

Paul Natterer

## [4] Kantische Handlungstheorie und Ethik<sup>1</sup>

In den letzten Jahrzehnten entwickelte sich der geschichtliche Kontext der theoretischen Philosophie Kants zu einem Schwerpunkt der Kantforschung. Ähnliches gilt von der praktischen Philosophie Kants und ihrem wissenschaftshistorischen Kontext, insbesondere in der Scholastik und bei Thomas von Aquin. Wir haben dies bereits in Kapitel 3 angesprochen.<sup>2</sup> Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Ethik bei Immanuel Kant, also der Entsprechung zur Handlungstheorie und Allgemeinen Ethik bei Aristoteles und Thomas Aquinas, liegt allerdings keine Rekonstruktion der Art vor, die erlaubte, beide Grundlegungen

---

<sup>1</sup> Für das erstrangige Journal der Kantforschung *Kant-Studien* (Berlin/New York) wird durchgängig das Kürzel KS verwendet. Für die wichtigste Monographienreihe zu Kant ‚Kantstudien-Ergänzungshefte‘ (Berlin/New York) die Abkürzung KSEH.

<sup>2</sup> M. Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, 91: „Kants Wandlungen betreffen nicht den Inhalt seiner Positionen, sondern deren Begründungen: Auch die sogenannte kritische Periode bedeutet nicht die Preisgabe der Metaphysik, sondern ganz im Gegenteil: ihre endgültige Begründung.“ Und ebd. 186: „Kant hat sein Werk mit vollem Bewußtsein diesem [antimetaphysischen, skeptizistischen, naturalistischen] Zeitgeiste entgegengesetzt. Daß seine Absicht also nicht sein konnte, die alte Metaphysik zu zerstören, sondern gerade im Gegenteil sie wieder aufzurichten und neu zu begründen, versteht sich danach beinahe von selbst.“ Vgl. auch Wundt 1924, 191–199, 282–283, 292; sowie Verf. *Systematischer Kommentar*, v.a. Kap. 17–19.

Vgl. zur scholastischen bzw. thomistischen Seite die Materialaufbereitungen bei Merks, K.-W.: *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologica des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978; Kluxen, W.: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg <sup>2</sup>1980; Korff, W.: Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz. In: *Philosoph. Jahrb.* 94 (1987), 285–296; Rhonheimer, M.: *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck 1987; Honnefelder, L.: Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen und Gewissensurteil bei Thomas von Aquin. In: W. Huber et al. (Hrsg.): *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München 1990, 117–126; Anzenbacher, A.: *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992, 43–170; Sala, G.: *Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Ein Kommentar*, Darmstadt 2004; Fischer, N. (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; Bondeli, M.: Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006/07), 766–780; 54, 250–263; Keller, D.: *Der Begriff des höchsten Guts bei Kant*, Paderborn 2008.

systematisch in Parallele zu setzen. Dies soll in diesem Kapitel geschehen, dessen Zielsetzung die Herausarbeitung die der ethischen Grundlegung Thomas von Aquins entsprechende Fundamentelethik Immanuel Kants ist.

Dazu verfahren wir dergestalt, dass wir Kants Allgemeine Ethik vollständig dokumentieren und die wichtigsten Diskussionen und besonders einschlägige Ergebnisse der Forschungsliteratur bilanzieren. Die entscheidenden kantischen Bezugstexte sind die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), die *Kritik der praktischen Vernunft* (KprV, 1788) und die *Metaphysik der Sitten* (1797).<sup>3</sup> Im Zentrum steht dabei die *Kritik der praktischen Vernunft* als Basistext der kantischen Fundamentelethik sowie – nach der inhaltlichen Seite der Ethik – die ähnlich wichtige *Metaphysik der Sitten*. Die Seitenangaben beziehen sich bei der KprV auf die 1. Auflage von 1788, bei der *Metaphysik der Sitten* auf die Akademieausgabe der Werke Kants, Bd. VI.

Unsere Untersuchung behandelt wie die kantischen Quellentexte nur und genau die rationale Prinzipientheorie der menschlichen Praxis. Methodisch handelt es sich dabei um begriffliche Analyse, welche notwendige, nichtempirische [apriorische] Vernunftfeinsichten und logische Zusammenhänge deutlich macht:

„Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunftkenntnis und Erkenntnis a priori einerlei.“ (Vorrede KprV 23–24)

Die Diskussion der Parallelen bei Aquinas erfolgt jeweils am Ende der folgenden Gliederungsabschnitte und wird zur besseren Orientierung durch andere Schrift (Arial) abgehoben. Auf Literaturhinweise zu Aquinas wird in diesem Zusammenhang in der Regel verzichtet, da diese in Kap. 3: ‚Aristotelisch-thomistische Handlungstheorie und Ethik‘, im

---

<sup>3</sup> Für die vorkritische Ethik Kants sind maßgebliche Darstellungen A. Schilpp: *Kant's Pre-critical Ethics*, Evanston/Chicago (1960 [1938]); J. Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften*, Meisenheim am Glan 1961; D. Henrich: Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion. In: KS 54 (1963), 404–431; C. Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart 1999.

Zusammenhang nachgesehen werden können.<sup>4</sup> Deutsche Übersetzungen aus ethischen und sonstigen Werken Thomas von Aquins stammen von Verfasser, PN. Zwecks differenzierter Orientierung werden Auslassungszeichen betreffs Wörtern, Satzteilen oder Nebensätzen ohne Klammern gesetzt: „...“; Auslassungszeichen betreffs satzübergreifender Auslassungen stehen in eckigen Klammern: „[...]“. Eckige Klammern dienen ansonsten der Kennzeichnung interpretatorischer Zusätze.

#### *4.1 Vorrede zur KprV: Vernunftgesetz (Kategorischer Imperativ) und Freiheit (Autonomie)*

Die Vorrede zur KprV kann als Zusammenfassung des Ergebnisses der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verstanden werden. In diesem ersten moralphilosophischen Werk aus der kritischen Epoche Kants ging es um „die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (Vorrede). Dieses Prinzip wurde als Vernunftgesetz (Kategorischer Imperativ, in Folge abgekürzt: KI) identifiziert, das Freiheit (Autonomie) voraussetzt.

Die Gesichtspunkte des obersten Grundsatzes der Moral, also des Kategorischen Imperativs, wurden in vier verschiedenen Fassungen des KI ausgefaltet.

Die wechselseitige Zuordnung von Vernunftgesetz (Kategorischer Imperativ) und Freiheit (Autonomie) befriedigte Kant jedoch noch nicht, so dass diese in der KprV neu vorgenommen wird dergestalt, dass nun das Vernunftgesetz die Freiheit beweist (siehe auch in Folge): „Der Begriff der Freiheit [und ...] dessen Realität [ist] durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft [... bewiesen] denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.“ (4–5) Der Zusammenhang zwischen KI und Freiheit ist letztendlich aber doch wechselseitig, bikonditional:

„Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie

---

<sup>4</sup> Unabhängig von der Druckfassung liegt das in Rede stehende Handbuch *Handlungstheorie und Ethik* als E-Buch auf <http://www.paul-natterer.de/handlungstheorie> vor. Das Kapitel 3 der Druckfassung: ‚Aristotelisch-thomistische Handlungstheorie und Ethik‘ kann dort im Abschnitt ‚Thomas Aquinas zu Handlungstheorie und Ethik‘ in der Verknüpfung [Aquinas Ethik Grundlegung.pdf](#) eingesehen und heruntergeladen werden.

die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Damit man hier nicht Inkonssequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, (ob diese gleich sich nicht widerspricht) anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“ (5)

Die Möglichkeit echter Willens- und Handlungsfreiheit fußt, so Kant, auf den in der *Kritik der reinen Vernunft* [KrV] gewonnenen Einsichten des sog. transzendentalen Idealismus, welcher einschärfte „die Gegenstände der Erfahrung ... und darunter selbst unser eigenes Subjekt, nur für *Erscheinungen* gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten“. In dieser dort, in der KrV erschlossenen intelligiblen, geistigen Welt verschafft hier in der KprV die „praktische Vernunft ... einem übersinnlichen Gegenstande ..., nämlich der *Freiheit*, Realität“ und bestätigt „dasjenige, was dort bloß *gedacht* werden konnte, durch ein Faktum“:

Näherhin „erhält nun ... die ... Behauptung der spekulativen Kritik, daß sogar das denkende Subjekt ihm selbst, in der inneren Anschauung, bloß Erscheinung sei, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung [...] Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtsein, vorzustellen.“ (9–10)

Das moralische Gesetz (KI) als Erkenntnisgrund der Freiheit wird auch in der KprV ausführlich und zwar sofort am Anfang erörtert. Siehe den Abschnitt (4.2) in Folge. Der transzendente Idealismus als Voraussetzung der Möglichkeit von Willensfreiheit wird noch einmal ausführlich im folgenden Abschnitt (4.6) zur Verhandlung kommen. Dort auch weiterführende Hinweise.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Gute Darlegungen zur Freiheit als Möglichkeit vernunftgeleiteten Handelns aus rationalen Gründen bieten besonders Wolff, R. P.: *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York 1973, und Schönecker, D.: *Kant:*

Unsere systematische Rekonstruktion der kantischen Ethik folgt zunächst dem Rahmen von M. Willaschek: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar 1992, einer umfassenden aktuellen Interpretation zur kantischen Handlungstheorie und Ethik. Willaschek entwickelt die kantische Theorie ausgehend vom Konzept der Kausalität über das Konzept der Freiheit zur Konzeption der Moralität.

#### 4.1.1 Kausalität

Zur Kausalität als dem großen Rahmen auch der ethischen Theorie referiert Willaschek (a.a.O. 1992, 35–40) ein doppeltes Konzept bzw. zwei Modelle bei Kant: Einmal das auf Hume zurückgehende *Regularitätsmodell*: Kausalität als gesetzmäßiges Bedingungsverhältnis. Zum anderen das auf die metaphysische Tradition zurückgehende *Substanzmodell*: Kausalität als Handlung (Akt) der Kraft (Potenz) einer Substanz. Das Regularitätsmodell, so Willaschek, dient Kant zur empirischen Oberflächenbeschreibung, während das Substanzmodell die metaphysische Tiefendimension abdeckt.<sup>6</sup>

---

*Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg 1999. – Zum kategorischen Imperativ, d.h. zur formalen Unbedingtheit – als moralisches Gesetz – des kognitiv als richtig erkannten, d.h. vernünftigen Handelns siehe neben der Diskussion der KprV in Folge insbesondere *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3. Abschnitt. Das Interpretationsresultat von Schöneckers (a.a.O. 1999) akribischer Untersuchung dieses Abschnitts ist: Der Beweis der Gültigkeit des kategorischen Imperativs besteht in der ontologischen Höherwertigkeit des intelligiblen Willens: „Was man moralisch soll, ist das, was man vernünftigerweise will.“ Vgl. hierzu auch Paton, H.: *Der kategorische Imperativ*, Berlin 1962; Wolff (a.a.O. 1973); Rawls, J.: Kantian Constructionism in Moral Theory. In: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 515–572; Gunkel, A.: *Spontaneität und Autonomie in Kants Philosophie der Freiheit*, Bern/Stuttgart 1989; Freudiger, J.: *Kants Begründung der praktischen Philosophie*, Bern/Stuttgart/Wien 1993; Korsgaard, Ch. et al.: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996; Kawamura, K.: *Spontaneität und Willkür: Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomenlehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart 1996; Dieringer, V.: Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft. In: *KS* 93 (2002), 137–157; Timmermann, J.: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin/New York 2003, und Bojanowski, J.: *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin/New York 2006.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu auch Bayne, S. M.: *Kant on Causation: On the Fivefold Route to the Principle of Causation*, Albany 2004.

### 4.1.2 Freiheit

Zum Freiheitsbegriff als dem näheren theoretischen Rahmen und Kontext der Moralität referiert Willaschek ebenfalls ein doppeltes Konzept Kants (siehe im Vorhergehenden): einmal den *praktischen* Freiheitsbegriff, der die Zielgerichtetheit und pragmatische Freiheit empirischer menschlicher Handlungen betrifft (freie Willkür, *arbitrium liberum*) und mit psychologischen Methoden theoretisch erklärt werden kann (a.a.O. 1992, 45–90). Zum anderen den *transzendentalen* Freiheitsbegriff, der die Spontaneität und Autonomie menschlicher Handlungen betrifft und der nur einer praktisch teilnehmenden Beschreibung zugänglich wird (a.a.O. 1992, 91–167). Vgl. Allison, H.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, 54–70; Rang, B.: Naturnotwendigkeit und Freiheit. Zu Kants Theorie der Kausalität als Antwort auf Hume. In: KS 81 (1990), 24–56; Schönecker, D.: *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie* [= KSEH 149], Berlin/New York 2005.

Dieser transzendente Freiheitsbegriff war zentrales Thema der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* als der „Frage nach dem Zusammenhang von rationalen Handlungsbegründungen und kausalen Handlungserklärungen“ (Willaschek a.a.O. 1992, 107).

Willaschek (a.a.O. 1992, 109) macht hier auf die Aktualität der kantischen Freiheitsdiskussion aufmerksam, insofern genau diese „Frage ... im Mittelpunkt der neueren handlungstheoretischen Diskussion“ steht. Hier stehen sich bekanntlich Kausalisten und Intentionalisten gegenüber.

Willaschek arbeitet überzeugend heraus, dass Kausalisten, welche nur empirische kausale Ursachen für menschliches Handeln akzeptieren, lediglich unbestimmte *notwendige*, aber keine hinreichenden Bedingungen formulieren, und so in einen unendlichen und elenden Regress geraten, während Intentionalisten im kognitiven Grund eine *hinreichende* Ursache als bestimmenden und bestimmten Anfang einer Handlung benennen können.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Allison's (1990) Interpretation zur kantischen Freiheitstheorie in der Auflösung der dritten Antinomie der KrV ist hierzu ein Standardtext. Er ist in vielem eine Gegenkritik zu P. Strawson's: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966, und J. F. Bennett's: *Kant's Dialectic*, Cambridge, 1974, Interpretationen. Abgesehen von deren bekannter Ablehnung des transzendentalen Idealismus kritisiert Allison an deren Behandlung der transzendentalen Freiheit (dritte Antinomie), dass diese empiristisch und naturalistisch sei (so Allison's Beitrag in: Mohr, G./Willaschek, M. (Hrsg.) (1998) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 487). Demgegenüber will Allison von einer u.E. wichtigen – und auch genuin kantischen – Einsicht ausgehen: The „problem of freedom [...] is an essentially conceptual [‘transcendental’] issue, which, as such, cannot be resolved by appealing to say psychological or physiological considerations“ (1998, 476). Mit den angesprochenen konzept-

W. Ertl (*Kants Auflösung der „dritten Antinomie“*. Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre, Freiburg/München 1998, 21–25) präzisiert die kantische Freiheitstheorie an Hand der klassischen Unterscheidung zwischen *libertas indifferentiae (specificationis)* und *libertas spontaneitatis (exercitii)*. Ersterer starker Freiheitsbegriff ist definierbar als die Fähigkeit, unterschiedliche zukünftige Ereignisverläufe bei denselben Antezedenzbedingungen zu initiieren. Letzterer schwacher Freiheitsbegriff ist definierbar als Befähigung zur determinierten Exekution einer Kausalkette. Diese *libertas exercitii* ist, so Ertl, kompatibel mit dem Naturdeterminismus. Ertl identifiziert nun die kantische Theorie der Freiheit korrekt mit dem starken Freiheitsbegriff der *libertas specificationis* (a.a.O. 1998, 24–25).

Dass und wie auch dieser starke Freiheitsbegriff mit einem Naturdeterminismus kompatibel sein kann, zeigen die Übersichten von Stekeler Weithofer, P./Seidengart, J./Mohr, G.: Determinismus/Indeterminismus. In: H. J. Sandkühler: *Enzyklopädie Philosophie* I, Hamburg 1999, 230–243, sowie Sturma, D.: Freiheit. In: Sandkühler a.a.O. 400–407. Vgl. insbes. MacKay, D. M. (1965) *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*, Cambridge; Strawson, P. F.: ‚Freedom and Resentment‘ and other Essays, London 1974; Cassirer, E.: *Zur modernen Physik*, Darmstadt 1994 [<sup>1</sup>1936]; m.E. auch Popper, K. R./Eccles, J. C.: *Das Ich und sein Gehirn*, München <sup>10</sup>1991, 211–214; Baker, L. R.: Metaphysics and Mental Causation. In: J. Heil/A. Mele (eds.): *Mental Causation*, Oxford 1993, 75–95; Hudson, H.: *Kant’s Compatibilism*, Ithaca/London 1994; ders.: Kant’s Third Antinomy and Anomalous Monism. In: L. Pasternack, (ed.) *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals in focus*, London/New York, 2002, 234–267; Mills, E.: Interactionism and Overdetermination. In: *American Philosophical Quarterly* 33 (1996), 105–117; Meixner, U.: *Theorie der Kausalität. Ein Leitfadens zum Kausalbegriff in zwei Teilen*, Paderborn 2001, 219–289, 329–343. Meixner bestimmt menschliche intentionale Handlung als Agenskausalität und unterscheidet sie von äußerem Ereignis/Verhalten (Ereigniskausalität) durch (i) Absichtlichkeit (2001, 329), (ii) Unterlassbarkeit/äußere Freiheit (2001, 331–332, 337), (iii) Handlungsalternativen (schwache Willensfreiheit: *guidance control / libertas exercitii* und starke Willensfreiheit: *regulative control / libertas specificationis*) (2001, 394). Für Handlungen sind sowohl finale, formale Ursachen (rationale Handlungsgründe) wie auch effiziente Ursachen/Agentien nötig. Das Wesentliche der Agenskausalität ist Wirklichmachen (Realitätsmittlung) und nicht Nezzessitieren eines Ereignisses. Auch ist Agenskausalität Mitbestimmung des Menschen bei intentionalen Handlungen, keine Alleinbestimmung (3001, 342), so dass Handlungen auch durch Ereignisse mitverursacht sein können (2001, 342–

---

tuellen, transzendentalen Sachverhalten meint Allison die „conception of rational agency“, „self-determination“ and „recognition of ought“. Sehr gut arbeitet Allison u.E. ferner die Identität des empirischen und intelligiblen Charakters (im Rahmen der Zwei-Aspekte-Interpretation des transzendentalen Idealismus) heraus. Er erläutert den Term „Charakter“ in vorliegendem Zusammenhang als scholastisch: *modus operandi* oder modern: Verhaltensdisposition. Der intelligible Charakter ist nun die Selbstbestimmung aus praktischer Vernunft, das heißt nach rationalen Normen, und er ist die Quelle von Maximen oder subjektiven Prinzipien, die den empirischen Charakter bestimmen. Dieser ist somit determiniert, aber nicht in einem reduktionistischen Sinn. Er ist intentional und rational determiniert. Deswegen ist der empirische Charakter intersubjektiv, rechtlich, in der Dritten-Person-Perspektive anrechenbar (1990, 29–53; 1998, 478–482).

343). Meixner vertritt hier einen Kompatibilismus von freiem Handeln und physikalischer Determination des äußeren Verhaltens, welcher sich durch kausale Überdeterminiertheit oder durch kausalen Antagonismus ergibt (2001, 343). Dieser Kompatibilismus wiegt umso schwerer, als eine „massive kausale Überbestimmtheit ... im Rahmen der Auffassung ... von Kausalität als hinreichender Kausalität schlicht der Normalfall“ ist (2001, 276). Die Entsorgung des Phänomens kausaler Überdeterminierung durch dessen Verdrängung oder Leugnung ist, so Meixner, keine Lösung, umso mehr wenn sie missbraucht wird als Stütze für die These der kausalen Geschlossenheit des Physischen und zur Leugnung mentaler Verursachung (2001, 283–289).

Auch zum Begriff der Moral referiert Willaschek ein drittes doppeltes Konzept Kants: Einmal den beobachtbaren *empirischen* [moralischen] Charakter des Menschen und zum anderen den theoretischen Begriff des moralisch entscheidenden *intelligiblen* [moralischen] Charakters des Menschen (a.a.O. 1992, 113–130); vgl. Ertl (a.a.O. 1998, 29–30). Der nicht beobachtbare und einsehbare intelligible Charakter ist andererseits aber auch und genau das Produkt der empirischen Entscheidungen und Handlungen des Menschen (a.a.O. 1992, 149–167; vgl. Allison (a.a.O. 1990, 29–53).

Ertl (a.a.O. 1998) bietet die zur Zeit wohl differenzierteste Diskussionsplattform für die Analyse dieses Zusammenhangs. Er zeigt, dass Kant wie die Stoa und Thomas von Aquin im freien Willen zwei Akte unterscheiden: den inneren *actus elicited* und den äußeren *actus imperatus* (1998, 122–123). Zum *actus elicited* gehört das imperativische Vernunftgesetz (objektives Prinzip des Willens) und die kognitiven Maximen als inhaltliche Ordnung des Lebens nach dem Vernunftgesetz (subjektives Prinzip des Willens). Dies sind die Akte des intelligiblen Charakters (Ertl 1998, 123–124, 147, 151–153; vgl. Allison a.a.O. 1990; R. Hudson: *Kant's Compatibilism*, Ithaca/London 1994). Die empirischen, zeitlichen *actus imperati* bilden dagegen die Domäne des empirischen Charakters (Ertl 1998, 182, 194–201; Allison a.a.O. 1990).<sup>8</sup> Bei L. W. Beck (*Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, München 1974 [1960], 191) findet sich eine ähnliche Rekonstruktion der unterschiedlichen handlungstheoretischen Instanzen. Der Wille wird von ihm definiert als „praktische Vernunft in gesetzgebender Funktion“, die Willkür als „zugeordnete exekutive Funktion im Menschen“, die Autonomie als die Freiheit des Willens, und die Spontaneität als die Freiheit der Willkür. E. C. Sandberg (*Causa Noumenon and Homo Phaenomenon*. In: *KS 75* (1984), 267–279) definiert den atemporalen rationalen Willen als noumenale Einheit des Willens. G. M. Hochberg (*Kant: Moral Legislation and Two Senses of 'Will'*, Washington 1982) deutet durchaus zutreffend – im Rahmen der klassischen Vierursachenlehre – den Willen als formale und finale Ursache und die Willkür als Wirkursache und sieht in Kants Theorie eine Verbindung von Naturrechtsansatz und Konstruktivismus. Neueste Diskussionen des in Rede stehenden Theoriestücks bieten L. Pasternack: *The Lawfulness of the Will and Timeless Agency* In: *KS 94* (2003), 352–361, und J. Bojanowski: *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung* [= KSEH 151], Berlin/New York 2006.

8

Ertl (1998) entwickelt hinsichtlich der Anwendung der Imperative und Maximen des intelligiblen Charakters auf die Realität in Anlehnung an Allison (a.a.O. 1990) einen Schematismus der praktischen Vernunft. Dieser praktische Schematismus ist als Rekonstruktion des aristotelischen praktischen Syllogismus zu verstehen, wobei das Schema als Mittelbegriff des Syllogismus fungiert (1998, 183–194).



*4.2 Der oberste formale Grundsatz der Moral: Existenz einer reinen praktischen Vernunft und Pflicht der Selbstbestimmung aus vernünftiger Motivation*

Die oberste Gliederungsebene der KprV ist wie grundsätzlich bei den Kritiken Kants die Einteilung in Elementarlehre und Methodenlehre. Die erstere Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft zerfällt wiederum in die Analytik der reinen praktischen Vernunft (Erstes Buch) und die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (Zweites Buch). Die Analytik der reinen praktischen Vernunft ihrerseits wird an Hand dreier Hauptstücke oder Kapitel abgearbeitet. Das erste Hauptstück behandelt die Befähigung zur und Verpflichtung auf allgemeingültige, nichtempirische praktische Vernunft (= KI) als oberstes formales Prinzip der Moral. Das zweite Hauptstück behandelt Gut und Böse als den ultimativen formalen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft. Das dritte Hauptstück behandelt das moralische Gefühl als ultimative Motivation durch die praktische Vernunft oder als eines vernünftigen Handlungsantriebs.

Zunächst behandeln wir also das erste Hauptstück. Es hat zwei Beweisziele. Einmal der Nachweis der Befähigung zur und Verpflichtung auf allgemeingültige, nichtempirische praktische Vernunft (= KI) als oberstes formales Prinzip oder praktischer Grundsatz der Moral. Zum anderen der Nachweis unserer Freiheit oder Autonomie, wodurch wir die in uns existierende praktische Vernunft eigenverantwortlich verwirklichen können und sollen.

