diesen Aufruhr – von Gott aus gesehen liegt darin die Hybris des Menschen – werden sie bestraft: Verbannung aus dem Paradies, dem Zustande uneingeschränkter Glückseligkeit, durch den göttlichen Machtspruch, dadurch Verlust der Unsterblichkeit, Mühsal der Arbeit, Schmerzen, Mangel der ersten

¹ „Gott sprach: Eßt nicht davon und rührt nicht daran, sonst müßt ihr sterben. Die Schlange sprach zum Weibe: Sterben, sterben werdet ihr nicht, sondern Gott ist bekannt, dass am Tag, da ihr davon esset, eure Augen sich klären und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse“ (Die Fünf Bücher der Weisung, verdeutscht von M. Buber und F. Rosenzweig. Darmstadt 1992, S. 15). Dies scheint ein Widerspruch zu sein, jedoch reden beide wahr: die listige Schlange nutzt, dass von verschiedenen Momenten des Menschen die Rede ist. Gott redet von der materialen Sterblichkeit, die Schlange dagegen von der Unsterblichkeit des Ideellen (der Erkenntnis). Diesen Unterschied kennen die Menschen, bevor sie gegessen haben, nicht.

Natur.¹ Damit sind Sittlichkeit und Wirklichkeit entzweit. Die Bedingungen des Handelns (Dorn, Stechkraut, Schmerzen, Sterblichkeit) und die göttliche Vernunft fallen auseinander. Es gibt deswegen eine Differenz zwischen vernünftiger und unvernünftiger Bestimmung des Willens. Die Moral ist also göttlichen Ursprungs, erobert von den Menschen gegen Gottes Willen. Der Weg zurück zu einem Zustand, in dem Sittlichkeit und Wirklichkeit in einer Einheit versöhnt sind (Paradies), ist unwiderruflich verstellt. Somit ist *conditio humana* die Verknüpfung (Einheit) von unsterblicher Erkenntnis und nicht an sich vernünftigen Bedingungen für das Handeln. Dies ist der erste und einzige Satz der Anthropologie. Man kann und man muss diese Bedingungen kritisieren (das ist dann aber nicht mehr Anthropologie) und man kann unser unsterbliches Erkennen besser verstehen lernen (das ist auch nicht Anthropologie).

Nun zur Frage: Ist das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit notwendig ein gegensätzliches? Warum wird ein zur Glückseligkeit heterogener Ursprung der Moralität angenommen, von Kant: in der Vernunft, von der Bibel: in einem jenseitigen Gott – jenseits von (irdischem) Genuss und (irdischer) Glückseligkeit? Kommt man – nachdem Sittlichkeit und Glückseligkeit nun einmal auseinanderfallen – ohne Moral (wieder) zur Glückseligkeit? Würde sich Glückseligkeit *für alle* einstellen, wenn alle lediglich ihre *eigene* Glückseligkeit verfolgten, d. h. wenn man das individuelle Streben nach der eigenen Glückseligkeit verallgemeinerte, ohne dass die Moral dem Prinzip der Selbstliebe Grenzen setzte? Die Antwort ist – nein. Denn wenn (wie es tatsächlich der Fall ist) Sittlichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen, dann führt die Maxime: jeder solle nur die Ziele verfolgen, die seine eigene Glückseligkeit vermehren, *notwendig* dazu, dass andere an der Verwirklichung ihrer Glückseligkeit gehindert werden. Auf der materialen Grundlage von „Arbeit, Schmerzen, Sterben“ schließt eine lediglich auf die Glückseligkeit des Einzelnen zielende Maxime „Arbeit, Schmerzen, Sterben“ für andere mit ein. Die Verallgemeinerung der Maxime der Verfolgung des jeweils eigenen *pursuit of happiness* führt unter den gegebenen materialen Bedingungen (die nicht *a priori* vernünftig sind) auf die Zerstörung der Grundlage für die Glückseligkeit aller. Der Grund: Da die Maxime, das eigene Glück als das Maß aller Dinge anzusehen, keine durch die Moral gesetzten Grenzen erfährt, hindert nichts daran, dass Menschen andere Menschen als Mittel für ihre eigenen Zwecke instru-

¹ „Zum Weibe sprach er: Mehren, mehren will ich deine Beschweren, deine Schwangerschaft, in Beschwer sollst du Kinder gebären. Nach deinem Mann sei deine Begier, er aber walte dir ob. Zu Adam sprach er: [...] sei verflucht der Acker um deinetwillen, in Beschwer sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dorn und Stechkraut lässt er dir schießen, so iß denn das Kraut des Feldes, im Schweiß deines Antlitzes magst du Brot essen, bis du zum Acker kehrst, denn aus ihm bist du genommen. Denn Staub bist du und zum Staub wirst du kehren“ (Die Fünf Bücher der Weisung, a. a. O., S. 16).

mentalalisieren. Diese als Mittel missbrauchten Menschen können selbst nicht mehr glücklich werden – sie sind die Sklaven, Verhungernden, Ausgebeuteten, Verelendeten, Beleidigten, Erniedrigten dieser Erde. Also führt die allseitige Verfolgung des Eigennutzes nicht zur Glückseligkeit aller. Deswegen sagt Kant, dass diese Maxime nicht zu einer allgemeinen Gesetzgebung taue. Um die Glückseligkeit aller unter der gegebenen Bedingung des Gegensatzes von Sittlichkeit und Wirklichkeit zu verwirklichen, ist Moral daher notwendig.

Eine vernünftige Moral, die von dem Auseinanderfallen von Sittlichkeit und Wirklichkeit ausgehen muss, kommt aus diesem Grunde ohne die *Idee von der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit der Menschen* nicht aus (= das höchste Gut: eine in die Dialektik fallende Idee der Vernunft; diese Idee ist konstitutiv für den kategorischen Imperativ – dies gegen Kants Architektonik (!) der KprV). Die „allgemeine Gesetzgebung“ (§ 7 KprV) ist nicht denkbar ohne Rekurs auf das Kollektiv aller Menschen, für die alle Glückseligkeit sein soll und für die auf der materialen Seite die Bedingungen so eingerichtet sein müssen, dass die Glückseligkeit aller auch möglich, d. i. realisierbar sein soll. In diesem Kollektiv aller Menschen – bei Kant emphatisch: Menschheit –, das unter vernünftig eingerichteten Bedingungen der Produktion die freie Zweckverfolgung und Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen möglich macht, steckt eine *unbedingte Idee*. Diese kann nur von der Vernunft gedacht werden, denn sie ist nicht empirisch vorfindlich. Wird sie (die Idee) bestimmend für das Handeln, so nennen wir das Moralität.

Nimmt man den kategorischen Imperativ lediglich formal als Verallgemeinerungsprobe – also: der einzige Inhalt sei die zu prüfende Maxime, das Verallgemeinerungsverfahren sei diesem Inhalt gegenüber äußerlich, die Forderung nach Verallgemeinerung selbst sei dem Inhalt nach leer, man könne ja alles Mögliche zu verallgemeinern versuchen¹, dann verfehlt man den entscheidenden Punkt: Die „allgemeine Gesetzgebung“ hat durch jene unbedingte Idee einen Inhalt. Es ist eben nicht bloß ein formales Verallgemeinerungsverfahren. Mit jener Idee hat Moralität einen zur Zweckverfolgung empirischer Subjekte heterogenen Ursprung – nämlich die durch Vernunft mögliche Idee

¹ Man könnte auch ‚im Falschen‘ verallgemeinern, dann unterschiede sich der kategorische Imperativ Kants nicht von der ‚goldenen Regel‘: Was du nicht willst, was man dir tut, das füg’ auch keinem anderen zu; am Beispiel: Wenn eine Bande von Bösewichtern sich auf ein unmoralisches Prinzip einigt, dann wäre die Verallgemeinerungsforderung ja erfüllt. Wenn durch die Einrichtung der Produktion die Menschen ihre materiellen Grundlagen soweit zerstören, dass das Klima geändert, die Lebensmittel verseucht, die Krebserkrankungen steigen usw., dann scheinen ja auch alle zuzustimmen.

des Kollektivs aller Menschen unter vernünftigen materialen Bedingungen der Produktion.

