

Universität Köln
Philosophisches Seminar

Freiheit und Sittengesetz

Kants Begründungsversuche in der
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der *Kritik der praktischen Vernunft*

Hauptseminar:
Kants „Kritik der praktischen Vernunft“
Prof. Dr. Claesges
SoS 1999

von
Jan Bruners
Matrikelnr.: 2723492
Auerstraße 24, 50733 Köln

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	2
2.1	Der Übergang zur philosophischen Vernunftkenntnis	4
2.2	Der Übergang zur Metaphysik der Sitten	8
2.3	Der Übergang zur Kritik der reinen praktischen Vernunft	10
2.3.1	Freiheit und Autonomie	10
2.3.2	Der Zirkel	11
2.3.3	Die Deduktion	13
2.3.4	Die Grenzen der praktischen Philosophie	16
3	Kritik der praktischen Vernunft	17
3.1	Praktische Grundsätze und Imperative (§ 1)	19
3.2	Materiale Prinzipien (§§ 2 und 3)	21
3.3	Formale Prinzipien (§§ 4 und 7)	23
3.4	Freier Wille und praktisches Gesetz (§§ 5 und 6)	25
3.5	Das „Faktum der Vernunft“ (§ 7 und Kap. I)	26
3.6	Die Deduktion der Freiheit (Kap. I)	29
4	Fazit	30
5	Literatur	31

1 Einleitung

Immanuel Kant hat in seinen Schriften zur Moralphilosophie die Absicht verfolgt, „die Ethik am Vorbild der Physik als strenge Wissenschaft“¹ neu zu begründen. Seine Kritik an den traditionellen Moralsystemen wirft diesen vor allem vor, daß sie „nicht als Heteronomie zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen“², indem sittliche Ansprüche von außen an den Menschen herangetragen werden. Er selbst stützt sich nicht auf eine vorgegebene Güterlehre, von der sich das Prinzip der Moralität ableitet, sondern auf die „gemeine sittliche Vernunftkenntnis“³ des Menschen und unterstellt „daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein“⁴. Kernstück dieser Lehre ist die Autonomie des Willens bzw. der Vernunft. Die Hochschätzung einer ungebildeten Vernunft trug ihm den Vorwurf ein, „in moralischen Fragen [...] die Notwendigkeit von Urteilkraft und Unterscheidungsvermögen zu unterschätzen“⁵. Darüber hinaus scheint eine wissenschaftliche Ethik nahezu überflüssig zu sein, wenn das gewöhnliche sittliche Urteil „in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtgemäß, oder pflichtwidrig sei“⁶. Dennoch ist sie für Kant unverzichtbar, denn der Mensch sei aus Neigung versucht, „wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln“⁷; und nur eine praktische Philosophie könne ihm hier „deutliche Anweisung“⁸ geben.

Kants Ansatz zeichnet sich dadurch aus, daß er „die Phänomene des sittlichen Bewußtseins vollständig aus dem Wesen der Vernunft“⁹ *als einer willensbestimmenden Kraft* erklärt. Er vereinigt dadurch einander scheinbar widersprechende Elemente der rationalen Ethik (Wolff, Clarke, Wollaston) und der Moral-sense-Philosophie (Shaftesbury, Hutcheson, Butler). Rationale Kriterien des Guten wie die „Übereinstimmung aller Tätigkeiten im größtmöglichen Ausmaß“¹⁰, d.h. Vollkommenheit, (Wolff) oder die ‚innere Wahrheit‘ von Handlungen (Wollaston) ziehen „aus der Form der Vernunft nur als *Erkenntnisvermögen* Regeln für den Willen“¹¹ und setzen damit eine Erkenntnis des moralischen Wertes dieser Kriterien implizit voraus, die sie nicht erklären können. Shaftesbury bestreitet deshalb, daß sich Ethik aus Logik erklären lasse und nimmt stattdessen ein moralisches Gefühl an, was jedoch ein subjektives und empirisches Moment ist und die unbedingte Verbindlichkeit moralischer Prinzipien nicht erklären kann. Kant hat sowohl „das formale Kriterium und die Lehre vom Erkenntnischarakter der sittlichen Einsicht [als auch] die Unterscheidung der sittlichen

¹Gunkel, S. 118

²Gr, BA 93

³ebd., BA 1

⁴ebd., BA 21

⁵Paton, S. 31

⁶Gr, BA 21

⁷ebd., BA 23

⁸ebd., BA 24

⁹Henrich, Problem der Grundlegung, S. 351

¹⁰ebd., S. 359

¹¹ebd.

von der theoretischen Einsicht übernommen¹². Beide Aspekte münden in die Lehre von der reinen praktischen, d.h. nicht empirisch bedingten und zugleich willensbestimmenden Vernunft. So heißt es in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“¹³.

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist der Zusammenhang zwischen dem von Kant formulierten Sittengesetz und der Freiheit, wie er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* dargestellt wird. Eine solche Freiheit als moralische Autonomie muß unterschieden werden von der Freiheit als Spontaneität des Denkens, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* vorgestellt wurde. Die Erkenntnis, „daß das Gesetz nicht bloß eine Beschränkung der Freiheit, sondern selbst ein Produkt der Freiheit ist“¹⁴ – den Aspekt der Selbstgesetzlichkeit – bezeichnet Beck als „Kants kopernikanische Wendung in der Ethik“¹⁵. Der Ausgangspunkt von Kants Überlegungen zur Ethik ist der Gegensatz von Determiniertheit und Verantwortlichkeit. Es ist unstrittig, „daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes“¹⁶ ist; dieser Gedanke ist auch in beiden Werken präsent. Sie unterscheiden sich allein in der Funktion, die sie der Idee der Freiheit zubilligen: In der *Grundlegung* hält Kant es für möglich, von einer (moralisch neutralen) Deduktion der Freiheit auf das Sittengesetz zu schließen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* dagegen nennt er das moralische Gesetz ein „Faktum der Vernunft“¹⁷, und benutzt es als Prinzip einer Deduktion der Freiheit. Die Reihenfolge der *Grundlegung* hat sich damit umgekehrt: das Sittengesetz ist nun die „ratio cognoscendi der Freiheit“¹⁸, die uns erst berechtigt, Freiheit anzunehmen.

2 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Die *Grundlegung* wird teilweise als Einleitung der *Kritik der praktischen Vernunft* verstanden. Zunächst scheint „der Text der ‚Grundlegung‘ selber [...] die falsche Vorstellung von ihrer Funktion als Wegbereiter“ zu unterstützen, denn der „letzte Übergang führt zur ‚Kritik der reinen praktischen Vernunft‘, so daß also die ganze Schrift damit zu enden scheint, daß sie die Dimension dieser Kritik erreicht“¹⁹. Tatsächlich aber hat die Schrift „gerade durch ihre Schlußabhandlung mit einer ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ den wesentlichsten Inhalt gemeinsam“²⁰. Auch Kant selbst sagt in der Vorrede der *Grundlegung*, er habe sich „statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient“²¹, was die Annahme einer

¹²ebd., S. 234

¹³KpV, A 57

¹⁴Beck, S. 172

¹⁵ebd.,

¹⁶KpV, A 6 Anm.

¹⁷ebd., A 56

¹⁸ebd., A 6 Anm.

¹⁹Henrich, Deduktion, S. 57

²⁰ebd., S. 58

²¹Gr, BA XIV

Parallelität zur zwei Jahre später erschienenen *Kritik* untermauert.

Das Ziel der *Grundlegung* ist die „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“²² Kant beginnt seine Suche im ersten Abschnitt – „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen“²³ – mit der Analyse der notwendigen Voraussetzungen des tatsächlichen sittlichen Bewußtseins und gelangt so zu ihrem obersten Prinzip, dem moralischen Gesetz. Der zweite Abschnitt – „Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten“²⁴ – ist der Bedeutung der Erfahrung für die Moral und der Formulierung des moralischen Gesetzes als kategorischer Imperativ gewidmet. Im dritten Abschnitt – „Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“²⁵ – schließlich versucht Kant, seine bisher nur hypothetischen Schlußfolgerungen mittels des Begriffs der Freiheit zu rechtfertigen.

Ob Kant seiner in der Vorrede erklärten Absicht, er wolle in den beiden ersten Abschnitten analytisch „vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben“²⁶, im dritten aber „wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis“²⁷, also synthetisch vorgehen, folgt, ist nicht unumstritten. L.W. Beck stimmt Kant zu, letztere Frage sei „nur mit einer synthetischen Methode“²⁸ zu beantworten. Er nennt die ersten beiden Teile in Anlehnung an die Formulierung der Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft* eine „metaphysische Deduktion“²⁹, und grenzt sie so ab von der im dritten Abschnitt folgenden „transzendentalen Deduktion“³⁰. Dagegen interpretiert Reinhardt Brandt die Methode in der gesamten *Grundlegung* einheitlich, da sich eine methodische „Wende“ im dritten Abschnitt nicht feststellen lasse:

„Die gemeine sittliche Vernunftkenntnis fungiert in methodischer Hinsicht als das, was gesucht wird und von dem man in analytischer, regressiver Methode ausgeht, als ob es gegeben sei; im Bereich der Kritik der reinen praktischen Vernunft, dem letzten Teil der analytisch vorgehenden Schrift, werden die Bedingungen aufgewiesen, unter denen allein die gemeine Erkenntnis als wahr möglich ist, das Pflichtgesetz erfährt dort seine Begründung“³¹.

„Synthetisch“ sei nur ein progressives Vorgehen von den Prinzipien der Moralität zur „gemeinen Vernunftkenntnis“, das aber nicht in der *Grundlegung*, sondern in der *Metaphysik der Sitten* seinen

²² ebd., BA XIV

²³ ebd., BA 1

²⁴ ebd., BA 25

²⁵ ebd., BA 97

²⁶ ebd., BA XVI

²⁷ ebd.

²⁸ Beck, S. 23

²⁹ ebd., S. 110

³⁰ ebd.

³¹ Brandt, Zirkel, S. 172

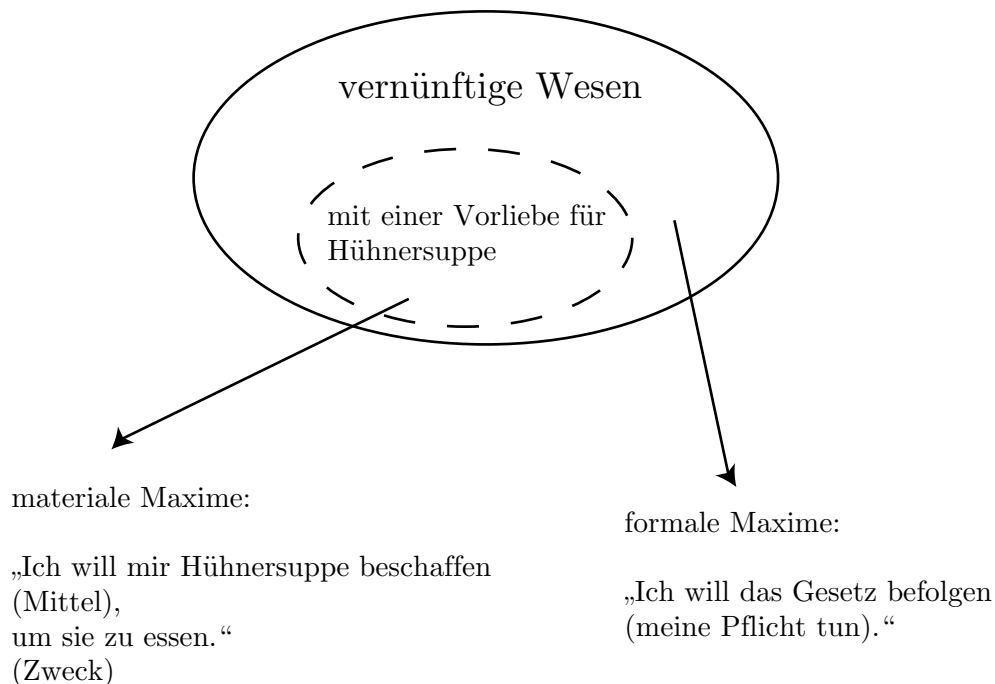
Platz finde. Der Gegenstand des nun folgenden ersten Teils der Arbeit ist die Darstellung des Arguments der Grundlegung, wobei der Schwerpunkt auf der Deduktion des Sittengesetzes im dritten Abschnitt liegt.