Einleitend orientiert Kant über einige begriffliche Unterscheidungen: Praktische Grundsätze oder Axiome sind entweder subjektiv und heißen Maximen, oder objektiv und heißen (Vernunft-)Gesetze. Die letzteren (Vernunft-)Gesetze werden im Falle gemischter Verstandes-Sinneswesen, wie wir es sind, nicht stets und überall automatisch umgesetzt, sondern sind für uns *qua* Sinnenwesen auch Gebote oder Imperative (36) und Zwänge oder Pflichten (57). Von dem kategorischen, unbedingten (Vernunft-)Gesetz des Willens (= Kategorischer Imperativ) sind praktische Vorschriften als hypothetische, bedingte Imperative zu unterscheiden. Ersterer bestimmt den Willen selbst in sich und unabhängig von empirischen Anwendungen. Letztere bestimmen und verpflichten den Willen im Blick auf konkrete, wechselnde Bedürfnisse und Ziele

und deren erfolgreiche Befriedigung und Verwirklichung unter den gegebenen individuellen Umständen:<sup>9</sup>

„Saget jemandem, z.B. daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas **Anderes** verwiesen werde, wovon man voraussetzt, daß er es begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Täter selbst, überlassen, ob er noch andere Hilfsquellen, außer seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Not dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Notwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Notwendigkeit, (denn ohne das wäre sie kein Imperativ,) aber diese ist nur subjektiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß **sich selbst** voraussetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden. Nun sagt jemandem: er solle niemals lügenhaft versprechen, so ist dies eine Regel, die bloß seinen Willen betrifft; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können, oder nicht; das bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll. Findet sich nun, daß diese Regel praktisch richtig sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist. Also beziehen sich praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Kausalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahieren, um sie rein zu haben.“ (37–38)

Nach diesen begrifflichen Klärungen formuliert Kant drei Thesen oder Lehrsätze, die zusammen auf den KI als das Grundgesetz der Ethik führen:

Lehrsatz I: „Alle praktischen Prinzipien, die ein *Objekt* (Materie) des Begehrensvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.“ (38)

Lehrsatz II: „Alle materialen praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.“ (40) In ausführlicherer Fassung:

---

<sup>9</sup> Eine aktuelle Aufarbeitung dieser unterschiedlichen Ebenen der ethischen Praxis findet sich bei C. Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart 1999. Sein Fazit ist: „Mit der Unterscheidung von Geschicklichkeit, Klugheit und Sittlichkeit als den drei Grundformen der Praxis gelingt es Kant am Ende, die spannungsvolle Vielschichtigkeit menschlichen Handelns auf genial einfache und einfach geniale Weise zu fassen.“ (*Abstract*)

„Das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, [ist] die **Glückseligkeit**, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von **einerlei Art**, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören.“ (40–41)

Es spielt dabei keine Rolle, so Kant, ob die empirisch erkennbare und motivierende Lust eine höhere Lust der Vernunft ist (Bildung, Lektüre, Musik, intellektuelle Gespräche, Kunstgenuss, Forschungstrieb etc.) oder eine niedere Lust der Sinne: Im Blick auf das moralische Prinzip ist dies nur ein gradueller, kein grundsätzlicher Unterschied; beides betrifft die empirische, wechselnde, nicht allgemeingültige Materie des Handelns (42–45).

Lehrsatz III: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.“ (48)  
Hierzu treten die folgenden Präzisierungen:

„Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form; so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt **Freiheit** im strengsten d.i. transzendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.“ (51–52)

„Da die Materie des praktischen Gesetzes, d.i. ein Objekt der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d.i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muß; so muß ein freier Wille, unabhängig von der **Materie** des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, außer der Materie des Gesetzes, nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.“ (52)

„Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit

kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden ..., welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwindenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben.<sup>10</sup> Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sei, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke ... erhellet schon daraus: 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.

Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ (52–54)

Damit ist das erste Beweisziel des ersten Kapitels erreicht, nämlich das „**Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft**: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (54) Und die „**Folgerung**: Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines

---

<sup>10</sup> Die Parallele zwischen apriorischer theoretischer Prinzipienebene (formale Erkenntnisprinzipien und inhaltliche Erkenntnisaxiome) und apriorischer praktischer Prinzipienebene (formale Handlungsimperative und inhaltliche ethische Axiome) ist gut aristotelisch und Gemeingut der aristotelischen Scholastik. Vgl. insbesondere Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch I, Kap. 1; Buch VI, Kap. 5–8.

Gesetz, welches wir das **Sittengesetz** nennen.“ (56) Die Geltung und Reichweite dieses moralischen Grundgesetzes *alias* der praktischen Vernunft kann nicht nominalistisch relativiert, d.h. ultimativ als eine positive willkürliche Setzung verstanden werden:

„Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein.

Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigen Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen heiligen Willen, d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstrebenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingte ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nötigung, obzwar durch bloße Vernunft und deren objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heißt [...]

In der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkür, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objektiv Gesetz sein konnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktischen, aber doch über alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg“ (56–58).

Das zweite Beweisziel des ersten Kapitels der Analytik der reinen praktischen Vernunft ist der Nachweis unserer Freiheit oder Autonomie, wodurch wir die in uns existierende praktische Vernunft eigenverantwortlich verwirklichen können und sollen. Dies drückt der folgende Lehrsatz IV aus:

„Die **Autonomie** des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle **Heteronomie** der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene **Unabhängigkeit** aber ist Freiheit im **negativen**, diese **eigene Gesetzgebung** aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im **positiven** Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die **Autonomie** der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.“ (58–59)

Zur Materie des Wollens und des praktischen Gesetzes (KI) zählt also alles, was mit dem Streben nach Vervollkommenheit und Glück zusam-

menhängt und dies ist stets notwendig als Komplement und Füllung des formalen Gesetzes (59–61). Die Form der Sittlichkeit (KI) ist dabei eine *universelle*, streng allgemeingültige Regel; die Materie der Sittlichkeit (Selbstliebe, Eudaimonie, Glückseligkeit) aber erlaubt maximal *generelle* Regeln, d.h. solche, welche *verallgemeinerte faktische Erfahrungen* und Lebensklugheit zur Grundlage haben und aus diesen unter nie aufhebbarer Unsicherheit und verbleibenden Restrisiken geschickte Ratschläge und vorteilhafte Entscheidungen ableitet (61–68):

„Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur **selten**, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren **nur auf die Maxime** ankommt, die echt und rein sein muß, bei der letzteren aber **auch auf die Kräfte und das physische Vermögen**, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen.“ (64–65)

Es geht auch nicht an und ist ein logischer Trugschluss, die Wahrnehmung – vermittelt eines moralischen Sinnes – der durchaus Erfolg und Glück garantierenden Wirkungen moralischen Verhaltens als Grundlage der Moral zu betrachten:

„Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmte, nach welchem das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen.

Ohne das hierher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hierbei vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn ... schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtsein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Wert, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen gibt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtsein seiner Angemessenheit zu derselben, und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Übertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntnis der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können.

Daß übrigens, so wie, vermöge der Freiheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäß, subjektiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu kultivieren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müßten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröbereren bisweilen in Zwist geratender, Neigungen setzen würde.“ (67–68)

Zum Abschluss des Lehrsatzes IV rückt Kant eine Tabelle materialer Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit ein, die er als untauglich für das innerste und oberste moralische Prinzip ansieht (68–72):

Subjektive				Objektive	
äußere		innere		innere	äußere
Der Erziehung (nach <i>Montaigne</i> )	Der bürgerlichen Verfassung (nach <i>Man-deville</i> )	Des physischen Gefühls (nach <i>Epikur</i> )	Des moralischen Gefühls (nach <i>Hutcheson</i> )	Der Vollkommenheit (nach <i>Wolff</i> und den <i>Stoikern</i> )	Des Willens Gottes (nach <i>Crusius</i> und andern <i>theologischen</i> Moralisten)

Zur Erläuterung: Die links stehenden subjektiven Bestimmungsgründe sind empirisch und nicht tauglich zu einem allgemeinen Prinzip. Auch der erste objektive Grund (= der praktischen, sittlichen Vollkommenheit) nach Wolff meint letztlich Tauglichkeit und Talent für praktische Zwecke und ist in sich nicht moralisch. Auch der zweite objektive Grund (= des Willens Gottes) kann, wenn „ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip, zum Objekte des Willens genommen ... nur durch die *Glückseligkeit*, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden“ und ist so gesehen Knechts- und Lohndienst und keine moralische Gesinnung (71).

Das Kapitel 1 schließt mit einer Bemerkung zur Möglichkeit der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft oder des KI. Deduktion meint definitorische Klärung und ursächliche Erklärung. Es gibt nun hier, so Kant, nur eine eingeschränkte Erklärung (Exposition) des Dass und des Wie des KI, aber keine Deduktion oder Erklärung im

vollen Sinn des Warum. Es handelt sich um ein irreduzibles Grundvermögen und nicht um eine Definition und Erklärung empirischer Erfahrung. Die Existenz des KI und damit der Existenz der Freiheit, damit wiederum einer intelligiblen Ordnung und übersinnlichen Natur sind nicht weiter analysierbare und ableitbare Fakten (70–87). Diese Fakten können wir mit unseren Verstandeskategorien jedoch durchaus erfassen. Unsere Kategorien können zwar im Bereich der theoretischen Vernunft nur auf Existenz und Essenz der Dinge in der Erscheinung angewandt werden. Im Bereich der praktischen Vernunft können wir sie darüber hinaus auf die *Existenz* (nicht die Essenz) der *Dinge an sich* anwenden, und diese so als (essentiell) unbestimmte intelligible nichtsinnliche Ursachen (*causa noumenon*) denken (87–100).<sup>11</sup>

Die bisherige Diskussion zum Moralprinzip (Faktum der Vernunft, Kategorischer Imperativ) zeigt einen analytischen Zusammenhang zwischen Freiheit, freiem Handeln und Moral (Willaschek a.a.O. 1992, 169–248); KprV §§ 1–6, §§ 11–12): „Handlungen sind *moraldifferentes* Verhalten“ (Willaschek, 1992, 171).

Willaschek diskutiert hierzu den ersten Versuch Kants in der *Grundlegung*, den kategorischen Imperativ, das Moralprinzip, durch die Freiheit zu begründen (*Grundlegung* III), der von Kant später verworfen wurde (vgl. H. Allison a.a.O. 1990, 227–229; D. Schönecker: *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg 1999; D. Schönecker/A. Wood: *Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*, Paderborn 2002).

Die spätere Begründung Kants für den analytischen Zusammenhang zwischen Freiheit, Handeln und Moral rekurriert auf das „Faktum der Vernunft“ (Willaschek a.a.O. 1992, 174–214). Dieses ist das Bewusstsein des kategorischen Imperativs als Moralprinzip, als befehlende, Achtung fordernde Gesetzgebung. Eine zentrale Leistung von Willascheks Interpretation ist nun die präzise Analyse dieses Faktums der Vernunft, nicht als *factum brutum*, sondern als „Tat der Vernunft“ (a.a.O. 1992, 179). Siehe auch

---

<sup>11</sup> Zur Autonomie der praktischen Vernunft als Bedingung ethisch überzeugenden Handelns vgl. auch die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt, sowie Wolff (a.a.O. 1973), Beck, L. W.: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, München 1974 [engl. Chicago 1960], 79–92; Sandberg, E. C.: *Causa Noumenon and Homo Phaenomenon*. In: *KS 75* (1984), 267–279; Guyer, P.: *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge 1996, und ders.: *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge 2000; Fricke, C.: *Kants Theorie des guten Willens zwischen empiristischer Konsenstheorie und Crusianischer Moralthologie*. In: V. Gerhardt u.a. (Hrsg.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, III, Berlin/New York, 2001, 202–210; Steigleder, K.: *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart 2002; Timmermann, J.: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin/New York 2003.



Wundt a.a.O. 1924, 320–323. Alternativ kann man dieses Faktum oder die Tat der Vernunft beschreiben als: Handlungsmotiv ohne Motivation durch empirische Neigung aus reiner Achtung vor dem Sittengesetz (a.a.O. 1992, 188); oder: Bewusstmachung des unbedingten praktischen Grundgesetzes (a.a.O. 1992, 182). Das heißt: „Die Anerkennung des moralischen Gesetzes ... ist das Bewusstsein einer Tätigkeit der praktischen Vernunft“ (a.a.O. 1992, 228; KprV, 79). Beck (a.a.O. 1974 [1960/61]) bietet eine gute grammatische Analyse des Ausdrucks „Faktum der Vernunft“ als *Genetivus obiectivus*: Es ist ein reflexives, indirektes Faktum für die Vernunft. Es ist kein *Genetivus subiectivus* als intuitionistischer, intentionaler Inhalt der Vernunft! Dieses Faktum der praktischen, moralischen Vernunft ist epistemischer Aufweis (*ratio cognoscendi*) der Freiheit, nicht aber ontologischer Grund (*ratio essendi*) der Freiheit (a.a.O. 1992, 228). Einschlägig hierzu auch die Beiträge von W. C. Harper/R. Meerbote (eds.): *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, Minneapolis 1984; Allison a.a.O. 1990, 230–249; A. Anzenbacher: *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992, 74–80; Ertl a.a.O. 1998, 111–112; Hanna, R.: *Freedom, Teleology, and Rational Causation*. In: D. Heidemann (ed.) *Kant Yearbook*, 1 (2009), 97–142.

Gegen das kantische Faktum der Vernunft und seine Interpretation als Bewusstmachung und Anerkennung der praktischen Vernunft als eines vorgegebenen unbedingten praktischen Grundgesetzes argumentieren in der Kantliteratur vor allem Th. W. Adorno (*Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1990 [1966]), L. W. Beck (a.a.O. 1974), G. Prauss (*Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983) und R. Bittner (*Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg 1983), welche darin eine Inkonsequenz und einen Rückfall Kants sehen hinter die behauptete moralische Autonomie *qua* absoluter Freiheit. Auch Alan Wood wehrt sich gegen die transzendente Dimension (z.B. Was ist Kantische Ethik? In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.) *Systematische Ethik mit Kant. Gerold Prauss zum 65. Geburtstag*, Freiburg/München, 381–408). Vgl. dazu auch Galbraith E.: *Kant and Theology. Was Kant a closet Theologian?*, San Francisco 1996.

Neben dem Lehrstück des kategorischen Imperativs bzw. des objektiv vorgegebenen Faktums der Vernunft als *formales* Prinzip der Ethik gilt die Kritik dieser Autoren auch dem Lehrstück des höchsten Gutes bzw. des objektiv vorgegebenen Endzwecks der Ethik als *materiales* Koprinzip der Ethik (siehe Abschnitt 4.7), weil sowohl das *vorgegebene* Faktum der Vernunft als auch das *aufgegebene* höchste Gut Transzendenz implizieren. Der Zusammenhang ist dieser: Die interpersonale, soziale und rechtliche Übersetzung des Faktums der Vernunft, also des Bewusstseins des kategorischen Imperativs oder der vorgegebenen *formalen* Prinzipien der praktischen Vernunft, schafft die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, die legitimiert wird durch die Verallgemeinerbarkeit der Maxime, vernünftig zu handeln (vgl. Willaschek 1992, 202–214). Deren Endziel oder Sinn oder deren ultimatives *materiales* Prinzip ist das höchste Gut. Das höchste Gut ist das Endziel oder der Sinn oder die globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft. Es ist die Verbindung von Moral und Glück oder „Tugend und Glückseligkeit [die] zusammen [...] das **höchste Gut** einer möglichen Welt ausmachen [...] das Ganze, das vollendete Gute“ (KprV 199). Die Verwirklichung des höchsten Gutes als Endziel oder Sinn oder globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft impliziert aber die Existenz Gottes (siehe 4.8 und auch 4.9 bis 4.12). Das ultimative Hochziel individueller und sozialer Theorie und Praxis ist somit im Blick auf das höchste Gut das *bonum commune* als „eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke“ (*Grundlegung*, AA IV, 437–438).

Beck (a.a.O. 1974, 154–195) bewertet die Einführung von Gott und Schöpfung in die Theorie der Ethik so, dass sie die Freiheit zerstöre, da der Mensch dann nur eine Marionette oder ein determinierter Teil eines spinozistischen Monismus sei. Auch das Thema des höchsten Gutes sei nebensächlich, irrelevant und gegen Kants eigene Konzeption gerichtet (1974, 225–228). Überhaupt sei die Existenz Gottes, auch als regulatives Ideal, eine Bedrohung der Ethik (1974, 250–256).

Überzeugende Gegenargumentationen zu Becks (1974 [1960]) Polemik gegen jede Form transzendentaler Theologie entwickeln – mit Schwerpunkt auf das uns später, in Abschnitt 4.7, beschäftigende Thema des höchsten Gutes – K. Düsing (Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie. In: KS 62, 1971, 5–42) und auch M.-B. Zeldin (The summum bonum, the moral law, and the existence of God. In: KS 62, 1971, 43–54), sowie L. Denis (Kant's Criticism of Atheism. In: KS 94 (2003), 198–219) und Ch. Insole (The Irreducible Importance of Religious Hope in Kant's Conception of the Highest Good. In: *Philosophy* (London) 83 (2008), 333–351).

Adornos *Negative Dialektik* (1990 [1966], 231) identifizierte die apriorische praktische Vernunft mit einer repressiven Gehorsamsstruktur, die psychoanalytisch als kranker Befund einzustufen sei. Der intelligible Charakter ist für ihn „der gelähmte vernünftige Wille“ (1990, 293) und die Rationalisierung einer Neurose, nämlich Narzissmus (1990, 293). Ein nicht gelähmter vernünftiger Wille würde hingegen in einer interdisziplinären Synthese von Psychologie, Realwissenschaften, Lebenswelt, Gesellschaft, Wirtschaft und philosophischer Reflexion zu suchen sein (1990, 114). Als zeitloses, leeres, absolutes Faktum sei die apriorische praktische Vernunft und der intelligible Charakter – ideologisch – die irrationale, repressive Säkularisierung der göttlichen Gnadenwahl, und – real – das ichfremde, empirisch gewordene *Überich* der Psychoanalyse, und stehe für Repression und Unfreiheit (1990, 268–269). Vgl. auch C. Braun: *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos* [= KSEH 115], Berlin/New York 1983, und G. Böhme/H. Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M. 1985.

Unabhängig davon, wie Kants Persönlichkeit und Biographie psychologisch und ethisch zu bewerten ist, kann gesagt werden, dass Adornos Essay die kantische Theorie nicht wirklich in den Blick bekommt.<sup>12</sup> Wenn Adorno weder *vérités de raison* noch

---

<sup>12</sup> Wundt a.a.O. 1924, 92, macht z.B. die Bemerkung: „Alle Beobachter Kants rühmen die ausgeglichene Heiterkeit und ruhige Sicherheit seines Wesens“. Vom Pietismus seines Elternhauses trage er in sich die „Überzeugung von der überragenden Bedeutung der religiösen Fragen für jede Welt- und Lebensdeutung“ und präge ihn der „Geist einer wahren innerlichen Frömmigkeit und der damit verbundenen strengen Pflichtauffassung (96–97). Wundt meint, dass der ethische Rigorismus und die liebenswürdige Persönlichkeit Kants kein Widerspruch seien, sondern sich wechselseitig bedingten (1924, 308–309). Dies relativiert C. Dierksmeiers (*Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998, 73) Ausstellung: Es „fehlt bei Kant eine ausgearbeitete Theorie, die das Sich-befriedigt-Finden im sittlichen Handeln nicht schwach als ein Sich-zufrieden-Geben, sondern stark interpretiert als ein Mit-sich-Frieden-finden“. Zwar betone Kant die vernünftige Selbstliebe als Ursache von Seelenruhe und Herzensfriede und spreche von der „sittlichen Selbstzufriedenheit als gerechtfertigte Lust an der eigenen Person“ (AA XXVIII, 2.2, 1089). Das sei ein richtiger Ansatz, aber im Endeffekt bleibe „das sinnliche mit dem sittlichen Individuum unversöhnt“ (1998, 73–74). Kant selbst sah dies zumindest nicht so. Denn er geht sogar so weit, zu sagen, dass sich mit dem KI „so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch [...] ein über das größte Wohl des Lebens nachdenken-

*vérités de fait* gelten lässt (1990, 115) und das Ziel des Lebens darin sieht, „ein gutes Tier gewesen zu sein“ (214), dann ist dies psychoanalytisch die Verabsolutierung des irrationalen, desorientierten, unmündigen und ebenso tyrannischen *Es*. Mit dieser Vision exorzisiert Adorno den Heidegger'schen objektivistischen, archaischen „Seinsmythos“, in welchem er eine „generelle Bekräftigung von Abhängigkeit und Unterwürfigkeit“ (1990, 106) sieht, also eine irrationale, unmündige Fremdbestimmung durch das *Überich* (1990, 78, 84, 124, 275–277). Man könnte sagen, dass Adorno angetreten ist, den Teufel (*Überich*) mit Belzebub (*Es*) auszutreiben. Eine realitätsdichte psychoanalytische Rekonstruktion der Ethik hätte demgegenüber folgende Eckdaten zu berücksichtigen.

- (1) Lebensbejahende (biophile) orientierte Ichstärke ist die Definition psychischer Gesundheit und sozialer Reife. Ihr Gegenteil definiert psychische Störung, Krankheit und Unreife (S. O. Hoffmann/G. Hochapfel: *Neurosenlehre, Psychotherapeutische und Psychosomatische Medizin*, Stuttgart <sup>5</sup>1995; R. Lay: *Das Bild des Menschen. Psychoanalyse für die Praxis*, Frankfurt a. M./Berlin <sup>2</sup>1989, und ders.: *Führen durch das Wort. Fremd- und Eigensteuerung – Motivation – Kommunikation – Praktische Führungsdialektik*, Frankfurt a. M./Berlin <sup>6</sup>1993).
- (2) Psychoanalytisch bedeutet nekrophile desorientierte Ichschwäche das infantile, schwächliche Oszillieren zwischen sklavischem Autoritarismus (*Über-Ich*) und undisziplinierter Triebverfallenheit (*Es*). Existentialanalytisch bedeutet desorientierte Ichschwäche ein uneigentliches Leben im „Man“ (Hoffmann/Hochapfel (1995), Lay (1989) und (1993)).
- (3) Das Ziel orientierter Ichstärke und damit sittlicher Autonomie wird – in reflektierter Form – statistisch von nur 10% der Menschen verwirklicht (L. Kohlberg: *The Philosophy of moral development*, New York 1981; J. Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983).
- (4) 90% der Menschen orientieren sich an Leitfiguren und dem legalen Verhaltenskodex, der äußerlichen Rechts- und Strafordnung staatlicher und/oder religiöser Institutionen (Kohlberg 1981). Dies heißt nicht, dass sie in der Praxis nicht dennoch intuitiv sittlich handeln können und handeln.
- (5) Institutionen und ihre Normen können aber weder *Moralität* noch Effizienz verwirklichen. Sie können und sollen nur *Legalität* erzwingen und Rahmenbedingungen für echte Sittlichkeit, persönliche Leistung und Effizienz schaffen.
- (6) Lebensfähigkeit und Funktionstüchtigkeit eines Gemeinwesens hängen somit ultimativ von verantwortlichen Männern und Frauen ab (A. Maslow: *Motivation und Persönlichkeit*, Reinbek bei Hamburg 1999 [1954]; Lay a.a.O. 1993).
- (7) Ohne verantwortungsbewusste Männer und Frauen pervertieren Gesellschaften, Unternehmen und soziale Gruppen zu offener Anarchie oder zu institutioneller Anarchie eigengesetzlicher verantwortungsloser Funktionsapparate (Lay (1989), (1993)).

Gegen die o.g. Kritik Becks, Adornos, Prauss' u.a. argumentiert Willaschek für die Kohärenz der kantischen Theorie so, dass Kants Ethik eine Neubegründung der Moral aus der Autonomie des modernen Subjekts gegen herkömmliche Moralbegründungen

---

der **Epikureer**[s] sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde [... wegen] der Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens“ (KprV 158).

unternimmt, die seit dem späten Mittelalter das Feld beherrschten (a.a.O. 1992, 339–346). Willaschek beruft sich dabei auf die ähnlich gelagerte Handlungstheorie und Ethikgrundlegung D. Davidsons (*Essays on Action and Events*, Oxford 1980). Dass er sich hierbei auch auf eine wichtige Handlungstheorie der hochscholastischen Tradition berufen kann, wird aus dem vorliegenden und vorherigen Kapitel deutlich.

Diese Diskussion um die Interpretation und Anerkennung des normativen Faktums der Vernunft (= ethischer rationaler Objektivismus) und des normativ vorgegebenen Endzweckes des höchsten Gutes (= ethischer Realismus) betrifft letztlich die Normenbegründung für die *intrinsische* Moralität und die *extrinsische* Sozialität und Legalität. Diese Normenbegründung kann autoritativ, durch politische oder rechtliche Autoritäten, Institutionen und Traditionen erfolgen, oder rational-diskursiv. Philosophische Ethik ist nun methodologisch *per se* rational-diskursiv, auch wenn sie im Resultat zu einer mehr oder minder großen Anerkennung autoritativer Begründungen gelangt.

Rational-diskursive Normenbegründung kann nun subjektivistisch und empiristisch vorgenommen werden. Das kann einmal im Rahmen des utilitaristischen bzw. konsequentialistischen Ethiktypus geschehen. Dieser Ansatz kann als primärer Gegenentwurf zur kantischen Ethik gelten. Aus sachlichen Gründen stellt sich diese Normengegründung immer wieder, nicht zuletzt in der aktuellen Diskussion, als mit großen Defiziten belastet heraus (siehe Kap. 1.2 und J. Rawls: *Kantian Constructionism in Moral Theory*. In: *The Journal of Philosophy* 77, 1980, 515–572; Ch. Korsgaard et al.: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996; A. Anzenbacher a.a.O. 1992, 18–42).