Es gibt eine Lektüre des moralischen Gesetzes, die den § 4 herauspickt und den § 7 lediglich als von jedem Inhalt absehende, formale Verallgemeinerungsprüfung auffasst, deren logische Implikationen zu untersuchen seien, ohne auf die Idee des höchsten Gutes zu rekurrieren, weil diese als metaphysisch abgelehnt wird. Eine solche Lektüre kann das moralische Gesetz dann tatsächlich als inkonsistent darstellen, weil dieses, wenn es auf einen inhaltslosen Formalismus gebracht worden ist, Moralität gar nicht bestimmen kann. Diese Lektüre geht aber in die Irre, weil jene Idee des Kollektivs aller Menschen (wie gezeigt) im moralischen Gesetz enthalten ist.

Was passierte, wenn man das moralische Gesetz auf einen bloßen Formalismus brächte? Den Ausgang bildeten dann einzelne Willen mit partikularen Zwecken; diese wären nicht bezogen auf eine allgemeine Bestimmung dessen, was vernünftig ist. Diese einzelnen Willen stellten – in der Verfolgung ihrer partikularen Zwecke – Maximen auf. Von deren Inhalt bezogen auf die allgemeine Vernunft würde abgesehen. (Man kann die Kantsche Maxime als Beispiel nehmen: ‚mein Vermögen durch alle sichere Mittel vermehren‘ und dieses Beispiel aktualisieren: ‚Vermögen‘ besteht dann im Eigentum an Produktionsmitteln; ‚sicheres Mittel‘ ist der Ankauf von Arbeitskräften und deren Benutzung zur Vermehrung des eingesetzten ‚Vermögens‘.) Der zweite Schritt wäre dann die Verallgemeinerung: Diese Maximen Einzelner würden in den Status der Allgemeinheit versetzt. Dadurch käme keine Bestimmung dem Inhalt nach hinzu. Wenn man dann prüfte: ‚Ergibt sich ein Widerspruch oder nicht?‘ liefe diese Prüfung leer – oder: sie erreichte nicht das, was sie zu erreichen beansprucht. (Für jene aktualisierte Kantsche Demonstrationsmaxime findet zur Zeit die globale Verallgemeinerungsprüfung statt. Abgesehen vom Inhalt des Produktionsverhältnisses – was Eigentum an Produktionsmitteln bedeutet, von welcher Art das Mittel zur Vermehrung dieses Vermögens, nämlich die Benutzung der Arbeitskräfte, ist – wird darauf geprüft, ob die Maxime verallgemeinert werden kann, d. h. ob die Verallgemeinerung *funktioniert*. So kommt man gar nicht auf einen Widerspruch, sondern darauf, zu warten, wie der gegenwärtige globale Test auf Verallgemeinerung verläuft.)

Auch HEGEL hat den § 7 als bloße Verallgemeinerungsprüfung gelesen und deswegen das Kantsche moralische Gesetz als inhaltsleeren Formalismus kritisiert.¹ Hegel argumentiert, dass man von außen schon eine besondere

¹ Vgl. GEORG W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 135, a. a. O., S. 193 ff. – Ders.: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. I, Hamburg 1999, S. 434,35–439,20.

Maxime (in das Verallgemeinerungsverfahren) hineinstecke – der Ausgang. Dann berücksichtige man aber deren Inhalt nicht und meine, durch eine Verallgemeinerung unabhängig vom Inhalt etwas über die Moralität herausbekommen zu können. Das komme der Argumentation gleich: Was passiert, wenn alle sich so verhielten? Für diesen Fall ließe sich konstruieren, dass die Maximen der Einzelwillen, wenn sie nur ohne Widerspruch in den Status der Allgemeinheit versetzt werden könnten, den Willen aller (*volonté de tous*) darstellten und zugleich wegen des Prüfverfahrens allgemeines Gesetz wären. Dann wären die verallgemeinerten Einzelwillen schon Ausdruck von Vernünftigkeit (*volonté générale*), d. i. moralisch gut – der Rousseausche Unterschied von *volonté de tous* und *volonté générale* wäre gestrichen.

Dagegen wendet HEGEL ein, dass man durch *bloße* Verallgemeinerung abgesehen vom Inhalt nicht herausfinden könne, ob eine Maxime moralisch richtig sei.¹ Man müsse die Maxime selbst überprüfen. Die bloß formale Verallgemeinerung garantiere nichts – es könnte auch eine Verallgemeinerung „im Falschen“ sein:

„Dass *kein Eigentum* Statt findet, enthält für sich ebenso wenig einen Widerspruch, als dass dieses oder jenes einzelne Volk, Familie u. s. f. nicht existire, oder dass überhaupt *keine Menschen leben*. Wenn es sonst für sich fest und vorausgesetzt ist, dass Eigentum und Menschenleben seyn und respektirt werden soll, dann ist es ein Widerspruch, einen Diebstahl oder Mord zu begehen; ein Widerspruch kann sich nur mit Etwas ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Princip zum Voraus zu Grunde liegt.“²

„[D]er Satz: Betrachte ob deine Maxime könne als ein allgemeiner Grundsatz aufgestellt werden, wäre sehr gut, wenn wir schon bestimmte Principien über das hätten, was zu thun sey. Indem wir nämlich von einem Principe verlangen, es solle auch Bestimmung einer allgemeinen Gesetzgebung seyn können, so setzt eine solche einen Inhalt schon voraus, und wäre dieser da, so müsste die Anwendung leicht werden. Hier aber ist der Grundsatz selbst noch nicht vorhanden, und das Kriterium, dass kein Widerspruch seyn solle, erzeugt nichts, da, wo nichts ist, auch kein Widerspruch seyn kann.“³

¹ Analog sagt Kant, dass ein allgemeines Kriterium der Wahrheit, welches von jedem besonderen Inhalt absieht, unmöglich sei. Vgl. KrV, B 83.

² GEORG W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 135, a. a. O., S. 194.

³ Ebd., § 135 Zusatz, a. a. O., S. 195.

HEGEL hätte dann mit seiner Kritik recht, wenn § 7 so wäre, wie er ihn darstellt und wie § 7 häufig dargestellt wird, wenn als die „allgemeine Gesetzgebung“ keinen Inhalt hätte. Aber Hegel macht es sich zu leicht. Denn „allgemeine Gesetzgebung“ unterstellt ein Kollektiv freier Subjekte – die Idee der Menschheit, mit SCHILLER: dass alle Menschen Brüder werden¹, mit KANT: dass die Menschheit in der Person eines jeden „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ gebraucht werden darf². Damit sind im Kollektiv freier Subjekte (wenn auch nicht explizit genannte) inhaltliche Bestimmungen enthalten und als gegeben unterstellt – zumal wenn man fragt, was die materialen Bedingungen für ein solches Kollektiv sind.

Abschießend ließe sich nun noch eine Frage bezüglich des höchsten Gutes als gedachter Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit aufwerfen: ob, wenn diese Idee verwirklicht wäre, Moral wieder überflüssig werden würde (wie „am Anfang“ im Paradies, wo alles zweckmäßig war, wo alles den Bedürfnissen entsprechend vorgefunden wurde und wo es auch keine Moral gab), ob dies also „wieder“ ein Zustand der Unschuld wäre, in dem alle ohne Moral glücklich sein könnten. Beziehen wir diese Frage auf die moderne Fassung dieser Idee der Versöhnung von Glückseligkeit und Sittlichkeit: auf die Idee der kommunistischen Gesellschaft. Die Frage lautet dann, ob, da dort die gesellschaftlichen Bedingungen des Handelns den Zwecken des Einzelnen gemäß wären, das moralische Gesetz überhaupt noch nötig wäre. Die Antwort ist – Ja. Denn: Zwecke sind zunächst Zwecke eines Einzelnen. Diese sind ins Verhältnis zu setzen zu den Zwecken anderer. Das geht nur durch ein „allgemeines Gesetz“, das das Verhältnis der Freiheit der Willkür eines jeden zu der aller anderen regelt. Wenn Subjekte zweckgerichtet handeln (heißt: ihre partikularen Zwecke verfolgen und das sollen sie auch können), so ist *a priori* nicht garantiert, dass die Zweckverfolgung anderer (deren Freiheit der Willkür) nicht verletzt wird. Also muss die Freiheit der Willkür eines jeden ins Verhältnis gesetzt werden zu: Achtung der Menschheit in der Person eines jeden, oder: der Mensch ist nicht bloß Mittel, sondern zugleich Zweck an sich selbst. Das bloße Verfolgen partikulärer Zwecke garantiert nicht, dass Läsionen ausgeschlossen sind. Also: Es ist nicht zureichend, dass die gesellschaftlichen Bedingungen für das Handeln den Zwecken eines Einzelnen (und dessen Verlangen nach Glückseligkeit) gemäß eingerichtet sind. Eine Einrichtung gemäß der Summe der Zwecke aller Einzelnen ist wegen der Inkommensurabilität der Zwecke untereinander nicht möglich; folglich muss auch bei den Bedingungen für das Handeln die Totalität der Zwecke (nicht deren äußerliche Summe) mitbedacht werden. Selbst bei objektiv vernünftigen Bedingungen kann es Läsionen geben,