2.1 Der Übergang zur philosophischen Vernunftkenntnis

Kants Ausgangspunkt im ersten Abschnitt ist wie gesagt die „gemeine sittliche Vernunftkenntnis“, aus deren Analyse er die Bedingungen der Moralität gewinnen will. Das sittliche Bewußtsein bewertet unsere Handlungen als moralisch gut oder schlecht, d.h. nicht bloß als gut für einen bestimmten Zweck. Grundlage einer solchen Bewertung ist die Idee eines absolut Guten. Das Fundament der Kantischen Ethik ist der gute Wille, alle anderen menschlichen Eigenschaften (z.B. Mut oder Entschlossenheit), so Kant, könnten auch zum Schlechten gebraucht werden. Worin besteht aber ein guter Wille? Ein Wille kann bestimmt werden durch einen zu erreichenden Zweck. In diesem Fall würde die *Maxime* (das subjektive Prinzip) des Willens lauten: „Ich will A (als Mittel) tun, um B (als Zweck) zu erreichen.“ Ein guter Wille könnte also derjenige sein, der sich gute Zwecke setzt. Dagegen spricht zum einen, daß sich der Mensch Zwecke aufgrund von objektiv zufälligen Neigungen setzt, die kein objektiv notwendiges Prinzip der Moralität begründen können. Zum anderen bemißt sich der Wert einer zweckbestimmten Handlung an ihrem Erfolg, d.h. an ihrer Wirkung. Moralische Handlungen dagegen sind unabhängig von ihrer Wirkung, d.h. an sich gut. Die Triebfeder eines guten Willens kann also nicht ein zu erreichender Zweck sein, obwohl natürlich auch ein guter Wille auf einen bestimmten Zweck gerichtet ist. Stattdessen muß er (der Wille) nach der Verwirklichung bestimmter Handlungen streben, ohne durch die zu erwartende Wirkung bestimmt zu sein, und zwar auch dann, wenn keine Aussicht auf Erfolg besteht. Sein subjektives Prinzip ist daher laut Kant die (unbedingte) *Maxime* der Pflicht: „Ich will meine Pflicht tun, was meine Pflicht auch sein mag“³². So ist es z.B. meine Pflicht, gegen die Ermordung eines Menschen zu kämpfen, selbst wenn ich weiß, daß ich sie nicht verhindern kann, und auch wenn mir dieser Mensch persönlich völlig gleichgültig ist.

Die Pflicht ist demnach der alleinige Bestimmungsgrund eines guten Willens, und nur Handlungen, denen diese *Maxime* zugrundeliegt, haben einen moralischen Wert. Kant unterscheidet eine solche (formale) *Maxime a priori*, die für alle vernünftigen Wesen gilt, von (materialen) *Maximen a posteriori*, die ihren Ursprung in menschlichen Neigungen haben und die Existenz einer bestimmten Neigung voraussetzen:

³²Paton, S. 61



Kant wird häufig die Ansicht unterstellt, bereits das Vorhandensein einer Neigung zu bestimmten Handlungen nähme diesen jeden moralischen Wert. Tatsächlich betrachtet er die Neigung zur Tugend als wertvolles Gegengewicht zu den Verlockungen des Bösen, denn „natürliche Neigung zum Pflichtmäßigen (z.B. Wohltätigkeit) [kann] die Wirksamkeit der moralischen Maxime sehr erleichtern, obwohl sie selbst keine solche Maxime hervorbringen kann“³³. Moralisch relevant sind nur Handlungen, die aus Pflicht geschehen, d.h. zu denen der Wille durch den Gedanken der Pflicht bestimmt wurde. Eine nur pflichtgemäße Handlung aus Neigung hat keinen moralischen Wert, denn entscheidend ist, daß die Pflicht im Zweifelsfall auch ohne die Unterstützung von günstigen Neigungen den Willen bestimmt.

Nun ist die Beschreibung der Maxime des guten Willens als formal und unbedingt nur negativ und beantwortet nicht die naheliegende Frage: Wozu bin ich verpflichtet? Kant bezeichnet Pflicht als „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz“³⁴ und Achtung als „Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter [...] das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen“³⁵. Der Ursprung eines solchen Gesetzes kann kein äußerer Einfluß sein, ansonsten entstünde die Unterordnung des Willens durch Neigung oder Furcht, d.h.

³³ ebd., S. 53

³⁴ Gr, BA 14

³⁵ ebd., BA 16 Anm.

durch ein Gefühl, das wir nicht in jedem vernünftigen Wesen gleichermaßen voraussetzen dürfen³⁶. Kant sucht den Ursprung des Gesetzes deshalb in einer angenommenen praktischen, d.h. willensbestimmenden Vernunft. Unverständlich scheint zunächst, wie er eine solche Vernunft an anderer Stelle mit dem Willen identifizieren kann, wenn er diesen als das Vermögen vernünftiger Wesen bezeichnet, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“³⁷. Beide Aussagen sind Beck zufolge nicht unvereinbar: Praktische Vernunft sei für Kant das Vermögen, die theoretische Erkenntnis eines Prinzips vermittelt eines Impulses in eine Handlung umzusetzen. Sie wird verstanden als eine Anwendungsweise des allgemeinen Vernunftvermögens, die mit der o.g. Definition des Willens übereinstimmt. „Willensbestimmend“ sei die Vernunft nur insofern, als sie „diejenige Handlung [bestimmt], durch die der Impuls befriedigt werden soll“³⁸. Diese Erklärung kann jedoch nicht ganz befriedigen, wie Beck an anderer Stelle selbst einräumt:

„Wille“ deutet unmittelbar den dynamischen Impuls im Begriff der Handlung an; „praktische Vernunft“ läßt an etwas kühl Überlegendes ohne eigene Triebkraft denken. Einen solchen Bedeutungsunterschied muß auch Kant vor Augen gehabt haben, wenn er so spricht, als ob die Vernunft den Willen bestimmte oder als ob hier zwei Faktoren miteinander im Streite lägen³⁹.

Kant geht also im allgemeinen von einer Identität von Willen und praktischer Vernunft aus, gleichzeitig erkennt er aber auch den Unterschied zwischen dem Willen (oder Impuls) als dynamischem und der Vernunft als kognitivem Faktor im Willensakt an.

Was ist nun das Gesetz, das ich achten soll? Im üblichen Gebrauch bildet die praktische Vernunft unter der Voraussetzung eines materialen Zwecks eine Maxime (ein subjektives Prinzip), indem sie „nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“⁴⁰. Das Gesetz, dem wir verpflichtet sind, kann dagegen nicht von einer Neigung abhängen, sondern muß ein objektives Prinzip sein, das „allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte“⁴¹. Paton führt die Prinzipien der Glückseligkeit und der Geschicklichkeit als zwar objektive, aber in ihrer Anwendung bedingte Prinzipien an⁴²: Während das Prinzip der Geschicklichkeit sowohl durch den jeweiligen Zweck als auch durch das höherstehende Prinzip der Glückseligkeit bedingt ist, ist letzteres „bedingt durch den Charakter und die Wünsche des jeweils handelnden Wesens: wir können vernünftigerweise nicht erwarten, daß Mahatma Gandhi in der Lebensweise Winston Churchills Glückseligkeit fände“⁴³. Von einem moralischen Gesetz *müssen* wir dagegen erwarten, daß es nicht nur objektiv, sondern auch unbedingt gültig ist. Ein Gesetz aber, das nicht mehr durch einen bestimmten Zweck

³⁶In der Definition der Achtung als ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ (ebd., BA 16 Anm.) deutet sich die Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft bzw. des Willens als das Prinzip der Moralität an.

³⁷ebd., BA 63

³⁸Beck, S. 49

³⁹ebd., S. 79

⁴⁰Gr, BA 38 Anm.

⁴¹ebd., BA 15 Anm.

⁴²Paton, S. 101ff.

⁴³ebd., S. 103

bedingt ist, besteht nur noch aus der Form eines Gesetzes, der Universalität oder Gesetzmäßigkeit. Es ist ein Gesetz an sich.

Daß es tatsächlich unsere Pflicht ist, einem objektiven und unbedingten Prinzip der praktischen Vernunft (dem moralischen Gesetz) zu gehorchen, folgt unmittelbar aus dem Satz, ein guter Wille handele nach der Maxime der Pflicht: Jedes materiale Prinzip hat einen Gegenstand und einen durch diesen bedingten Geltungsbereich. Auf den Gegenstand bezogen, gilt eine materiale Maxime (d.h. ein subjektives Prinzip) für alle vernünftigen Wesen, soweit sie vernünftig handeln: Wenn ich z.B. in ein politisches Amt gewählt werden möchte, muß ich die Wähler für mich einnehmen; und das gilt auch für jeden anderen, der dasselbe Ziel verfolgt. Ein formales Prinzip hat zwar ebenfalls einen Gegenstand – denn ein Prinzip ohne eine Materie wäre leer – der aber nicht den Willen bestimmt und deshalb den Geltungsbereich nicht beschränkt: Im o.g. Beispiel ist die Pflicht zum Widerstand gegen die Ermordung eines Menschen nicht dadurch bedingt, ob mir sein Weiterleben wichtig ist. Stattdessen wird der Wille durch die Form eines Prinzips an sich (allgemeine Gesetzmäßigkeit) bestimmt: Ich soll seinen gewaltsamen Tod *unter allen Umständen* verhindern. Gemäß dieser Definition sind sowohl die Maxime der Pflicht als auch das moralische Gesetz formale Prinzipien. Sie unterscheiden sich insofern, als das Gesetz ein objektives Prinzip der Vernunft darstellt – wenn auch eines, das vollkommen vernünftige Wesen notwendig zum subjektiven Prinzip ihres Handelns machen würden – die Maxime aber selbst ein subjektives Prinzip ist. Folglich kann eine formale Maxime nur darin bestehen, nach dem Gesetz zu handeln. Anders ausgedrückt: Ein guter Wille ist derjenige, der die bloße Gesetzmäßigkeit zu seinem subjektiven Prinzip macht. Dies ist das Sittengesetz.

Kants bisherige Argumentation bewegt sich im Rahmen unserer „gemeinen Menschenvernunft“: Das moralische Gesetz gilt für jedes vernünftige Wesen und moralisch gute Handlungen können nicht von Neigungen abhängen. Allerdings scheint ein durch die bloße Gesetzmäßigkeit bestimmter Wille auf den ersten Blick zu keiner konkreten Handlung fähig, da „ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könnten“⁴⁴. Tatsächlich dient die formale Maxime einerseits als eine Art Meta-Maxime, an der unsere materialen Maximen gemessen werden. Kant formuliert diesen Maßstab (zunächst provisorisch) in der Form eines kategorischen Imperativs: „Ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“⁴⁵. Beck konkretisiert diese Forderung anhand seiner Analyse hypothetischer Imperative (vgl. S. 20): Zu der materialen Maxime einer jeden Handlung muß ein kontrollierendes Prinzip treten, d.h. ein Grundsatz, „der bestimmt, ob [die materiale Maxime] moralisch erlaubte Handlungen hervorbringt, und der selbst eine Maxime ist“⁴⁶. Neben diesem negativen regulativen Aspekt muß das Gesetz aber auch noch einen positiven konstitutiven haben, indem es uns gebietet „uns Maximen zu eigen zu machen, die wir für uns als Vernunftwesen gültig anerkennen, und zwar deshalb, weil sie für Vernunftwesen überhaupt gültig sind“⁴⁷. Denn nur so

⁴⁴Gr, BA 17

⁴⁵ebd.

⁴⁶Beck, S. 118

⁴⁷ebd., S. 120

läßt sich das unmittelbare Interesse an moralischen Handlungen, d.h. die *gebietende* Funktion des Sittengesetzes verstehen. Um diese Funktion erfüllen zu können, muß das Gesetz selbst zu unserer Maxime – zur Maxime der Pflicht – und das moralisch Gute als seine Materie zum Gegenstand (*nicht* zum Bestimmungsgrund) unseres Willens werden. Diesen Aspekt arbeitet Kant nicht sehr deutlich heraus.