Rational-subjektivistische Normenbegründung kann zweitens gerechtigkeits-theoretisch bzw. diskurstheoretisch, konstruktivistisch vorgenommen werden. Hierfür kann das kantische Konzept der praktischen Vernunft als vernünftige Selbstgesetzgebung aufgegriffen werden: Die vier geläufigen Formeln des kategorischen Imperativs sind als gerechtigkeits-theoretische Kriterien und Handlungsbegründungen *avant la lettre* deutbar. Es ist daher kein Zufall, dass die moderne, aktuelle Normenbegründungs-Diskussion sich weitgehend als bewusste kantische Rekonstruktion versteht. Im angelsächsischen Raum ist der große alte Mann der ethischen Gerechtigkeits-theorie selbst zu nennen: J. Rawls (*Kantian Constructionism in Moral Theory*, a.a. O. 1980, 515–572), sowie O. O'Neill (*Construction of Reason. Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989) und Korsgaard et al. a.a.O. 1996. Im weiteren Sinne auch Richard Hare und Peter Singer. In O'Neills Rekonstruktion geht es darüber hinaus auch um die Integrierung konsequentialistischer und pragmatischer Aspekte. Im kontinentaleuropäischen Raum gehören dazu die Transzendentalpragmatik K.-O. Apels (*Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973) und die Diskursethik J. Habermas' (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981, und ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983), sowie O. Höffe (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M. 1989, und ders.: „*Königliche Völker*“. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt a. M. 2001).

Die jüngste Diskussion zeigt aber auch, dass Diskurs- oder Gerechtigkeits-theorien zwar in der Lage sind, sozial akzeptierte Normen extrinsisch zu begründen, aber nicht intrinsische Moralität oder Pflicht. Es sind eben nur und genau universalisierungstheoretische, prozedurale Rekonstruktionen der kantischen Ethik und kein ethischer rationaler Objektivismus wie Kants Ethik (vgl. Kap. 2.1 und K. Flikschuh: *Kant and*

*Modern Political Philosophy*, Cambridge 2000). Die jüngste Diskussion zeigt ferner, dass sie zweitens zwar distributive Gerechtigkeit abzudecken in der Lage sind, aber keine inhaltlichen Werte oder inhaltlichen Sinn evaluieren können, also nicht in der Lage sind, wie der ethische Realismus natural oder objektiv Unbedingtes zu identifizieren, beginnend mit der materialen Bestimmung der Menschenwürde. J. M. Gillroy (Making Public Choices: Kant's *Justice from Autonomy* As An Alternative to Rawls' *Justice As Fairness*. In: KS 91, 2000, 44–72) analysiert Rawls' „Justice as Fairness“ zutreffend als politische Entscheidungstheorie für die institutionelle Praxis. Was ihr fehle, sei eine echte Moraltheorie der praktischen Prinzipien, wie sie Kants „justice from autonomy“ biete. Gerade das verzweifelte, nicht souveräne diskurstheoretische Aufbegehren gegen Singers praktische Ethik mit der Auflösung der Tötungshemmung gegen menschliche Artgenossen zeigt das Fehlen wirklicher Argumente (vgl. Anzenbacher a.a.O. 1992, 110–134, 244–261).

K. Ameriks: *The Practical Foundations of Philosophy*. In: Sedgwick, S. (ed.) *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge 2000, 109–128, charakterisiert zutreffend speziell Woods und Korsgaards Auslegung Kants *qua* a-transzendente Als-ob-Philosophie bzgl. Gott – Freiheit – Geist (112–114) als ethischen Konstruktivismus und Demontage traditioneller Metaphysik und transzendenter Behauptungen (114, 116), wodurch Kant schlicht unverständlich werde (115). T. Bailey („Kant and Autonomy“ Conference. University of Warwick, Saturday 4<sup>th</sup> May 2002. In: KS 93 (2002), 488–490) berichtet über eine schwerpunktmäßig dieser Frage gewidmeten Konferenz. Deren Ergebnis war, dass die liberalistische, individualistische, legalistische Interpretation der ethischen Autonomie das Gegenteil von Kants Auffassung ist: Selbstbestimmung ist für Kant reflexiv, d.h. Bewusstmachen der in uns vorfindlichen objektiven praktischen Vernunft, nicht subjektiv im Sinne konventionalistischer Setzung und willkürlicher Konstruktion. Vgl. hierzu auch M. Torres Morales: *Systemtheorie, Diskurstheorie und das Recht der Transzendentalphilosophie: Kant – Luhmann – Habermas*, Würzburg 2002. Schmucker (*Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967) fasst Kants Konzeption der ethischen Normenbegründung so zusammen: Die Autonomie der praktischen Vernunft ist kein arbiträres, selbstherrliches Wesenswollen im Sinne Sartres, sondern das als vernünftige Ordnung des Seins und der Werte bindend vorgegebene Faktum der Vernunft. Dieses zeigt die indirekte Abhängigkeit der Autonomie der praktischen Vernunft von einem „absoluten transzendent-personalen Willen“ als „totale Bindung der Freiheit als Freiheit“ (1967, 201). Ertl (a.a.O. 1998, 131–136) diskutiert diesen Sachverhalt der ihrerseits ontologisch abgeleiteten autonomen Vernunft als „Ens derivatum-Problem“. Er belegt diese Option einer abgeleiteten Autonomie als eine kantische These, die in KrV B 831 und auch B 841 ausdrücklich entwickelt ist: In letzter Instanz ist damit zu rechnen, dass die noumenale Vernunft ihrerseits *en bloc* vorgegebene Natur ist. Vgl. ebenso J. E. Hare: Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands. In: *Faith and Philosophy* 17, 2000, 459–478.

V. Dieringer (Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft. In: KS 93, 2002, 137–157) versucht in der Nachfolge Korsgaards die von Anfang an speziell in der Gerechtigkeitstheorie Rawls implizite inhaltliche, intrinsische (Tugend-)Ethik im Sinne Kants so zu explizieren, dass das Gute als Gegenstand der praktischen Vernunft aus zwei Faktoren besteht. Der erste, extrinsische Faktor ist das Gute als inhaltlicher *Gegenstand* der praktischen Vernunft.

Dieser Inhalt ist empirisch, und durch die individuelle und gesellschaftliche Vernunft induktiv zu ermitteln und konstruktiv zu verwirklichen. Der zweite, intrinsische Faktor ist die *Motivation* des Verwirklichens des inhaltlich Guten. Diese muss sich, um Gut und Böse überhaupt definieren und unterscheiden zu können, an einem unbedingt Guten ausrichten, das formal als Universalisierbarkeit der Motivation gefasst werden kann, als kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft. Vgl. Korsgaard (a.a.O. 1996, 249–274). Ähnlich Held, C.: Kant über Willensfreiheit und Moralität. In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München 2001, 124–161.

Auf diesem Hintergrund ist seit 1945 eine dritte, rational-diskursive Theorie der Normenbegründung neuerdings aktuell und interessant geworden, die klassische antischolastische, aber auch frühneuzeitliche Naturrechtstheorie. Ihr Gegenstand ist die Erarbeitung und Identifizierung materialer Prinzipien, abgeleiteter Normen und individuell-kontingenter Anwendungen als *ordo rationis* und dessen soziale Umsetzung in einer sittlichen Handlungsgemeinschaft: *bonum commune*. Dies beantwortet das Problem der intrinsischen Begründung der Moralität als subjektiver Pflicht im Sinne des ethischen Objektivismus und das Problem der verbindlichen Evaluation materialer Prinzipien im Sinne des ethischen Realismus. Vgl. zur scholastischen Tradition dieses Naturrechts R. Linhardt (*Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1932), und zu dessen Aktualisierung in der Neuzeit H. Nef (*Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant*, St. Gallen 1937), L. Strauss (*The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago/London 1989), E. Voegelin (*Die Neue Wissenschaft der Politik*, Freiburg/München 1991), A. Anzenbacher a.a.O. 1992, 130–133, S. Pinker (*The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, New York 2002); Ch. Halbig (*Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a. M. 2007).

Dieser Naturrechtsansatz ist auch der kantische. Dies erhellt daraus, dass Moralität als praktische Vernunft definiert ist: Prinzip, Regel der Praxis ist die objektive vernünftige Rationalität, also der *ordo rationis*, nicht ein nichtkognitives moralisches Gefühl, soziale Konventionen oder ein äußerlicher Rechtspositivismus. Inhaltlich orientiert sich diese Rationalität des Handelns an realen ethischen Idealen/Zwecken/Werten im Zusammenspiel mit der individuellen und intersubjektiven Erfahrung. Vgl. dazu ausführlich die Abschnitte 4.16, 4.17, 4.18 und 4.19 und z.B. Wolff a.a.O. 1973; Freudiger a.a.O. 1993; Schönecker a.a.O. 1999; P. P. Kain: *Self-Legislation and Prudence in Kant's Moral Philosophy*, Notre Dame 2000; P. R. Frierson: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2003). Zur rechtlich-politischen Anwendung der kantischen Ethik im Rahmen der Naturrechtsdiskussion ist zu vergleichen G. Dulceit: *Naturrecht und positives Recht bei Kant. (Abhandlungen der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen, 14)*, Leipzig 1932; Anzenbacher a.a.O. 1992, 81–170; Flikschuh a.a.O. 2000; Höffe a.a.O. 2001, und Th. S. Hoffmann: Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte der Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee der kritischen Philosophie. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87, 2001, 449–467.

Wir haben gesehen, dass die KprV sagt: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das *Sittengesetz* nennen.“ (56) Auch in der Allgemeinen oder Fundamentelethik Thomas von Aquins ist das Sittengesetz oder die moralische Gesetzgebung der Natur das vorgegebene Faktum der praktischen Vernunft: „Regel und Norm der

menschlichen Akte ist die Vernunft“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 90, art. 1., corp.). Oder: „Die menschliche Handlungsregel und der menschliche Handlungsmaßstab ist ... die Vernunft, die das erste Prinzip der menschlichen Akte ist.“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 90, art. 1, corp.). Ebenso im Kommentar Thomas von Aquins zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles: „Die ganze moralische Materie wird auf die Vernunftregel zurückgeführt.“ (*In Ethic* 1288). Und in der *Quaestio disputata de virtutibus in communi*: „In intellectu practico est virtus sicut in subiecto / Die Tugend hat ihren Sitz in der praktischen Vernunft.“ (*Quaestio disputata de virtutibus in communi*, art. 6.)

Das kantische Faktum der praktischen Vernunft meint näherhin ein angeborenes sittliches Prinzipienwissen, das m.a.W. in der menschlichen Natur vorgegeben ist. Dasselbe Theorem lautet bei Aquinas: „Es existiert von Natur eine Erkenntnisdisposition betreffs der ersten Prinzipien des Handelns, welche die natürlichen Prinzipien des Naturrechts sind; diese Erkenntnisdisposition gehört zur Dimension der Synderesis.“ (*Quaestio disputata de veritate* XVI, art. 1, corp.) Eigentlich gemeint und an sich richtiger ist hier der griechische Begriff *Syneidesis*, im Deutschen etwa: moralisches Wissen oder Gewissen. Die Schreibung *Synderesis* entstand durch einen Abschreibefehler in der Scholastik, hat sich aber eingebürgert. Vgl. auch das Folgende: „Das Ziel der moralischen Dispositionen ist das menschliche Gut. Das menschliche Gut besteht aber in einer durch Rationalität bestimmten Existenz [...] Daher müssen die Ziele der moralischen Kompetenzen zwangsläufig in der Vernunft vorgegeben sein.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 47, art. 6, corp.)

Wie bei Kant zeigt und beweist die Kompetenz (Fähigkeit) der praktischen Vernunft ferner bei Aquinas die Möglichkeit und Tatsächlichkeit echter Willensfreiheit. Oder genauer: Freier Wille ist nichts anderes als vernünftige Motivation. Also: (i) Vernünftige Motivation und (ii) Freiheit/Autonomie und (iii) Wille sind sachlich identische Begriffe: Der „Wille ist die rationale Motivation“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 8, art. 1, corp.)

Wir haben schließlich gesehen, dass dabei nach Kant der oberste formale Grundsatz der Moral der Kategorische Imperativ ist – als das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (54) Auch dieser Kategorische Imperativ ist keine neue These, sondern erneuert einen obersten formalen Grundsatz bei Thomas Aquinas und vorher schon bei Aristoteles. Denn auch diese setzen axiomatisch voraus, dass das oberste formale Prinzip oder die formale Metaregel der praktischen Vernunft bzw. des moralischen Naturgesetzes notwendig die *Ausrichtung an der Idee einer allgemeinen moralischen Gesetzgebung* ist. Man kann auch sagen: die Ausrichtung an der sozialen Dimension des Gemeinwohls.

Aristoteles und Aquinas begründen dies so: Der Mensch als Individuum ist nicht autark, und deswegen nicht in der Lage, Sittlichkeit und Glück ausschließlich individuell zu verwirklichen: „Der Mensch als Individuum ist ein Teil der autarken Gesellschaft: deswegen muß das Gesetz zwangsläufig die Organisation der Lebenswelt in Richtung auf das gemeinsame Glück betreffen.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp.) – „Und deswegen ist jedes Gesetz auf das Gemeinwohl hingeeordnet.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp.)

Die Argumentationsschritte in diesen Texten (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp. Art. 2, sowie art. 3 und 4) sind im Einzelnen wie folgt: In dem Prinzip Vernunftgesetz gibt es eine Binnenstruktur, deren oberstes Prinzip das ultimative Ziel (*finis ultimus*) ist. Dies ist das Glück als vernünftige, sittliche Selbstverwirklichung. Das Vernunftgesetz hat somit erstrangig mit der Ordnung des menschlichen Lebens betreffs der durch moralisches Handeln zu verwirklichenden Glückseligkeit zu tun. Diese Ordnung betrifft aber das gemeinsame Gut und Glück (*bonum commune*) der menschlichen Gesellschaft, da der Mensch Sozialwesen [politisches Lebewesen, *zōon politikon*] ist und sich nur im Staat selbst verwirklichen kann (vgl. Aristoteles, *Politik* I, 2, 1253a2f). Für die aristotelisch-thomistische, aber auch schon die platonische Ethik ist die

„Ursache, einen Staat zu gründen, ... nicht die als gegeben vorausgesetzte Freiheit und Souveränität der Einzelindividuen, zu deren bestmöglichem Schutz sich die Einzelnen durch irgendeinen (hypothetisch angenommenen oder als historisches Faktum behaupteten) Vertrag in einer institutionell geregelten Gemeinschaft zusammengeschlossen haben, sondern die Überzeugung, daß der Einzelne seine mögliche Souveränität überhaupt erst im Staat und durch den Staat erlangen kann. Ausgangspunkt ist die Einsicht in die Bedürftigkeit und Endlichkeit des Menschen [Platon, *Politeia* 369b5–7] [...] Der Mensch [ist] nur dann Mensch, wenn er seine Anlagen und Fähigkeiten, d.h. eben die Fähigkeiten, die er hat, sofern er ein ‚politisches Lebewesen‘ ... ist, verwirklicht, und deshalb ist der Staat in der Tat das, woraufhin der Einzelne angelegt ist, so wie Fleisch, Sehnen, Neuronenzäpfchen usw. des Auges auf das Sehen hin angelegt sind. In diesem Sinn ist der Staat dem Einzelnen vorgeordnet, nicht als etwas, was ihn von außen oder entgegen seinen eigenen Tendenzen und Neigungen lenkt und leitet, sondern als ein inneres Ziel [...] Der Staat ist ... nötig für die Vollendung der je besonderen Vermögen und Fähigkeiten seiner einzelnen Glieder [...] Der Staat ... soll bieten: die Bedingung der Möglichkeit des guten Lebens seiner Einzelglieder.“ (Schmitt, A.: *Die Moderne und Platon*, Stuttgart <sup>2</sup>2008, 398, 400–402)

Diese Vorordnung des Staates vor den Einzelnen bedeutet keine totalitäre oder kommunitaristische Einebnung der individuellen Würde und Autonomie, wie die obige Skizze der praktischen Vernunft und Autonomie bei Thomas Aquinas zeigt. Für Aristoteles hat das Christof Rapp in der gegenwärtigen Diskussion deutlich gemacht: War Aristoteles ein Kommunitarist? In: *Internat. Zs f. Philos.* 6 (1997), 57–75. [Kommunitarismus ist eine aktuelle, teils berechnete, teils fundamentalistische Gegenbewegung gegen den ethischen und politischen Liberalismus, welche sittliches Bewusstsein und sinnvolle Freiheit des Individuums von der Ein- und Unterordnung unter die gemeinsamen Traditionen, Werte und Moralvorstellungen einer ethnischen oder religiösen Gemeinschaft abhängig macht.] Mit anderen Worten: „Das ‚Werk‘ des Menschen bei Platon und Aristoteles ist ... sich selbst in der Gemeinschaft mit den anderen, die ihrer dazu gegenseitig bedürfen, zu verwirklichen.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 353/4) Dabei gilt der Grundsatz: „Die rationale Sorge um den besten Vollzug des eigenen ‚Werks‘ [optimale Selbstliebe] [ist] zugleich die beste Form des sittlichen Lebens in der Gemeinschaft“ (ebd. 355). Es geht um die Einsicht, „daß das wahre Wohl des Einzelnen mit dem Wohl des Ganzen zusammenfällt, und daß der falsche Ego-



ismus des Einzelnen nicht nur die Gemeinschaft schädigt, sondern zugleich zu einem Scheitern der wirklichen Ziele des Einzelnen führt.“ (ebd. 396)

Vgl. dazu auch folgende Darlegung des in Rede stehenden Sachverhalts, welche von einem kantkritischen, platonisch-aristotelischen Standpunkt aus – *avant la lettre* – der Sache nach das Kernargument des Kategorischen Imperativs – als autonome Selbstgesetzgebung unter der Metaregel der praxisbezogenen Vernunftorientierung und Gemeinwohlverträglichkeit – formuliert:

„Wenn unter dem Recht des Einzelnen und dem Recht des Ganzen die Verwirklichung der je spezifischen Möglichkeiten und damit des größtmöglichen und ‚individuellsten‘ Glückes des Einzelnen bzw. des Ganzen verstanden wird, dann fällt die Verfolgung dieser Ziele – das ist die platonische These – nicht auseinander und kann untereinander nicht in Konflikt geraten. ‚Totalitär‘ ist das Einfordern des Rechts des Ganzen bzw. ‚partikularistisch‘ oder ‚lobbyistisch‘, d.h. *egoistisch* und *letztlich gemeinschaftsschädigend*, ist das Einfordern des Rechts des Einzelnen nur dann, wenn diese Bestrebungen selbst fehlgeleitet sind und nicht in einem umfassenden und reflektierten Sinn dem Erreichen des Ziels dienen.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 421) – „Das *allgemeine Gute*, das *bonum commune*, [ist] nichts dem Menschen Äußerliches [...] Es ist *ihm als Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstentfaltung immanent* ... und ist zugleich dasjenige *Verbindungselement*, das *seine persönlichen Glücksziele mit der Gemeinschaft der Bürger in Übereinstimmung bringt*.“ (ebd. 510; Hervorhebungen in Kursiv durch mich, PN).

Ultimativer Bezugspunkt des Vernunftgesetzes ist somit der Staat als vollkommene, autarke Gemeinschaft. Die durch das (Vernunft-)Gesetz zu verwirklichende Ordnung ist erstrangig Aufgabe der Gemeinschaft oder ihrer öffentlichen Stellvertreter. Die Definition des (Vernunft-)Gesetzes ist damit diese: „Rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata“ – „Von dem für die Gemeinschaft Verantwortlichen zum Zweck des Gemeinwohls promulierte Ordnung der Vernunft“ (III, qu. 90, art. 4, corp.).

Dabei hat bei Aquinas wie bei Kant jedes Mitglied des Gemeinwesens durch die ihm eigene praktische Vernunft sittliche Autonomie. Jede Person ist sich selbst Gesetz – durch die ihr eigene praktische Vernunft. Die Praxis des Menschen ist nicht trieb- und instinktfixiert wie bei Tieren. Die Verhaltenssteuerung anderer nichtpersonaler Lebensformen bezieht sich nur auf die Bedürfnisse und Erfordernisse der Art, wozu die artgemäße Trieb- und Instinktausstattung ausreicht. Bei Personen bzw. beim Menschen erfolgt sie aber aber „um seiner selbst willen“ – „wegen der individuellen Person“: „Darum musste den Menschen [...] etwas gegeben werden, wodurch sie in ihren personalen Handlungen gelenkt werden können. Und das nennen wir [Natur]Gesetz.“ (*Summa contra gentiles*, III, 114) Diese Lenkung ist autonom und dieses Gesetz ist rational: „Das rationale Geschöpf partizipiert also an der Vorsehung des Göttlichen nicht nur als Objekt der Planung und Steuerung, sondern auch als aktives Subjekt der Steuerung und Planung: es leitet nämlich sich selbst in seinen eigenen Handlungen, und sogar anderes.“ (ebd.)

Vgl. auch *Theologische Summe* I, qu. 29, art. 1, corp.: Die „Eigenständigkeit und Individualität findet sich in spezieller Perfektion in den rationalen Substanzen, die die Herrschaft über ihre Akte haben, und nicht nur fremdgesteuert werden, wie die übrigen, sondern durch sich selbst handeln [...] Und deswegen

haben auch ... die Individuen der vernunftbegabten Natur einen speziellen Namen. Und dieser Name ist *Person*.“ Das menschliche Gut muss daher einerseits jeder autonom durch die praktische Vernunft finden und verwirklichen:

„Allein die vernünftige Kreatur hat die Kompetenz zu einer nicht nur artgemäßen Steuerung der eigenen Handlungen, sondern auch zu einer individuenmäßigen Selbststeuerung: sie verfügt nämlich über Verstand und Vernunft, wodurch sie in der Lage ist wahrzunehmen, in wie unterschiedlicher Vielfalt etwas gut oder schlecht ist entsprechend dem Kriterium, dass es den unterschiedlichen Einzelpersonen, Zeitumständen und Orten angemessen ist.“ (*Contra Gentiles*, III, 113)

Andererseits muss dies geschehen unter Anwendung der Metaregel der Universalisierbarkeit und Sozialverträglichkeit seiner Handlungsmaxime. Denn noch einmal: Das Individuum ist nicht autark, und deswegen ist das Gemeinwohl Bedingung der Möglichkeit auch individuellen Glücks. In den Worten Aquinas': „Der Mensch als Individuum ist ein Teil der autarken Gesellschaft: deswegen muß das Gesetz ... die Organisation der Lebenswelt in Richtung auf das gemeinsame Glück betreffen.“ (*Theol. Summe* 111, qu. 90, art. 2, corp.) – „Deswegen ist jedes Gesetz auf das Gemeinwohl hingeeordnet.“ (*Theol. Summe* 111, qu. 90, art. 2, corp.).<sup>13</sup> In anderen Worten:

---

<sup>13</sup> Eine systematische Darstellung und moderne Begründung der auf einer Synthese von Individualität und Sozialität beruhenden Staatstheorie und Sozialethik der *grosso modo* platonisch-aristotelisch-scholastischen Tradition findet sich bei B. Sutor: *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991, v.a. 19–40. Sie wird aus den drei Sozialprinzipien: Solidaritätsprinzip – Gemeinwohlprinzip – Subsidiaritätsprinzip, entwickelt. Nicht mit dieser Tradition stimmt freilich Sutors Konzept des profanen, wertpluralistischen Staates überein, was er selbst einräumt: „Wir wissen nicht, ob das ‚Experiment‘ pluralistische Gesellschaft gelingt. Alle früheren Kulturen beruhten auf gemeinsamen Glaubensüberzeugungen.“ (160) Plädoyers für die gesamte platonisch-aristotelisch-scholastische Tradition stammen dagegen von zwei der bekanntesten Politikwissenschaftler und politischen Philosophen des 20. Jh.: Eric Voegelin (maßgeblich *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Freiburg/München <sup>4</sup>1991 [<sup>1</sup>1952]), und Leo Strauss (vgl. *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (hrsg. v. Thomas L. Pangle), Chicago/London 1989). Das Werk der beiden deutschen Emigranten verbindet Kritik an der positivistischen Sozialwissenschaft mit der Rückbesinnung auf die antike platonisch-sokratische Philosophie inkl. der Wiedergewinnung der „politischen Wissenschaft eines Platon, Aristoteles oder Thomas [... als] eine rationale Wissenschaft von der menschlichen und sozialen Ordnung und vor allem vom Naturrecht“ (Voegelin 1991, 43). Strauss, der in den letzten Jahrzehnten – zu Recht oder in vielem eher zu Unrecht – zur Leitfigur des amerikanischen Neokonservatismus und der politischen Agenda der Reagan- und Bush-Ära avancierte, bearbeitete v.a. das „politisch-theologische Problem“. Er macht die Aufklärung und den Liberalismus für den Positivismus und Historismus und damit für das nivellierte moderne Denken und für die Zersetzung der klassischen philosophischen Überzeugungen verantwortlich, dass (i) die Philosophie sich vor der Religion und Offenbarung rechtfertigen müsse, (ii) das Staatsvolk den Halt der Religion benötige und (iii) das Ziel politischen Lebens die Tugend sei. Der Liberalismus definiert, so Strauss, Menschlichkeit durch Wohlstandshedonismus, der moralische und religiöse Fragen privatisiert und die Frage nach der richtigen politischen und sozialen Ordnung zugunsten des für Strauss fragwürdigen Wertpluralismus verdrängt. Denn die Natur des Menschen ist nicht zur bloßen Freiheit geschaffen, sondern braucht Ordnung, Herrschaft und Gesetz. Ein Grundfehler der Aufklärung und Moderne sei ferner, die Religion mittels eines zweifelhaften Ver-

Zu den Bedingungen des Gemeinwohls gehört bei Aquinas und „für Platon und Aristoteles zwingend auch die *Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen*, diese Freiheit ist aber nicht das einzige und auch nicht das höchste Ziel des Staats, dieses Ziel ist vielmehr: alle Bedingungen, die zum guten, und das heißt: glücklichen, Leben des Einzelnen nötig sind, bereitzustellen. Unter dem für Platon und Aristoteles typischen Deutungsaspekt von Freiheit, daß nämlich das einzige, *was jeder in jeder Hinsicht aus sich selbst heraus frei will, der vollendete Zustand des Glücks ist, kann man auch diese ideale Freiheit als dasjenige Ziel bezeichnen, das jeder Einzelne und der Staat als das höchste Gut anstrebt*“ (Schmitt a.a.O. 2008, 402–403; Hervorhebungen in Kursiv durch mich, PN).