¹ Vgl. FRIEDRICH SCHILLER: An die Freude (1803), in: Schillers Werke, hrsg. von Julius Petersen und Gerhard Fricke, Bd. 2.I, Weimar 1983, S. 185,7.

² Vgl. Grundlegung, S. 54,32–55,3 = AA, Bd. IV, S. 429.

weil Menschen eben nicht an sich gut (Engel), sondern vernünftige Sinnenwesen sind – mit partikularen Zwecken, die nicht *a priori* in prästablierter Harmonie mit den partikularen Zwecken aller anderen sind. Während das Paradies „am Anfang“ also als ein unbewusster und geschenkter Zustand der Glückseligkeit aller verstanden werden könnte, wäre das Paradies „am Ende“ ein aus Freiheit erarbeiteter und bewusst hergestellter und stets herzustellender Zustand der Glückseligkeit aller.

Die Differenz zwischen der Moral in der bürgerlichen und der Moral in der kommunistischen Gesellschaft: In der b. G. fallen die Bedingungen für das Handeln und die vernünftigen Prinzipien der Bestimmung des Willens (Moral) auseinander. Es ist keine einzelne moralisch gute Handlung möglich angesichts durchgängig unmoralischer Alternativen. Auch das Nicht-Handeln (*salvavi animam meam*) ist unmoralisch, weil man nicht wollen kann, dass ein Großteil der Menschheit unter menschenunwürdigen Bedingungen zu leben gezwungen wird. Bleiben Moral und Sittengesetz in der b. G. fiktiv, kann der moralische Impuls allein auf die Veränderung der Bedingungen für das Handeln gehen. In der k. G. fallen die Bedingungen für das Handeln und die vernünftigen Prinzipien der Bestimmung des Willens nicht auseinander. Das moralische Gesetz kann wirklich werden, ist nicht fiktiv. Es gibt keine objektive Unmöglichkeit der Moral. Während in der b. G. Wirklichkeit und Sittlichkeit unversöhnlich auseinander fallen, Moral dort ein Sollen ist, die Idee der Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit eine Idee der Vernunft und also nicht wirklich und noch weitergehend: unmöglich ist¹, wären in der k. G. Moral und Sittengesetz nicht fiktiv, aber, wie gezeigt, auch nicht überflüssig.²

Wiederholte und erweiterte Anmerkungen zum § 4.

(1) Eine Maxime wird daraufhin überprüft, ob sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken könne – und damit wird diese Maxime auf ihre Form überprüft. Diese Überprüfung fällt in die reflektierende Vernunft. Als Beispiel die Maxime: Mit sicheren Mitteln das Vermögen zu vermehren. Nun gibt es die Möglichkeit, ein Depositum zu unterschlagen. Wird jene Maxime verallgemeinert, dann führte das darauf, dass es kein Depositum gäbe. Kant sagt, dass dies ein Widerspruch sei. Er hält das Eigentum und die Verwahrung von Eigentum für eine mit dem Sittengesetz kompatible und – mehr noch – sogar geforderte Einrichtung. Alles, was das Eigentum in Frage stellte, wird als Widerspruch zum Sittengesetz aufgefasst. Dies, nämlich dass Eigentum sein solle, wird also

¹ Vgl. THEODOR W. ADORNO: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ (Minima Moralia Nr. 18, a. a. O., S. 43).

² Hegels Aversion gegen das Sollen trifft den Widerspruch, in den eine auf das reine Gewissen verpflichtete Moral in der b. G. führt. Vgl. GEORG W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, a. a. O., S. 35.

(materialiter) hineingesteckt (vorausgesetzt). *Erst dann* ist die formale Prüfung, ob die Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken könne, möglich und führt zum Scheitern. Durch das formale Prüfverfahren selbst können die Voraussetzungen, die in dieses Prüfverfahren hineingesteckt werden, nicht bewiesen werden. Es kann allerdings das Scheitern einer Maxime dann gezeigt werden, wenn man eine Voraussetzung macht.

Man kann nun versuchen, Moses' zehn Gebote auf eine rationale Grundlage zu stellen. Kann man bspw. das Gebot: „Du sollst nicht töten!“ beweisen? Wir prüfen die kontradiktorisch entgegengesetzte Maxime: „Du sollst töten!“ Kann diese Bestandteil einer allgemeinen Gesetzgebung sein? Sie kann nicht, denn dann würden diejenigen, die eine solche allgemeine Gesetzgebung veranstalten, gar nicht mehr existieren. Also impliziert allgemeine Gesetzgebung (als materiale Implikation) den Fortbestand der Menschheit. Betrachtet man dann diese implizierte Menschheit, dann kommt man darauf, dass der Allgemeinbegriff „Menschheit“ keine Einschränkung zulässt. Also können aus der Menschheit nicht Verbrecher, Neugeborene, Juden, Witwen ohne Ernährer usw. ausgeschlossen werden, für die das Tötungsverbot gelockert werden könnte. „Menschheit“ als Allgemeinbegriff setzt die Vernunft als dasjenige, was Menschheit wesentlich bestimmt, voraus. Dies also: der Erhalt der Menschheit, wäre eine materiale Implikation von „allgemeiner Gesetzgebung“. Es ist widervernünftig, die Ausrottung der Menschheit zu wollen oder für die Tötung eines Teils der Menschheit einzutreten. Mit der *einen* Vernunft ist die *eine* Menschheit gesetzt, und zwar als dasjenige, worin diese eine Vernunft sich entwickelt.

(2) Angenommen, jemand erklärt die Selbstliebe – die Verfolgung der eigenen Glückseligkeit – zur allein bestimmenden Maxime seines Handelns. Formales Prüfverfahren durch die Vernunft: Ist diese Maxime verallgemeinerbar? Kann man sagen, dass *jedermann* so handeln solle, dass er seine Glückseligkeit bzw. seinen Nutzen verfolge? Kant sagt, dass eine solche Verallgemeinerung scheitere. Auf der ‚subjektiven Seite‘ ist die Verallgemeinerung möglich (alle können den *pursuit of happiness* zu ihrer Maxime erklären, das wäre *volonté de tous*), doch für die Objekte der angestrebten Glückseligkeit ist diese Verallgemeinerung nicht in gleicher Weise möglich.¹ Die *volonté générale* dagegen

¹ Die Kantischen Illustrationen: das streitende Ehepaar (KprV, S. 37,5 ff) und die beiden Könige (ebd., S. 37,9 ff), sind dem 18. Jh. entnommen. Wozu die Maxime: jeder verfolgt seinen Nutzen, führt, lässt sich auch in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft des 20. Jh. demonstrieren: Für *happiness* ist *money* die Voraussetzung. Also verfolgt jeder das Ziel (und muss es verfolgen, will er nicht untergehen), Geld zu erlangen und zu vermehren. Genau dies bewirkt, dass für die allermeisten auf dem Globus eigene Glückseligkeit bzw. das Streben danach unmöglich geworden ist. Die Verallgemeinerung scheitert.

enthält die Beziehung auf die Objekte und fällt deswegen nicht mit der *volonté de tous* zusammen. Die Glückseligkeit aller lässt sich auf der Seite der Objekte nicht als ein und dasselbe Objekt darstellen, das sich aus der Glückseligkeit aller Einzelnen zusammensetzt. Das hängt wiederum damit zusammen, dass die Bedingungen für das Handeln nicht an sich vernünftig sind. Deswegen hat die Moral ihren Ursprung in der Vernunft, was gegenübergestellt ist dem Prinzip der Selbstliebe. Die Verfolgung der eigenen Glückseligkeit (als oberste Maxime des Handelns) unter nicht an sich vernünftigen Bedingungen für das Handeln ist nicht mit einer allgemein bestimmten Vernunft vereinbar.