2.2 Der Übergang zur Metaphysik der Sitten

Der folgende zweite Abschnitt der *Grundlegung* enthält drei Teile. Im ersten wird die Untauglichkeit einer „populären sittlichen Weltweisheit“⁴⁸ als Grundlage einer Ethik gezeigt, im zweiten stellt Kant das praktische Vernunftvermögen – das Fundament seiner Ethik – bis hin zum Pflichtbegriff dar, und im dritten postuliert er die Verknüpfung eines reinen Willens mit dem Sittengesetz.

Kant bekräftigt zu Beginn, daß „die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll“⁴⁹, „daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben“⁵⁰ und daß somit die Erfahrung für die Ansprüche der Moralität keine Rolle spielen könne. Um aber von einer empirischen populären Philosophie zu einer Metaphysik der Sitten zu gelangen, „müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen“⁵¹. Aus als objektiv notwendig erkannten Prinzipien der praktischen Vernunft entstehen Imperative, weil der Wille unter menschlichen Bedingungen nicht allein durch Vernunft bestimmt wird. Wenn es etwa meine Absicht ist, Chirurg zu werden, so stellt mir meine Vernunft das objektive Prinzip vor, früher oder später einen menschlichen Körper zu öffnen: *Wenn Du Chirurg sein möchtest, mußt Du auch operieren*. Falls ich eine Abneigung gegen Blut habe, so ergibt sich aus diesem Prinzip ein Imperativ, dieses Gefühl zu überwinden (falls ich an meiner Absicht festhalte). Einen solchen Imperativ nennt Kant hypothetisch, da er einen bestimmten Zweck, d.h. ein Begehren im Subjekt voraussetzt; verzichte ich auf die Verwirklichung des Zwecks, entfällt auch der Imperativ. Er faßt hypothetische Imperative zusammen als Imperative der Geschicklichkeit, die die Wahl der tauglichen Mittel zu einem beliebigen Zweck vorschreiben, und Imperative der Klugheit, die die Wahl der Mittel für den Zweck der eigenen Glückseligkeit betreffen. Von diesen beiden Arten unterscheidet er den kategorischen Imperativ der Sittlichkeit, der „ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet“⁵² und der sich nur aus einem praktischem Gesetz ergeben kann.

Das praktische oder moralische Gesetz aber hat Kant bereits im ersten Abschnitt dargestellt, der „kategorische Imperativ formuliert nur die Verpflichtung, diesem unbedingten Prinzip zu gehor-

⁴⁸Gr, BA 25

⁴⁹ebd., BA 28

⁵⁰ebd., BA 34

⁵¹ebd., BA 36

⁵²ebd., BA 43

chen⁵³, und zwar in der Formel des allgemeinen Gesetzes: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“⁵⁴. Das Gesetz tritt nur pathologisch affizierten vernünftigen Wesen (wie den Menschen) als Imperativ entgegen, ein heiliger Wille (der allein durch die praktische Vernunft bestimmt wird) würde seine Maximen notwendig im Einklang mit dem Gesetz an sich fassen. Es ist dies ein synthetischer Satz *a priori*, weil „mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat, *a priori*, mithin notwendig [verknüpft wird] als etwas, das in ihm nicht enthalten ist“⁵⁵. Dagegen sind hypothetische Imperative analytisch in dem Sinne, daß aus dem Begehren nach der Wirklichkeit des Zweckes das Begehren der Mittel analytisch folgt.

Wie ein solcher Satz möglich sei, lasse sich „nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik“⁵⁶ zeigen. Brandt merkt an, daß hier nicht die allgemeine Metaphysik der Sitten (das Gegenstück zur empiristischen Weltweisheit) gemeint sein könne – denn diese muß systematisch nicht nur das Prinzip der Sittlichkeit, sondern auch seine Rechtfertigung enthalten. Stattdessen sei hier nur die Rede von einer Metaphysik der Sitten im engeren Sinne, die „als bloß analytische Philosophie gerade keine Kritik beinhalten kann“⁵⁷. Die Dialektik, die entsteht, wenn sie versucht, einen synthetischen Satz *a priori* zu beweisen, erzwingt erst den Übergang zur Kritik der reinen praktischen Vernunft im dritten Abschnitt.

Innerhalb der Metaphysik lassen sich aber analytisch verschiedene Formeln des kategorischen Imperativs gewinnen, die verschiedene Aspekte des Satzes betonen. Für den hier zu behandelnden Aspekt ist die Formel der Autonomie des Willens entscheidend. Wenn wir davon ausgehen, daß Wille und praktische Vernunft identisch sind, dann ist ein autonomer Wille gleichbedeutend mit reiner, d.h. nicht empirisch bedingter praktischer Vernunft. Das Prinzip der Autonomie besteht darin, nur so zu handeln, „daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“⁵⁸. Dieses Prinzip folgt aus dem Zusammenhang zwischen Zwecken und Imperativen. Der kategorische Imperativ gebietet zu handeln, und jede Handlung muß einen Zweck haben; wenn auch der Zweck bei moralischen Handlungen nicht willensbestimmend ist. Menschen handeln gewöhnlich nach relativen Zwecken, die ihnen ihre Vernunft gemäß ihrer Neigungen gibt: „Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen“⁵⁹. Nur ein Zweck an sich selbst, der einen absoluten Wert hat, kann dagegen der Gegenstand eines kategorischen Imperativs sein. Einen solchen Wert hat, wie Kant schon im ersten Abschnitt zeigte, allein ein guter oder vernünftiger Wille, der wiederum nur in vernünftigen Wesen zu finden ist. Daraus folgt die Formel des Zweckes an sich selbst: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch

⁵³Paton, S. 156

⁵⁴Gr, BA 52

⁵⁵ebd., BA 51 Anm.

⁵⁶ebd., BA 95

⁵⁷Brandt, S. 178

⁵⁸Gr, BA 76

⁵⁹ebd., BA 64

in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“⁶⁰. Einen Zweck aber kann ich mir nur selbst auferlegen, daher ist in dieser Formel „die These von der Autonomie des Willens bei der Aufstellung von Gesetzen, denen er gehorchen sollte, stillschweigend einbegriffen“⁶¹. Auch aus einem anderen Grund muß ein moralisch handelnder Wille autonom sein: Wäre der Mensch einem fremden Gesetz unterworfen, „so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang“⁶². Dadurch aber wäre der Grund der jeweiligen Handlung nicht die Pflicht, sondern ein Interesse und der aus dem Gesetz folgende Imperativ mußte „jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen“⁶³.

Um das Prinzip der Autonomie zu rechtfertigen, ist nun ein Übergang zur Kritik der reinen praktischen Vernunft notwendig, denn das Vorhaben „erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken“⁶⁴.

2.3 Der Übergang zur Kritik der reinen praktischen Vernunft

2.3.1 Freiheit und Autonomie

Kant behauptet in der Überschrift der ersten Sektion des dritten Abschnitts, daß die Freiheit der „Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“⁶⁵ sei und betont so erneut seinen Anspruch, das moralische Gesetz zu rechtfertigen, d.h. seine Realität zu beweisen. Zu diesem Zweck weist er analytisch nach, daß „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“⁶⁶ sei. Der Wille wird verstanden als ein „Vermögen, kausal zu handeln, d.h. Wirkungen hervorzubringen“⁶⁷. Freiheit wäre diejenige Eigenschaft eines Willens, die ihn unabhängig von fremden Bestimmungsgründen wirken läßt – im Gegensatz zur Kausalität der Natur, in der alles „durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt wird“⁶⁸. Über diesen negativen Freiheitsbegriff gelangt Kant zu einem positiven, indem er unterstellt, daß „der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß“⁶⁹. Warum aber ein solches notwendiges Ursache-Wirkungs-Verhältnis auch für einen freien Willen vorausgesetzt werden kann, ist unverständlich, wie Paton einwendet⁷⁰. Er

⁶⁰ ebd., BA 66f.

⁶¹ Paton, S. 220

⁶² Gr, BA 73

⁶³ ebd., BA 73f.

⁶⁴ ebd., BA 96

⁶⁵ ebd., BA 97

⁶⁶ ebd., BA 98

⁶⁷ Paton, S. 259

⁶⁸ Gr, BA 97

⁶⁹ ebd., BA 97f.

⁷⁰ Paton, S. 262

schlägt stattdessen vor, die bereits bekannte Definition des Willens als „das Vermögen eines vernünftigen Wesens, nach der Vorstellung von Gesetzen, d.i. nach Prinzipien zu handeln“⁷¹, aufzugreifen, aus der folgt, daß „ein gesetzloser Wille überhaupt kein Wille“⁷² wäre. Wenn nun aber ein freier Wille nach der Vorstellung von Gesetzen handelt und gleichzeitig unabhängig von den Gesetzen der Natur ist, so muß ihm notwendig die Eigenschaft beigelegt werden, sich selbst ein Gesetz zu geben, d.h. autonom zu sein. Autonomie ist aber eben das Prinzip der Sittlichkeit.

Von dieser Äquivalenz ausgehend stellt Kant nun nicht eine direkte Deduktion der Sittlichkeit, sondern eine „Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs“⁷³ in Aussicht. Von einem gesicherten Freiheitsbegriff ließe sich auf das Sittengesetz wegen des Äquivalenzverhältnisses durch formale Implikation schließen, man kann deshalb von einer indirekten Deduktion sprechen. Vor 1785 hatte Kant versucht, das Sittengesetz direkt aus der theoretischen Vernunft zu deduzieren, aber diese Ansätze waren erfolglos: Auch wenn die „Furcht vor dem Regellosen“⁷⁴, die ihren Ursprung in der theoretischen Vernunft als einem Ordnungsprinzip hat, eine Triebfeder sein kann, so wäre doch der Bestimmungsgrund des Willens bloß eine „Unlust am unregelmäßigen Handeln“⁷⁵, die mit anderen Neigungen in Konkurrenz stünde, nicht aber eine unbedingte Verpflichtung.

Wie kann nun eine Deduktion der Freiheit aussehen? Freiheit ist „kein Erfahrungsbegriff“⁷⁶, d.h. sie läßt sich nicht durch Rekurs auf empirische Argumente deduzieren. Andererseits ist es – wie Kant im Abschnitt *Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie* (s. S. 16) ausführlich darlegt – nicht möglich, eine Idee der Vernunft wie die Freiheit, der nicht in der sinnlichen Welt entspricht, zu *erklären*. Die Deduktion kann sich deshalb nur auf die Frage beziehen, *ob* Freiheit möglich und wirklich ist.

2.3.2 Der Zirkel

Kant beginnt seinen ersten Deduktionsansatz mit der Behauptung: „Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden“⁷⁷. Sein Argument basiert auf der Unabhängigkeit der *theoretischen* Vernunft als urteilende Instanz, ohne die „sich ein verstehbarer Begriff von Vernunft gar nicht mehr formulieren“⁷⁸ ließe. Die Vernunft „muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden“⁷⁹. Das

⁷¹Gr, BA 36

⁷²Paton, S. 262

⁷³Gr, BA 99

⁷⁴Henrich, Begriff, S. 241

⁷⁵ebd.