Wir werden in den folgenden Abschnitten (4.5) und (4.7) sehen, dass und wie auch in der kantischen Ethik *Sinn* und *verpflichtendes Ziel* des KI, d.h. der Ausrichtung der Handlungsmaximen an der Vernunft und der Verträglichkeit mit dem Gemeinwohl, das *höchste Gut* ist. Das höchste Gut ist aber genau die optimale Verwirklichung von freier Sittlichkeit und entsprechendem vollendetem Glück oder ein „Zustand der idealen Freiheit“. Das ultimative Hochziel individu-

---

nunftbegriffs bewältigen oder erledigen zu können (vgl. dazu auch P. J. Opitz: *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, München 2010).

Es ist bekannt, dass im Übrigen der prophetische Theismus des alt- und neutestamentlichen Israel seit drei Jahrtausenden die in Rede stehende Tradition vertritt. In der nach Autorität und Größe führenden Römischen Kirche wurde diese Tradition erst in Folge der Kulturrevolution der 1960er Jahre mit den Auswirkungen auf das II. Vatikanische Konzil (Erklärung über die Religionsfreiheit) trotz ihrer normativen Geltung in Frage gestellt. Vgl. etwa die Enzyklika *Immortale Dei* Leos XIII. zur Staatstheorie vom 01.11.1885 [In: E. Marmy (Hrsg.): *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente*, Freiburg/Schweiz, 1945, 571–602]: „Der Staat [...] muss] seinen vielfachen ... Verpflichtungen, die ihn mit Gott verknüpfen, durch öffentliches Gottesbekenntnis ... Genüge leisten [...] Den Einzelmenschen [...] und] auch d[em] bürgerliche[n] Gemeinwesen [...] ist es die allerhöchste Pflicht, in Gesinnung und Lebensführung sich an die [...] gottgewollte und ... durch sichere und untrügliche Beweise als die ... wahr erwiesene Religion zu halten [...] So können auch die Staaten sich nicht ohne ein Verbrechen derart benehmen, als ob es gar keinen Gott gebe, oder die Pflege des Glaubenslebens als etwas ablehnen, was sie nichts angeht [...] Es gehört zu ihren [= den Staatsoberhäuptern] vorzüglichsten Pflichten, die Religion zu begünstigen, sie ... zu schützen, sie zu verteidigen durch die Autorität und Macht der Gesetze [...]: ‚Von der Religion [...] hängt das Staatswohl ab‘ [Theodosius II]“ (a.a.O. 578–579, 587) – Und *Libertas praestantissimum* Leos XIII. zu den Freiheitsrechten vom 20.6.1888 [In: E. Marmy a.a.O. 1945, 84–116]: „Die Freiheit [ist] das hervorragendste Gut der Natur“, aber im Blick auf die neuzeitlichen Freiheitsrechte (in der Verfassung der USA, in der Erklärung der Menschenrechte der französischen Revolution) muss „das Richtige vom Falschen geschieden“ werden. Richtig ist „die bürgerliche und politische Freiheit der Völker [...] und] die Rechtsgleichheit aller, wie die wahre Brüderlichkeit der Menschen untereinander“: Aber „das Recht ist ... eine sittliche Macht, und es ist daher töricht zu glauben, es sei von der Natur unterschiedslos ... der Wahrheit wie der Lüge, der Sittlichkeit wie dem Laster verliehen. Es besteht ein Recht: das, was wahr und sittlich ist, frei und weise im Staat auszubreiten [...]; mit Recht unterdrückt aber die Obrigkeit [...] Laster, welche ... die Sitten verderben, damit sie nicht zum Schaden des Staates um sich greifen [...] und] auch die Irrtümer eines ausschweifenden Geistes, die das unerfahrene Volk geradezu vergewaltigen [...] wie die mit offener Gewalt an den Schwächeren verübten Ungerechtigkeiten.“ (a.a.O 84, 87, 95, 104–105)

eller und sozialer Theorie und Praxis ist in der aristotelischen Tradition wie bei Kant das *bonum commune* als „**ethischer Staat**“ (vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RIGbV], Kap. 3, Abschnitt 3).

#### 4.3 Der ultimative formale Gegenstand der reinen praktischen Vernunft: Gut und Böse

Dies ist Thema des Zweiten Hauptstücks oder Kapitels der Analytik der praktischen Vernunft: **Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft**: „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom **Guten** und **Bösen**. Denn durch das erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrens-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Prinzip der Vernunft.“ (101)

An dieser Stelle unternimmt Kants Fundamentelethik eine differenzierte Wertung und Kritik des Eudaimonismus (Prinzip des Glücks) und Utilitarismus (Prinzip der Optimierung der Handlungsfolgen). Kant anerkennt die sekundäre, komplementäre Rolle von Wohl und Wehe oder Lust und Schmerz für die Ethik – aber nur und genau als Gegenstand der *instrumentellen* praktischen Vernunft:

„Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurteilung unserer praktischen Vernunft gar **sehr viel**, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, **alles** auf unsere **Glückseligkeit** an ... aber **alles überhaupt** kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag ... sich um das Interesse derselben zu bekümmern ... in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens [...]

Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werte über die bloße Tierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Tiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich ... Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.“ (107–109)

Die hier, bei der Erörterung des ultimativen formalen Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, also von Gut und Böse, hereinspielenden Begriffe sind die Kategorien der Freiheit als Modi einer einzigen Kategorie, der Kausalität (114–117). Kant entwickelt dazu das folgende Schema. Es ist für den zentralen Gedankengang nicht nötig, dieses ausführlich zu erörtern, zumal es nur fachtechnisch zusammenfasst, was wir fortlaufend untersuchen. Zur Vollständigkeit soll dasselbe aber wiedergegeben werden.<sup>14</sup>

Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung  
der Begriffe des Guten und Bösen

1.

**Der Quantität**

Subjektiv, nach Maximen (**Willensmeinungen** des Individuums)

Objektiv, nach Prinzipien (**Vorschriften**)

A priori objektive sowohl als subjektive Prinzipien der  
Freiheit (**Gesetze**)

2.

**Der Qualität**

Praktische Regeln des **Begehens**  
(praeceptivae)

Praktische Regeln des **Unterlassens**  
(prohibitivae)

Praktische Regeln der **Ausnahmen**  
(exceptivae)

3.

**Der Relation**

Auf die **Persönlichkeit**

Auf den **Zustand** der Person

**Wechselseitig** einer Person auf den  
Zustand der anderen

4.

**Der Modalität**

Das **Erlaubte** und **Unerlaubte**

Die **Pflicht** und das **Pflichtwidrige**

**Vollkommene** und **unvollkommene Pflicht**

Die eigentliche Erörterung und Begründung des ultimativen formalen Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, also von Gut und Böse, erfolgt so: Wir haben bisher herausgearbeitet, dass (a) moralisches Verhalten sich durch prinzipielle Bejahung und Anerkennung der prakti-

<sup>14</sup> Für eine Interpretation siehe S. Bobzien: Die Kategorien der Freiheit bei Kant. In: H. Oberer/G. Seel (Hrsg.): *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, Würzburg 1988, 193–220, und die erste monographische Bearbeitung durch S. Zimmermann: *Kants „Kategorien der Freiheit“*, Berlin/New York 2011.

schen Vernunft als eines allgemeingültigen objektiven Naturgesetzes oder Sittengesetzes definiert. Und dass (b) damit die Existenz von Willensfreiheit bewiesen ist, welche nichts anderes als vernünftige nicht-sinnliche Motivation ist. Überhaupt noch nicht thematisch war bisher, was denn (c) der Gegenstand oder Inhalt des moralischen Gesetzes der Vernunft ist, ob es (d) auch einen universellen formalen nicht-sinnlichen Inhalt gibt und wenn, wie wir (e) diesen bestimmen können. Zu (c) und (d) ist Kants Antwort, dass ein oberster universeller Inhalt existiert und dies das Wissen und Bewusstsein des unbedingt Guten und Bösen ist. Unbedingt Gutes und Böses ist Anerkennung bzw. Nichtanerkennung der praktischen Vernunft, also des vernünftigen, universell verträglichen und richtigen Handelns. Zu (e) ist praktische Urteilskraft erforderlich:

„Dem Gesetze der Freiheit ... mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, je Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als ... Urteilskraft [...] Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind.“ (122)

Man fragt sich (121–123): „Wenn **ein jeder**, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen ... oder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe“, könnte ich „einer solchen Ordnung der Dinge“ meine Willenszustimmung geben? Offensichtlich nein. Denn ein jeder weiß, dass „wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch tue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort jedermann auch gegen ihn es sein würde“, so dass Unrecht nur dann einen relativ begrenzten Erfolg haben kann, wenn nicht alle genauso handeln und sich nicht wie er um die universelle praktische Vernunft nicht scheren.

Wenn Ungerechtigkeit zum universellen Handlungsprinzip aller würde, würde sie das Glück aller zerstören, sich selbst also *ad absurdum* führen und aufheben. Ungerechtigkeit taugte nicht als Prinzip einer Ordnung der moralischen und sozialen Welt, die analog der Ordnung der physischen Natur funktionieren soll. „Diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze“ ist zwar nicht der Bestimmungsgrund des Willens, aber „doch ein **Typus** der

Beurteilung der ersteren nach sittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich. So urteilt selbst der gemeinste Verstand“ (121–123).

Willaschek untermauert dieses Ergebnis durch Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RiGbV (I, 2), die Handlungen aus Willensschwäche, Unlauterkeit und Bösartigkeit den Charakter freier, moralischer Handlungen zuspricht (1992, 232–248). Es ist also eine prinzipiell oder individuell eingeschränkte praktische Freiheit (intentionales, willkürliches Handeln der *empirischen* praktischen Vernunft) ohne transzendente Freiheit (verantwortliche Ausrichtung des Handelns an der *reinen* praktischen Vernunft) möglich (Beck a.a.O. 1974 [1960]; Allison a.a.O. 1990; Ertl a.a.O. 1998, 126–127). Auch dies war speziell in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* noch nicht sehr klar (AA IV, 449–455), die eine tendenziell manichäische Analytizitätstheorie vertrat: Praktische Vernunft, freier Wille ist identisch mit der Vernunft unter dem Moralgesetz, und einen moralisch „bösen Willen“ hat der Mensch nur „als Glied der Sinnenwelt“ (AA IV, 454–455). Schönecker/Wood (2002, 205–206) stellen hierzu die berechnete Frage, ob dann „böse Handlungen denn dem freien Willen zugeordnet“ werden können. Wenn ja, ist die Analytizitätstheorie falsch, wie sie auch Kants Theorie in RiGbV vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur *qua* Vernunft widerspricht:

„Im Menschen ist ein natürlicher Hang zum Bösen“ und dieser muss „in einer freien Willkür gesucht werden ..., mithin zugerechnet werden. Dieses Böse ist **radikal**, weil es den Grund aller Maximen verdirbt“ (RiGbV, 35). Und: „Der Grund dieses Bösen kann (1) nicht ... **in der Sinnlichkeit** des Menschen ... gesetzt werden [...] Der Grund dieses Bösen kann auch (2) nicht **in einer Verderbnis** der moralisch gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden“ (RiGbV, 31). Vgl. hierzu Caswell, M.: Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil. In: KS 97 (2006), 184–209.

Das kantische Theorem von Gut und Böse als dem ultimativen formalen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft ist ebenfalls in etwa eine Fortschreibung der Tradition. Aquinas beispielsweise sagt: Der ultimative formale Gegenstand des Wollens ist das Wollen des „Guten im allgemeinen“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 10, art. 1, corp.). Vorgegebene, apriorische Bedingung und handlungsleitendes Prinzip des Willens ist also das Wollen des Guten im Allgemeinen = *appetitus boni* [Anstreben des Guten im Allgemeinen]: „Erstes Prinzip“ in der praktischen Vernunft ist das *Gute*: „Dies ist also das erste Vorschrift des Gesetzes: das Gute ist zu tun und anzustreben, und das Böse zu vermeiden.“

(*Theol. Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.) Vgl. Hinton, T.: Kant and Aquinas on the Priority of the Good. In: *Revue de Metaphysique* 55 (2002), 825–846.

#### 4.4 Das moralische Gefühl als Achtung vor und Motivation durch die praktische Vernunft

Dies ist Thema des dritten Hauptstücks der Analytik der praktischen Vernunft, betitelt: Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, **daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme**. Geschieht die Willensbestimmung zwar **gemäß** dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht **um des Gesetzes willen**; so wird die Handlung zwar **Legalität**, aber nicht **Moralität** enthalten.“ (126–127) Worum es hier geht, erläutert Kant wie folgt:

„Alle Neigungen zusammen, (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die **Selbstsucht** ... aus. Diese ist entweder die der **Selbstliebe**, eines über alles gehenden **Wohlwollens** gegen sich selbst (Philautia), oder die des **Wohlgefallens** an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders **Eigenliebe**, diese **Eigendünkel**. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß **Abbruch**, indem sie solche ... auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann **vernünftige Selbstliebe** genannt wird. Aber den Eigendünkel **schlägt** sie gar **nieder**, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist ... und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloß auf der Sinnlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder.

Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatz mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel *schwächt*, zugleich ein Gegenstand der *Achtung*, und indem es ihn sogar *nieder schlägt*, d.i. demütigt, ein Gegenstand der *größten Achtung*, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzi-



ge, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.“ (129–130)

Kurz und bündig kann man sagen: Das objektive moralische Prinzip ist das Vernunftgesetz des Guten und des Bösen; das subjektive moralische Prinzip ist das moralische Gefühl als Neigung und Interesse am objektiven moralischen Prinzip und Achtung und Anerkennung desselben. Dieses moralische Interesse ist die Triebfeder des Willens, um das objektive Prinzip oder Gesetz zur subjektiven Maxime zu machen (133–134, 141). An späterer Stelle in der KprV wird Kant den Gedanken noch weiter schärfen: Ursache der moralischen Gesinnung ist nicht das durch den KI im moralischen Gefühl erzeugte spirituelle Glück als praktisches Objekt und subjektives Motiv, sondern nur der KI oder die Bestimmung des Willens durch die Vernunft (209–210).

Auf den Seiten 126 bis 159 der KprV folgen hierzu ausführliche phänomenologische Analysen des moralischen Bewusstseins, die an entsprechende Analysen bei Max Scheler und Jean-Paul Sartre erinnern. Wir beschränken uns auf folgende Auszüge:

„**Achtung** geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können **Neigung**, und wenn es Tiere sind (z.B. Pferde, Hunde etc.), so gar **Liebe**, oder auch **Furcht**, wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubtier, niemals aber **Achtung** in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist **Bewunderung**, und diese, als Affekt, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z.B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Tiere, u.s.w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, so gar bis zum Erstaunen und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Mut und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn.

*Fontenelle* sagt: **vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht**. Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, **bückt sich mein Geist**, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die **Tunlichkeit** desselben, ich durch die Tat bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt sein, und die Achtung bleibt doch. Denn, da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer

noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maßstab abgibt. **Achtung** ist ein **Tribut**, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.“ (135–137)

Die Achtung ist so **wenig** ein Gefühl der **Lust**, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demütigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. So gar das moralische Gesetz selbst, in seiner **feierlichen Majestät**, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, daß es einer anderen Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen, als daß man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so **wenig Unlust**: daß wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht.“ (137–138)

„Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblößten, moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht“ (142)

„Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der **eigenen** Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch **Erhebung**, und die subjektive Wirkung aufs Gefühl, so fern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also bloß **Selbstbilligung** in Ansehung der letzteren heißen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, bloß durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjektiv hervorgebrachten, Interesses, welches rein praktisch und **frei** ist, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anrätig ist, sondern die Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigentümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.“ (143–144)

Wieso dieses moralische Gefühl ein solches der *Achtung* ist, wird wie folgt erklärt:

„Das moralische Gesetz ist ... für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der **Heiligkeit**, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der **Pflicht**, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch **Achtung** für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für

seine Pflicht. Ein anderes subjektives Prinzip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankommt.“ (146)<sup>15</sup>

Diese Erklärung des Gefühls der Achtung macht ferner deutlich, dass Kants Ethik und deren Betonung der Autonomie der praktischen Vernunft gerade keine absolute Autonomie oder Selbstherrlichkeit meint, sondern eine aus eigener Einsicht frei anerkannte objektive Vernunftordnung:

„Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“ (147)

Diese Aussage führt natürlich in den Bereich des transzendenten Göttlichen. Sie identifiziert das moralische Gesetz der praktischen Vernunft ultimativ mit dem ewigen Vernunftgesetz des gesetzgebenden „Oberhauptes“ des „Reichs der Sitten“. Deswegen ist es eine „Pflicht, d.i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist)“ (151). Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Kant in der unmittelbar folgenden Passage das moralische Gesetz der praktischen Vernunft mit dem doppelten Hauptgebot der Liebe der Tora und der Evangelien zusammenfallen lässt:

„Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: **Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst**, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das **Liebe befiehlt**, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als [affektive] Neigung ... ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die **praktische Liebe**, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote **gerne** tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn **gerne** ausüben.“ (147–148)

---

<sup>15</sup> Vgl. zum Zusammenhang des moralischen und religiösen Gefühls mit dem ästhetischen Gefühl und dem Urteil des Erhabenen A. Lazaroff: *The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling*. In: KS 71 (1986), 202–220; und v.a. B. Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a. M. 2001.

„Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen.“ (149)

„Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, ... unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d.i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe.“ (153–154)<sup>16</sup>

Die Tatsache und Würde der sich selbst Gesetz seienden Autonomie des Menschen wird jedoch dadurch, so Kant, nicht verdunkelt, sondern erscheint umso beeindruckender:

„Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke ... unter sich hat. Es ist nichts anders als die **Persönlichkeit**, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur ... als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches ... von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen ... also ... ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist...; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch ... sein eigenes Wesen ... nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.“ (154–155)

Darauf gründet die Selbstzweckformel des KI, die dem Menschen als Persönlichkeit die Würde eines Selbstzwecks zuspricht. In der KprV kommentiert Kant diese Würde wie folgt:

„Das moralische Gesetz ist **heilig** (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die **Menschheit** in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch **bloß als Mittel** gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige

---

<sup>16</sup> Vgl. hierzu die Untersuchung von J. Sprute: Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson. In: KS 71 (1980), 221–237, zum moralischen Gefühl (*moral sense*) bei Shaftesbury und Hutcheson. Es umfasst (1) ein Empfinden des Göttlichen in der Natur als eines universellen Organismus, in dem das individuelle und das allgemeine Wohl bikonditional sind. (2) Diese organismische Ordnung und Harmonie ist einem gestimmten Musikinstrument zu vergleichen, trägt den Gütestempel der Schönheit und übt damit eine natürliche Anziehungskraft aus. (3) Resultat ist ein notwendiges, überindividuelles, religiös gefärbtes ästhetisches und moralisches Gefallen, eine „Faszination durch das Göttliche“. (4) Ästhetische Schönheit resultiert in gefühlsmäßigem Gefallen; moralische Gerechtigkeit in vernunftmäßigem Urteilen.

Geschöpf, ist **Zweck an sich selbst**. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit [...]

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsamen Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst, aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe?

Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung, das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Wert hat.“ (155–157)

Dieser Abschnitt zeigte zunächst: Moralisch gut ist eine Handlung nach Kant dann, wenn ihr Bestimmungsgrund oder *Motiv die reine Vernunftform des Moralprinzips* ist: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme“ (KpV A 126). Oder: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1).<sup>17</sup> Moralisch schlecht ist eine Handlung, wenn ihr Bestimmungsgrund oder Motiv empirische Neigung ist, die der Pflicht widerspricht. Auch dies ist – wie im Allgemeinen die Grundsätze und der Aufbau der Kantischen Ethik überhaupt – bereits ein Axiom der Tradition. Bei Thomas Aquinas etwa als Bestimmung des eigentlich und wesentlich Guten bzw. Bösen durch die Ausrichtung bzw. Ver-

---

<sup>17</sup> Vgl. Himmelmann, B.: *Kants Begriff des Glücks*, Berlin/New York, 2003, 69–73: Der gute Wille ist vernünftige Selbstbindung und dies ist die Form der Freiheit und der Grund unbedingter Verbindlichkeit.

weigerung des inneren Willensaktes (*actus interioris voluntatis*) gegenüber der praktischen Vernunft (*Summa theologica* 1II, qu.19, art. 5).

Dasselbe gilt von Kants Identifizierung des moralischen Gesetzes der praktischen Vernunft mit dem ewigen Vernunftgesetz des gesetzgebenden „Oberhauptes“ des „Reichs der Sitten“, weshalb es sich einerseits um eine „Pflicht, d.h. Achtung fürs Gesetz“ handelt, „dessen Joch“ andererseits, „weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist“ (KprV 151). Bei Aquinas sind Menschen „Bild Gottes“ als frei aus eigener Macht handelnde Vernunft. Das ist die Prämisse und das Leitmotiv des moraltheologischen Teils der theologischen Summe (*Prima Secundae*, Vorwort): „Der Mensch wird genannt als nach dem Bild Gottes gemacht, insofern unter Bild verstanden wird die vernünftige Intelligenz mit Entscheidungsfreiheit und Selbstmächtigkeit.“ Die praktische Vernunft ist eine Teilhabe an der absoluten Vernunft.

Dazu sind diese weiteren Parallelen bei Aquinas zu vergleichen: Die praktische Vernunft ist eine Teilhabe an der überzeitlichen (ewigen) Vernunft (*ratio aeterna*) oder höchsten Vernunft (*summa ratio*), also Gott; und entsprechend: das Naturgesetz ist eine Teilhabe am überzeitlichen (ewigen) Gesetz (*lex aeterna*), das Thomas ebenso mit Gott identifiziert. Vgl. *Theologische Summe* 1 II, qu. 91, art. 1, corp.; art. 2 corp.; qu. 93. Der Gedankengang in Quaestio 91 ist wie folgt: Die höchste Vernunft ist das ultimative Gesetz. Die höchste Vernunft (Gott) ist nicht zeitlich und prozesshaft, also *per definitionem* ewig. Die Definition andererseits des Gesetzes ist nun: „Von dem für die Gemeinschaft Verantwortlichen zum Zweck des Gemeinwohls promulgierte Ordnung der Vernunft“ (1 II, qu. 90, art. 4, corp.). Diese Definition kann und muss auf das Universum ausgeweitet werden, das unter der Leitung, unter der vernünftigen Ordnung und Verantwortung Gottes steht. Dieses kosmische Gesetz ist der Bauplan, die Struktur oder das Ordnungsprinzip des Universums: „*Communitas universi gubernatur ratione divina*“ – „Die Gemeinschaft des Universums wird durch die Ratio Gottes geleitet“.

Der sog. Lex-Traktat der *Theologischen Summe* (1II, qu. 91, art. 2) sagt dazu, dass das moralische Naturgesetz doppelt präsent ist. Einmal „in regulante“, d.h. als im Göttlichen gegründetes transzendentes ewiges Gesetz (*lex aeterna*). Zum Anderen „in regulato“, d.h. als immanente Teilhabe (*participatio*) und Abdruck (*impressio*) des transzendenten Gesetzes in rationalen Lebensformen oder Personen. Dies ist das Naturgesetz (*lex naturalis*). Rationale Geschöpfe oder Personen haben mithin einen aktiven Part an der transzendenten Vorsehung (*providentia*), die sich auf die Verwirklichung des ganzheitlichen, globalen Guten und Glücks (höchstes Gut) richtet. Sie nehmen im Bereich ihres Handelns eine Auto-Providenz wahr, die sich letztlich am höchsten Gut ausrichten, diesem dienen und sich in dasselbe einfügen muss (vgl. die Naturgesetzformel des KI).

Auch die Tatsache und Würde der sich selbst Gesetz seienden Autonomie des Menschen bei Kant, worauf sich die Selbstzweckformel des KI gründet, welche dem Menschen als Persönlichkeit die Würde eines Selbstzwecks zuspricht, ist eine Fortschreibung der scholastischen Tradition, insbesondere bei Thomas Aquinas. Diese Autonomie bezieht sich zunächst natürlich darauf, dass wir selbst in der praktischen Vernunft die formalen Prinzipien des Sittengesetz-

zes in uns tragen und es auch nur in freiem Handeln verwirklichen können. Dies haben wir ausführlich erörtert.