Gegen den § 7 – auch als Verallgemeinerungsprüfung verstanden – ließe sich einwenden: Das Verallgemeinerungsverfahren selbst ist doch gar nicht begründet worden, es ist schlicht gesetzt. Was ist denn dagegen vorzubringen, wenn jeder seine eigene Nase, d. i. seine jeweils individuelle Vorstellung seines Nutzens habe? Sollen er doch diesen verfolgen! Jede Position, die es ablehne, die eigene Nase zum Zentrum aller Bestimmungsgründe des Willens zu machen, habe schon immer die allgemeine Vernunft *unterstellt*. Dieser Einwand stimmt. Doch ist dagegen zu argumentieren: Was wäre, wenn man diese Vernunft und die von ihr geforderte Verallgemeinerung nicht unterstellte (*reductio ad absurdum* der in dem Einwand enthaltenen Annahme): **(a)** Wie bereits ausgeführt ist die Verallgemeinerung auf der Seite der Objekte nicht möglich. Und genau dies bedeutet die Zerstörung der Grundlagen für die Interessenverfolgung der Einzelnen. Die Interessenverfolgung in der bürgerlichen Gesellschaft – das Mehrere des Nutzens für das eigene Eigentum – hat die natürlichen Ressourcen und Grundlagen der Produktion in – wie zu befürchten ist – irreparabler Weise zerstört. **(b)** Es gibt die These, dass, indem alle jeweils ihre Interesse verfolgen, gerade dadurch „hinter dem Rücken“ der Einzelnen ein Allgemeines sich herstelle (die *invisible hand* von Adam Smith). Damit ist dieses Allgemeine aber, weil hinter ihrem Rücken, den Subjekten entzogen und als ein ebensolches bestimmt. **(c)** Unter Bedingungen der b. G. muss eine dritte Instanz (= der Staat) gegen die einzelnen Interesse-Verfolger das, was allgemeine Vernunft sein könnte, durchsetzen. Probleme: **(i)** Die einzelnen Interesse-Verfolger richten jeweils einen Schaden an. Was unter „allgemeiner Vernunft“ firmiert, wäre lediglich Reparatur; gegen schon eingetretenen Schaden und gegen nicht-vernünftige Handlungen würde nachträglich Vernunft reklamiert. Dies ist *zum einen* ein der Vernunft nicht gemäßer Umweg, *zum anderen* sind nicht alle eingetretenen Schäden reversibel reparierbar. **(ii)** Wie kommt diese dritte Instanz zur „allgemeinen Vernunft“?

(3) Kann die bloße Form einer Maxime – genauer: die Reflexion, ob sie bezogen werden kann auf eine allgemeine Gesetzgebung – bestimmend für den Willen sein? Oder ist der Wille lediglich bestimmbar durch materiale Gründe (jeweils einzelne Gegenstände, partikuläre Zwecke)? Die Form fällt in die

Vernunft; die materialen Bestimmungsgründe für unseren Willen sind den Sinnen gegeben. Das wirft die Frage auf: Gibt es überhaupt so etwas wie den vernünftig bestimmten Willen? Kann die Vernunft überhaupt einen Impuls für unseren Willen darstellen? — Die Menschen sind des Begriffs der Freiheit mächtig. Warum sollten sie dann nicht aus vernünftiger Freiheit heraus ihren Willen bestimmen können – und damit ein Moment von Distanz gegenüber den materialen Bestimmungsgründen besitzen, die als Motive mit Notwendigkeit unseren Willen bestimmen?

(4) Abgrenzung von § 7 zur Parole: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“, welche unter dem Faschismus populär war. Kant: Die Verfolgung der Interessen der Einzelnen soll unter Bedingungen stattfinden, dass anderen nicht die Grundlagen für deren Interessenverfolgung entzogen werden. Dies bedeutet jedoch nicht das Aufopfern der individuellen Interessen zugunsten eines hypotasierten Allgemeinen (z. B. des Staates).

Zu § 5. Dieser Paragraph kann mit ‚Transzendente Deduktion der Freiheit‘ überschrieben werden. Eine transzendente Deduktion unterscheidet sich von einer metaphysischen Deduktion, welche aus metaphysischen Prinzipien deduziert. Eine solche metaphysische Deduktion der Freiheit ist unmöglich. Die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zeigt dieselbigen als notwendige (intelligible) Momente der phänomene auf: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (vgl. KrV B 197). Die reinen Verstandesbegriffe, selbst keine empirischen Gegenstände, sind so *begründet* (in Kants Terminologie: transzendental deduziert). Freiheit ist selbst kein empirischer Gegenstand. Wird sie als notwendiges (intelligibles) Moment des in menschlicher Gesellschaft gegebenen moralischen Gesetzes aufgezeigt, so ist sie *begründet* oder transzendental deduziert: Die intelligible Freiheit wird erschlossen (= transzendental deduziert) als Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die Form der Maximen allein der *zureichende* Bestimmungsgrund des Willens sein kann.

Der Beginn des ersten Absatzes¹ fasst das Resultat der bisherigen Untersuchung zusammen: Wenn es ein allgemeines praktisches Gesetz gibt, dann besteht es in der (bloßen) *Form* der (einzelnen) Maximen, durch welche der Wille bestimmbar sein kann.² Der Wille wird bestimmt durch seine Beziehung auf die ihn bestimmende allgemeine gesetzgebende Form. Diese ist ein Gegenstand der Vernunft (und kein empirischer Gegenstand). Da empirische Gegenstände der Naturkausalität unterworfen sind, ist der durch Vernunft bestimmte Wille *nicht* der Naturkausalität unterworfen. Unabhängigkeit von der

¹ KprV, S. 37,23–25.

² Vgl. auch GEORG W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 21, a. a. O., S. 72 f.

Naturkausalität heißt Freiheit. So ist die Freiheit des Willens transzendental deduziert, und zwar daraus, dass die gesetzgebende Form der Maximen allein Bestimmungsgrund des Willens ist. Dergestalt ist der freie Wille bestimmt – als bestimmte Negation eines material, d. i. durch ein Objekt des Begehungsvermögens bestimmten Willens. Damit ist für den freien Willen die Naturkausalität negiert. Allein die Tätigkeit der Vernunft – das Verallgemeinern der Maxime, der Begriff der Totalität in „allgemeiner Gesetzgebung“ – wird zum Bestimmungsgrund des Willens. In einem so bestimmten Willen sind Wille und tätige Vernunft Eines, eben der „freie Wille“ oder „Kausalität aus Freiheit“ – nicht nach Ursache und Wirkung verknüpfte Erscheinungen, sondern eine aus einem intelligiblen Substrat gesetzte Kausalität.