⁷⁶Gr, BA 113

⁷⁷ebd., BA 99

⁷⁸Henrich, Deduktion, S. 64

⁷⁹Gr, BA 101

„folglich“ scheint anzudeuten, daß Kant an dieser Stelle „die transzendente Freiheit aus der logischen und der zusätzlichen Prämisse der Existenz des Willens“⁸⁰ erschließt. Ein solcher Schluß ist nicht zulässig, denn eine im Urteilen freie Vernunft kann im Handeln durchaus gebunden sein; logische Freiheit schließt (im Gegensatz zum sittlichen Bewußtsein) die Hypothese des Fatalismus nicht aus. Legitimiert wird die Voraussetzung einer in praktischer Hinsicht freien Vernunft nach Ansicht Henrichs durch ihre Parallelität zur Hypothese der Urteilsfreiheit: „So wie dem ‹Mechanismus› die Urteilsfreiheit, so steht dem Fatalismus die transzendente Freiheit entgegen. Beide sind in Beziehung auf die Evidenz, auf die sie sich beziehen, notwendige Hypothesen der Vernunft“⁸¹. Die Legitimität der einen Voraussetzung – ohne die „gar kein Vernunftgebrauch zustande kommen würde“⁸² – legitimiert auch die andere, ohne daß diese aus jener *folgt*. Aus der Hypothese der transzendentalen Freiheit wird jedoch bei Kant eine für das Ziel der Deduktion hinreichende Gewißheit: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei“⁸³. Kant glaubt, es „unausgemacht“⁸⁴ lassen zu können, ob sich eine solche angenommene Freiheit theoretisch beweisen lasse. Tatsächlich würde aber ein theoretischer Determinismusbeweis in größte Schwierigkeiten führen, denn „die praktische Vernunft fordert in Wirklichkeit den Philosophen nicht nur zur Untersuchung auf, sondern präjudiziert sein Ergebnis“⁸⁵, m.a.W.: Sie verlangt einen theoretischen Nachweis ihrer Freiheit.

Entscheidend ist aber, daß durch eine (wenn auch notwendige) Voraussetzung der Freiheit des Willens nichts gewonnen ist, denn in der ersten Sektion konnte Kant nur zu einem positiven Freiheitsbegriff gelangen, indem er die (noch hypothetische) eigene Gesetzgebung des Willens (und damit das Sittengesetz) unterstellte. Kant räumt ein: „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben“⁸⁶. Da nun die Ableitung transzendentaler Freiheit aus der logischen im formalen Sinne nicht zwingend ist, ist keiner der beiden „Wechselbegriffe“ unabhängig gerechtfertigt.

Nach Ansicht Brandts entsteht der Zirkel, weil die Voraussetzung der Freiheit sich auf den Willen *vernünftiger*, nicht aber *pathologisch affizierter* Wesen bezieht. Die „entscheidende Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs wird umgangen, indem der Mensch heimlich nur als Vernunftwesen gefaßt wird und damit per definitionem folgt, daß er frei und ergo autonom ist“⁸⁷. So lasse sich aber ein kategorischer Imperativ, d.h. eine Nötigung des Willens, nicht erklären. Kant müsse die Aussichtslosigkeit des eingeschlagenen Weges klar gewesen sein und der Zirkel sei nur ein Mittel gewesen, die Dialektik einer analytischen Metaphysik der Sitten zu entfalten in dem Versuch,

⁸⁰ Henrich, Deduktion, S 68

⁸¹ ebd., S 69

⁸² ebd.

⁸³ Gr, BA 101

⁸⁴ ebd., BA 101 Anm.

⁸⁵ Brandt, Zirkel, S. 185

⁸⁶ Gr, BA 104f.

⁸⁷ Brandt, Zirkel, S. 186

einen synthetischen Satz *a priori* zu beweisen. Deshalb finde an dieser Stelle auch der Übergang zur Kritik der reinen praktischen Vernunft statt⁸⁸. Dagegen identifiziert Paton den Willen eines vernünftigen Wesens nicht mit einem reinen vernünftigen Willen, der notwendig im Einklang mit dem moralischen Gesetz handelt⁸⁹, sondern argwöhnt stattdessen, durch die Verknüpfung eines vernünftigen Willens mit der Idee der Freiheit – die in praktischer Hinsicht durch das Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft hinreichend legitimiert ist – werde in theoretischer Hinsicht lediglich ein weiterer unbewiesener synthetischer Satz *a priori* aufgestellt. Die nicht bewiesene Realität transzendentaler Freiheit führt seiner Ansicht nach in den Zirkel, so daß nicht nur die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs offen bleibt, sondern auch die Gültigkeit des Sittengesetzes.

Aber auch wenn man, wie Brandt, die Annahme transzendentaler Freiheit als hinreichend zur Deduktion des Sittengesetzes betrachtet, läßt sich auf diese Weise das moralische Gesetz nicht als kategorischer Imperativ deduzieren: „Warum soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen“⁹⁰? Und diese Frage ist für uns Menschen von ebenso entscheidender Bedeutung wie die Gültigkeit des Sittengesetzes überhaupt.

2.3.3 Die Deduktion

Kant führt nun mit der Lehre der zwei Welten ein zweites Argument an, das einen Ausweg aus dem Zirkel bieten soll. Er bezieht sich erneut auf ein nicht hintergehbare Faktum der *theoretischen* Vernunft, nämlich die Unterscheidung von Verstandeswelt und Sinnenwelt: Ein vernünftiges Wesen, das nicht ein reines Vernunftwesen ist, steht „einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet“⁹¹ sind. Aber auch auf diese Weise ergibt sich nicht, wie Kant meint, ein zwingender Schluß auf transzendente Freiheit und das Sittengesetz, denn ein „vernünftiges Wesen nur mit Urteilsfreiheit ist ebenso denkbar wie eine Verstandeswelt, die nicht als sittliche spezifiziert ist“⁹². Nur die „Kausalität seines eigenen Willens“ kann der Mensch als Glied der intelligibelen Welt „niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken“⁹³ – das Argument ergibt sich wieder aus einer unvermeidbaren Annahme der theoretischen Vernunft und der zusätzlichen Annahme eines Willens: Die theoretische Vernunft hat keine Kenntnis von der Welt, der sie sich zurechnet, muß aber gleichzeitig irgendein Gesetz dieser Welt denken. Die Annahme, dieses Gesetz sei das Gesetz der Freiheit, ist eine unvermeidliche „Ergänzung des Gedankens von der Verstandeswelt rein als solcher, die aus dem Begriff der Verstandeswelt selbst motiviert ist“⁹⁴, denn es wäre schlicht unvernünftig die Verbindung zwischen

⁸⁸ vgl. ebd.

⁸⁹ vgl. Paton, S. 248f.

⁹⁰ Gr, BA 102

⁹¹ ebd., BA 108f.

⁹² ebd., S. 72f.

⁹³ Gr, BA 109

⁹⁴ Henrich, Deduktion, S. 73

dem Bewußtsein des Willens, der unter dem Gesetz der Freiheit steht, und einem ansonsten unbestimmten Gesetz der Verstandeswelt nicht herzustellen. Wie das erste Argument zeigt das zweite, „daß Freiheit nicht willkürlich angenommen wird“⁹⁵. Allerdings gilt auch für den neuen Gedanken der Einwand, daß er keinen formalen Schluß vom Begriff eines vernünftigen Wesens auf die Freiheit enthält und die Realität der Freiheit durch ihn nicht bewiesen ist.

Kant erreicht über eine Stärkung der Hypothese von der Realität der Freiheit hinaus mit der Unterscheidung von Verstandeswelt und Sinnenwelt auch eine Erklärung für die Möglichkeit des kategorischen Imperativs:

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori darstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält.⁹⁶

Durch diese Lehre wurde schon in der *Kritik der reinen Vernunft* die Möglichkeit transzendentaler Freiheit gezeigt, nicht aber ihre objektive Realität bewiesen. Ist aber der Nachweis, daß Freiheit zumindest nicht unmöglich und als Voraussetzung auch notwendig ist „zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend“⁹⁷, wenn man – wie Kant in der folgenden Sektion – auch die „subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären“⁹⁸ feststellen muß? Dies kann nur möglich sein, wenn Kant einen spezifischen Deduktionsbegriff vertritt, der sich an der juristischen Rechtfertigung von Ansprüchen gegenüber einer *quaestio juris*, einer Infragestellung der Rechtmäßigkeit, orientiert. Anders als bei einer „klassischen“ Deduktion, die in einem wahrheitsfunktionalen Schluß besteht, ist es das Ziel einer solchen Deduktion „zu zeigen, daß die Ansprüche erworben und nicht nur usurpiert sind“⁹⁹. Kant überträgt nun offenbar dieses Verfahren in seiner transzendentalen Kritik auf Erkenntnisse: „Im Deduktionsverfahren ist es stets die primäre Aufgabe, eine Erkenntnis auf ihren Ursprung zurückzuführen. [...] Wird sie gelöst, so ist damit *unmittelbar* auch diese Erkenntnis *gerechtfertigt*“¹⁰⁰. Nur deshalb kann Kant unterstellen, „daß die Gültigkeit einer Erkenntnis eingesehen ist, wenn ihre Möglichkeit aufgeklärt wurde“¹⁰¹. Dieser eingeschränkte Anspruch steht in einem seltsamen Gegensatz zu Kants mehrfach geäußerter Absicht, das Sittengesetz „als einen erweislichen Satz“¹⁰² aufzustellen.

⁹⁵ ebd., S. 74

⁹⁶ Gr, BA 111f.

⁹⁷ ebd., BA 124

⁹⁸ ebd., BA 121

⁹⁹ Henrich, Deduktion, S. 79

¹⁰⁰ ebd.

¹⁰¹ ebd., S. 80

¹⁰² Gr, BA 110

Es ist nun zu untersuchen, was die Deduktion tatsächlich leistet. Paton hat schon im Vorfeld eingesetzt, es sei kaum zu verstehen, „daß das moralische Gesetz durch irgend etwas anders als durch sich selbst zu rechtfertigen sei“¹⁰³. Er traut Kants Argument lediglich zu, die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gegen den Determinismus zu *verteidigen*, nicht sie zu rechtfertigen. Während Henrich den Gedanken einer Verstandeswelt unter dem Gesetz der Freiheit als „unvermeidliche“ Annahme einräumt¹⁰⁴, hält Paton fest, daß hier in theoretischer Hinsicht nichts entschieden sei: „wir können Moralität nicht durch einen Schluß von der Voraussetzung der Freiheit ableiten, und noch weniger können wir die Notwendigkeit, Freiheit im positiven Sinne vorauszusetzen, durch einen Schluß von der Voraussetzung ableiten, daß wir Glieder der intelligibelen Welt sind“¹⁰⁵.

Der Einwand ist angesichts der Ankündigung eines Beweises begründet, läßt sich aber durch die Berufung auf das Kantische Verständnis einer Deduktion abweisen. Schwerer wiegt, daß Kant offensichtlich auch keine Deduktion in dem Sinne gelingt, daß er „Prinzipien der Erkenntnis aus ihren Ursprüngen in der Vernunft“¹⁰⁶ ableitet. Die Deduktion sittlicher Freiheit aus der Vernunft kann Kant – wie wir bereits gesehen haben – nur dann gelingen, wenn er auf das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von seinem Willen rekurriert, und die Voraussetzung eines Willens ergibt sich nicht unmittelbar aus der Zweiweltenlehre¹⁰⁷. Eine hinreichende Begründung für die „Anmaßung“, einen Willen zu haben, kann nur das Bewußtsein vom Geltungsanspruch des Sittengesetzes sein, denn wenn ich mir meiner sittlichen Verpflichtung bewußt bin, muß ich mir auch ein Vermögen zusprechen, dieser Verpflichtung entsprechend zu handeln. Ohne den Bezug auf die „faktische Selbstgewißheit des sittlichen Wesens“¹⁰⁸ ist die Argumentation also nicht durchführbar, d.h. man wird „auch in der Grundlegung der Sache nach schon eindeutig auf das ‚Faktum der Vernunft‘ verwiesen“¹⁰⁹. Die Deduktion läßt sich nur als Verteidigung einer unmittelbar gegebenen Erkenntnis betrachten, die zeigt, daß „die Überzeugung von der Realität des Sittengesetzes nicht nur von Postulaten ohne Kontext und Verständlichkeit abhängt“¹¹⁰. Kant konnte diese Erkenntnis allerdings nicht deutlich aussprechen, denn hätte er zugegeben, daß die Prämisse des Willens im sittlichen Bewußtsein selbst wurzelt, hätte er auch das Vorhaben der indirekten Deduktion des Sittengesetzes in der *Grundlegung* aufgeben müssen. Erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant sich hinreichend von einer deduktiven Moralphilosophie gelöst, um unmißverständlich formulieren zu können, daß eine Deduktion der Freiheit ohne die implizite Voraussetzung des Sittengesetzes unmöglich ist.