Diese Autonomie bedeutet aber auch, dass wir als Autoritätsträger und als Privatpersonen die Anwendung dieser Prinzipien auf konkrete Inhalte selbst und eigenständig leisten müssen. Das ist die Auffassung Kants wie auch jene von Aquinas. Kants Auffassung ist dies deswegen, weil er die inhaltliche Füllung oder Anwendung der ethischen Prinzipien als so individuell und veränderlich betrachtet, dass er daraus eben gerade die These ableitet, dass die allgemeingültige moralische Gesetzgebung nur rein formal zu bestimmen sei. Aristoteles' und Aquinas' Auffassung ist es aus den in Folge genannten Argumenten, die aber Kant genauso unterschreiben würde: Die hier in Rede stehende *Autonomie gilt erstens für die konkrete inhaltliche Bestimmung des individuellen Lebensziels und Guten*. Das menschliche Gut ist *nicht naturhaft, instinktmäßig* festgelegt oder determiniert (vgl. *Theol. Summe* 1II, qu. 91, art. 2, corp.). Das menschliche Gut ist somit individuell: Das menschliche Gut (Glück und Vollkommenheit) „variiert vielfältig in vieler Hinsicht nach den verschiedenen Verhältnissen der Personen, Zeitumstände, Situationen u.a.m. Es setzt sich zusammen aus allen diesen Bedingungen, die erforderlich sind, damit etwas für ihn gut ist.“ (*Quaestio disputata de virtutibus in communi*, art. 6) Aber immer, wie schon gezeigt, muss dies unter der *Metaregel der Universalisierbarkeit der Handlungsmaxime* oder der „Organisation der Lebenswelt in Richtung auf das gemeinsame Glück“ geschehen (*Theol. Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp.).

Die in Rede stehende Autonomie und Würde gilt also erstens der *Konkretisierung der sittlichen Prinzipien* als den Handlungszielen (bzgl. des Wie und Wann). Dies muss und kann nur vom *individuellen Gewissen* erkannt und geleistet werden. Thomas bezieht sich hier wie Kant (vgl. RiGbV, 2. Aufl., 24) regelmäßig auf den Römerbrief Paulus' (14, 23): „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.“ (Vgl. *Quaestio disputata de veritate* XVII, art. 3, sed contra) Hierzu unverzichtbar ist die sogenannte *Epikie* oder deutsch: Billigkeit (griech.: *epieikeia* und lat.: *aequitas*) (*Theol. Summe* 2 II, qu. 120). – „Denn die legale Gerechtigkeit wird nach Maßgabe der Epikie gesteuert. Daher ist die Epikie wie eine übergeordnete Regel der menschlichen Handlungen“ (2 II, qu. 120, art. 2, corp.). Es handelt sich dabei nicht um Willkür, Respektlosigkeit oder Gesetzlosigkeit, sondern es ist dies das Prinzip der Überordnung der sittlichen Eigenverantwortung gegenüber der menschlichen Autorität. Deswegen geht es – so weiter Thomas – nicht um ein Sich-Überheben über die Autorität und „Urteilen“ über ihre Anordnung in sich, „sondern über die Erfüllung der Anordnung, insoweit sie den Betreffenden angeht. Jeder ist nämlich verpflichtet, seine Handlungen zu prüfen entsprechend dem Wissen, das er von Gott hat, sei es natürlich, durch Erfahrung oder eingegossen: jeder Mensch nämlich muß nach der Vernunft handeln.“ (*Quaestio disputata de veritate* XVII (Über das Gewissen), art. 5., ad 4).

Die sittliche *Eigenverantwortung gilt zweitens ebenso für die Ebene der Mittel* oder Wege zu dem Ziel. Dies ist ebenfalls Aufgabe und Leistung der praktischen Vernunft als Klugheit (*prudencia*). Auch diese Aufgabe ist nicht übertragbar an andere, wie z.B. Autoritäten, Vorgesetzte, Freunde:

„Ohne Tugend kann niemand richtig handeln. Aber ohne eine optimierte praktische Vernunft könnte jemand richtig handeln, indem er sich von einem anderen in seinem Tun anleiten läßt.“ Antwort: „Nein. Der Mensch kann von einem anderen nur Rat im allgemeiner Hinsicht empfangen; aber dass das Urteil im konkreten Handeln selber richtig ausfällt, das kommt allein aus der richtigen Steuerung durch die eigene Klugheit.“ (*Quaestio disputata de veritate XVII* (Über das Gewissen), art. 6, obiectio 2 und ad 2)

Psychologisch gewendet könnte man das auch so sagen: Es geht um eine (an den sittlichen Prinzipien) orientierte Selbststeuerung (Autonomie, Mündigkeit, Ich-Stärke), die sich sowohl von subjektiver Willkür unterscheidet als auch von fremdgesteuerter Ich-Schwäche.

Wir haben ferner im Vorhergehenden gesehen, dass nach Kant das subjektive moralische Prinzip das moralische Gefühl ist – als Neigung und Interesse für das objektive moralische Prinzip und Achtung und Anerkennung desselben. Dieses moralische Interesse ist die Triebfeder des Willens, um das objektive Prinzip oder Gesetz zur subjektiven Maxime zu machen (KrpV 133–134, 141). Dies reflektiert zwar nicht genau, aber doch ungefähr das traditionelle Lehrstück des sittlichen Imperativs (*imperium*) als eines Aktes der praktischen Vernunft: „Der sittliche Imperativ fällt in die Kompetenz der Vernunft, und setzt einen Akt des Willens voraus, in dessen Kraft die Vernunft durch den Imperativ zur Ausführung des Aktes bewegt.“ (*Theologische Summe* 11I, qu. 17, art. 1, corp.) Denn: „Der Imperativ ist nichts anderes als ein Akt der ordnenden Vernunft mit einem moralischen Handlungsantrieb.“ (*Theologische Summe* 11I, qu. 17, art. 5, corp.) Der sittliche Imperativ ist wie bei Kant das subjektive moralische Prinzip. Der sittliche Imperativ sagt konkret, individuell und verpflichtend: „Tu das!“. Es ist nicht nur ein allgemeiner von außen kommender Imperativ: „Das [generell] sollst du tun“. Dazu noch einmal: „Der sittliche Imperativ fällt in die Kompetenz der Vernunft, und setzt einen Akt des Willens voraus, in dessen Kraft die Vernunft durch den Imperativ zur Ausführung des Aktes bewegt.“ (*Theologische Summe* 11I, qu. 17, art. 1, corp.)

#### 4.5 Das Sittlichkeitsprinzip und das Glückseligkeitstreben sind kein Gegensatz

Die im moralischen Gefühl sich ausdrückende Motivation durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft widerspricht nicht unserem angeborenen Glücksstreben, sondern perfektioniert dieses sogar:

„Nun lassen sich mit dieser Triebfeder [des moralischen Gefühls resp. reinen Sittengesetzes] gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden **Epikureers** sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon



für sich allein hinlänglich-bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist.“ (158)

Deswegen ist die Unterscheidung beider Ebenen (Moral bzw. Glück) sehr wichtig und unabdingbar: „Die Unterscheidung der **Glückseligkeitslehre** von der **Sittenlehre**, in derer ersteren empirische Prinzipien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so **pünktlich**, ja, wenn es auch hieße, **peinlich**, verfahren muß, als je der Geometer in seinem Geschäfte.“ (165)

Es wäre jedoch ein fataler Irrtum, die beiden Ebenen in einen Gegensatz zu stellen. Worum es geht, ist die richtige Zuordnung: „Aber diese **Unterscheidung** des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort **Entgegensetzung** beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit **aufgeben**, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar **nicht Rücksicht** nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z.B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.“ (166–167)<sup>18</sup>

Das Moralprinzip der praktischen Vernunft und das Prinzip der Eudaimonie oder des ganzheitlichen Glücksstrebens stellen also keinen Gegensatz dar. Richtig ist hier zu sagen, dass ganzheitliches gesamt menschliches Glück eben davon

---

<sup>18</sup> Himmelmann (a.a.O. 2003) bietet hierzu eine maßgebliche Aufarbeitung. Der KI definiert moralisches Verhalten im Feld natürlicher Neigungen. Er korreliert mit inhaltlichen moralischen Zwecken, welche durch das pragmatische Glücksstreben der empirischen Natur erkannt werden. Sie erörtert namentlich Kants Maximen des Glücksstrebens (149–189) und zeigt Kants Ablehnung der Glücksdefinition der Stoa als distanzierte Autarkie (121–148). Weitere einschlägige Untersuchungen finden sich bei G. Römpf: Kants Ethik als Philosophie des Glücks. In: *Akten des 7. Internat. Kant-Kongresses Bonn* 1991, 563–572; J. B. Murphy: Practical Reason and Moral Psychology in Aristotle and Kant. In: *Social Philosophy and Policy* [Cambridge/New York] 18 (2001), 257–299; Agarwala, B. K.: Transformation of the Greek Phronesis into Categorical Imperative: A Hermeneutic Study of the Paragraphs 1–32 of the Second Chapter of Kant’s Groundwork of Metaphysics of Morals, pp. 71/406/25–84/421/52. In: *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 22, Nr. 2 (2005), 19–88.

abhängt, dass auch die biologischen Triebe und psychischen Bedürfnisse vernunftgemäß geordnet werden. Dieses Kantische Argument ist wiederum bereits ein solches des Aristoteles oder Aquinas. Es findet sich namentlich bei deren Erörterung der Affekte oder der sinnlichen Motivation. Denn hier stellt sich das Problem einer Spannung zwischen Moral und Glück besonders deutlich. Aristoteles und Aquinas legen dar, dass es neben der *rationalen Motivation*, d.h. dem freien Willen, in der menschlichen Erfahrung die *sinnliche Motivation* gibt. Letztere wirkt auf der Ebene der aktuellen sensorischen Wahrnehmung und der sinnlichen Vorstellungskraft (Phantasie) und wird durch Wahrnehmung und Phantasie motiviert. Die sinnliche Motivation ist bei Thomas von Aquin näherhin definiert als „Aktivität der an körperliche Organe gebundenen Antriebskraft [Motivation], die mit einer physiologischen Veränderung einhergeht.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 41, art. 1, corp.) Dabei gilt: „Das Formale seelischer Affekte ist die psychische Motivation selbst und als materiale Entsprechung liegt eine körperliche Aktivierung und Veränderung vor.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 44, art. 1, corp.)

Die sinnliche Motivation umfasst nun zwei Antriebsinstanzen: *sinnliches Strebevermögen* (Begehren/biologischer Trieb) und *sinnliches Durchsetzungsvermögen* (Mut/Impulsivität bzw. Aggression). Thomas von Aquin differenziert wie Aristoteles in diesen beiden Antriebsinstanzen 11 Affekte (Emotionen/Leidenschaften), die psychologisch aus der Basisemotion Liebe ableitbar sind. Das moralische Ziel diesen Antriebsinstanzen gegenüber ist nun, so Aquinas, die Ausbildung hochwertiger moralischer Dispositionen (= sittliche Tugenden) betreffs der sinnlichen Motivation. Diese sind einmal der *vernunftgeleitete Mut* (Aggression): Stärke (*fortitudo*); zum anderen der *vernunftgeleitete Trieb*: Beherrschung (*temperantia*).

#### *4.6 Der transzendente Idealismus als nichtreduktionistisches Erklärungsmodell für Geist, Persönlichkeit und Willensfreiheit*

Die Analytik der KprV schließt mit einer Anwendung der Ergebnisse der Vernunftkritik und Wissenschaftstheorie der KrV auf das Thema der KprV. Kant ist diese Anwendung sehr wichtig, da er die Theorie der KrV als notwendig betrachtet, um die Möglichkeit von Geist, moralischer Persönlichkeit und Willensfreiheit zu verstehen. Mit einigem Wenn und Aber kann man sagen, dass er damit Richtiges trifft. Wie sieht diese Theorie aus und welche Rolle spielt sie im Handeln? Wir beschränken uns im Wesentlichen auf die vorliegenden Ausführungen in der KprV, da sie die Fragen im hier nötigen Umfang beantworten:

„Der Begriff der Kausalität, als **Naturnotwendigkeit**, zum Unterschiede derselben, als **Freiheit**, betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie **in der Zeit bestimmbar** ist, folglich als [sinnliche, raum-zeitliche] Erscheinungen, im Gegen-

sätze ihrer Kausalität, als [nichtsinnliche, nicht raum-zeitliche, ideelle, geistige] Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst, (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist,) so läßt sich die Notwendigkeit im Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander konträrkisch entgegengesetzt. Denn aus der ersteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, **die nicht in meiner Gewalt sind**, notwendig sein, d.i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei.

Ja, wenn ich gleich mein ganzes Dasein als unabhängig von irgend einer fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, so daß die Bestimmungsgründe meiner Kausalität, so gar meiner ganzen Existenz, gar nicht außer mir wären: so würde dieses jene Naturnotwendigkeit doch nicht im mindesten in Freiheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpunkte stehe ich doch immer unter der Notwendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, **was nicht in meiner Gewalt ist**, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Kausalität also niemals Freiheit.

Will man also einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen: so kann man es, so fern wenigstens, vom Gesetze der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, so fern ihr **Dasein in der Zeit** bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wonach man sich auch das **Dasein dieser Dinge an sich selbst** vorzustellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen.

Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der **Naturnotwendigkeit, bloß der Erscheinung**, die **Freiheit** aber eben **demselben Wesen, als Dinge an sich selbst**, beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtigen Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, tun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung untunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetze der Kausalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein notwendiger Erfolg [= ist notwendig erfolgt], so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann dann die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen, und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d.i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpunkte, in Ab-

sicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heißen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht?

Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die **Art** der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem **komparativen** Begriffe von Freiheit anpaßt, (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund **innerlich** im wirkenden Wesen liegt, z.B. das was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während, daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind,) ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte.

Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität, durch Bestimmungsgründe, die **im** Subjekte, oder **außer** ihm liegen ..., wenn diese bestimmenden Vorstellungen ... den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem **vorigen Zustande** haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc. so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d.i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer **Bestimmungsgründe** der Kausalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, **nicht mehr in seiner Gewalt sind**, die also zwar psychologische Freiheit ..., aber doch Naturnotwendigkeit bei sich führen, mithin keine **transzendente Freiheit** übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun als Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist.

Eben um deswillen kann man auch alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, den **Mechanismus** der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle **Maschinen** sein müßten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch

Materie, oder mit Leibniz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transzendente d.i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezo-gen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur denen des handelnden Subjekts als Erscheinung, daß also so fern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und **nicht mehr in seiner Gewalt ist**, (wozu auch seine schon begangenen Taten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen).

Aber ebendasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, **sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht**, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewußtsein seiner intelligibelen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als **Noumens**, anzusehen.

In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.“ (169–175)

Wenn die raum-zeitlichen Dinge Substanzen an sich wären, wenn also Realität notwendig raumzeitlich wäre, dann, so Kant weiter, wären Raum und Zeit auch Bedingungen jeder Realität und jeder Aktualität, auch des Handelns Gottes und menschliche Freiheit nicht zu retten. Ein physikalischer oder psychologischer Determinismus wäre gegeben und die folgerichtige Lehre wäre der Pantheismus oder Spinozismus, der genau diese Positionen vertritt. Nach Kant ist Gott aber Schöpfer der intelligiblen Noumena, und nur mittelbar der Erscheinungen. Letztere sind sinnliche Vorstellungsarten und insofern Produkte der intelligiblen

Noumena (180–184). Theistisches Denken bedeutet daher, dass das unendliche Urwesen, Gott (181) Schöpfer der „endlichen und abgeleiteten Wesen“ (181) ist, welche nicht Erscheinungen sind. Die „Existenz **in der Zeit** ist dagegen eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt“ (183) [= eine mentale Repräsentation, keine Substanz *qua* ursprüngliche Realität].

Zum transzendentalen Idealismus und dessen Abgleich mit der antiken und scholastischen Tradition hier nur die folgende Skizze. Die ausführlichsten Darstellungen und Diskussionen in der gegenwärtigen Forschung bieten ansonsten Caimi, M.: *Kants Lehre der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*, Bonn 1982; Ameriks, K.: *Kant's Theory of mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford 1982 [<sup>2</sup>2000]; Gram, M. S.: *The Transcendental Turn. The Foundation of Kant's Idealism*, Gainesville/Tampa 1984; Patt, W.: *Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der „Kritik der reinen Vernunft“* [= KS/EH 120], Berlin/New York 1987; Rohs, P.: *Feld–Zeit–Ich: Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Frankfurt a. M. 1996; Falkenstein, L.: *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto 1995; Verf.: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945* [= KSEH 141], Berlin/New York 2003; Allison, H. E.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven 2004 [<sup>1</sup>1983]; Westphal, K.: *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge 2009.

Die kantische Transzendentalphilosophie fasst die Dinge an sich als geistige, raumzeitlose Monaden (intelligible platonische Strukturen) auf, die „in rein innerlichen Beziehungen logisch-teleologischer Art“ stehen (Adickes, E.: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen 1929). Vgl. ähnlich in der gegenwärtigen Kantforschung die Interpretationen von Gram, Falkenstein, Ameriks und Rohs, welche in o.g. *Systematischen Kommentar* diskutiert werden. Diese logisch-teleologischen Strukturen oder Programme des Ding an sich erfahren im bzw. durch das kognitive Subjekt eine Abbildung, Transformation in räumliche Figuren und zeitliche Prozesse, „aber so, daß die unter den Dingen an sich obwaltende Gesetzmäßigkeit entscheidend ist auch für die räumlich-zeitliche Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt, daß diese jene abbildet und wiedergibt, nur auf einem ganz anderen Niveau“ (Adickes). Das kognitive Ich schafft so die raum-zeitlichen Ordnungen sowie die Gegenstände. Mit einem modernen Vergleich könnte man sagen, dass dies einer Datentransformation vom abstrakt unanschaulichen simultanen Maschinenkode (HD, DVD) in die dreidimensionale, dynamisch-sukzessive und anschaulich-sinnliche WINDOWS-Benutzeroberfläche ähnelt.

Kants Konzeption der Dinge an sich steht somit Platons Ideen oder dem aristotelischem begrifflichen, nichtmateriellen *eidōs* nahe. Raum und Zeit werden von Kant auf der anderen Seite als transzendente, apriorische Bedingungen der Dinge in der Erscheinung charakterisiert. Diese kantische Theorie des Zusammenspiels intelligibler Formprinzipien (Ding an sich) und der transzen-

dentalen Anschauungsformen als transzendental-materiales Koprinzip (zusammen mit dem Ätherkonzept des *Opus postumum*) in der vorempirischen Konstitution der empirischen, materiellen Dinge in der Erscheinung, erscheint wie eine Reformulierung des aristotelischen Hylemorphismus. Dieser Begriff meint bekanntlich die Konstitution der Objekte durch ein *eidos* als intelligibles und energetisches Formprinzip einerseits, und der Ersten Materie (*materia prima*) andererseits. Auch diese ist ein vorempirisches, apriorisches (Material-)Prinzip der empirischen Dinge und zwar *qua* ultimatives, bestimmungsloses, rein potenzielles Substrat. Dessen Funktion ist die eines Projektions- oder Präsentationsraums der Individuation, des Werdens, der Entwicklung und des Vergehens der intelligiblen Formen/Entelechien in der Zeit. Wundts Grundlagenwerk zu Kant als Metaphysiker (a.a.O. 1924, 103) etwa betont nachdrücklich, dass für die Scholastik und den von ihr inspirierten Leibniz, der wiederum für Kant Pate steht, die ultimative Begründung der naturwissenschaftlichen Welt aristotelische Entelechien oder Monaden sind: „Es ist ein bewußtes Anknüpfen an das Erbe der Alten [namentlich Platon]“ (1924, 162). Für Wundt ist der transzendente Idealismus die „Begründung [der Welt der Erfahrung] in einer übersinnlichen Welt“ (1924, 205, vgl. 212-213) und so die „Erneuerung des platonischen Idealismus“ (1924, 164, 216-219). Platons Ideenlehre prägt, so Wundt, die kritischen Hauptwerke KrV, KprV, KU. Ähnlich argumentieren die sehr gut recherchierten Untersuchungen von Heinz Heimsoeth: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. In: KS 29 (1924), 121–159; ders.: *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Leipzig 1924, und ders.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I+II* [= KSEH 71+100], Bonn 1970/1971. Ebenfalls zu vergleichen sind die älteren einschlägigen Studien von Heman, F.: *Kants Platonismus und Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus*. In: KS 8 (1903), 47–96; Deussen, P.: *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*. In: *Monatshfte d. Comeniusgesellsch.* 13 (1904), 3–27; Franke, O.: *Kant und die altindische Philosophie*. In: *Zur Erinnerung an I. Kant, Abhdlgn. aus Anlass d. 100. Wiederkehr seines Geburtstages*, o.O. 1904, 107–142.

Letzterer Zusammenhang ist im Übrigen das Leitmotiv von Schopenhauers interdisziplinär angelegter Kantrezeption und Philosophie. Sie argumentiert für (a) die kantische Unterscheidung von raum-zeitlicher Erscheinungswelt und nicht raum-zeitlichem Ding an sich [*Welt als Wille und Vorstellung*, Buch I), (b) die ontologische Identifizierung der/s Dinge/s an sich mit dynamischen platonisch-aristotelischen Entelechien [ebd. Buch II) und (c) die Identifizierung der platonischen Ideen (*eidos*, *species*) mit objektiven Gestalten oder Charakteristiken der/s Dinge/s an sich in der Erscheinungswelt [ebd. Buch III].

Kant beruft sich also einmal mehr hier, für die Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Ding in der Erscheinung“, nicht nur auf das neuzeitliche Denken, sondern auch auf die Metaphysik der Tradition, insbesondere die eleatische Schule und Plato, „daß wir bey dem, was uns die Sinne vorstellen, Erscheinung und Sachen selbst“, d.h. „Gegenstände der Sinne [„Phaenomena“] und des bloßen Verstandes [„Noumena“] unterscheiden müßen“ (*Allgemeine Metaphysik Volckmann*, AA XXVIII, 1, 370). Die Bezugnahme Kants geschieht nicht zu Unrecht. Vgl. dazu Thomas von Aquin (*Comm. in De Anima Aristotelis* 1, 1, 15):

„Die essentiellen Prinzipien der Dinge sind uns unbekannt“. Und: „Da die Wesen der Dinge uns ... unbekannt sind, ihre Kräfte jedoch durch ihre Akte in unsere Erfahrung fallen, verwenden wir häufig die Namen der Kräfte oder Vermögen zur Bezeichnung der Wesenheit“ (*De veritate* qu. 10, art. 1., corp). Auch der spezifisch menschlichen kognitiven Kompetenz, dem Urteilen als Synthesis (*compositio*) oder Analysis (*divisio*) „entspricht zwar etwas auf Seiten der Sache; dennoch ist der Sachverhalt im Ding anders als im Denken.“ (*Theol. Summe* I, qu. 85, art. 5, ad 3) Vgl. auch Wundts (1924, 82) Hinweis, dass nach der Scholastik Erscheinungen Wirkungen unbekannter Eigenschaften der Körper sind, und Körper ihrerseits Wirkungen einer unbekanntem Natur derselben. G. Tonelli: Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert. In: *KS* 57 (1966), 417–456, zeigt die Wirkungsgeschichte dieser Auffassung bis in die Zeit Kants. Eine vielbeachtete aktuelle monographische Bearbeitung zur kantischen Unterscheidung Ding an sich – Ding in der Erscheinung, die diese als Reformulierung der traditionellen scholastischen und neuzeitlichen Substanzentheorie liest, ist R. Langton: *Kantian Humility. Our ignorance of Things in Themselves*, Oxford 1998. Auch diese hielt, so Langton, wie Kant (z.B. B 333) die innere Substanz der Dinge für unerkennbar, ohne damit in der Regel einen Phänomenalismus (es gibt keine Realität außer Bewusstseinsphänomenen) oder Idealismus (alle Realität außer den Phänomenen ist ideell) zu verbinden. Stattdessen werden unterschiedliche Eigenschaftstypen materieller Dinge unterschieden: (1) innere Eigenschaften (Kräfte) eines unerkennbaren Trägers oder einer unerkennbaren Substanz (= Ding an sich); (2) äußere, relationale, dynamische Eigenschaften von Substanzen (= erkennbare Phänomene, kategoriale, formalontologische Substanz des Dings in der Erscheinung); (3) Erscheinungen *qua* Beziehungen von (1) und (2) auf den menschlichen Geist (= das Reale im Raum des Dinges in der Erscheinung). Besonders reflektiert wird das Thema bei Dietrich von Freiberg (vgl. Flasch, K.: Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg. In: *KS* 63 (1972), 182–206, und ders.: *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt a. M. 2007). Ameriks grund-legende Studie zu Kants Philosophie des Geistes (a.a.O. 1982 [2000], 7) sagt daher durchaus zu Recht: „Transcendental idealism can be expressed as not so much a metaphysical extravagance as rather a principle of modesty, as a reminder that things in their intrinsic character need not to be the way our specific modes of knowing must take them to be.“

Auch der spezielle Schwerpunkt der transzendentalen Ästhetik, dass die Zeitordnung und Zeitmessung der objektiven Erfahrung eine Leistung des Geistes, des Erkenntnissubjekts ist, ist der Tradition nicht fremd. Vgl. für eine profunde vergleichende Aufarbeitung der Zeittheorien Kants, Platons, Aristoteles', Leibniz' und Kants Böhme, G.: *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Göttingen 1974. Auch die berühmteste Zeitanalyse der Tradition, bei Augustinus (*Confessiones*, XI, 14–28) verknüpfte die Zeit mit dem Geist des Menschen: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [...] sind ... in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht“ (*Confessiones*, XI, 20). Und: „Zeit ... [ist] Ausdehnung und nichts anderes: aber wessen Ausdehnung [...] Es



sollte mich nicht wundernehmen, wäre es nicht der Geist selbst“ (*Confessiones*, XI, 26). Und: „In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten“ (*Confessiones*, XI, 27). Im Fazit ergeben sich hier folgende entscheidenden Einsichten Kants (aber auch schon der Tradition), welche ich für nachprüfbar und wahr halte:<sup>19</sup>

(A) Voraussetzung nicht nur für das Erkennen von Objekten der äußeren und inneren Erfahrung, sondern auch des Entscheidens und Handelns ist ein *nichtempirisches, erkennendes und handelndes Subjekt* als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und bewussten überlegten Handelns. Dieses sog. *transzendente Subjekt* ist selbst nicht direkt erkennbar und erfahrbar.