Resümee: Bestimmungsgrund des Willens ist ein Intelligibles: die allgemeine gesetzgebende Form. Diese Form ist in der Vernunft – sie ist kein empirischer Gegenstand. Geschlossen wird auf die *objektive Realität* des freien Willens, der durch die allgemeine gesetzgebende Form, also letztlich durch die Vernunft bestimmt wird. Die Freiheit ist eine Idee der Vernunft. Sie ist negativ gegen empirische Gegenstände und deren Naturkausalität bestimmt. Sie ist jedoch nicht Nichts (kein *nihil negativum*, d. h. kein einen Widerspruch enthaltender Begriff), sondern eben *Idee der Vernunft*. Und dieser Idee der Vernunft kommt objektive Realität zu im freien Willen. Die Idee der Vernunft, Freiheit, *existiert*. Für die Existenz gibt es einen Beweis: die transzendente Deduktion daraus, dass es ein moralisches Gesetz gibt, auf ein intelligibles Substrat oder eine Instanz dieses Gesetzes, den freien Willen. Kant: Freiheit ist wirklich, „denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz“¹. Geschlossen wird also von der Existenz des moralischen Gesetzes *in uns*² auf die objektive Realität der Freiheit des Willens, weil, wenn es ein kategorisch gebietendes Sollen gibt, unser Wille auch vermögend sein muss, das von der Vernunft Gebotene auszuführen, – will man nicht annehmen, dass der Mensch ein zweigeteiltes Wesen ist: sein Körper ein fremdbestimmter Automat, seine Vernunft eine ohnmächtige Ruferin, dazu verdammt zuzusehen, wie der durch sie nicht bestimmbare Körper mal hierhin, mal dorthin gerissen wird.

Wenn nun der Wille durch seine Beziehung auf die ihn bestimmende allgemeine gesetzgebende Form bestimmt ist und wenn diese Bestimmung durch die Form negativ bestimmt ist gegen die Bestimmung des Willens durch empirische Bestimmungsgründe, dann folgt daraus nicht, dass man die erschlossene Kausalität aus einem intelligiblen Substrat gleichsetzen könnte mit der Kausalität nach Gesetzen der Natur. Der Freiheitsimpuls, der aus der Reflexion auf die Form der Maximen (auf die Möglichkeit des moralischen Ge-

¹ KprV, S. 4,6 f.

² Vgl. ebd., S. 215,6.

setzes) herrührt und eine Wirkung auf den Willen hat, darf nicht als genauso strukturiert gedacht werden wie die Kausalität aus dem Blitz, welche Kausalität mit Notwendigkeit die Verknüpfung zum bewirkten Donner setzt. Sonst wäre nämlich die reflektierende Vernunft eine Erscheinung, die nach Naturgesetzen eine notwendige Wirkung im Willen hätte. Die Gehirnforscher begehen genau diese Hypostasierung (Verdinglichung) eines Intelligiblen, wenn sie nach dem materialen Substrat für die Moralität suchen.

Zu § 6. Die Aufgabe II ist die Umkehraufgabe zu Aufgabe I von § 5. Vorausgesetzt ist nun der freie Wille. Gezeigt wird, dass er nur durch das moralische Gesetz bestimmt werden kann: Der freie Wille ist – insofern er frei ist, was hier im § 6 vorausgesetzt wird – von empirischen Bedingungen unabhängig. Er kann dennoch nicht völlig bestimmungslos sein (denn dann wäre er Nichts), sondern er muss „bestimmbar“ sein. Zur *Materie* des Gesetzes gehört notwendig die *Form* (als Reflexionsbestimmungen sind Materie und Form wechselseitig durch das jeweils Entgegengesetzte bestimmbar). Nun kann ein *freier* Wille nicht durch die Materie des Gesetzes bestimmbar sein, denn materiale Bestimmungsgründe sind (per definitionem) allesamt empirische und damit heteronome Bestimmungsgründe des Willens – und ein solcherart bestimmter Wille ist nicht frei, sondern frei wäre er ja nur dann, wenn er von empirischen (heteronomen) Bestimmungsgründen unabhängig oder durch diese nicht vollständig bestimmt wäre.¹ – Nun muss ein freier Wille aber überhaupt bestimmbar sein, weil er als völlig bestimmungsloser (als ein freier Wille, der nichts als den freien Willen will) nichts wäre. *Folglich* muss er durch die Form des Gesetzes bestimmbar sein. — Es wird also geschlossen von der Existenz des freien Willens auf die Art desjenigen, was für diesen Willen allein Bestimmungsgrund sein kann: auf die gesetzgebende Form, die allein eine Vorstellung der Vernunft ist.

Zur Anmerkung des § 6. „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück.“² Vgl. dazu die Vorrede der KprV, a. a. O., S. 3,17 – 4,12 und Anm. 1, S. 4 (Meiner Ausgabe).³

Die *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, dass die Idee unbedingter Freiheit (einer Kausalität aus Freiheit, und nicht nach Gesetzen der Natur) nicht unmöglich ist, nicht ein *nihil negativum* ist. Sie zeigt jedoch nicht die *Existenz* eines

¹ Ein durch Objekte vollständig bestimmter Wille ist von diesen Objekten abhängig; es ist das dem Willen äußerliche Objekt, welches den Willen bestimmt (indem das Objekt das Begehren danach auslöst) – ein solcher Wille ist also nicht frei, denn er *wird bestimmt* (er ist passiv, leidend, Kant: necessitiert) durch ein Objekt (durch empirische Bestimmungsgründe). Der Wille wäre nur dann frei, wenn er nicht durch Objekte bestimmt werden würde, also unabhängig von jeglicher empirischer Bestimmung wäre oder wenn er lediglich affiziert werden würde.

² KprV, S. 39,2 f = AA, Bd. V, S. 29.

³ = AA, Bd. V, S. 3 f.

zuordenbaren intelligiblen Substrats – der KrV zufolge wäre es „überschwenglich“, wollte man über die erkannte Idee der Freiheit hinaus die Existenz einer Freiheitsursache theoretisch erkennen. Wenn nun *einerseits* Freiheit als nicht unmöglich bewiesen ist (d. h. *problematisch* ist: kann sein oder kann nicht sein; d. h.: es ist möglich, Freiheit *widerspruchsfrei* anzunehmen, insbesondere widerspricht diese Annahme nicht der Kausalität nach Naturgesetzen¹), *andererseits* aber nach dem ganzen theoretischen Aufwand in der KrV nichts aufzufinden wäre, was in diese „theoretische Lücke“ passte (d. h. wenn es nichts gäbe, was die als *möglich* erwiesene Freiheit *wirklich* machte), dann droht der „Abgrund des Skeptizismus“, welcher jene theoretische Anstrengung als bloßes Rasonieren denunziert. Im § 5 findet sich dann die über die KrV hinausgehende Argumentation: Wenn wir davon ausgehen, dass das Gesetz der praktischen Vernunft apodiktisch (= notwendig) gilt (also nicht eine bloße Meinung ist), dann ist als Bedingung der Möglichkeit für ein solch apodiktisches Gesetz die Freiheit des menschlichen Willens zu erschließen.

Zum Satz: „Freiheit (ist) wirklich; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.“² Was heißt an dieser Stelle – und bei Kant! – sich offenbaren? — „Offenbarung“, griech.: _____ (Apokalypse) heißt Enthüllung, lat.: *revelatio*, das Sich-Zeigen, Kundtun, Enthüllen, Sichtbar-Machen des Absoluten. Gott, für uns kein Gegenstand möglicher Erfahrung, offenbart sich in der Schöpfung, bestimmter dann in Christus. In den Worten und Taten Christi offenbart sich der Vater. Das ganze Unternehmen: die Menschwerdung Gottes in Christi, ist Offenbarung des Absoluten. Kant verwendet den theologischen Begriff der Offenbarung jedoch als Aufklärer: Es ist die *Vernunft*, die auf den Seinsgrund des moralischen Gesetzes: die Freiheit, *schließt* und der sich *dadurch* der freie Wille (der wie Gott kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist) offenbart: Freiheit als ein objektiv Reales zeigt sich, wird enthüllt. Der freie Wille tut sich kund und wird sichtbar im moralischen Gesetz.³ Kant ist Aufklärer. Die Vernunft ist die Grundlage, von der aus der mögliche Inhalt und die Geltung der Offenbarung zu bestimmen ist. Deswegen kommt zuerst § 5, der Schluss vom moralischen Gesetz, welches wir wissen (= Erkenntnisgrund, *ratio cognoscendi*), auf seinen Seinsgrund (= *ratio essendi*), d. i. auf den freien

¹ Vgl. KrV, B 586.

² KprV, S. 4,6 f.