Warum mußte das Vorhaben einer Deduktion scheitern? Henrich sieht den Grund für den Mißerfolg jeder möglichen Deduktion in der Struktur der sittlichen Einsicht, die durch eine „Einheit von rationalem und emotionalem Akt“¹¹¹, von Erkenntnis und Gefühl charakterisiert ist: Einerseits gibt

¹⁰³Paton, S. 251

¹⁰⁴Henrich, Deduktion, S. 73

¹⁰⁵Paton, S. 304

¹⁰⁶Henrich, Deduktion, S. 82

¹⁰⁷Auch wenn Kant das nahelegt, vgl. Gr, BA 117

¹⁰⁸Henrich, Deduktion, S. 86

¹⁰⁹Henrich, Prinzip, S. 36 Anm.

¹¹⁰Henrich, Deduktion, S. 86f.

¹¹¹Henrich, Begriff, S. 239

es ohne einen Akt der Zustimmung keine Erkenntnis des Guten, andererseits wird die Legitimität des Anspruchs auf Billigung verstanden, so daß es sich um „einsichtige Zustimmung“¹¹² handelt. Eine solche Struktur ist in ihrem Wesen von der der theoretischen Vernunft unterschieden und läßt sich auf keine Weise, weder direkt noch indirekt, aus dieser deduzieren.

2.3.4 Die Grenzen der praktischen Philosophie

Nach dem Abschluß der Deduktion wendet sich Kant der „äussersten Grenze aller praktischen Philosophie“¹¹³ zu. Während bisher von der Freiheit bzw. Autonomie des *Willens* die Rede war, spricht er nun von reiner *praktischer Vernunft* und bekräftigt dadurch die Identifizierung beider Begriffe. Es sei unmöglich zu erklären, „wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei“¹¹⁴. Denn eine Erklärung ist nichts anderes als die Rückführung auf ein Kausalgesetz, d.h. die Feststellung einer Ursache. Eben dies ist in Bezug auf die Verstandeswelt – zu der die reine Vernunft und die Idee der Freiheit zählen – nicht möglich, denn sie ist „nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“¹¹⁵, und „ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die geringste Kenntnis“¹¹⁶. Im gleichen Atemzug schränkt Kant auch seinen bisher aufrecht erhaltenen Anspruch auf eine starke Deduktion ein: Es bleibe „nichts übrig, als Verteidigung, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist vor unmöglich erklären“¹¹⁷. Indem Kant sich aber auf eine solche Verteidigung zurückzieht, gibt er seinen Kritikern Recht und vertritt unausgesprochen den Standpunkt, den er ausdrücklich erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* formuliert.

Neben diesem theoretischen Argument trägt Kant noch ein zweites Argument gegen die Erklärung der reinen praktischen Vernunft vor, das sich aus der Analyse des sittlichen Bewußtseins ergibt. Er stellt fest, es sei „gänzlich unmöglich einzusehen, d.i. a priori begrifflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches enthält, eine Empfindung der Lust und Unlust“¹¹⁸ hervorbringen könne, d.h. woher das unmittelbare Interesse der Vernunft am moralischen Gesetz und damit die verpflichtende Kraft des kategorischen Imperativs stamme. Damit bezieht er sich auf die beiden Aspekte der Autonomie der reinen praktischen Vernunft: Sie muß zum einen das Gute erkennen können (*principium diiudicationis bonitatis*), zum anderen auch der „rectitudo“ des Willens ihre *Verbindlichkeit*¹¹⁹ geben (*principium executionis bonitatis*). Dies setzt eine „uns unverständli-

¹¹² ebd., S. 230

¹¹³ Gr, BA 113

¹¹⁴ ebd., BA 120

¹¹⁵ ebd., BA 119

¹¹⁶ ebd., BA 125

¹¹⁷ ebd., BA 121

¹¹⁸ ebd., BA 123

¹¹⁹ Henrich, Problem der Grundlegung, S 356

che Einheit von Vernunft und Triebkraft des Willens¹²⁰ voraus – eben die Struktur der sittlichen Einsicht. Das moralische Interesse als Triebfeder der reinen praktischen Vernunft hat Kant im ersten Abschnitt der *Grundlegung* als „Achtung fürs Gesetz“¹²¹ bezeichnet. Achtung als Einschränkung der Sinnlichkeit und Erweiterung der Vernunft gibt allerdings nur die Struktur an, „kraft deren der Wille auf den unbedingten Anspruch des Guten bezogen ist“¹²², sie erklärt nicht die verbindende Kraft des Guten. Deshalb setzt der Begriff der „Achtung fürs Gesetz“ – wenn er einen Sinn haben soll – auch die Lehre vom „Faktum der Vernunft“, die die Verbindlichkeit des Gesetzes begründet, voraus.

Kant sieht hierin allerdings keinen „Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität“¹²³, sondern eine Schwäche der Vernunft, die keine Notwendigkeit ohne die Angabe ihrer Bedingung begreifen kann. Er bezieht sich mit diesem Argument auf die Problematik der unendlichen Reflexion und folgert, die Vernunft könne eine unbedingte Gültigkeit nicht einsehen, sondern lediglich begreifen, aus welchem Grund ihr das moralische Gesetz unbegreiflich bleiben muß¹²⁴. Daß in der sittlichen Einsicht „die Legitimität des Guten nicht zu übersteigen oder zu überfragen“¹²⁵ ist, kann er wiederum nicht zugeben, ohne seine Deduktion aufzugeben. Es ist festzuhalten, daß Kant trotz seines halben Rückzugs darauf besteht, „das ‚Ob‘ der Möglichkeit der Freiheit ohne Bezugnahme auf moralische Argumente bewiesen zu haben“¹²⁶.

3 Kritik der praktischen Vernunft

Die Entscheidung, der *Grundlegung* eine *Kritik der praktischen Vernunft* folgen zu lassen, ist offenbar relativ kurzfristig gefallen. Der dritte Abschnitt der *Grundlegung* enthält, nach Becks Ansicht, „vermutlich alles, was Kant bei einer kritischen Prüfung der reinen praktischen Vernunft für wesentlich hielt“¹²⁷. Ihr sollte, was auch der Titel nahelegt, die lange geplante *Metaphysik der Sitten* folgen. Aber die *Kritik der Grundlegung* ist bloß positiv, d.h. ein Versuch der Begründung des obersten Prinzips der Moralität. Die *Kritik der praktischen Vernunft* enthält dagegen beide Aspekte einer Kritik, den positiven der Absicherung und Begründung und den aus der ersten *Kritik* bekannten negativen der Abweisung und Begrenzung von Ansprüchen (in diesem Fall von Ansprüchen der empirisch bedingten praktischen Vernunft). Kant selbst hatte „bereits 1785 eingesehen, daß die *Grundlegung* eine vollständige Kritik der praktischen Vernunft nicht enthielt“¹²⁸, denn es fehlten außerdem der

¹²⁰ ebd., S. 355

¹²¹ Gr, BA 14

¹²² Henrich, Problem der Grundlegung, S. 371

¹²³ Gr, BA 128

¹²⁴ vgl. ebd.

¹²⁵ Henrich, Begriff, S. 229

¹²⁶ Gunkel, S. 196

¹²⁷ Beck, S. 23

¹²⁸ ebd., S. 26

Beweis für die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft sowie eine Analyse der Gültigkeit des Sittengesetzes unter menschlichen Bedingungen durch „eine Verknüpfung a priori zwischen Wille und Gefühl“¹²⁹ – die in der *Grundlegung* durch die Erläuterung des Begriffs der „Achtung“ nur in einer Anmerkung¹³⁰ skizziert wurde.

Auch der Freiheitsbegriff als „Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft“¹³¹ war weder in der ersten *Kritik* noch in der *Grundlegung* hinreichend begründet, sondern lediglich für möglich erklärt bzw. „schwach“ deduziert, d.h. gegen Einwände verteidigt worden. Erst die Lehre vom moralischen Gesetz als einem „Faktum der Vernunft“¹³², die in der *Kritik der praktischen Vernunft* eingeführt wird, kann diesen Mangel beheben. Denn

Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.¹³³

Diese Kehrtwende gegenüber der *Grundlegung* wurde „Kant durchaus entgegen der Absicht einer Deduktion, die er über zehn Jahre verfolgt hatte, vom Phänomen der sittlichen Einsicht abgenötigt“¹³⁴, m.a.W.: Er wurde durch das Scheitern seiner verschiedenen Deduktionsversuche zur Annahme des Faktums gezwungen. Insofern haben ihn wohl nicht nur die Unvollständigkeit, sondern auch das unbefriedigende Ergebnis der *Grundlegung* bewogen, eine *Kritik der praktischen Vernunft* noch vor der *Metaphysik der Sitten* zu schreiben.

Die zweite *Kritik* soll den Nachweis erbringen, daß es reine praktische Vernunft gebe und hat daher „die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen“¹³⁵. Dies ist nur eine andere Formulierung für die Aufgabe der *Grundlegung*, die Suche nach dem obersten Prinzip der Moralität, denn die Annahme einer reinen praktischen Vernunft folgt wie die des Sittengesetzes aus dem sittlichen Bewußtsein: Nur wenn unser Verhalten nicht allein durch unsere Neigungen determiniert und unsere Vernunft nicht nur im Dienste unserer Neigungen steht, läßt sich die Möglichkeit moralischer Verpflichtung verstehen. Die Frage nach den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft (die Kant im ersten Hauptstück der Analytik stellt) ist also gleichbedeutend mit der Frage nach dem Prinzip der Moralität. Die Methode der *Kritik der praktischen Vernunft* erscheint deshalb vertraut: Wie schon in der *Grundlegung* „beginnt Kant mit einem Problem, das die alltägliche Erfahrung der philosophischen Analyse stellt, und er gelangt zu seinem Ergebnis, indem er zu beweisen versucht, daß nur ein Prinzip oder eine Theorie imstande ist, die zum Problem gewordene Erfahrung

¹²⁹ ebd.

¹³⁰ Gr, BA 16-17

¹³¹ KpV, A 4

¹³² ebd., A 56

¹³³ ebd., A 5

¹³⁴ Henrich, Begriff der sittlichen Einsicht, S. 236

¹³⁵ KpV, A 31

verständlich zu machen¹³⁶. Die Erfahrung ist das sittliche Bewußtsein, und das Prinzip ist das Sittengesetz:

Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktisch, d.i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze bloße Maximen sein¹³⁷.

Diese Gewißheit folgt für Kant aus den Merkmalen der moralischen Erfahrung: Moralische Handlungen sind objektiv notwendig, moralische Urteile sind allgemeingültig, und wir nehmen ein unmittelbares Interesse an moralischen Handlungen. Nur ein formales (praktisches) Gesetz kann die Ursache einer solchen Erfahrung sein, und nur die reine praktische Vernunft kann ein solches Gesetz geben.

Die Aufgabe eines Vergleichs von *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft* legt eine Beschränkung auf das erste Hauptstück der Analytik der *Kritik* nahe. Es ist ähnlich strukturiert wie die *Grundlegung* als Ganzes: Die wichtigsten Aufgaben des Eingangskapitels (*Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft*) sind „die Unterscheidung zwischen der (empirischen) Glückseligkeitslehre und der (reinen) Ethik [...] und die systematische Darstellung der Prinzipien und Begriffe a priori der Ethik“¹³⁸, was den Aufgaben der ersten beiden Abschnitte der *Grundlegung* entspricht. Der Unterschied zwischen *Grundlegung* und zweiter *Kritik* liegt in der Rechtfertigung des Sittengesetzes: Kant erlaubt sich noch während der Exposition des Gesetzes häufig „so zu sprechen, als ob das moralische Gesetz in seiner Gültigkeit erwiesen (d.i. transzendental deduziert) wäre, während es an jenen Stellen tatsächlich nur erst formuliert (d.i. metaphysisch deduziert) ist“¹³⁹ – und nennt das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“¹⁴⁰ schließlich ein „Faktum der Vernunft“¹⁴¹. Obwohl die Lehre vom Faktum eine Deduktion überflüssig zu machen scheint, ist das folgende Kapitel I betitelt *Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft* – entsprechend dem dritten Abschnitt der *Grundlegung*. Darzustellen, warum Kant hier erneut eine Deduktion unternimmt und worin diese sich von der Deduktion der *Grundlegung* unterscheidet, ist der Gegenstand dieses zweiten Teils der Arbeit.