(B) Die zweite Voraussetzung eigenen selbstständigen Denkens und Erkennens und Handelns ist *Sprache und Vernunft als Bedingung der Möglichkeit, objektive, intersubjektive Urteile über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zu bilden, zu argumentieren, Hypothesen aufzustellen, alternative Handlungsmöglichkeiten zu bewerten und Orientierung und Ziele über den Augenblick hinaus zu schaffen*. Empirisches setzt notwendig Nichtempirisches voraus. Diese Einsichten haben in der Analytischen Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jh. zu den zwei bekannten Paradigmenwechseln geführt: zur sogenannten kognitiven Wende (*cognitive turn* = o.g. Bedingung (B)) und zur sogenannten transzendentalen Wende (*transcendental turn* = o.g. Bedingung (A)). Beide vollziehen aber die in Rede stehenden Einsichten Platons, Leibniz' und Kants von der *Theoriehaltigkeit und Subjektabhängigkeit des Zugangs zur Realität* nach. Das bedeutet aber noch einmal ganz kompakt: Aller Zugang zur Realität in Wahrnehmung, Kognition und Praxis ist die eines Subjekts und seiner Erfahrungs- und Denkformen: Ich – erfahre – die Natur.

(a) *Ich* = Basisrealität der subjektiven Erfahrung mit inneren mentalen Empfindungen, Zuständen und Vorgängen: kognitives Subjekt;

(b) *erfahre* = Realität der objektiven Natur im Medium der sinnlichen und begrifflichen Erfassung, kognitiven Konstruktion und mentalen Repräsentation (Erscheinung), d.h. als Gegenstand der objektiven Erfahrung: kognitive Repräsentation und Verarbeitung;

(c) *die Natur* = die Realität der objektiven Natur als Sein in sich (Ding an sich), d.h. als offen transzendenter Erfahrungshorizont: kognitives Objekt.

Kant arbeitet auf diesem Hintergrund und im Blick auf das Handeln heraus, dass es nicht nur eine empirische Motivation des Strebens und Handelns gibt, also Bestimmungsgründe im Sinne materieller, sinnlicher oder egoistischer Lust/Unlustmotivation, sondern auch eine Vernunftmotivation durch nichtempirische Bestimmungsgründe aus reiner praktischer Vernunft. Das Ziel von Kants ethischem Hauptwerk *Kritik der praktischen Vernunft* ist „dar[zuj]tun, **daß es reine praktische Vernunft gebe**“ (Vorrede). Diese Vernunftmotivation ist ein objektives, universelles und kategorisches (unbedingtes) moralisches Gesetz des Handelns. Sie ist das Moralprinzip des Kategorischen Imperativs [= KI].

Nur die Konfrontation mit dem KI erschließt und definiert dabei moralische, vernunftorientierte, nicht naturkausal determinierte Freiheit und Autonomie.

<sup>19</sup> Vgl. Ameriks (a.a.O. 1982, 23): “For philosophers of mind, how on many current issues Kant probably has more to offer than any of the other great modern philosophers.”

Bloße physische äußere Handlungsfreiheit und innere, psychische Entscheidungsfreiheit sind mit empirischer, naturkausaler, neuro- und soziobiologischer Fremdbestimmung verträglich.

Nur und genau der KI ist, so Kant, das Tor, das uns erlaubt, aus der sinnlichen, raumzeitlichen Erscheinungswelt herauszutreten und in Verbindung mit der eigentlich realen Welt an sich zu kommen, welche ideelle, geistige, personale Realität ist: Durch das übersinnliche und unbedingte moralische Gesetz des KI „eröffnet sich ... daß ... nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten [ist, indem] praktische Vernunft einem übersinnlichen Gegenstande ..., nämlich der **Freiheit**, Realität verschafft ... also ... durch ein Faktum bestätigt.“ (KprV, Vorrede 10)

#### *4.7 Sinn und Ziel praktischer Vernunft und ethischen Wollens: Das höchste Gut*

Mit diesem Thema befinden wir uns bereits im zweiten Buch der Elementarlehre der KprV, in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft. Bevor wir uns verdeutlichen, worin diese Dialektik, womit hier ein sachlogischer Widerspruch gemeint ist, besteht, lassen wir uns von Kant in den Sachverhalt einführen. Er meint, dass wir unvermeidlich nach dem Zweck und Ziel moralischen Handelns fragen, dass Menschen also notwendig die Frage nach dem Sinn des Ganzen stellen. Und dass sie diese sich auch beantworten müssen, wenn sie beanspruchen, mit Vernunft ihr Tun und Handeln zu gestalten und zu verantworten. Dazu ist nötig, über den konkreten Nahzielen und praktischen Herausforderungen und Entscheidungen des Alltags „das Unbedingte [zu suchen], ... die unbedingte Totalität des **Gegenstandes** der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts**.“ (194) Dieser Sinn und eine ganzheitlich verantwortete Lebensorientierung macht geradezu das aus, was wir Weisheit nennen; und dies ist auch die vornehmste Aufgabe der Philosophie, was übersetzt nichts anderes bedeutet als Liebe zur Weisheit: „Diese Idee [des Sinns und Ziels des Ganzen] praktisch, d.i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist die **Weisheitslehre**, und diese wiederum als **Wissenschaft**, ist **Philosophie**, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei.“ (194) Das moralische Gesetz, das bisher thematisch war, führt uns hier alleine nicht weiter, denn weil es „bloß formal ist, ... so abstrahiert es ...

von aller Materie, mithin von allem Objekte, des Wollens.“ (196). Was ist aber dann das Endziel oder der Sinn oder die globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft? Kant erkennt sie in der Verbindung von Moral und Glück:

„So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt, das **höchste Gut** einer möglichen Welt ausmachen: so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.“ (199)

Es besteht nun, so Kant, keine analytische Identität von Glück und Tugend, wie die in der Ethik führenden spätantiken Philosophenschulen der Stoa und der Epikuräer annahmen.

Sittliches Prinzip der Stoa war die Tugend und sie erklärten das Glück für identisch mit der Tugend: Der sittlich Handelnde ist automatisch glücklich. Beides ist dasselbe.

Dagegen war die Glückseligkeit das sittliche Motiv der Epikuräer und sie erklärten das Tugend für identisch mit dem Glücksstreben: Der am Glück ausgerichtete Handelnde ist automatisch tugendhaft. Beides ist wiederum dasselbe (200):

„Der Stoiker behauptete, Tugend sei das **ganze höchste Gut**, und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben, als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das **ganze höchste Gut**, und Tugend nur die Form **der Maxime sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben**.“ (202)

Kants eigener Standpunkt ist: Es besteht nur eine synthetische, faktische Einheit von Glück und Tugend, keine sachliche, begriffliche Identität beider. Die sie vereinende Synthesis ist näherhin eine solche der Verknüpfung von Ursache und Wirkung: Entweder ‚Tugend ist Ursache des Glücks‘ oder ‚Glück ist Ursache der Tugend‘. In den Worten Kants: „Glückseligkeit und Sittlichkeit [sind] zwei spezifisch ganz **verschiedene Elemente** des höchsten Guts ..., und ihre Verbindung [kann] also **nicht analytisch** erkannt werden, (daß etwa der, so seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewußtsein

eines solchen Verhaltens schon ipso facto glücklich finden werde,) sondern [ist] eine **Synthesis** der Begriffe.“ (203)

Außerdem und dennoch ist diese Verbindung von sittlichem Handeln und Glück nicht nur eine zufällige Erfahrungstatsache, sondern steht uns von vorneherein als vorgegebene, notwendige Einsicht im Bewusstsein: „Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die **Deduktion** [= Erklärung und Begründung] dieses Begriffs **transzendental** sein müssen. Es ist a priori (moralisch) notwendig, **das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen**; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.“ (203)

Wie der nächste Abschnitt zur Antinomie der praktischen Vernunft zeigen wird, liegt das höchste Gut weithin jenseits menschlicher Leistungsfähigkeit und ist nur unter Voraussetzung transzendenter Weisheit und Macht, also der Existenz Gottes, realisierbar:

„Zur Pflicht gehört ... die ... Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist [und ...] **Glaube**, und zwar reiner **Vernunftglaube**, heißen kann, weil bloß reine Vernunft ... die Quelle ist, daraus er entspringt.“ (226–227)

M. a. W.: Die interpersonale, soziale und rechtliche Übersetzung des Faktums der Vernunft, also des Bewusstseins des kategorischen Imperativs oder der vorgegebenen *formalen* Prinzipien der praktischen Vernunft, schafft die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, die legitimiert wird durch die Verallgemeinbarkeit der Maxime, vernünftig zu handeln (Willaschek 1992, 202–214). Deren Endziel oder Sinn oder deren ultimatives *materiales* Prinzip ist das höchste Gut. Das höchste Gut als Endzweck oder der Sinn oder die globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft impliziert aber die Existenz Gottes. Das ultimative Hochziel individueller und sozialer Praxis ist somit im Blick auf das höchste Gut das *bonum commune* als „eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke“ (*Grundlegung*, AA IV, 437–438). Wundts Aussage (a.a.O. 1924, 345) zu Kants abschließender Synthese in der KU ist gut begründet: „Der Zweckgedanke durchstrahlt die gesamte sinnliche und übersinnliche Welt und faßt sie

zu einer Einheit zusammen. Das alte platonisch-aristotelische Weltbild, das die Wirklichkeit letztlich teleologisch deutet, wird erneuert.“ Ähnlich K. Bache (*Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke*, Halle 1909), und die aktuelle Standarduntersuchung von K. Düsing (*Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn <sup>2</sup>1986, 39–48) zur Teleologie als zentralem Konzept der kritischen Philosophie.

Weil die Verwirklichung des Endzwecks von der Transzendenz, von Gott, abhängt, ist dies ist als „**ethischer Staat**“ zugleich das Reich Gottes. Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RiGbV], Kap. 3, Abschnitt 3: „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem **Volke Gottes** unter ethischen Gesetzen“. Dieses ethisch-spirituelle Reich der praktischen Vernunft soll aber zugleich die notwendige soziale und rechtliche Ordnung einer sichtbaren Kirche (RiGbV, Kap. 3, Abschnitt 4) und des Staates (RiGbV, Kap. 3, Einleitung) beseelen. Ultimatives Hochziel der theoretischen und praktischen Vernunft ist so, modern gesprochen, die sittliche Handlungs- und Kommunikationsgemeinschaft (vgl. Wolff a.a.O. 1973, 216–218; Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1995).

Zum Lehrstück des höchsten Gutes als *materiales* Koprinzip des *formalen* kategorischen Imperativs bzw. des Faktums der Vernunft und die sowohl vom *vorgegebenen* Faktum der Vernunft als auch vom *aufgegebenen* höchsten Gut implizierte Transzendenz vgl. in der Literatur Wood, A.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970; ders.: *Kant's Rational Theology*, Ithaca/London 1978; Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; Langthaler, R.: *Kants Ethik als „System der Zwecke“*. *Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie*, Berlin/New York 1991; Habichler, A.: *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant: entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee*, Mainz 1991; Baumgartner, H.-M.: Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethiktheologischen Gottesbeweises? In: G. Schönrich/Y. Kato (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, 408–424; Mariña, J.: Making Sense of Kant's Highest Good. In: KS 91 (2000), 329–355; Michalson, G. E.: God and Kant's Ethical Commonwealth. In: *The Thomist* 65 (2001), 67–92; Keller, D.: *Der Begriff des höchsten Guts bei Kant*, Paderborn 2008. Auch C. Dierksmeier: *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998, trifft trotz seiner radikal fiktionalistischen Rekonstruktion mit Folgendem Kants Denken: Recht, personale Wohlfahrtssuche und technisch-politische Pragmatik sind zu wenig; dies „muß verbunden und überformt werden durch eine Deutung der Welt im Ganzen, damit es zu einem stimmigen Programm politischen Handelns kommen kann“ (1998, 136). Letzteres ist ein „konstitutives Merkmal gelingenden politischen Handelns“ (136); nur die „religiös inspirierte Kultur liefert orientierende Endzweckhorizonte“ (142). Und: „Das utopische Ziel muß sich als letztlich historisch realisierbares Projekt denken lassen [...] Die Idee des höchsten Gutes hat demnach eine klare geschichtsphilosophische

Dimension, die im politischen Leben konzeptive und interpretative Wirkung entfalten kann“ (148). Vgl. zu dieser Interpretation auch Y. Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, und Sh. Anderson-Gold: *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany 2001.

Wir haben bereits in Abschnitt 4.2 gesehen, dass (i) gegen das kantische Faktum der Vernunft und seine Interpretation als Bewusstmachung und Anerkennung der praktischen Vernunft *qua* vorgegebenes unbedingtes praktisches Grundgesetz sowie (ii) gegen die für ihre Verwirklichung den Glauben an Gott fordernde Idee des höchsten Gutes, in der Kantliteratur Th. W. Adorno (*Negative Dialektik*, 6. Aufl. Frankfurt a. M. 1990 [1966]), L. W. Beck (a.a.O. 1974), G. Prauss (*Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983) und R. Bittner (*Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg 1983) Stellung beziehen. Sie sehen, wie in 4.1 dargelegt, darin eine Inkonsequenz und einen Rückfall Kants hinter die behauptete moralische Autonomie *qua* absoluter Freiheit. Beck (a.a.O. 1974, 154–195) meint, die Einführung von Gott und Schöpfung in die Theorie der Ethik zerstöre die Freiheit, da der Mensch dann nur eine determinierte Marionette in einem spinozistischen Monismus sei. Auch das Thema des höchsten Gutes sei nebensächlich, irrelevant und gegen Kants eigene Konzeption gerichtet (1974, 225–228). Die Existenz Gottes, auch als regulatives Ideal, sei *tout court* eine Bedrohung der Ethik (1974, 250–256). Auf die Ernst zu nehmenden Gegenargumentationen zu Becks (1974 [1960]) Polemik gegen das höchste Gut und die transzendente Theologie von K. Düsing (Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie. In: KS 62, 1971, 5–42) und M.-B. Zeldin (The summum bonum, the moral law, and the existence of God. In: KS 62, 1971, 43–54), sowie Ch. Insole (The Irreducible Importance of Religious Hope in Kant's Conception of the Highest Good. In: *Philosophy* (London) 83 (2008), 333–351) wurde ebenfalls bereits hingewiesen.

Das höchste Gut betrifft formal die notwendige, nicht in unser Belieben gestellte Verpflichtung auf das vollkommene Gute und Glück. Auch diese These ist eine solche der scholastischen Tradition. Diese sagt nämlich, dass das Wollen gegenüber dem ultimativen inhaltlichen Ziel des menschlichen Handelns nicht frei ist, also hinsichtlich des „allseitig und in jeder Hinsicht Guten [...] des perfekten und totalen Guten, ... welches die Glückseligkeit [oder: das Glück] ist.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 10, art. 2 corp.) Denn: „Es ist nämlich das ultimative Ziel des menschlichen Lebens das Glück oder die Glückseligkeit“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp.) Vgl. dasselbe bei Aristoteles: „Aristoteles' axiomatischer Ausgangspunkt ist ...: Jeder tut alles, was er tut, weil er dadurch etwas für sich Gutes erreichen möchte, und weil und wenn dieses Gute als lustvoll, angenehm oder Glück empfunden wird. Dieses Axiom wird nicht widerlegt, wenn jemand sich selbst vernichtet oder absichtlich das Böse als Böses will. Denn beides würde er nicht wollen oder tun, wenn er es nicht für besser für sich halten würde zu sterben als zu leben oder böse als gut zu sein.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 442)

Ferner ist auch in der Tradition, etwa bei Aquinas, wie bei Kant „die Sittlichkeit oder Rechtschaffenheit des Willens sowohl Voraussetzung wie notwendiges Moment der Glückseligkeit“ (*Theologische Summe* 1II, qu.4, art. 4, corp.). Das höchste Gut betrifft also das Zusammenspiel oder die Harmonie zwischen den formalen Prinzipien der praktischen Vernunft und den inhaltlichen Prinzipien

oder Axiomen der praktischen Vernunft. Letztere definieren das zu erstrebende Gute und Glück, worunter Aristoteles und Aquinas existentielle physische und moralische Güter des Menschen als Einzelperson und Sozialwesen verstehen: „Alle jene Gebote und Verbote gehören zu den Vorschriften des Naturgesetzes, welche die praktische Vernunft von Natur aus spontan als menschliche Güter identifiziert.“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.) Konkret: „Alles das, wozu der Mensch eine natürliche Hinneigung hat, erfasst die Vernunft naturhaft als gute Ziele, die folgerichtig in der Praxis zu verwirklichen sind, während deren Gegenteil schlecht und zu meiden ist.“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.) Dabei ist folgende Ordnung der Zielvorgaben bzw. der naturgesetzlichen Vorschriften auszumachen (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.):

- (1) Selbsterhaltung des Individuums und seiner natürlichen Verfassung.
- (2) Fortpflanzung und Erziehung der neuen Generation.
- (3) Geistige Orientierung durch spirituelle Sinnfindung,
- (4) Soziale Integration durch gerechtes/soziales Verhalten.

Diese inhaltliche Bestimmung des rationalen Handelns durch Kooperation der moralischen Gesetzgebung, welche in den ersten drei Abschnitten unserer Untersuchung vorgestellt wurde, mit den pragmatischen Gesetzen freien Verhaltens, die die menschlichen Antriebe, Motive und Befriedigungsinstanzen beschreiben, findet sich genauso bei Kant. Deren vernünftige Handhabung und Ordnung lässt sich unter zwei inhaltliche Höchstwerte bringen: die eigene Vollkommenheit (obige Punkte (1) bis (3)) und das fremde Glück (oberer Punkt (4)), welche Konkretisierungen der Menschheitsformel des KI sind (siehe *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1. Abschnitt, KprV, 1. Aufl. 154–156, und v.a. die Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten*). Letztere hat genau diese zwei inhaltlichen Höchstwerte zur obersten Gliederungsebene (siehe in Folge).

Wir haben ferner gesehen, dass schon der oberste formale Grundsatz der Moral, der Kategorische Imperativ, diese Ausrichtung am höchsten Gut verkörpert. Das sittlich realisierte globale Glück ist auf das *bonum commune* gerichtet. Denn der KI als das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ besagt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (KprV 54) Diese Fassung des Kategorischen Imperativs ist ebenfalls keine neue These, sondern erneuert einen obersten formalen Grundsatz bei Thomas Aquinas und vorher schon bei Aristoteles. Denn auch diese setzen voraus, dass das oberste formale Prinzip oder die formale Metaregel der praktischen Vernunft bzw. des moralischen Naturgesetzes notwendig die *Ausrichtung an der Idee einer allgemeinen moralischen Gesetzgebung* oder an einem *moralischen Reich der Zwecke* ist. Man kann auch sagen: die Ausrichtung am globalen Gemeinwohl.

Der Gedankengang der hier einschlägigen Quaestio 91 der Prima Secundae der *Theologischen Summe* ist – noch einmal (s.o.) – wie folgt: Die höchste Vernunft ist das ultimative Gesetz. Die höchste Vernunft (Gott) ist nicht zeitlich und prozesshaft, also *per definitionem* ewig und allumfassend. Die Definition andererseits des Gesetzes ist nun: „Von dem für die Gemeinschaft Verantwortlichen zum Zweck des Gemeinwohls promulgierte Ordnung der Vernunft“ (1 II,

qu. 90, art. 4, corp.). Diese Definition kann und muss auf das Universum ausgeweitet werden, das unter der Leitung, unter der vernünftigen Ordnung und Verantwortung Gottes steht. Dieses kosmische Gesetz ist der Bauplan, die Struktur oder das Ordnungsprinzip des Universums: „*Communitas universi gubernatur ratione divina*“ – „Die Gemeinschaft des Universums wird durch die Ratio Gottes geleitet“. Quaestio 93 diskutiert später diese ultimative Ebene systematisch nach allen Gesichtspunkten und Beziehungen. Auch hier ist, in Anlehnung an A. Augustinus (*De libero arbitrio*), der Ausgangspunkt die Analogie zwischen „Techniker – Konzept – Produkt“ einerseits und „Gott – Ewiges Gesetz – Universum“ andererseits (vgl. Art. 1).

Der aktuelle Abschnitt (4.7) hat in diesem Zusammenhang auch gezeigt, dass das ultimative Hochziel individueller und sozialer Theorie und Praxis nicht nur das *bonum commune* als „eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke“ (*Grundlegung*, AA IV, 437–438) ist, sondern als „**ethischer Staat**“ das Reich Gottes ausmacht. Vgl. RiGbV, Kap. 3, Abschnitt 3: „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem **Volke Gottes** unter ethischen Gesetzen“.

Und, wie wir gezeigt haben, dieses an sich ethisch-spirituelle Reich der praktischen Vernunft soll zugleich die notwendige soziale und rechtliche Ordnung einer sichtbaren Kirche (RiGbV, Kap. 3, Abschnitt 4) und des Staates (RiGbV, Kap. 3, Einleitung) beseelen.

Wir haben uns bereits angesehen, dass Aristoteles und Aquinas für dasselbe Ziel argumentieren. Wir wiederholen noch einmal das entsprechende Argument: Der Mensch als Individuum ist nicht autark, und deswegen nicht in der Lage, Sittlichkeit und Glück ausschließlich individuell zu verwirklichen. Wörtlich: „Der Mensch als Individuum ist ein Teil der autarken Gesellschaft: deswegen muß das Gesetz zwangsläufig die Organisation der Lebenswelt in Richtung auf das gemeinsame Glück betreffen.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp.) – „Und deswegen ist jedes Gesetz auf das Gemeinwohl hingeeordnet.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp.) Die Argumentationsschritte in diesen Texten (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp. Art. 2, sowie Art. 3 und 4) im Einzelnen kennen wir ebenfalls bereits: In dem Prinzip Vernunftgesetz gibt es eine Binnenstruktur, deren oberstes Prinzip das ultimative Ziel (*finis ultimus*) ist. Dies ist das Glück als vernünftige, sittliche Selbstverwirklichung. Das Vernunftgesetz hat somit erstrangig mit der Ordnung des menschlichen Lebens betreffs der durch moralisches Handeln verwirklichten Glückseligkeit zu tun. Diese Ordnung betrifft aber das gemeinsame Glück (*bonum commune*) der menschlichen Gesellschaft, da der Mensch Sozialwesen ist. Ultimativer Bezugspunkt des Vernunftgesetzes ist daher der Staat als vollkommene, autarke Gemeinschaft. Wir haben bereits gesehen, dass dies nicht mit der freien Entfaltung der Persönlichkeit im Konflikt steht, im Gegenteil.

Man kann dazu „ein scheinbares Paradoxon formulieren: Je mehr jemand das allgemein Menschliche in sich verwirklicht, desto individueller wird er sein [...] Der Begriff des Menschen hat eine größere Affinität zum Staat als zum Individuum. *Erst im Staat*, d.h. im Zusammenleben einer größeren Anzahl von Menschen miteinander, können die Möglichkeiten des Menschseins so verwirklicht werden, daß jeder Einzelne sein ihm gemäßes Menschsein entfalten kann [...] Ein in völliger



Einsamkeit lebender Mensch [wäre] fast ganz auf die Bewältigung der reinen Überlebensprobleme eingeschränkt ..., eine Eingeschränktheit, die auch im Leben in der Familie oder im Dorf noch in vielen Hinsichten weiter bestünde. Unter diesem Aspekt wird der Mensch in der Tat erst im Staat zum Menschen und kann sich über seine animalischen Bedürfnisse zu sich selbst, zu den ihm gemäßen Betätigungen erheben [...] Das allgemeine Gute, das *bonum commune*, [ist] nichts dem Menschen Äußerliches [...] Es ist ihm als Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstentfaltung immanent ... und ist zugleich dasjenige Verbindungselement, das seine persönlichen Glücksziele mit der Gemeinschaft der Bürger in Übereinstimmung bringt.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 508, 510, Hervorhebungen in Kursiv von mir, PN).

In letzter Instanz gilt, dass diese Verwirklichung – wie in Kants Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft, wenn auch mit etwas anderem Akzent – nur in und durch das Absolute (Gott) möglich wird: „Das Glück ... ist das Gute in Perfektion, welches die strebende Sehnsucht total beruhigt. – Dieses wird nicht in irgendeinem Geschaffenen gefunden, sondern nur im göttlichen Absoluten.“ (*Theologische Summe* 11I, qu. 2, art. 8, corp.)

#### *4.8 Der Selbstwiderspruch [Antinomie] der praktischen Vernunft und dessen Aufhebung durch den Vernunftglauben an Gott*

Aus dem vorherigen Abschnitt ergibt sich nun, so Kant, der folgende Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft oder die Antinomie der praktischen Vernunft:

„Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das erste ist **schlechterdings** unmöglich; weil ... Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können.