³ Anmerkung zum theologischen Begriff der Offenbarung: In der klassischen Theologie, z. B. bei Thomas von Aquin, ist das Geoffenbarte für die Vernunft einsehbar. In einer Verfallsform des theologischen Begriffs der Offenbarung wird ein Gegensatz konstruiert zwischen göttlicher Offenbarung einerseits und Vernunft andererseits. Nur ganz besondere Menschen wären der göttlichen Offenbarung zugänglich, hätten eine besondere Verbindung zu Gott; das Geoffenbarte bliebe dunkel und inkompatibel mit den Einsichten der Vernunft und wäre von gänzlich anderer Art als alles, was menschliche Vernunft einsehen könnte.

willen, welcher Seinsgrund nicht empirisch ist und der der Vernunft durch diesen Beweis (d. i. durch den transzendentalen Schluss) offenbar wird: ein objektiv-reales Intelligibles wird erkannt¹. Im § 6 dann: Der freie Wille offenbart sich dadurch, dass er das moralische Gesetz setzt und damit dasjenige setzt, das die Möglichkeit bietet, ihn zu erkennen.

Was heißt: Freiheit ist *ratio essendi* (Seinsgrund des moralischen Gesetzes)?² Freiheit ist zunächst eine Idee der Vernunft, nämlich: die Vernunft muss notwendig eine unbedingte setzende Kausalität im Unterschied zu der Verknüpfung von Ursache und Wirkung annehmen, wobei für diese Verknüpfung gilt, dass die Ursache ihrerseits Wirkung einer anderen Ursache ist, was einen progressus in infinitum auf der Seite der Ursachen setzt – negativ gegen diese Art der Verknüpfung (= Naturkausalität) ist die unbedingte, setzende Kausalität bestimmt. Dieser Idee der Vernunft („Freiheit“) korrespondiert eine objektive Realität (der „freie Wille“). Die Erkenntnis des freien Willens ist keine mysteriöse Angelegenheit (für Menschen mit dem besonderen Gespür für Jenseitiges), sondern beruht auf der Argumentation des § 5. Dass der Wille der Seinsgrund für das moralische Gesetz ist (dieses Gesetz setzt und in diesem Setzen sich offenbart), ist verknüpft mit der Reflexion, die von dem moralischen Gesetz ausgeht, dieses als Erkenntnisgrund nimmt und nach dessen Seinsgrund fragt. Der Schluss „nach vorwärts“ (der freie Wille setzt das moralische Gesetz, ist Seinsgrund) ist in einer Einheit mit dem Schluss „nach rückwärts“, nämlich der Erkenntnis des freien Willens als Seinsgrund, eine Erkenntnis, die das moralische Gesetz als Erkenntnisgrund voraussetzt. Ohne diese Einheit beider Schlüsse ist das Sich-Offenbaren des freien Willens nicht bestimmbar. Insofern ist Freiheit nicht unmittelbar „gegeben“.

§ 7. Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Kant hatte unteres und oberes Begehungsvermögen unterschieden. Das untere ist heteronom bestimmt, äußere Zwecke, die letztlich auf das bezogen sind, worin jeder Einzelne seine Glückseligkeit sieht. Für deren Erreichung kann es Maximen geben, die subjektiv und empirisch bedingt sind (wegen der Materie des Begehungsvermögens). Das obere Begehungsvermögen schließt jede solche Materie aus, der Wille ist dann durch die „Form einer allgemeinen Gesetzgebung“ (§ 4) bestimmt. Was nun begehrt dieses Begehungsvermögen, wenn es durch die „Form einer allgemeinen Gesetzgebung“ bestimmt ist?

Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft kann eingesehen werden und ist dann eine Vorstellung, – eine Vorstellung, die den Willen

¹ Der freie Wille ist nicht anzuschauen, der Prozess der Bestimmung des Willens durch die Form des Gesetzes (und damit durch die Vernunft) auch nicht; – es wird ein intelligibles Substrat *erschlossen*, dem Sein (Existenz) zugesprochen werden muss.

² Vgl. KprV, S. 4, Anm. 1.

bestimmen kann. Wir wissen, dass nur ein so bestimmter Wille frei ist. Nur will dieser Wille nichts, weil es keinen materialen Gegenstand gibt, auf den er sich bezieht. Reine Gesinnung bleibt bei sich und will nichts. Worauf allein kann denn das obere Begehungsvermögen (= der vernünftig bestimmte Wille = der durch die Vorstellung des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft bestimmte Wille) gehen? Antwort: Auf die materialen Bedingungen zur Realisierung des Sittengesetzes. Und dieses obere Begehungsvermögen darf hoffen, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit vereinbar sind, also geht es auf das höchste Gut, die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit. — Das obere Begehungsvermögen muss *etwas* begehren, sonst ist es kein Begehungsvermögen. Nimmt man lediglich das Gute als Gegenstand des oberen Begehungsvermögens an, so ist dies nicht zureichend bzw. tautologisch, weil das Gute keinen weiteren über das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft hinausgehenden Inhalt hat.¹ Wenn nun das obere Begehungsvermögen nicht durch die Materie (ein besonderes Objekt) bestimmt ist, liegt die Freiheit dieses Begehungsvermögens dann darin, dass es durch nichts (= durch keinen Gegenstand) bestimmt ist? – Dies ist zwar ein Moment des freien Willens (nicht bestimmt durch die Affektion durch einen Gegenstand, die Materie des Begehungsvermögens, zu sein, also frei gegenüber einer Determination durch besondere Objekte des Begehungsvermögens zu sein), doch ist diese (negativ bestimmte) Freiheit nicht die zureichende Bestimmung des freien Willens.

Die Freiheit des freien Willens liegt gerade darin, dass er durch *etwas* bestimmbar ist, nämlich: durch die Vernunft, das moralische Gesetz, die Differenz von materialen Realisierungsbedingungen und vernünftig bestimmtem Willen, das höchste Gut. Freiheit liegt *nicht lediglich* in dem Ausschluss materialer Bestimmungsgründe, sondern vielmehr in der Bestimmbarkeit durch intelligible Gegenstände.² Wäre das obere Begehungsvermögen nicht bestimmbar durch intelligible Gegenstände, wäre es reine Gesinnung oder reine Kontemplation, wo nichts begehrt würde – als Begehungsvermögen ein hölzernes Eisen. Also. Dieses obere Begehungsvermögen (= der freie Wille) begehrt (oder: will) *etwas*. Dieses Etwas kann nicht ein materialer Gegenstand sein, sondern ist ein Intelligibles. Die Bestimmung des freien Willens durch einen intelligiblen Gegenstand wie das höchste Gut bedeutet nur dann nicht reine Kontemplation und damit die Verunmöglichung eines Willens, wenn dieser Wille der Differenz von materialen Realisierungsbedingungen und vernünftig bestimmtem Willen inne wird. Diese Differenz ist selbst ein intelligibler Gegenstand, ermöglicht jedoch dem freien Willen, durch etwas bestimmbar zu wer-

¹ Vgl. KprV, S. 78 ff = AA, Bd. V, S. 57 ff.

² Die Bestimmbarkeit durch intelligible Gegenstände macht das synthetische Urteil *a priori* aus, als das das Sittengesetz von Kant charakterisiert wird (vgl. KprV, S. 42,9 f = AA, Bd. V, S. 31,27).

den, nämlich durch das höchste Gut, welches nur Gegenstand des Willens werden kann, wenn dieser Wille auf die Veränderung der an sich *nicht* vernünftigen Realisierungsbedingungen geht. Vernunft, moralisches Gesetz und höchstes Gut sind unter an sich nicht vernünftigen Realisierungsbedingungen [d. h. unter Bedingungen von (struktureller) Herrschaft und Gewalt] fiktiv. Bleiben sie fiktiv und ohne Vermittlung zu etwas, was wirklicher Gegenstand für den freien Willen werden kann, so zerstören sie als fiktive den freien Willen, dem so jeder mögliche Gegenstand genommen ist. Will der freie Wille sich selbst, dann muss er die materialen Bedingungen wollen, die ihn selbst (samt moralischem Gesetz und höchstem Gut) als realisierbar ermöglichen. Unter Bedingungen, die den freien Willen, das moralische Gesetz und das höchste Gut zur Fiktion verurteilen, kann allein die Veränderung dieser Bedingungen [d. h. eine herrschaftsfreie Gesellschaft) Gegenstand eines sich selbst wollenden freien Willens sein.