3.1 Praktische Grundsätze und Imperative (§ 1)

Praktische Sätze sind Handlungsregeln, die sich aus der Anwendung von theoretischen Erkenntnissen ergeben: Aus der Erkenntnis *Nahrung macht satt* wird der praktische Satz *Wenn Du satt sein willst, dann mußt Du Nahrung zu Dir nehmen*, wobei die Relevanz dieses Satzes (nicht seine Gültigkeit) durch die Existenz des Begehrens *Ich will satt sein* bedingt ist. Solche Regeln drücken aus, „was

¹³⁶Beck, S. 111

¹³⁷KpV, A 35f.

¹³⁸Beck, S. 69

¹³⁹ebd., S. 110

¹⁴⁰KpV, A 54

¹⁴¹ebd., A 56

gewöhnlich nach einem allgemeinen Grundsatz richtig ist“¹⁴², sie sind also durch einen praktischen Grundsatz bedingt. Gleichzeitig sind sie, da sie nur das von der Vernunft erkannte Verhältnis zwischen einem Zweck und dem geeigneten Mittel ausdrücken, objektiv gültig für jedes vernünftige Wesen, das den entsprechenden Zweck verfolgt. Von den Regeln unterschieden ist ein praktischer Grundsatz (ein Prinzip), „der eine Willensbestimmung ausdrückt, die nicht aufgrund einer logisch fundamentaleren Lebensregel angenommen worden ist“¹⁴³. Praktische Prinzipien können sowohl subjektive Maximen als auch objektiv-notwendige Gesetze sein, je nachdem, ob die in ihnen enthaltene Willensbestimmung nur für den Willen eines bestimmten Subjekts oder für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig ist. Beide haben „mehrere praktische Regeln unter sich“¹⁴⁴, indem sie den Zweck setzen, durch den bestimmte Regeln bedingt sind.

Praktische Gesetze, so Kants Behauptung, kann es nur geben, „wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktisch, d.i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne“¹⁴⁵. Nun ließe sich einwenden, daß empirisch praktische Prinzipien Gesetze sein können, wenn sie auf einem Begehren (als ihrer Bedingung) beruhen, das alle Menschen gemeinsam haben, nämlich auf dem Verlangen nach Glückseligkeit. Die Verallgemeinerung dieser empirischen Tatsache ergibt aber laut Beck nur einen deskriptiven Satz, der grundsätzlich durch den Nachweis einer Ausnahme (die Existenz eines Menschen, der nicht nach Glückseligkeit strebt) widerlegt würde. Ein Gesetz, nach dem Menschen handeln sollen, läßt sich nicht aus dem tatsächlichen Verhalten von Menschen folgern, sondern muß wie auch die Naturgesetze präskriptiv (objektiv notwendig statt zufällig) sein¹⁴⁶.

Ein praktisches Gesetz hat, wie Kant in der *Grundlegung* ausführlich dargelegt hat, für pathologisch-affizierte Wesen imperativen Charakter, wenn deren Neigungen im Widerspruch zu jenem stehen: Das Sittengesetz erscheint unter menschlichen Bedingungen stets als kategorischer Imperativ. Aber auch praktische Regeln, die durch subjektive Zwecke bedingt sind, können für den Willen nötigend sein: Der Verwirklichung einer allgemeinen Absicht (*Ich will Blutrache üben*) steht unter Umständen eine konkrete Neigung bzw. Abneigung (*Ich kann kein Blut sehen*) entgegen. Aus diesem Konflikt ergibt sich der **hypothetische Imperativ** *Wenn Du Blutrache üben willst, so mußt Du Deine Abneigung gegen Blut überwinden*. Wenn ich diesem Gebot nicht folge, modifiziere ich meine Maxime (z.B. *Ich will nur Blutrache üben, wenn ich dabei kein Blut sehen muß*), wodurch der Imperativ entfällt. Beck unterscheidet vier Komponenten in einem hypothetischen Imperativ:

1. Im Vordersatz:

¹⁴²Beck, S. 82

¹⁴³ebd., S. 81 – Beck scheint hier – mit Kant – Grundsätze als eine Unterart praktischer Sätze zu definieren, während er an anderer Stelle (S. 87) praktische Sätze offenbar mit Regeln identifiziert und sie von Maximen, d.h. subjektiven praktischen Grundsätzen, unterscheidet.

¹⁴⁴KpV, A 35

¹⁴⁵ebd., A 35f.

¹⁴⁶vgl. Beck, S. 85f.

- a) ein konatives, auf einen Gegenstand (B) gerichtetes Element. B ist der Zweck der gebotenen Handlung, d.h. ein Gegenstand oder Sachverhalt, dessen Vorstellung eine der Ursachen seiner Existenz als Wirkung des handelnden Subjekts ist. Dies wird im Imperativ ausgedrückt durch „Wenn ich B will“ oder „Da ich B will“
- b) ein kognitives Element: die Erkenntnis des Kausalverhältnisses zwischen der gebotenen Handlung (A) und dem Zweck (B). Unter Bedingung (I) ist diese Erkenntnis gleichbedeutend mit der Feststellung „A ist ein Mittel zu B“.
- c) eine stillschweigende Prämisse oder Regel eines praktischen Schlusses: „Wenn ich die Wirkung (B) wirklich will, so will ich auch die dazu notwendige Handlung (A).“

2. Den Nachsatz: „Tu A.“¹⁴⁷

Oberflächlich betrachtet lassen sich hypothetische und kategorische Imperative anhand ihrer logischen bzw. grammatischen Form *Wenn Du B willst, so tue A* einerseits und *Tue A* andererseits unterscheiden. Allerdings gibt es auch „ethisch gültige Imperative, die eine hypothetische Form haben: ‚Wenn du versprochen hast, das Buch zurückzugeben, so tue es auch.‘“¹⁴⁸ und moralisch gleichgültige Imperative in kategorischer Form: *Schließe die Tür*. Beck schlägt daher eine Unterscheidung vor, die sich auf die „Bedingung des Willens“¹⁴⁹ bezieht: Apodiktische Imperative gelten, ob in hypothetischer oder kategorischer Form, unbedingt für alle Wesen, die praktische Vernunft haben, während assertorische Imperative zusätzlich durch die Existenz eines bestimmten Begehrens bedingt sind.

3.2 Materiale Prinzipien (§§ 2 und 3)

Lehrsatz I

Alle praktische Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrensvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben.¹⁵⁰

Mit diesem ersten Lehrsatz charakterisiert Kant praktische Gesetze genauer, indem er sie von materialen Prinzipien abgrenzt. Materiale Prinzipien in diesem Sinne sind diejenigen Prinzipien, die vermittels ihrer Materie den Willen bestimmen, und nicht etwa alle Prinzipien, die eine Materie enthalten. Denn es ist „unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse“¹⁵¹.

¹⁴⁷ ebd., S. 88

¹⁴⁸ ebd., S. 91

¹⁴⁹ ebd.

¹⁵⁰ KpV, A 38

¹⁵¹ ebd., A 60

Eine kurze Erläuterung der Willensbildung in pathologisch-affizierten Wesen erleichtert das Verständnis des Satzes: Durch das *Erkenntnisvermögen* haben wir die Vorstellung eines Objektes (z.B. einer Portion Eis), das *Lustempfinden* erlaubt uns, mit dieser Vorstellung Lust oder Unlust zu verbinden (in diesem Fall: Lust). Das *Begehungsvermögen* schließlich ermöglicht es, uns selbst zur Ursache der Wirklichkeit des Gegenstandes der Vorstellung zu machen (in diesem Fall: eine Portion Eis zu beschaffen). Die Verbindung einer bestimmten Vorstellung mit einem Lustgefühl kann aber nicht *a priori* gegeben sein, sondern muß aus der Erfahrung stammen. Hinzu kommt, daß die Verbindung einer bestimmten Handlung mit der Wirklichkeit des der Vorstellung entsprechenden Objektes ebenfalls nur empirisch gegeben sein kann. Damit ist ein Prinzip, das ein Objekt des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzt, in doppelter Hinsicht empirisch (oder, wie Beck es ausdrückt, „doppelt unsicher“¹⁵²). Ein solches Prinzip kann „nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art gültig sein“, weil es ihm „an objektiver Notwendigkeit, die *a priori* erkannt werden muß, mangelt“¹⁵³. Dies ist das bereits erwähnte Argument gegen empirisch praktische Gesetze.

Kant fügt hinzu (Lehrsatz II), daß alle materialen Prinzipien „unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe“¹⁵⁴ fallen, da sie auf der Empfindung von Lust basieren (und also zur Sinnenwelt gehören). Der Wunsch nach Lust zielt auf Glückseligkeit und „das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, [ist] das Prinzip der Selbstliebe“¹⁵⁵. Auch Glückseligkeit, d.h. eine Neigung, die alle Menschen haben, könne nicht die Grundlage eines praktischen Gesetzes sein, denn sie ist

objektiv ein gar sehr zufälliges Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe.¹⁵⁶

Nicht der Ursprung einer Vorstellung im Verstand oder in den Sinnen – auf welche Unterscheidung Kants Kritiker die Definition von praktischen Gesetzen gründen wollen – ist entscheidend, sondern die Lust, die diese Vorstellung im Subjekt erzeugt und die über das Begehungsvermögen den Willen bestimmt. So verstanden, sind alle Gegenstände des Begehungsvermögens (d.h. die Materie praktischer Prinzipien) sinnlich und unterscheiden sich nur im Grad der Lustempfindung. Ein Wohlgefallen an verstandesmäßigen Vorstellungen als Triebkraft vorzusetzen und diesen Vorstellungen dann eine andere Art der Willensbestimmung als eben den Wunsch nach Annehmlichkeit zu unterstellen, nennt Kant inkonsequent. Deshalb weist er die Annahme eines oberen Begehungsvermögens, das Vorstellungen des Verstandes zum Gegenstand hat, zurück.

¹⁵²Beck, S. 99

¹⁵³KpV, A 39

¹⁵⁴ebd., A 40

¹⁵⁵ebd.

¹⁵⁶ebd., A 46

Mit dem Argument, das Prinzip der Glückseligkeit sei „in verschiedenen Subjekten sehr verschieden“ und könne „mithin niemals ein Gesetz abgeben“, geht Kant davon aus, daß der Begriff eines Gesetzes einheitliches Handeln bei seiner Befolgung impliziert. Diesem Kriterium würde aber auch das Sittengesetz nicht genügen, das dem Handelnden durchaus einen Spielraum läßt. Ein stärkeres Argument ist das bereits mehrfach genannte: Selbst wenn alle vernünftigen Wesen dieselbe Vorstellung von Glückseligkeit hätten (d.h. wenn ihre praktischen Prinzipien dieselbe Materie hätten), wäre diese Übereinstimmung nur zufällig und hätte bloß „physische“¹⁵⁷ Notwendigkeit wie „das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen“¹⁵⁸. Praktische Gesetze verlangen aber ihre objektive Notwendigkeit und eine Gültigkeit *a priori*. Kant stellt dem unteren (materialen) Begehungsvermögen deshalb die reine praktische Vernunft als mögliches „oberes“ Begehungsvermögen gegenüber.

3.3 Formale Prinzipien (§§ 4 und 7)

Kant formuliert nun den Lehrsatz III als Folgerung aus den vorangehenden:

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.¹⁵⁹

Wie ein solches formales Prinzip aussehen muß, wurde bereits im Zusammenhang der *Grundlegung* erläutert (vgl. S. 7), und Kant formuliert es nun als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“¹⁶⁰ ohne längere Vorrede in der Form des kategorischen Imperativs:

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne¹⁶¹.