Das zweite ist aber **auch unmöglich**, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann.

Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische

Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“ (204–205)

Die Aufhebung der Antinomie ist wie folgt möglich (206–207): Der erste Satz, wonach das Glücksstreben Motiv der Tugend ist, ist unbedingt falsch. Der zweite Satz, dass die Tugend die Ursache des Glücks ist, ist nur bedingt falsch. Falsch ist der Satz relativ zu Dingen und Menschen der diesseitigen, raumzeitlichen Welt der Erscheinung. Nicht falsch ist der Satz relativ zur eigentlichen transzendenten Wirklichkeit der Dinge an sich einschließlich Gottes und seiner Vorsehung, d.h. „in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt“ (208).

Damit ergeben sich das Postulat der transzendenten Weiterexistenz des Geistes oder der Seele nach dem biologischen Tod des Menschen und das Postulat des Daseins Gottes:

„Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine **Intelligenz** (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein **Wille** desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch **Verstand** und **Willen** die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. **Gott**.

Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des **höchsten abgeleiteten Guts** (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines **höchsten ursprünglichen Guts**, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.“ (225–226)

Oder in anderer Formulierung: „Zur Pflicht gehört ... die ... Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist [und ...] **Glaube**, und zwar reiner **Vernunftglaube**, heißen kann, weil bloß reine Vernunft ... die Quelle ist, daraus er entspringt.“ (226–227)<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Zum kantischen Lehrstück der Antinomie der praktischen Vernunft liegen zwei aktuelle und umfassende Analysen vor, die die gesamte einschlägige Forschungsliteratur dokumentieren und auswerten und auch systematisch alle Gesichtspunkte zur Sprache bringen. Es sind Alb-

#### 4.9 Überlegenheit theistischer Ethik gegenüber nichtreligiösen Moralphilosophien

Aus dem Vorherigen ergibt sich ohne weiteres, dass nichtreligiöse Ethiken nicht widerspruchsfrei sind. Kant will dies an den antiken griechischen Moralphilosophien der Stoa und Epikurs aufzeigen, welche daran scheitern, dass „sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Dasein Gottes dazu zu bedürfen.“ (227) Die Fußnote Seite 230 erläutert dies näher:

„Man hält gemeinlich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewußtsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittlichen Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroismus des über die tierische Natur des Menschen sich erhebenden **Weisen**, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhoben, und keiner Versuchung zur Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist.

Dieses alles aber konnten sie nicht tun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii tut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer **Idee** eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, so sind die moralischen Ideen darum nichts Überschwengliches, d.i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend bestimmen könnten, oder von dem es ungewiß ist, ob ihn überall ein Gegenstand korrespondiere ..., sondern dienen, als Urbilder der prak-

---

recht, M.: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, und Milz, B.: *Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin/New York 2002. Gut auch die Analyse Himmelmanns (a.a.O. 2003, 214–221), dass Gott als gemeinsamer Urgrund von Freiheit und Natur Träger und Garant der Hoffnung des ultimativen Glückes auf der Basis der Gerechtigkeit ist. Und dass die Entsprechung von Moral und Ästhetik/Schönheit/Glück, die in moralischer Wahrnehmung, Denken und Gefühlsleben aufscheint, auf einen vorgängigen und verlässlichen Urgrund verweist. Ansonsten einschlägige Forschungsbeiträge sind J. Kremer: *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller* [= KSEH 13], Berlin 1909; R. Langthaler: „Zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“. *Geschichte, Ethik und Religion im Denken Kants*, München 2004; U. Lehner: *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie*, Leiden/New York/Köln 2007; V. Dieringer: *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009.

tischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens, und zugleich zum **Maßstabe der Vergleichung**.

Wenn ich nun die **christliche Moral** von ihrer philosophischen Seite betrachte, so wurde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: Die Ideen der **Zyniker**, der **Epikureer**, der **Stoiker** und des **Christen**, sind: die **Natureinfalt**, die **Klugheit**, die **Weisheit** und die **Heiligkeit**. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, daß die Zyniker dazu den **gemeinen Menschenverstand**, die andern nur den Weg der **Wissenschaft**, beide also doch bloßen **Gebrauch der natürlichen Kräfte** dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem **Vermögen** ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht.“

Kant erkennt in der Ethik des neutestamentlichen Israel die ideale Verkörperung des KI und der praktischen Vernunft:

„Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus **Achtung** fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit d.i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung“ (229–231)<sup>21</sup>

#### 4.10 Ethik führt zur Religion

Im Fazit ist daher der Begriff des höchsten Gutes die Brücke von der Ethik zur Religion: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur **Religion**, d.i. zur **Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d.i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens**, sondern als wesentlicher **Gesetze** eines jeden freien Willens für sich

<sup>21</sup> Vgl. Gerhardt, V.: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, 14: „Gott steht im Hintergrund aller ernst zu nehmenden philosophischen Fragen Kants.“

selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.“ (233) Furcht oder Hoffnung als nicht moralische, sondern egoistische und äußerliche Triebfedern vernichten den moralischen Wert der Handlungen, wenn sie zu letzten Prinzipien gemacht werden (233). Kant anerkennt hier rundheraus das theologische Axiom als richtig: „Der Zweck der Welt und des Lebens der Menschen ist die Ehre Gottes“.

„Auch kann man hieraus ersehen: daß, wenn man nach dem **letzten Zwecke Gottes** in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die **Glückseligkeit** der vernünftigen Wesen in ihr, sondern **das höchste Gut** nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die der Glückseligkeit würdig zu sein, d.i. die **Sittlichkeit** eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt, die allein den Maßstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren, durch die Hand eines **weisen** Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können. Denn, da **Weisheit**, theoretisch betrachtet, **die Erkenntnis des höchsten Guts**, und praktisch, **die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute** bedeutet, so kann man einer höchsten selbständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der bloß auf **Gütigkeit** gegründet wäre. Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Übereinstimmung mit der **Heiligkeit** seines Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen, denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes ... setzen, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbare in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.“ (236–237)<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Zur Deutung und kontroversen Wertung von Kants philosophischer Theologie in der Kantforschung der letzten 15 Jahre sind folgende Arbeiten repräsentativ Theis, R.: *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1994; Förster, E.: Die Wandlungen in Kants Gotteslehre. In: *Zs f. philosoph. Forschung* 52 (1998), 339–362; Dierksmeier, C.: *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998; Winter, A.: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim/Zürich/New York 2000; Palmquist, S. R.: *Kant's Critical Religion. Vol. Two of Kant's System of Perspectives*, Alder-

Es wurde gezeigt: Das Hochziel von Kants Ethik ist das ethisch-spirituelle Reich der praktischen Vernunft als „eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis)“, oder als „ein Reich der Zwecke“ (*Grundlegung*, AA IV, 437–438), als „**ethischer Staat**“ bzw. Reich Gottes. Dieses Ziel führt ersichtlich an die Schwelle der Dimension der Theologie – Religion – Kirche. Es nimmt daher nicht wunder, dass laizistisch inspirierte Denker der Vergangenheit und Gegenwart sich hiervon zu distanzieren suchen, wie etwa Beck, Bittner und Wood.

Ausführliche Auseinandersetzungen mit Kant in dieser Hinsicht sind folgende Arbeiten, welchen wir z.T. schon in anderen Zusammenhängen begegnet sind (siehe auch Fußnote 21): P. Kalweit (*Kants Stellung zur Kirche*. (= *Schriften der Synodalkommissi-*

---

shot/Burlington/Singapore/Sidney 2000; Ameriks, K.: *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge 2000; Dekens, O.: Les droits du coeur. Réceptivité de la raison et application de la loi morale chez Kant. In: *Giornale di Metafisica* 22 (2000), 497–518; ders.: L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie. In: *KS* 93 (2002), 158–176; Rosen, S.: Kant über Glückseligkeit [Kommentar zu KrV B 828–839]. In: In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München 2001, 355–380; Düsing, E./Düsing, K.: Negative und positive Theologie bei Kant. In: *Societas rationis* [FS B. Tuschling], Berlin 2002, 85–118; Bailey, T.: ‚Kant and Autonomy‘ Conference. University of Warwick, Saturday 4<sup>th</sup> May 2002. In: *KS* 93 (2002), 488–490; Gawlina, M.: Kant, ein Atheist? In: *KS* 95 (2004), 235–237; N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; Theis, R.: Zur Topik der Theologie im Projekt der Kantischen Vernunftkritik. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 77–110; Dörfinger, B.: Führt Moral unauusweichlich zu Religion? Überlegungen zu einer These Kants. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 207–224; Ertl, W.: Schöpfung und Freiheit: ein kosmologischer Schlüssel zum Verständnis von Kants Kompatibilismus. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 43–76; Fischer, N.: Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 111–130; Schwarz, G.: *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, Berlin 2004; Yovel, Y.: Kant's Project Reconsidered: Metaphysics as Science and as Ethical Action. In: H. Lenk/R. Wiehl (Hrsg.): *Kant Today – Kant aujourd'hui – Kant heute. Results of the IIP Conference / Actes des Entretiens de l'Institut International de Philosophie Karlsruhe/Heidelberg 2004*, Berlin/Münster 2004, 85–98; Croitoru, R.: What Can We Ask for God in the Limits of Mere Reason? In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* (Philosophia) 50 (2005), 63–69; Weidemann, Ch.: Kant über die Rechtfertigung theistischen Glaubens. In: B. Prien/O. R. Scholz/Ch. Suhm (Hrsg.): *Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants, Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 2004*, Münster 2006, 97–141; Dörfinger, B./Krieger, G. (Hrsg.): Wozu Offenbarung?: Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, Paderborn 2006; Hare, J. E.: Kant on the Rational Instability of Atheism. In: Ch. L. Firestone/S. R. Palmquist (eds.): *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington, Indianapolis 2006, 62–78; Bondeli, M.: Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006/07), 766–780; Sala, G. B.: „Est Deus in nobis“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants Kritik der praktischen Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 117–137; N. Fischer/M. Forschner (Hrsg.): *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Freiburg/ München 2010. Vgl. auch meine systematische Nachzeichnung von Kants philosophischer Theologie mit Diskussion der Forschungsliteratur in Verf.: *Philosophie der Transzendenz*, Norderstedt 2011, Kap. 12.

on für ostpreußische Kirchengeschichte, H. 2), Königsberg 1904), H. Bund (*Kant als Philosoph des Katholizismus*, Berlin 1913), B. Jansen (*Die Religionsphilosophie Kants. Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt*, Berlin 1929), J. Schilling (*Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas v. Aquin von der Religion. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, 27–28)*, Würzburg 1932), J. Bohatec (*Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hamburg 1938), R. Wimmer (*Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990), F. Ricken/F. Marty (Hrsg.: *Kant über Religion*, Stuttgart 1992), C. Dierksmeier (*Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998), S. Palmquist (*Kant's Critical Religion. Vol. Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney 2000), A.-K. Hake (*Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*, Würzburg 2003), N. Fischer (Hrsg.: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004), Ch. Danz/R. Langthaler (Hrsg.: *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Freiburg/München 2006), und B. Dörflinger/G. Krieger (Hrsg.: *Wozu Offenbarung?: Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*, Paderborn 2006). Kalweit nimmt in sachlicher, differenzierter Form Stellung von Seiten der lutherischen Orthodoxie, Schilling in derselben Weise von Seiten der katholischen Tradition. Bunds (1913) Polemik gegen Kants Philosophie und Kants Ethik im Speziellen sieht nach Ziel, Motivation und Tiefenstruktur eine innere und weitgehende Verwandtschaft Kants mit einer als autoritär-manichäisch empfundenen katholischen Tradition und Praxis – unbeschadet der vordergründig massiven Ablehnung Kants durch den offiziellen Katholizismus der Epoche. Insbesondere gelte dies, so Bund, für die Ethik, das Reich der Zwecke, das höchste Gut, die Kirche und das Reich Gottes, die Theonomie:

„Von hier aus aber haben dann Recht und Staat, Kunst und Wissenschaft, Religion, Moral und Geschichte für den ganzen Umfang ihrer Entwicklung ein und dasselbe Ziel: die Realisierung eines Reiches der Zwecke, eines Reiches der Vernunft, in dem das Sittengesetz zuletzt über alle herrscht, damit sei Gott alles in allem. So hat Kant in der Tat die verschiedensten Gebilde von Welt und Leben in den Dienst des Gottesglaubens gestellt und sie nur von ihm aus unter der Voraussetzung seiner Wirklichkeit ... betrachtet“ (1913, 39).

Vgl. auch J. Guttman (*Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung* [= KSEH 1], Berlin 1906) und Wundt a.a.O. 1924, 368-369: „Der Gottesbegriff, in dem die intelligible Welt ihren Mittelpunkt und ihr höchstes Ziel hat ... ist das wahre Ziel seiner Gedanken.“ Und (ebd. 372): „In der Religion hat so die kritische Philosophie ihr letztes Ziel und ihre höchste Bestimmung. Alle ihre Bemühungen ... verbinden sich schließlich in dem *einen* und höchsten Gegenstande, dem Glauben an Gott.“

Selbst die dem modernen Liberalismus verpflichtete Interpretation A. W. Woods (*Kant's Moral Religion*, Ithaca/NY 2009 [1970]) kommt zu dem Ergebnis, dass die Metaphysik der Moral und die Religionsphilosophie und damit der moralische Glaube ein zentraler Punkt des Kritizismus sind. Dieser habe „a religious outlook, a profound conception of the human condition as a whole, and of man's proper response to that condition“ (1970, 2).

Mit Palmquist (2000) liegt eine gründliche, interdisziplinäre Untersuchung zu Kants kritischer Religion vor, die die Auffassung Kants vom Glauben und vom Christentum

abschließend in 95 Thesen zusammenfasst, und als *catholic-protestant-synthesis* bezeichnet (2000, 498–514). Die zentralen Resultate Palmquists sind: (1) Kants Metaphysik ist theozentrisch (2000, 2–16). (2) Religion ist eine Synthese von Theologie und Moral (2000, 114–138). (3) In der philosophischen Analyse kommen unterschiedliche Perspektiven oder Analyseebenen der Religion zur Anwendung (2000, 140–188, 298–386, 440–452). (4) Das Christentum ist nach Kant die universelle Religion (2000, 189–245). Vgl. hierzu auch Ch. L. Firestone/S. R. Palmquist (eds.): *Kant and the New Philosophy of Religion*, Indianapolis 2006, und Ph. L. Quinns (Kantian Philosophical Ecclesiology. In: *Faith and Philosophy* 17, 2000, 512–534) Untersuchung zu Kants philosophischer Ekklesiologie sowie das kritische Referat von L. Stevenson (Is there any Hope for Kant's Account of Religion? In: V. Gerhardt u.a. (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, III, Berlin/New York, 2001, 713–720). Dazu M. Bondelis Forschungsbericht: Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006/07), 766–780.

Aquinas sagt zu diesem Thema: Der Gehorsam gegen die vernünftige Selbstgesetzgebung des Gewissens (Autonomie) ist Gehorsam gegen das transzendente absolute Gesetz (Theonomie). Die praktische Vernunft ist eine bewusste, aktive und verantwortliche Teilhabe am Gesetz des göttlichen Absoluten. Letzteres ist nicht willkürlich, sondern identisch mit der Vernunft; es ist identisch mit den wesentlichen Gesetzen eines jeden freien Willens bzw. einer jeden vernünftigen Motivation.

Das Gewissen als Aktivierung der praktischen Vernunft ist daher die Verwirklichung des absoluten Gesetzes und erste religiöse Pflicht. Vgl. Anzenbacher, A.: *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992, 100–101:

„Gegen die Lehre von der Autonomie des Gewissens wird oft von *gläubigen* Menschen folgender Einwand erhoben: Der Mensch habe seinem Willen nicht nach seiner je-eigenen Vernunft (Gewissen) auszurichten, sondern nach dem *Willen und Gebot* Gottes. An die Stelle des *Autonomiekonzepts* habe also ein *Theonomiekonzept* zu treten. –

Es scheint, daß diesem Einwand ein Mißverständnis zugrunde liegt. Man meint, die Gewissensautonomie öffne der Beliebigkeit und Willkür Tür und Tor und liefere letztlich die Moralität der Lust-Unlust-Motivation aus [d.h. der sinnlichen Motivation durch Trieb und egoistische Laune]. Das ist aber nicht der Fall. So wie wir den Gewissensbegriff von Thomas und Kant her entwickelten, geht es im Gewissen einerseits darum, aus reiner (nicht hedonistisch [= durch egoistische sinnliche Lust] instrumentalisierte) Vernunft das richtige Gute zu bestimmen, und andererseits darum, daß wir uns durch dieses Gute kategorisch verpflichtet wissen. Darum müssen für den gläubigen Menschen *Autonomie* und *Theonomie* zusammenfallen. Für ihn ist das je-eigene Gewissen der einzig mögliche Ort, in welchem der Wille Gottes unmittelbar und konkret vernommen wird. Er weiß sich genau im Gewissen von Gott in die Verantwortung gerufen [...]

Allerdings werden dann Wille und Gesetz Gottes gerade nicht als dem Gewissen äußerliche Geltungen gefaßt, vielmehr sieht das gläubige Gewissen sich selbst als die von Gott beanspruchte und ermächtigte letzte Instanz gegenüber allen äußerlich-objektiven Geltungen, Ansprüchen und Autoritäten; letzteren gegenüber gilt dann; ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.‘ (Apg 5,29)“



Anzenbacher diskutiert auch korrekt und überzeugend die in der Forschung immer deutlicher und unübersehbarer herausgearbeitete weitgehende Übereinstimmung der Grundlegung der Ethik bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant. Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, dass Immanuel Kant sich nicht nur nach eigenem engagierten Selbstverständnis der Rationalität und Systematik der scholastischen Tradition verpflichtet sah [vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, B XXXV–XXXVII]. Seit einigen Jahrzehnten wird erstmals aufgearbeitet, dass und wie sehr er der Sache nach in der Tradition der scholastischen Metaphysik steht. Hier muss der Hinweis genügen, dass die kantische Ethik (1) in der Traditionslinie der Grundlegung der Ethik bei Thomas von Aquin sinnvoll zu interpretieren ist, was in diesem Kapitel fortlaufend gezeigt wird. Dass die kantische Ethik (2) dieselbe in der Neuzeit einerseits gegen die relativistische Ethik vom Nützlichkeitsstandpunkt (Utilitarismus) speziell des englischen Empirismus aktualisiert; dass andererseits (3) die kantische Ethik die nicht nur, aber auch neuzeitliche Tendenz der Ersetzung echter Sittlichkeit durch den sittlichen Schein gesellschaftlicher Konvention und äußerlicher Kultgemeinschaft bekämpft (vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 440–445; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 200).

#### *4.11 Ethik führt zum theistischen personalen Gottesbegriff*

Die Fußnote KprV, Seite 236, bewegt sich nach Sache und Sprache noch tiefer in der Theologie, wenn aus dem KI und seinen Implikaten die weitgehendsten Aussagen über die göttliche Transzendenz gefolgert werden und gesagt wird, der Ewige sei „der **heilige Gesetzgeber** (und Schöpfer) der **gütige Regierer** (und Erhalter) und der **gerechte Richter**“:

„Hierbei, und um das Eigentümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur daß sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z.B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte etc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit etc. es doch drei gibt, die ausschließungsweise, und doch ohne Beisatz von Größe, Gott beigelegt werden, und die insgesamt moralisch sind. Er ist der **allein Heilige**, der **allein Selige**, der **allein Weise**; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der **heilige Gesetzgeber** (und Schöpfer) der **gütige Regierer** (und Erhalter) und der **gerechte Richter**. Drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen.“

Kant bilanziert hier den in der Ethik gegebenen Ausgriff ins Transzendente noch einmal wie folgt: Die Idee der Freiheit ist nicht begrifflich einsehbar, nur ihre Existenz ist durch das moralische Gesetz postuliert und bewiesen (240). Bei den Ideen der Seele und Gottes und des transzendenten Reiches Gottes ist ebenfalls nur deren objektive Realität (= begriffliche, nichtschematisierte kategoriale Möglichkeit und Widerspruchsfreiheit) erwiesen und deren Existenz, aber wir haben keine Erkenntnis von deren Wesen in sich (KprV 240, 241–243, 245–246). Das transzendente Ideal (siehe Verf.: *Philosophie der Transzendenz*, Nordstedt 2011, Kap. 12) stellt dabei den zutreffenden theologischen Begriff des Urwesens bereit (KprV 240, 244–245). Hier die ausführliche Argumentation Kants zur Begründung dieser Bilanz:

„Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: **Ob der Begriff von Gott ein zur Physik** (mithin auch zur Metaphysik, als die nur die reinen Prinzipien a priori der ersten in allgemeiner Bedeutung enthält) **oder ein zur Moral gehöriger Begriff sei**. Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu **erklären**, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie zu Ende; weil man genötigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können.

Durch Metaphysik aber von der Kenntnis **dieser** Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz **durch sichere Schlüsse** zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir ... zu diesem Behuf, alle möglichen Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend sein müßten, um zu sagen, daß sie nur durch einen **Gott** (wie wir uns diesen Begriff denken müssen,) möglich war.<sup>23</sup>

Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus bloßen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d.i. der, so von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, daß es existiere, ein synthetischer Satz ist, d.i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich daß diesem Begriffe im **Verstande** noch ein Gegenstand **außer dem Verstande** korrespondierend

---

<sup>23</sup> Vgl. Düsing a.a.O. 1986, 73, der ebd. die kantische Reflexion 6280 [AA XVIII, 547] zitiert: „Ohne Moralität würde die Hypothese [sc. einer göttlichen Weltentstehung] immer ungegründet sein und die Zweckmäßigkeit im Universum allerhöchstens auf einen Spinozismus oder emanation führen“, und kommentiert: In sich führt „das übersinnliche Prinzip der Zweckmäßigkeit im Ganzen der Natur ... nur auf einen höchsten Verstand ..., der weltimmanent sein kann ... oder aus dem die Welt durch die Notwendigkeit seiner Natur entstehen kann“.

gesetzt sei, welches offenbar unmöglich ist durch irgend einen Schluß herauszubringen.

Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nämlich, als reine Vernunft, von dem obersten Prinzip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend ... ihr Objekt bestimmt. Und da zeigt sich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der notwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Notwendigkeit, ein solches Urwesen, in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt, anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich **ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens**. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Teile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen **weisen, gütigen, mächtigen** etc. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine **Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht**, u.s.w. Man kann auch gar wohl einräumen: daß man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sei; daß nämlich, wenn in so viel Stücken, als sich unserer näheren Kenntnis darbieten, Weisheit, Gütigkeit etc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben so sein werde, und es also vernünftig sei, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine **Schlüsse**, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein **nicht genau bestimmter Begriff** von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transzendentalen Teile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun diesen Begriff an das Objekt der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von **höchster Vollkommenheit**, zulasse. Er muß **allwissend** sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; **allmächtig**, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; eben so **allgegenwärtig, ewig**, u.s.w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens **als höchsten Wesens**, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische) mithin der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d.i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir, als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche, oben gehandelt haben.“ (249–252)

Auch die Tradition kennt und akzeptiert den kantischen Primat der Ethiktheologie, also des moralischen Gottesarguments, in der Form, dass die theoretische Vernunft nie ein angemessenes Instrument der begrifflichen Erkenntnis Gottes sein kann, da sie sich diesem Erkenntnisgegenstand nur über unange-

messene Erkenntnismedien (Sinnesanschauung und diskursiver Begriff) indirekt und vermittelt nähern kann. Dagegen ist der Vorzug der praktischen Vernunft, des Wollens und Liebens, dass hier, im Handeln, in der ethischen Dimension, ein unmittelbarer Kontakt zu Gott stattfinden kann. Eine klassische theologische Darstellung dieses Arguments in der Neuzeit ist François de Sales' *Traité de l'amour divin*. Darüber hinaus kennt die Tradition den Primat der praktischen Vernunft in der Theologie in einer zweiten, ebenfalls bei Kant vorfindlichen Rücksicht. Diese betrifft sittliche Lauterkeit und Ernst als Vorbedingung der Erkenntnis Gottes: vgl. *passim* die prophetischen Schriften Israels, und im Neuen Testament v.a. *Matthäusevangelium* (Bergpredigt), *Johannesevangelium* und *Römerbrief*. In der Scholastik ist diesbezüglich v.a. Richard von St. Viktor zu nennen. Eine klassische neuzeitliche Bearbeitung dieser praktischen Bedingung ist Newman, J. H.: *A Grammar of Assent*, 3. Aufl. Notre Dame/Indiana 1986 [1870]. Einen diachronen und synchronen Überblick bietet hierzu de Vries, J.: *Grundfragen der Erkenntnis*, München 1980, 73–101, 161–177.<sup>24</sup> Vgl. ansonsten hierzu die weiterführenden Diskussionen in Verf.: *Philosophie der Transzendenz*, Norderstedt 2011, Kap. 6 ‚Ethiktheologisches Argument‘, und Kap. 13 ‚Kritik der spirituellen Vernunft‘.