Frage (1). Ist reine praktische Vernunft selbständig, in sich subsistierend? Reine praktische Vernunft, wie sie von § 1 bis § 7 entwickelt wird, hat zunächst eine negative Beziehung auf materiale Gründe des Begehrungsvermögens, weil sie dasjenige ist, was *nicht* vollständig bestimmt ist durch dieselben. Deswegen ist reine praktische Vernunft auch nicht vollständig unabhängig von denselben: **(a)** der Begriff der reinen praktischen Vernunft ist nur entwickelbar durch bestimmte Negation der materialen Bestimmungsgründe, worauf er (negativ) bezogen bleibt; **(b)** reine praktische Vernunft muss sich, wenn sie überhaupt etwas will (ein Wille, der nichts will, ist keiner), auf gewollte materiale Inhalte beziehen. Sie ist nicht in sich subsistierend; nur bei Engeln käme eine in sich subsistierende Selbständigkeit vor, deren Willen im ausschließlichen Wollen des moralischen Gesetzes ihr Genügen fänden; **(c)** die Selbständigkeit des vernünftig bestimmten Willens ist in der Beziehung dieses Willens auf nicht vernünftige Bedingungen für das Handeln entwickelt.

Frage (2). Ist reine praktische Vernunft absolut? Absolut heißt: Negation jeder Relation auf Anderes. Ohne jede Relation auf Anderes kann der vernünftig bestimmte Wille nicht sein, ein *ens a se* (lat.: Sein durch sich selbst) kann er gleichfalls nicht sein. Man sollte aus dem vernünftig bestimmten Willen nicht Gott machen, um ersterem dann leichter Hand den Garaus machen zu können. Es geht weder um Selbständigkeit noch um Absolutheit, sondern um Autonomie, Selbstgesetzgebung. Diese Selbstgesetzgebung hat zwei Momente: **(a)** Negation der Heteronomie und **(b)** Position oder Setzen des Sittengesetzes. Mit dem Sittengesetz sind dessen implizierte materiale Bedingungen gesetzt, ohne die ein Sittengesetz für vernünftige Sinnenwesen nicht sein kann: Die Freiheit der Willkür [= Interessenverfolgung] eines jeden soll mit der Freiheit der Willkür aller anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammenstimmen. Und dieses Setzen ist nicht tautologisch, sondern bedeutet Kritik aller Verhält-

nisse, in denen der Mensch Mittel und nicht selbst Zweck ist. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Arbeitskraft Mittel für den Geschäftserfolg eines Unternehmens. Damit sind die Lebensbedingungen dieser Arbeitskräfte abhängig von diesem partikularen Zweck: dem Geschäftserfolg (= Gewinnsteigerung). Die Freiheit der Willkür der Kalkulation des Unternehmens stimmt nicht mit der Freiheit der Willkür der Arbeitskräfte zusammen, weil die Kalkulation mit dem Lohn einen Angriff auf die Lebensbedingungen der Arbeitenden bedeutet und damit die Bedingung für die Freiheit der Willkür dieser Menschen untergraben wird. Das Sittengesetz impliziert ein Kollektiv freier Subjekte und den Ausschluss des Angriffs auf die materialen Bedingungen für die Freiheit der Willkür aller.

Frage (3). Ist reine praktische Vernunft ein jenseits der empirischen Gegenstände befindlicher Wille – eben ein reiner Wille? Man machte den vernünftig bestimmten Willen so zu einer platonischen Idee und hat dann das nicht lösbare Problem, wie dieser Wille ein Wille von vernünftigen Sinnenwesen sein und etwas wollen kann (= in die empirische Welt kommen kann).

Frage (4). Ist die Freiheit des Willens bloß negativ bestimmt, d. h. durch die Negation der materialen Bestimmungsgründe des Willens? Wie oben gesagt, enthält der freie Wille (oder die Freiheit) zwei Momente: a) ein negatives, nämlich die Negation der Heteronomie; b) ein positives, nämlich die Selbstgesetzgebung oder Autonomie.¹ Wenn man nur den negativen Begriff zuläßt und behauptet, der positive sei leer, dann muss man die Freiheit durch den negativen Begriff begründen. Das geht dann – auf gut hegelsche Art – so, dass durch Nichtigsetzung der äußeren Bestimmungsgründe die Freiheit *hergestellt* werden würde. Man kann äußere Gegenstände zerstören, jedoch bleibt da immer noch etwas übrig (die Trümmer des Gegenstandes, ohne Rest lässt sich kein empirischer Gegenstand zerstören). Die theoretische Vernunft kann in der Vorstellung äußere Gegenstände als nichtig setzen (als nicht vorhanden). Nur resultiert daraus kein Begriff, schon gar nicht die Vernunft selbst (denn vorausgesetzt für das Nichtig-Setzen sind lediglich (a) die Kategorie Negation und (b) dasjenige, was negiert wird). Analog kann auch reine praktische Vernunft nicht aus der Nichtigsetzung äußerer Gegenstände (als Bestimmungsgründe für den Willen) *resultieren*. Was Kant jedoch qua solcher Nichtigsetzung erkennt, ist, dass, wenn partikulare Gegenstände *zureichend* bestimmend wären für den Willen, es dann Freiheit nicht gäbe. Insofern bedarf es schon der bestimmten Negation äußerer Gegenstände als (zureichender) Bestimmungsgründe für den Willen. Auf der Negation dieser Gründe *beruht* jedoch *nicht* die vernünftige

¹ „Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im *positiven* Verstande“ (KprV, S. 45,3–6 = AA, Bd. V, S. 33,15–18. Hervorhebungen im Original).

Bestimmung des Willens oder die Freiheit (anders ausgedrückt: die Negation jener Bestimmungsgründe ist *nicht zureichender*, sondern *notwendiger* Grund für die Freiheit). Die bestimmte Negation ist also die (notwendige) Bedingung der Möglichkeit der Freiheit. Es ist falsch, dass man durch die Nichtigsetzung der äußeren Gegenstände die Freiheit erhalte (im Sinne von: produzieren, erschaffen). Der Fehler, die bestimmte Negation nicht als notwendige Bedingung, sondern als zureichenden Grund aufzufassen, hat bspw. zur Konsequenz, dass das obere Begehungsvermögen (= reine praktische Vernunft) nur dann resultierte, wenn man das untere Begehungsvermögen nichtig setzte (ausmerzte), m. a. W.: dass man nur durch Kasteiung zur Freiheit käme.

Wenn man das Moment der Freiheit des Willens bestimmen will, muss man von partikularen Zwecken und besonderen Gegenständen für das Begehungsvermögen absehen. Dieses Moment der Freiheit ist aber nicht als fürsichseiendes, in sich subsistierendes Etwas zu nehmen, sondern zu beziehen – und insofern ist es Moment – auf die partikularen Zwecke und die besonderen Gegenstände für das Begehungsvermögen. Das Absehen von partikularen Zwecken fällt in die *ratio cognoscendi* – es ist ein Moment in der Bestimmung dessen, was Freiheit des Willens heißen kann. Deswegen ist das Moment der Freiheit des Willens nicht ohne solche *ratio cognoscendi*.

Fehler der Lektüre des Entwicklungsganges von § 1 bis § 7. Man verfälscht den Gang, wenn man ihn als Emanation eines Fichteschen Ichs durch Abstreifen aller materialen Hüllen auffasst. Mit § 7 sei – rein und intelligibel – ein praktisches Ich = Ich entstanden, woraus dann Begriffe von Moral und Recht hervorgehen sollen. Eine solche Emanationstheorie – und deren Resultat – kann dann einfach kritisiert werden.