In diesem Zusammenhang zeigt die stark verdichtete Argumentation der zweiten *Kritik* im Vergleich mit der *Grundlegung* einige Schwächen. Kant benutzt den Begriff des Imperativs nicht, sondern erläutert das Grundgesetz zunächst als Vernunftregel ohne imperativen Charakter: Es bestimmt den Willen „schlechterdings und unmittelbar“¹⁶², d.h. ein Sollensmoment ist nicht impliziert. Der durch die Regel bestimmte Wille wäre demnach der eines reinen Vernunftwesens, in Kants Terminologie ein heiliger Wille. Diese Erläuterung steht im Widerspruch zur vorangehenden Anmerkung zum Lehrsatz III, in der auch die Neigungen der Menschen als dem moralischen Gesetz widerstrebend berücksichtigt werden, und zur Formulierung des Gesetzes selbst in der Form eines Imperativs. Und kurz darauf spricht Kant davon, daß „der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen

¹⁵⁷ ebd., A 47

¹⁵⁸ ebd.

¹⁵⁹ ebd., A 48

¹⁶⁰ ebd., A 54

¹⁶¹ ebd.

¹⁶² ebd., A 55

Gesetzgebung [...] unbedingt geboten“¹⁶³ sei. Offensichtlich bemüht er sich, das Sollensmoment einfließen zu lassen, ohne es explizit zu nennen und bezeichnet das Grundgesetz als unbedingte praktische Regel, obwohl er zu Beginn der Analytik auch den Begriff des Imperativs aus dem Begriff der praktischen Regel abgeleitet hatte. Eventuell wollte sich Kant an dieser Stelle nicht zu sehr auf die ausführliche Darstellung des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung* stützen, oder er glaubte, sie bei seinen Lesern nicht voraussetzen zu können.

Mit der *Grundlegung* teilt die *Kritik* die auf den regulativen Aspekt der Moralität beschränkte Erläuterung der Anwendung des Imperativs (vgl. S. 7): Eine bereits bestehende materiale Maxime müsse probeweise als allgemeines Gesetz gedacht werden, um ihre Generalisierbarkeit zu überprüfen. Wenn aus meiner Maxime folgte, ein Depositum zu unterschlagen, kann ich nicht wollen, daß alle diese Maxime teilten, „weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe“¹⁶⁴. Das Ziel meiner Maxime kann ich nämlich nur erreichen, wenn meine Handlungsweise einen Ausnahmecharakter hat. Der Widerspruch besteht demnach nicht in dem Gesetz *Unterschlage ein Depositum, wenn es keine Zeugen gibt*, sondern im Verhältnis dieses Gesetzes zu meinem eigenen Wollen. Unmoralisch, d.h. nicht erlaubt, sind folglich Maximen, die ich nicht allen anderen auch zugestehen kann.

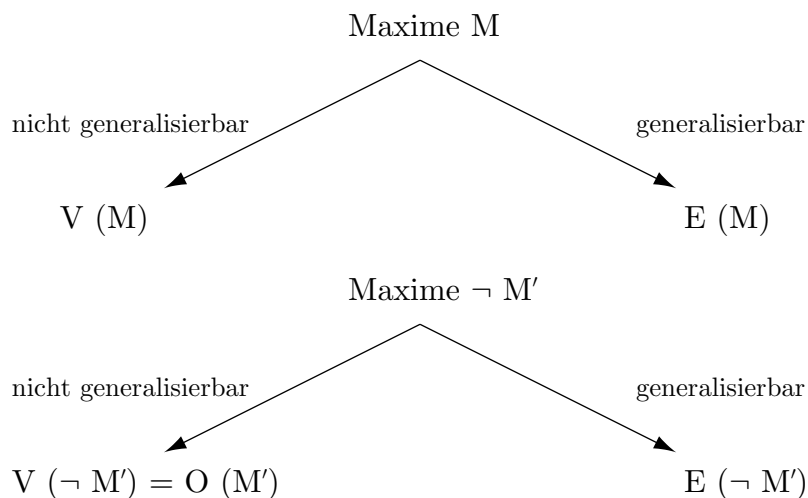
Aus dieser beurteilenden Funktion können sich allerdings indirekt auch moralische Gebote und damit eine konstitutive Funktion des Grundgesetzes ergeben. Maximen lassen sich mit den drei deontischen Operatoren O (obligatorisch), E (erlaubt) und V (verboten) beurteilen. Aus dem grundlegenden Operator O lassen sich die beiden anderen ableiten:

- $V(M) = O(\neg M)$
- $E(M) = \neg O(\neg M) [\equiv \neg V(M)]$
- außerdem gilt: $O(M) \supset E(M)$

Die direkte Überprüfung von Maximen führt grundsätzlich zu V (M) oder zu E (M), nur die Überprüfung einer Negation kann die Obligatorivität einer Maxime erweisen:

¹⁶³ebd.

¹⁶⁴ebd., A 49



3.4 Freier Wille und praktisches Gesetz (§§ 5 und 6)

Kant führt nun die Idee eines freien Willens wie in der *Grundlegung* eines, indem er die Identität zwischen diesem und einem Willen, dessen Bestimmungsgrund ein praktisches Gesetz ist, nachweist. In seiner Argumentation stellt Kant das Grund–Folge–Verhältnis von Bestimmungsgrund und bestimmtem Willen dem Ursache–Wirkung–Verhältnis (d.h. dem Kausalitätsgesetz) in der Natur gegenüber. Während hier sowohl Ursache als auch Wirkung zu den Erscheinungen zählen, hat die gesetzgebende Form als Bestimmungsgrund ihren Ursprung in der Vernunft. Kant impliziert, daß Grund und Folge derselben Kategorie angehören, und folgert, daß also auch die Folge (der bestimmte Wille) keine Erscheinung sei. Damit sind Grund und Folge unabhängig vom Kausalitätsgesetz, das für Erscheinungen gilt. Ein in diesem Sinne unabhängiger Wille ist ein „im strengsten, d.i. transzendentalen Verstande“¹⁶⁵ freier Wille, und nur ein solcher kann durch die gesetzgebende Form eines Prinzips hinreichend bestimmt werden. Der umgekehrte Schluß ist ebenfalls zulässig: Da ein freier Wille von empirischen Bedingungen unabhängig sein muß, materiale praktische Prinzipien aber stets empirisch gegeben sind, bleibt allein die gesetzgebende Form eines Prinzips, d.i. ein praktisches Gesetz als Bestimmungsgrund. Indem Kant so darlegt, daß das vorgestellte Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft auch das Prinzip eines freien Willens sein müsse, bestätigt er erneut, daß reine praktische Vernunft und ein autonomer Wille für ihn synonym sind.

Kant zieht als Fazit aus den §§ 5 und 6: „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig auf einander zurück“¹⁶⁶. Er fügt allerdings an, daß das moralische Gesetz der Freiheit insofern vorangeht, weil wir uns seiner bewußt werden, sobald wir Maximen fassen. Dieses Bewußtsein reiner praktischer Gesetze bietet sich uns dar, wenn wir „auf die Notwendigkeit, womit sie

¹⁶⁵ebd., A 51

¹⁶⁶ebd., A 52

uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben¹⁶⁷. Die Freiheit ist für die spekulative Vernunft dagegen nur ein Problem, weil sie nicht den Naturgesetzen von Ursache und (notwendiger) Wirkung folgt. Kant behauptet deshalb, daß „man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen“¹⁶⁸. Dieser Satz verweist deutlich auf die Überzeugung Kants von der Faktizität des Sittengesetzes, die er im folgenden § 7 formuliert.

3.5 Das „Faktum der Vernunft“ (§ 7 und Kap. I)

Schon in der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* hatte Kant festgestellt, die Freiheit sei „die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit“¹⁶⁹. Der zweite Teil dieses Satzes beinhaltet den entscheidenden Unterschied zur *Grundlegung*: Der Erkenntnisgrund ist das moralische Gesetz, und nicht die Freiheit. Kant distanziert sich von seinem (indirekten) Deduktionsversuch in der *Grundlegung*, indem er die „methodische Annahme [...] die Voraussetzung eines moralischen Bewußtseins, [...] zu einer gültigen Prämisse der Argumentation“¹⁷⁰ macht:

Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für uns selbst aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist¹⁷¹.

Kant fügt hinzu, das Gesetz sei „kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft“¹⁷². Nun ist ein reines, nicht empirisches Faktum ein Widerspruch in sich, weil „das Faktische in den Bereich der Erfahrung zu gehören [scheint], während die Vernunft die reine Durchsichtigkeit einer Einsicht fordern muß“¹⁷³. Gunkel hält Kant deshalb „eine uneigentliche, quasi metaphorische Verwendung des Begriffs vom ‚Faktum‘“¹⁷⁴ zugute, die sich in der häufigen Verwendung des Partikels „gleichsam“ zeige.

Selbst wenn man von diesem Punkt absieht, bleibt unklar, worin das Faktum besteht: In § 7 spricht Kant vom „Bewußtsein dieses Grundgesetzes“, an anderer Stelle bezeichnet er das moralische Ge-

¹⁶⁷ ebd., A 53

¹⁶⁸ ebd., A 54

¹⁶⁹ ebd., A 6

¹⁷⁰ Beck, S. 159

¹⁷¹ ebd., A 55f.

¹⁷² ebd., A 56

¹⁷³ Henrich, Begriff, S. 235

¹⁷⁴ Gunkel, S. 203

setz selbst¹⁷⁵ oder die Autonomie als das Faktum¹⁷⁶. Während moralisches Gesetz und Autonomie nach Kant „Wechselbegriffe“ sind, muß zwischen dem Bewußtsein eines Gesetzes und dem Gesetz selbst klar unterschieden werden, denn nur die Faktizität des Gesetzes selbst wäre eine hinreichende Begründung der Moralität. Beck bezweifelt, daß Kant mit seiner unklaren Redeweise zwischen den Positionen eines solchen Dualismus pendelt: Er unterscheidet zwischen einem Faktum der reinen Vernunft als reflektierende Selbsterkenntnis der Vernunft und einem Faktum *für die reine Vernunft* als eine Tatsache, die sich der Vernunft *a priori* darbietet. Letzteres wäre eben nur „gleichsam“ ein Faktum, und müßte im übrigen nicht einzigartig sein. Ein wirkliches, einzigartiges Faktum kann dagegen nur das Faktum der reinen Vernunft sein. Kant selbst weist in diese Richtung mit der Frage, ob „nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“¹⁷⁷ sei. Laut der *Grundlegung* ist ein „jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann [. . .] in praktischer Rücksicht, wirklich frei“¹⁷⁸, und analog ein jedes Wesen, das sich verpflichtet glaubt, auch verpflichtet. Beck interpretiert Kant deshalb wie folgt:

Das Bewußtsein einer moralischen Nötigung, d.h. eines Gesetzes – dies ist das Faktum der reinen Vernunft – beweist also *ipso facto* die Gültigkeit des praktischen Anspruchs des moralischen Gesetzes, – dies ist das Faktum für die reine Vernunft.¹⁷⁹

Trotz dieser kunstvollen Erläuterung der Lehre vom Faktum bedeutet sie faktisch eine Abkehr vom Anspruch einer vernünftigen Begründung des Sittengesetzes. Henrich verteidigt zwar sie gegen den Vorwurf des Irrationalismus mit dem Hinweis, sie sei Kant „vom Phänomen der sittlichen Einsicht abgenötigt“¹⁸⁰ worden. Gleichzeitig räumt er ein, daß theoretisch „der Zweifel an der Realität des sittlichen Gesetzes ebenso möglich [sei] wie die Überzeugung von seiner Wirklichkeit“¹⁸¹. Kant habe sich auf eine Philosophie zurückgezogen, die „die Hindernisse [beseitigt], die eine theoretische Vernunft, die ihre Grenzen überschreitet, der sittlichen Einsicht entgegenstellt. Sie kann aber die Billigung und die Entscheidung des Selbst nicht mit vernünftigen Gründen erzwingen“¹⁸². Insofern nähere sich Kant wieder seiner Ausgangsposition, der von ihm kritisierten Moral-sense-Philosophie.