Dagegen: Der Gang von § 1 bis § 7 ist ein Modell für die Entwicklung des Verhältnisses von Selbständigkeit und Unselbständigkeit des vernünftig bestimmten Willens. Damit meine ich, dass der vernünftig bestimmte Wille sowohl ein Moment der Selbständigkeit (Unbedingtheit, Unabhängigkeit, Autonomie) als auch ein Moment der Unselbständigkeit (Bedingtheit, Abhängigkeit) enthält. Exemplarisch kann man dies Verhältnis am § 7 entwickeln: Zunächst ist im § 7 der kategorische Imperativ für einen einzelnen Willen (für das moralische Subjekt) formuliert. Denkt man weiter über den kategorischen Imperativ nach, kommt man darauf, dass die von der Vernunft geforderte „allgemeine Gesetzgebung“ ein Kollektiv freier Subjekte unterstellt, d. h. einen Zustand, in dem die Freiheit der Willkür eines jeden mit der Freiheit der Willkür aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammenstimmt. Der Begriff eines solchen Zustands führt wiederum auf die *Bedingungen*, unter denen dieser Zustand nur realisiert werden kann. Anders gesagt führt die Vorstellung eines Kollektivs freier Subjekte, in dem niemand bloß als Mittel, sondern jeder

zugleich als Zweck behandelt würde, auf den Inbegriff der Bedingungen, die notwendig sind, um diesen Zustand zu realisieren. Dies jedoch bedeutet nichts anderes, als dass der vernünftig bestimmte Wille auch *unselbständig (abhängig)* ist, nämlich abhängig von den (gesellschaftlichen) Bedingungen, auf die der (möglicherweise) vernünftig bestimmte Wille trifft, will er denn handeln und sich nicht als reine Kontemplation ad absurdum führen lassen: Also:

- (a) Selbständig ist der vernünftig bestimmte Wille darin, dass er durch ein *unbedingtes* praktisches Gesetz bestimmbar ist.
- (b) Unselbständig ist er darin, dass er stets auf die *Bedingungen* bezogen ist, unter denen sich der vernünftig bestimmte Wille realisieren muss. Sind diese Bedingungen selbst unvernünftig (wie es gegenwärtig der Fall ist), dann wird die Differenz von materialen Bedingungen und durch unbedingt fordernde Vernunft bestimmtem Willen zum Gegenstand dieses sich selbst wollenden Willens.

Dies also bezeichne ich mit: Selbständigkeit *und* Unselbständigkeit des vernünftig bestimmten Willens. Wenn man diese doppelte Bestimmung auseinanderreißt, gibt es zwei mögliche Fehler: **(a)** Man setzt das Moment der Selbständigkeit absolut – wie Hegel es in seinem Referat von § 4 und § 7 macht, wodurch dann ein für die Kritik einfach zu treffender Pappkamerad hergestellt ist. **(b)** Man gibt das Moment der Selbständigkeit preis. Dann ist nicht zu erklären, wie es zu der Selbständigkeit gegenüber den nicht vernünftigen Bedingungen kommt. Die nicht vernünftigen Bedingungen machen nämlich nicht von selbst oder aus sich heraus den vernünftig bestimmten Willen, genauso wenig wie der Laubfrosch von selbst oder aus sich heraus zum Zoologen mutiert, der ihn in die Klasse der Lurche und in die Ordnung der Froschlurche steckt.

Zum Gehalt des Sittengesetzes (Zusammenfassung). Der § 7 ist als Gesetz für die „reine Gesinnung“ (nicht pejorativ gemeint) *eines einzelnen Subjekts* formuliert – für dessen vernünftig bestimmten Willen oder intelligiblen Charakter. Für die Formulierung von § 7 ist kein empirischer Gegenstand nötig. Es ist ein Prinzip, das *a priori* (vor aller Erfahrung) für alle möglichen Maximen und für alle Willen empirischer Subjekte gelten soll. Insofern stammt § 7 nicht aus der Erfahrung, er ist ein *a priori* Vernunft-Gesetz. Der kategorische Imperativ ist kein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil *a priori*. Die „allgemeine Gesetzgebung“ impliziert ein Kollektiv freier Subjekte, d. h. einen Zustand, in dem die Freiheit der Willkür eines jeden mit der Freiheit der Willkür aller anderen nach einem allgemeinen Gesetz verträglich ist. Mit dem Sittengesetz ist also gesetzt, dass man einen solchen Zustand (als Objekt des oberen Begehungsvermögens) wollen muss. Weiterhin muss das moralische Subjekt (der Mensch) wollen, dass dieser begehrte Zustand *nicht fiktiv* bleibt. Die Menschen müssen also die *materialen Bedingungen* für das Kollektiv freier

Subjekte wollen. Sie müssen einen Zustand wollen, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“¹ – in Kantischen Termini: das höchste Gut. Denn nur Engel wären in sich subsistierend und könnten allein für sich frei sein. Während im Kollektiv freier Subjekte (Sinnenwesen) die freie Entwicklung eines jeden eben *Bedingung* für die freie Entwicklung aller ist, also jeder die freie Entwicklung aller anderen wollen muss und nicht bloß, dass die eigene Freiheit mit der aller anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammenstimmen muss (gesellschaftliche Entwicklung als Voraussetzung der Freiheit des Einzelnen, arbeitsteilige Produktion, kollektive Entwicklung von Bedürfnissen).

Moralität impliziert damit die Kritik der an sich nicht vernünftigen Bedingungen des Handelns, die Moralität fiktiv werden lassen (d. h. Kritik der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse). Also richtet sich Moralität gegen den Angriff auf die materialen Bedingungen für die Freiheit der Willkür eines jeden (kapitalistische Produktionsweise).² Also muss ein vernünftig bestimmter Wille eine rationelle Organisation der Produktion wollen.

Der Zweck des § 7 und damit der Moralität überhaupt ist nicht, ein bloßes Verallgemeinerungsverfahren anzugeben, auch nicht, das reine Gewissen eines zwar freien, aber nichts Realisierbares wollenden Willens zu retten. Sondern der kategorische Imperativ enthält das Bewusstsein, dass er nur unter der Bedingung des Auseinanderfallens von an sich nicht vernünftigen Realisierungsbedingungen für den Willen *einerseits* und der aus Vernunft konzipierten Selbständigkeit von Moralität *andererseits* überhaupt erst entstanden ist. [M. a. W.: Moralität enthält (und erhält) das Bewusstsein, dass sie (die Moralität) nur unter der Bedingung der Differenz von Ideal und Wirklichkeit überhaupt erst entstanden ist, – eine Differenz, die sie (die Moralität) aufzuheben strebt.] Gemessen an der bürgerlichen Realität ist das Sittengesetz fiktiv, weil es keine Realisierungsmöglichkeit für den freien Willen gibt bzw. weil jede Handlungsmöglichkeit auf Unmoral hinausläuft. Damit ist mit dem Bewusstsein des Sittengesetzes verknüpft, dass es den vernünftig bestimmten Willen in Widerspruch setzt zu den nicht an sich vernünftigen Realisierungsbedingungen und damit *den Widerspruch eines nichts Vernünftiges realisieren könnenden vernünftig bestimmten Willens* setzt [der Widerspruch besteht darin, dass die Vernunft, die sich im vernünftigen Handeln realisieren will, unter prinzipiell un-

¹ KARL MARX und FRIEDRICH ENGELS: Das kommunistische Manifest, in: MEW, Bd. IV, S. 482.

² Es ist präzise zu unterscheiden zwischen den an sich nicht vernünftigen materialen Bedingungen für die Freiheit der Willkür *einerseits* und der unbedingt geltenden Moralität (= dem vernünftig bestimmten Willen) *andererseits*. Die materialen Bedingungen kommen ins Spiel, weil es sich um die Freiheit der Willkür vernünftiger *Sinnenwesen* handelt.

vernünftigen Bedingungen nichts Vernünftiges machen kann, d. h. obwohl man vernünftig handeln will, kann man es nicht, oder: das, was die Vernunft durch sich will, ist ihr unmöglich]. Diese Erkenntnis des *Fiktiven des Sittengesetzes* ist nun dasjenige, was „Moralität“ unter bürgerlichen Bedingungen ausmacht, nämlich die Veränderung der Realisierungsbedingungen zu wollen, damit sich das Sittengesetz nicht selbst widerspricht bzw. sich nicht selbst als fiktiv weiß. Der Zweck der Moralität ist, Bedingungen herzustellen, damit das höchste Gut – die Einheit von Moralität und Glückseligkeit – wirklich werden kann.