Gunkel dagegen betont mehrfach, Kant habe „an der prinzipiellen Möglichkeit, das Prinzip der Moral aus der (zuvor durch moralisch neutrale Argumente bewiesenen) Freiheit zu ‚deduzieren‘ [. . .] auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* festgehalten“¹⁸³. Diese Ansicht steht im klaren Widerspruch zum Ergebnis der *Grundlegung*: Kant hatte den Anspruch, die Realität der Freiheit zu beweisen, schon aufgegeben. Gunkel selbst hatte richtig festgestellt, Kant gehe davon aus, „das ‚Ob‘

¹⁷⁵KpV, A 81

¹⁷⁶ebd., A 72

¹⁷⁷ebd., A 52

¹⁷⁸Gr, BA 100

¹⁷⁹Beck, S. 162

¹⁸⁰Henrich, Begriff, S. 237

¹⁸¹ebd., S. 249

¹⁸²ebd., S. 248

¹⁸³Gunkel, S. 198

der *Möglichkeit* der Freiheit¹⁸⁴ bewiesen zu haben – und im selben Atemzug von einem „erfolgreich durchgeführten Freiheitsbeweis“¹⁸⁵ gesprochen. Offenbar hat er sich von seiner eigenen unklaren Ausdrucksweise dazu verführen lassen, Kant in Bezug auf die *Kritik der praktischen Vernunft* das Festhalten an einem von moralischen Prinzipien unabhängigen Freiheitsbeweis zu unterstellen.

Tatsächlich wiederholt Kant das Argument der *Grundlegung*, d.h. den Schluß von der Freiheit als einer notwendigen Idee der theoretischen Vernunft auf das Sittengesetz, im ersten Kapitel der *Analytik*:

Denn das moralische Gesetz beweiset seine Realität dadurch auch für die Kritik der spekulativen Vernunft genugtuend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nötig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft [...] zum erstenmale objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag.¹⁸⁶

Diese „Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes“ sei „statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend“¹⁸⁷. Wenn man bedenkt, daß Kant die Begriffe ‚Deduktion‘ und ‚Rechtfertigung‘ in der *Grundlegung* häufig synonym gebraucht hat, kann dies entweder einen Verzicht auf jede Art von Deduktion oder aber ein Fallenlassen des Anspruchs auf eine starke Deduktion bedeuten. Letztere Interpretation ist plausibler, da Kant sich schon in der *Grundlegung* auf eine bloß verteidigende Deduktion zurückgezogen hatte. Gunkel zufolge ersetzt Kant „den missverständlichen Ausdruck einer ‚Deduktion‘“¹⁸⁸ durch den Ausdruck ‚Kreditiv‘, obwohl das Argument doch offensichtlich dasselbe bleibt. Der Grund für dieses begriffliche Verwirrspiel ist Kants Deduktionsprogramm in der *Kritik der praktischen Vernunft*, das die „schwache“ Deduktion der *Grundlegung* als „unabhängige Beglaubigung“¹⁸⁹ der Freiheit in einer „starken“ Deduktion verwendet. Kant möchte offensichtlich eine Verwirrung vermeiden. Andererseits spricht er davon, daß das moralische Gesetz darin seine Realität „beweiset“, und schafft so unnötig neue Verwirrung, denn vermittels der Freiheit kann das Sittengesetz eben *nicht* bewiesen werden. Die positive Bestimmung der Freiheit durch das Sittengesetz kann lediglich vor dem Hintergrund der Lehre vom Faktum ein zusätzlicher Hinweis auf die Art des Gesetzes der Freiheit (d.i. das Sittengesetz) sein, und das Argument wird von Kant auch in diesem Sinne gebraucht.

¹⁸⁴ ebd., S. 196 – Hervorhebung von mir, J.B.

¹⁸⁵ ebd.

¹⁸⁶ KpV, A 83

¹⁸⁷ ebd.

¹⁸⁸ Gunkel, S. 199

¹⁸⁹ Beck, S. 167

3.6 Die Deduktion der Freiheit (Kap. I)

Kants Versuch, die Idee der Freiheit unter anderen Voraussetzungen transzendental zu deduzieren, ist eine Konsequenz aus dem Ergebnis der *Grundlegung*. Dort hatte sich gezeigt, daß eine starke Deduktion der Freiheit (und damit auch eine indirekte Deduktion des Sittengesetzes) *ohne* die implizite Voraussetzung des Sittengesetzes unmöglich ist (vgl. S. 15), und Kant bestätigt dieses Ergebnis ausdrücklich: Das Sittengesetz kann „durch keine Deduktion [...] bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest“¹⁹⁰. Deshalb

tritt [etwas anderes] an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient [...] nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen¹⁹¹.

Der Nachweis der Realität des moralischen Gesetzes als Motiv für die Deduktion der Freiheit entfällt also. Ihre Rechtfertigung ist trotzdem notwendig, denn der „Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude der reinen, selbst spekulativen, Vernunft aus“¹⁹². Die *Kritik der reinen Vernunft* hatte mit der Auflösung der dritten Antinomie nicht nur die *Denkmöglichkeit*, sondern auch die *Denknotwendigkeit* des Begriffs der Freiheit, nicht aber ihre Realität gezeigt und dadurch einen „leeren Platz“ im System gelassen, den „nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligibelen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz“¹⁹³ ausfüllt. Mit der Realität der reinen praktischen Vernunft (die uns als das Faktum der Vernunft bewußt ist) „steht auch die transzendente Freiheit nunmehr fest“¹⁹⁴.

Über diesen Zusammenhang zwischen Freiheit und Sittengesetz spricht Kant auf zwei verschiedene Weisen: einerseits entdeckt „Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit“¹⁹⁵ in einer „Unterordnung der Begriffe“¹⁹⁶, andererseits ist das Faktum der Vernunft „mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei“¹⁹⁷. Im letzteren Fall kann man kaum von einer Deduktion sprechen. Auch Henrich versteht die Formel „Du kannst, denn Du sollst“ nicht als „theoretische Konsequenz, sondern [als] Explikation der sittlichen Einsicht durch sie selbst“¹⁹⁸.

¹⁹⁰KpV, A 81f.

¹⁹¹ebd., A 82 – Kants Ausdruckweise unterschlägt, daß die "vergeblich gesuchte" Deduktion ebenfalls eine der Freiheit war und nur indirekt eine des Sittengesetzes.

¹⁹²ebd., A 4

¹⁹³ebd., A 85

¹⁹⁴ebd., A 4

¹⁹⁵ebd., A 53

¹⁹⁶ebd.

¹⁹⁷ebd., A 72

¹⁹⁸Henrich, Begriff, S. 248

In diesem Rahmen muß auch die Funktion des ‚Kreditivs‘ verstanden werden. Es wird nicht etwa benötigt, um einen Zirkel zu vermeiden, denn zu diesem Zweck ist die „unabhängige Beglaubigung“¹⁹⁹ eines der beiden Wechselbegriffe, nämlich die des moralischen Gesetzes durch die Lehre vom Faktum der Vernunft, hinreichend. Der Rekurs auf den erfolgreich verteidigten Begriff der Freiheit dient vielmehr zur Einordnung des Faktums, das „nicht länger eine trockene, isolierte Behauptung“²⁰⁰ ist, sondern dadurch gestützt wird, „daß es genau die Form hat, die von der Dialektik der theoretischen Vernunft verlangt wird, wenn diese nicht unauflösbar sein soll“²⁰¹.

4 Fazit

Das Ziel des dritten Abschnitts der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* war eine „Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft“²⁰², um auf der Grundlage eines gesicherten Freiheitsbegriffes formal auf die Realität des Sittengesetzes schließen zu können. Kant hatte versucht, von einem notwendigen Gedanken der theoretischen Vernunft – der Unterscheidung von zwei Welten – auf die transzendente Freiheit eines vernünftigen Wesens zu schließen. Dieser Schluß war nicht zwingend, da der Übergang von der durch den Begriff einer Vernunft implizierten logischen Freiheit zur transzendentalen Freiheit eine zusätzlichen Prämisse – die Annahme eines Willens – erforderte. Die Annahme eines Willens ließ sich aber nur durch Rekurs auf das Bewußtsein einer sittlichen Verpflichtung begründen, womit die indirekte Deduktion des Sittengesetzes erneut in einen Zirkel geriet. Kant hatte dies anerkannt und gegen Ende der *Grundlegung* nur eine Verteidigung der Möglichkeit der Freiheit beansprucht.

Auf das Scheitern einer starken Deduktion oder Rechtfertigung reagierte er in der zwei Jahre später erschienenen *Kritik der praktischen Vernunft* mit der Lehre vom Faktum der Vernunft. Statt erneut zu versuchen, die Realität des Sittengesetzes zu deduzieren, zog er sich auf eine Evidenzbehauptung zurück. Auf dieser Grundlage war es nun möglich, die Realität der Freiheit zu deduzieren und damit „den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft“²⁰³ einzusetzen.

Die idealistische Philosophie hat in diesem Verzicht auf eine vernünftige Begründung des Sittengesetzes „einen Widerspruch zwischen der freien Vernünftigkeit des guten Willens und der Rede von Faktizität und Achtung, die in den Zusammenhang der Moral von Herr und Knecht zu gehören scheinen“²⁰⁴, gesehen. Auch rein formal ist die Lehre vom Faktum nicht unproblematisch,

¹⁹⁹Beck, S. 167

²⁰⁰ebd., S. 168

²⁰¹ebd. – Es ist seltsam, daß Beck einerseits diese einleuchtende Interpretation vertritt, andererseits aber behauptet, das ‚Kreditiv‘ „allein bewahrt Kant vor dem Zirkel, von der Freiheit auf das moralische Gesetz und vom moralischen Gesetz auf die Freiheit zu schließen“ (S. 167).

²⁰²Gr, BA 99

²⁰³KpV, A 4

²⁰⁴Henrich, Begriff, S. 249

denn die geforderte Verknüpfung eines guten Willens mit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit seiner Maximen ist und bleibt ein synthetischer Satz *a priori*, der „im Hinblick auf seine Gültigkeit keineswegs über jeden Verdacht erhaben“²⁰⁵ ist, sondern der Rechtfertigung bedarf. Kant hat sich nicht leichtfertig in dieses Dilemma begeben. Die *Grundlegung* enthält nur den letzten von mehreren erfolglosen Versuchen, das Prinzip der Moralität deduktiv zu begründen. Es war letzten Endes Kants Realismus, der ihn dazu bewogen hat, einen unhaltbaren Anspruch gegen eine angreifbare Position einzutauschen.

5 Literatur

Textausgabe:

Kant, Immanuel

Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp: Frankfurt a.M. ¹¹⁴1998 (= Werkausgabe Band VII) [zitiert als *KpV* bzw. *Gr*, Seitenangaben beziehen sich auf die Erstausgaben]

Sekundärliteratur:

Brand, Reinhardt

Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – In: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (Hgg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1988

Bittner/Kramer (Hgg.)

Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft. Suhrkamp 1973

Beck, Lewis White

Kants <Kritik der praktischen Vernunft>. Dt. Übers. von Karl-Heinz Iltting. München: Fink ³³1995 (= UTB 1833)

Henrich, Dieter

Das Prinzip der kantischen Ethik – In: Philosophische Rundschau 2 (1954/55)

Henrich, Dieter

Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus – In: Paulus Engelhardt (Hg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz: Grünewald 1963 (= Walberberger Studien 1)

Henrich, Dieter

Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft – In: Gerold Prauss (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973

Henrich, Dieter

Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants <Grundlegung zur Metaphysik der Sitten> – In: Alexander Schwan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus – Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975

²⁰⁵Gunkel, S. 199

- Paton, H.J. *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie.* Dt. Übers. von Karen Schenk. Berlin: de Gruyter 1962 – englische Originalausgabe: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy.* London: Hutchinson ³³1958
- Prauss, Gerold
Gunkel, Andreas *Kant über Freiheit als Autonomie.* Frankfurt 1983
Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit. Bern/Stuttgart: Haupt 1989 (= Berner Reihe philosophischer Studien 9)
- Sullivan, Roger J. *Immanuel Kant's moral theory.* Cambridge: Cambridge University Press 1989