#### 4.12 Kognitive und voluntative Anteile des praktischen Vernunftglaubens an Gott

Kant meint, dass der ethisch gestützte praktische Vernunftglaube an Gott reale Geltung und Wahrheit beanspruchen kann. Der gerechtfertigte Zugang zu dieser Realität geschieht jedoch nicht allein theoretisch-kognitiv (Theorie, Metaphysik) und v.a. praktisch-kognitiv (Praxis, Ethik), sondern arbeitet auch mit einem unbedingt Ernst zu nehmenden Willensmoment und einem genauso ernst zu nehmenden existentiellen Bedürfnis. Letzteres ist ein

---

<sup>24</sup> Der vielleicht beste neuzeitliche Kenner der patristischen und scholastischen Tradition ist Matthias J. Scheeben, dessen Fazit hierzu in *Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne* [= *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. II, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1943] dieses ist (ebd. 18–19): „Wenigstens ein Teil derselben [= der Gottesbeweise] [muß] die vollste objektive und subjektive Evidenz besitzen [...] Gleichwohl braucht man darum nicht zu sagen, die Gottesbeweise hätten eine *mathematische Evidenz*; denn die Evidenz der mathematischen Wahrheiten wird, besonders in der Geometrie, von der Phantasie unterstützt; sie ist ferner in keiner Weise von der sittlichen Disposition des Subjektes abhängig [...] während die Gottesbeweise sich nur an die Vernunft wenden und dieselbe nötigen, über die Phantasie hinauszugehen und eine Wahrheit anzunehmen, welcher man unter Umständen aus allen Kräften widerstrebt. – Andererseits ist es aber auch zu wenig, wenn man sagt, die Beweise hätten *bloß eine moralische Evidenz* [...] Sie haben eben eine *metaphysische Evidenz*. Es ist zum mindesten höchst bedenklich [...] zu sagen, die Beweise [...] schlossen nicht evident den *Pantheismus* aus, und dieser selbst sei nicht evident unhaltbar und absurd.“

„**Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht**, und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und, zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlässlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich **will**, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen **darf**, mein Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteilen zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte“ (258–259)

Und: „**Die Art, wie** wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine **Wahl** zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewißheit entscheidet, und, in Ansehung dieser, kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag gibt.

Oben hatte ich gesagt, daß, nach einem bloßen Naturgange in der Welt, die genau dem sittlichen Werte angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei, und daß also die Möglichkeit des höchsten Guts, von dieser Seite, nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urteils auf die **subjektiven** Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen.

In der Tat ist die genannte Unmöglichkeit **bloß subjektiv**, d.i. unsere Vernunft findet es **ihr unmöglich**, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang, zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begrifflich zu machen; ob sie zwar, wie bei allem, was sonst in der Natur Zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d.i. aus objektiven Gründen hinreichend dartun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der spekulativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objektiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objektiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objektiv nicht entscheiden.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> J. Schmucker (*Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967) entwickelt diesen kantischen Ansatz dahingehend weiter, dass nach dem kantischen Gedankengang der subjektive Vernunftglaube an einen moralischen Welterschöpfer und Richter zu einem objektiven gültigen Schluss auf dessen Dasein würde, wenn das Naturgesetz als Verwirklicher der

Hier tritt nun eine **subjektive** Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem **objektiven** Gesetze der Vernunft steht,) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit, **objektiv** (aber nur der praktischen Vernunft zu Folge,) notwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Prinzip, was unser Urteil hierin bestimmt, zwar **subjektiv**, als Bedürfnis, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was **objektiv** (praktisch) notwendig ist, der Grund einer **Maxime** des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d.i. **ein reiner praktischer Vernunftglaube**. Dieser ist also nicht geboten, sondern, als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinneten bisweilen in Schwanken niemals aber in Unglauben geraten.“ (260–263; vgl. zu Letzterem A. Loades: *Kant and Job's Comforters*, Newcastle 1985)

Dass dieser praktische Vernunftglauben nicht die theoretische Evidenz wie die Wahrnehmung eines Baums oder ein mathematischer Beweis

---

ausgleichenden Gerechtigkeit ausgeschlossen werden könnte (1967, 154). Schmucker versucht dies mit nicht geringer Plausibilität durch einen mittelbaren Beweis. Gesetzt den Fall, es gibt eine Naturgesetz-Gerechtigkeit nach dem Tod, dann gäbe es zwei mögliche Szenarien: das der Reinkarnation (Seelenwanderung) oder das der unkörperlichen Weiterexistenz (als Seele). Beide Szenarien machen die Annahme notwendig, dass eine *sachhaft gegenständliche Natur als unpersönliche Macht personale Wesen gerecht ordnet und vernünftig richtet*, was gegen das Prinzip des zureichenden Grundes verstößt. Die scheinbare Naturgesetz-Alternative ist nur so aufrecht zu erhalten, dass man unter der Natur *unausdrücklich und stillschweigend doch einen personalen, moralischen Welturheber* versteht (1967, 158). Da in exakt demselben Argument Kants eigene Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft besteht (siehe Abschnitt 8), sehen wir diesbezüglich in der KpV einen Selbstwiderspruch Kants. Der entscheidende Passus der Auflösung der Antinomie lautet: „Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine **Intelligenz** (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein **Wille** desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch **Verstand** und **Willen** die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. **Gott**.

Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des **höchsten abgeleiteten Guts** (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines **höchsten ursprünglichen Guts**, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.“ (225–226)

hat, dies hat, so Kant, sehr gute Gründe. Diese sind Thema des abschließenden Abschnitts „Von der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen“ (265–266). Er argumentiert wie folgt: „Würden **Gott und Ewigkeit**, mit ihrer **furchtbaren Majestät**, uns unablässig **vor Augen** liegen, (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern)“, dann würde „die Übertretung des Gesetzes ... freilich vermieden, das Gebotene getan werden“. Jedoch: „Weil aber die **Gesinnung**, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und **äußerlich** ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nicht existieren.“

Faktisch würden die Menschen also, wenn ihnen die Transzendenz mehr und leichter zugänglich wäre als jetzt, wie Marionettenfiguren oder Knechte oder auch *Cyborgs* handeln: „Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut **gestikulieren**, aber in den Figuren doch **kein Leben** anzutreffen sein würde.“ Auf der anderen Seite zwingt uns unsere epistemische Situation geradezu zur echten moralischen Gesinnung oder legt diese zumindest nahe:

„Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verhelfen, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhaftige sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Anteils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werte seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist.“

Und das weise Fazit der KprV: „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ.“<sup>26</sup>

#### 4.13 Moralische Gesinnung als Ziel ethischer Erziehung

Mit diesem Thema sind wir bereits in die sog. Methodenlehre der KprV eingetreten. Sie erörtert, wie die ethischen Grundsätze in die Praxis zu vermitteln sind. Leitmotiv ist hier, dass in der Erziehung wie in der Gesetzgebung und Volkspädagogik nach einer elementaren Heranführung an äußere Disziplin und Gewöhnung an Ordnung (Disziplinierung) und gesetzlichen Gehorsam „durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden [muß], der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen

---

<sup>26</sup> Manfred Kuehn (Kant's Transcendental Deduction of God as a Postulate of Pure Practical Reason. In: KS 76 (1985), 152–169) hat neuerdings herausgearbeitet, dass (1) Kants Beweisabsicht die überindividuelle, objektive „rationality of religious faith“ ist (169) - entsprechend dem Leitmotiv von Kants RiGbV: „Morality leads inevitably to religion“ (167). Und dass (2) aktuelle (und sonst verdienstliche) Rezeptionen von Kants ethiktheologischem Argument diese Beweisabsicht nicht treffen, wenn sie Letzteres im Sinne des theologischen Modernismus oder Existentialismus als subjektive Entscheidung oder emotional motivierte persönliche Wahl deuten. So A. Wood: *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970 und ders.: *Kant's Rational Theology*, ebd. 1978, der Kant in die Nähe Pascals, Kierkegaards und Tillichs bringt. Kuehn unterscheidet diese drei Beweisschritte oder -momente: (a) Der Nachweis „that the existence of God has ‚objective validity‘, ... ‚real possibility‘, and [...] that we make a meaningful statement when we say ‚There is a God‘“ (165) (b) Das Hinzukommen eines Glaubensmomentes (rational faith): „Our assent to ‚There is a God‘ as true, is ‚a voluntary decision of our judgment“ (167), (c) Der zu Grunde liegende „belief in pure reason“: „Since reason forces us to think these objects [i.e. God and soul], we accept them as actual [...] It would therefore be irrational, for Kant, not to accept it as true.“ (167)

E. Förster hat in Kants kritischen Schriften einen zunehmenden Umbau bis zur schließlichen Auflösung der Ethiktheologie in einem uneingeschränkten „philosophischen Agnostizismus“ postuliert: „Ethik und Religion fallen ...am Ende zusammen. Die Postulatenlehre in ihrer klassischen Form ist im *Opus postumum* endgültig verabschiedet“ (Die Wandlungen in Kants Gotteslehre. In: *Zs f. Phil. Forschung* 52 (1998), 362). M.E. berücksichtigt diese Interpretation nicht hinreichend den hermeneutischen Gesamtzusammenhang und wird speziell im Fall des *opus postumum* nicht ohne Sophismen erreicht (so auch Gawlinas Kritik: Kant, ein Atheist? In: KS 95 (2004), 235–237).



lehrt, dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, loszureißen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden.“ (271–272)

Diese Forderung gründet also auf der Einsicht und Erfahrung, dass „die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben [wird], je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluß ausüben soll, sie diesen nur so fern ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil sie sich im Leiden am herrlichsten zeigt.“ (279)

Das Gründen moralischer Erziehung und moralischen Handelns auf Gefühle und äußere Begeisterung ist nicht wirklich von Dauer und verlässlich. Die Methode der moralischen Erziehung sollte so verfahren, dass sie junge Menschen und Staatsbürger dazu bringt, allen Taten, die sie in ihrem persönlichen und öffentlichen Umfeld sehen und kennen lernen, die beiden folgenden Maßstäbe anzulegen:

(1) Äußere Bewertung aller Handlungen nach moralischen Gesetzen:  
*Ist es eine sittliche Tat? Ist die Tat richtig?*

(2) Innere Beurteilung aller Handlungen nach moralischen Gesetzen:  
*Hat die Tat einen sittlichen Wert? Erfolgte die Tat aus der moralischen Gesinnung? War diese Gesinnung bestimmend für die subjektive Maxime hinter der Tat?*

Dazu tritt (3) das Vertrautwerden und die persönliche *Einführung in moralisches Verhalten durch lebendige Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen der Geschichte, Literatur, des öffentlichen Lebens und des Alltags*. Dies führt zur Entdeckung und Pflege der Selbstachtung, inneren Freiheit und Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit von Neigungen und Glücksumständen.

#### 4.14 Ethik als wissenschaftlich reflektierte Weisheit

Das hier in Rede stehende Thema ist Gegenstand des Schlusses der KprV. Es wird eingeleitet durch diese wahrscheinlich bekannteste Stelle der KprV, welche eine Quintessenz der bisherigen Überlegungen ist:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: **Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.** Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins Unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines **tierischen Geschöpfs**, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer **Intelligenz**, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“ (288–289)

Daran schließt sich das Abschlussplädoyer Kants für die Notwendigkeit wissenschaftlichen Ernstes und Grundlagenklärung in Sachen der Ethik. Kant argumentiert hierfür mit Hilfe eines Analogieschlusses: In der theoretischen Erkenntnis hat die methodische naturwissenschaftliche Nachforschung auf der Basis der Mathematik irrationalen Aberglauben überwunden. Ebenso überwindet in der praktischen Erkenntnis die methodische moralwissenschaftliche Nachforschung irrationale Schwärmerie. Dies geschieht v.a. durch ein der Chemie analoges Verfahren der Scheidung der Stoffe, hier der rationalen und der empirischen Anteile der Moral (289–292):

„Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur **Weisheitslehre** führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man **tun**, sondern was **Lehrern** zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den **Lehren** zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung, allererst recht hell einleuchten können.“ (292)

#### 4.15 Einleitung der *Metaphysik der Sitten*: Die Einbettung der moralischen Gesetze der praktischen Vernunft in die menschliche Psyche und Lebenswelt

Wir schließen – wie sachlogisch gefordert – unmittelbar die Erörterung der *Metaphysik der Sitten* an.<sup>27</sup> Der erste Abschnitt der Einleitung derselben beginnt ganz grundsätzlich bei der Definition von „**Leben**“, da Handeln, Tun, Wirken als Thema der Moral Lebensfunktionen sind. Kant definiert Leben überhaupt als „Begehrungsvermögen“, d.h. als „Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ oder „seinen Vorstellungen gemäß zu handeln“; wobei mit „Begehren bzw. Verabscheuen ... jederzeit **Lust** oder **Unlust**, deren Empfänglichkeit man **Gefühl** nennt, verbunden“ ist (AA VI, 211).

Diese praktische Lust/Unlust ist „Ursache oder Wirkung von Begehren“ (212) und zu unterscheiden von interesselosem, „kontemplativer Lust“, die wir ästhetischen „Geschmack“ nennen. Praktische Lust/Unlust vor dem Begehren ist *Begierde* oder, wenn habituell, *Neigung* oder auch – wenn kognitiv reflektiert – *Interesse* (der Neigung).

*Willkür* ist begriffliches, effektives intentionales Handeln, während der *Wunsch* begriffliche, ineffektive praktische Intentionalität ist. Der *Wille* ist das innere Begehrungsvermögen der Vernunft selbst, das sich nicht unmittelbar auf Handlungen, sondern auf die Motive der Handlungen bezieht. Durch den Willen bzw. die praktische Vernunft bestimmte Willkür ist *freie Willkür*, die nur durch sinnlichen Antrieb oder Neigung bestimmte Willkür ist *tierische Willkür* (*arbitrium brutum*).

Gesetze der praktischen Vernunft sind Gesetze der Freiheit oder moralische Gesetze – im Gegensatz zu den Naturgesetzen. Gesetze der Freiheit, die nur äußere Handlungen regeln, sind *juridische* Gesetze. Sie erzeugen Legalität. Moralische Gesetze, die Handlungen plus Gesinnungen oder Motive der Handlungen regeln, sind *ethische* Gesetze und erzeugen Moralität (212–214).

Die *Metaphysik der Sitten* hat die begriffsanalytische, apriorische Ebene der Moral zum Gegenstand, also die obersten allgemeingültigen

---

<sup>27</sup> Dass die *Metaphysik der Sitten* durchaus als homogene Fortsetzung und Anwendung der KpV verstehbar ist, zeigt programmatisch B. Malibabo: *Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten*, Würzburg 2000. Dass und wie sich diese Sicht – gegen eine früher nicht seltene Marginalisierung und Entwertung derselben – in der jüngsten Forschung durchsetzt, zeigen die Literaturverweise in Folge, insbesondere zu Abschnitt 4.17.

Grundsätze der Freiheit der Willkür (216–217). Die empirische, erfahrungsgestützte Ebene der Moral, also die konkreten Anwendungsregeln der Freiheit der Willkür unter individuellen, psychologischen, pädagogischen, medizinischen und soziologischen Bedingungen ist Gegenstand der moralischen Anthropologie (217).

Der zweite Abschnitt der Einleitung begründet die These, dass die inhaltliche Bestimmung und Füllung der praktischen Vernunft durch (a) Wahrnehmung und Erfahrung der „natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur ... Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntnis u.dgl.“ (215) unter dem (b) Leitprinzip der Eudaimonie oder empirischen Glückseligkeitslehre oder dessen „was uns Freude bringe“ (214) durch die Klugheit zu leisten sei.

Der dritte Abschnitt der Einleitung erörtert noch einmal genauer den Unterschied von Moral und Recht: Beide haben, so Kant, denselben Inhalt, aber eine unterschiedliche Motivation (219).

Der vierte Abschnitt der Einleitung bringt eine Klärung der verwendeten deontologischen Begriffe: *Freiheit* – *KI* – *Maximen* – *Imperative* – *Moralisches Gefühl* – *Pflicht* (verpflichtende Handlung) – *Erlaubtheit* – *Gebot/Verbot* – *Tat* (freie Handlung = unter dem Anspruch des Gesetzes der freien Willkür) – *Person* (Subjekt, dessen Handlungen zurechenbar sind = freie Handlungen sind) – *Recht/Unrecht* (pflichtmäßige oder pflichtwidrige Handlung/Übertretung) – *Verschuldung* (unvorsätzliche Übertretung) – *Verbrechen* (vorsätzliche Übertretung) – *Natursatz* („Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt“, 224; 227) – *Positive Gesetze* – *Praktische Gesetze* („Grundsatz, welcher bestimmte [konkrete] Handlungen zur Pflicht macht“ 225) – *Maximen* (subjektive „Regel des Handelnden“, 225): „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen“ (226).

In die Definition der Freiheit der Willkür geht die Freiheit gegen das Gesetz zu handeln, nicht ein. Die Freiheit ist essentiell die positive Möglichkeit des Handelns nach dem Sittengesetz (226–227).

Die „Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann Tat (*factum*) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird“ (227). Dieses Urteil ist entweder rechtskräftig (rechtliche Folgen festsetzend: Befugnis hierzu heißt Richteramt oder Gerichtshof) oder nur theoretisch beurteilend.

Schuldigkeit (*debitum*) ist Erfüllung der gesetzlichen Pflicht. Verdienst (*meritum*) ist das darüber hinaus Gehende. Verschuldung (*demeritum*) ist das Zurückbleiben hinter der Schuldigkeit. Strafe ist die rechtliche Folge einer Verschuldung; Belohnung ist die rechtliche Folge eines gesetzlich definierten Verdienstes.

Nicht zurechenbar sind die guten oder schlechten Folgen einer schuldigen Handlung wie der Unterlassung einer verdienstlichen Handlung. Zurechenbar sind die guten Folgen einer verdienstlichen wie die schlechten Folgen einer unrechtmäßigen Handlung (Verschuldung) (228).

In der kantischen Allgemeinen Ethik ist die Unterscheidung unbedingter allgemeingültiger kategorischer Imperative freien Handelns von bedingten hypothetischen inhaltlichen Imperativen zentral. In dieselbe Richtung geht bei Aquinas die Unterscheidung von kategorischer (absoluter, unbedingter) und hypothetischer (bedingter) Freiheit des Handelns. Kategorische, unbedingte Freiheit besteht bei *Aktivierung des Handelns* bzw. eines Aktes (*libertas exercitii*). Dies ist ausschließlich Sache des Willens und des Subjektes. Kantisch gesprochen also: Sache der reinen praktischen Vernunft des freien moralischen Subjekts. Hypothetische, bedingte Freiheit gilt dagegen bei der *inhaltlichen Bestimmung* (Spezifikation) *des Wollens und Handelns* (*Theologische Summe* 1II, qu. 9, art. 1 corp.). Hier ist der Wille von folgenden Bedingungen abhängig:

- Erste Bedingung ist die praktische Vernunft und die durch sie vorgestellten Gegenstände bzw. Inhalte; der Wille als Wille kann nicht erkennen, sondern ist hinsichtlich der Inhalte des Wollens auf den Verstand angewiesen.
- Zweite Bedingung ist die notwendige Voraussetzung des ultimativen formalen Prinzip des Wollens: das Wollen des „Guten im allgemeinen“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 10, art. 1, corp.). Vgl. bei Kant: „Der Wille, der auf nichts anderes als auf Gesetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür kann also frei genannt werden“ (*Metaphysik der Sitten* AA VI 226).
- Nicht frei ist das Wollen ferner gegenüber dem ultimativen inhaltlichen Ziel des menschlichen Handelns, hinsichtlich des „allseitig und in jeder Hinsicht Guten [...] des perfekten und totalen Guten, ... welches die Glückseligkeit [oder: das Glück] ist.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 10, art. 2 corp.) Denn: „Es ist nämlich das ultimative Ziel des menschlichen Lebens das Glück oder die Glückseligkeit“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 90, art. 2, corp.).
- Frei ist der Wille hinsichtlich aller anderen inhaltlich konkreten Güter: „Der Wille ist ... festgelegt (determiniert) in einem Punkt: das Gute im all-

gemeinen, aber nicht determiniert hinsichtlich der Einzelgüter.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 13, art. 2, corp.)

#### 4.16 Die Rechtslehre als Anwendung des KI im Bereich der äußeren Legalität

Wir beschränken uns auf folgende Skizze, zunächst zur *Definition* des Rechts: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (230).

Prinzip des Rechts ist dieses: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren *Maxime* die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ (230).

Eine wichtiges und notwendiges Merkmal des Rechts ist der Zwangscharakter des Rechts: es muss als Mindestordnung des staatlichen Zusammenlebens gegen jedermann erzwingbar sein (231).

Kants Einteilung der Rechtspflichten erfolgt einerseits – in freier Anlehnung an den normativen spätrömischen Rechtsgelehrten Ulpian – in Pflichten der *Ehrbarkeit* (*honestum*) – der *negativen Gerechtigkeit* (Verzicht auf Unrecht) – der *positiven Gerechtigkeit* (Jedem das Seine geben oder sichern) (236–237).

Eine zweite Einteilung der Rechte ist die ebenfalls klassische in *Naturrecht* und *positives Recht* (237).

Eine dritte und letzte Einteilung unterscheidet bei der Entstehung der Rechte *angeborene* (welche alle auf das Recht der Freiheit zurückgeführt werden können als „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“, 237) und *erworbene* Rechte (237).

Das *Naturrecht* ist der *apriorische, vernunftgestützte, allgemeingültige Anteil* des Privatrechts als *Sachenrecht* (Besitz) – *persönliches Recht* – *Familienrecht* und *Öffentliches Recht* (Staats- und Völkerrecht) (242). Das Naturrecht umfasst also Normen sowohl der kommutativen wie der distributiven Gerechtigkeit (296–297).

Wir diskutieren hier wie überhaupt bei der Vorstellung der *Metaphysik der Sitten* nicht die Meinungen Kants in konkreten Einzelfragen, welche in der Literatur zum Teil intensiv und zu Recht auch kontrovers

verhandelt werden. Denn in vorliegendem Zusammenhang ist es uns nur und genau um die Grundsätze und den Aufbau von Kants Allgemeiner Ethik zu tun.

In der Rechtslehre ist eine solche vielerörterte Einzelfrage z.B. Kants Ablehnung des gewaltsamen Widerstands gegen ungerechte Regierungen, z.B. durch Tyrannenmord. Kants Argumentation steht hier sowohl gegen Auffassungen der Tradition (z.B. in der Scholastik) wie auch gegen unser heutiges mehrheitliches Urteil in der Sache, bringt aber sehr substantielle Argumente, die als Teilgesichtspunkte ernst genommen zu werden verdienen.<sup>28</sup>

#### *4.17 Die Tugendlehre als Anwendung des KI auf die inhaltlichen Zielvorgaben der praktischen Vernunft alias menschliche Güter alias natürliche Neigungen (inclinationes naturales)*

Die inhaltlichen Zielvorgaben der praktischen Vernunft sind bei Kant die Zwecke, die zugleich Tugendpflichten sind: *Eigene Vollkommenheit* (= Kultur der körperlichen, geistigen und sozialen Vermögen und Kultur der Moralität, 391) und *fremde Glückseligkeit* (= physisches Wohlergehen und moralisches Wohlwollen, 393).

Sie haben inhaltliche Vorbedingungen moralischen Handelns zur Voraussetzung, welche die Tradition unter dem Begriff der natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) fasst (siehe unten). Kant nennt

---

<sup>28</sup> Siehe W. Haensel: *Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der kantischen Rechtsphilosophie* [KSEH 60], Leipzig 1926. Zur rechtlichen und politischen Anwendung der kantischen Ethik im Rahmen auch und gerade der Naturrechtsdiskussion ist zu vergleichen Kaulbach, F.: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg 1982; Flikschuh, K.: *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge 2000; Höffe, O.: „Königliche Völker“. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt a. M. 2001; Höffe, O.: Kategorische Rechtsimperative nach Ulpian. In: V. Gerhardt u.a. (Hrsg.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, I, Berlin/New York 2001, 275–285; Hoffmann, Th. S.: Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte der Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee der kritischen Philosophie. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87, 2001, 449–467; Geismann, G.: *Kant und kein Ende 2: Studien zur Rechtsphilosophie*, Würzburg 2010. S. May (*Kants Theorie des Staatsrechts zwischen dem Ideal des Hobbes und dem Bürgerbund Rousseaus*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u.a. 2002) hebt ins Relief, dass für Kant gelte: „Der Gesellschaftsvertrag ist [...] ein normativ-praktischer Begriff“ (2002, 121). Das heißt: „Die Verbindlichkeit der Gesetze ... resultiert aus dem kategorischen Imperativ“ (111), nicht aus der Vertragsfigur. Denn: „Recht zum Staat und ... Pflicht zum Staat gehen dem Vertrag logisch voraus“ (121).

diese Vorbedingung moralischen Handelns ästhetische (= naturhafte, empfindungsmäßige) „moralische Beschaffenheiten“ oder Qualitäten: „das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe zum Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung)“ (399):

„Sie sind insgesamt **ästhetisch** und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen (*praedispositio*), durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann.“ (399) – „Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.“ (399)

Diese empfindungsmäßigen Vorbedingungen moralischen Handelns oder „moralischen Beschaffenheiten“, also „das **moralische Gefühl**, das **Gewissen**, die **Liebe** des Nächsten und die **Achtung** für sich selbst (**Selbstschätzung**)“ (399) berühren sich im Übrigen *cum grano salis* mit dem, was in Schopenhauers Ethik mit dem Begriff „Mitleid“ gemeint ist, welcher bekanntlich das Prinzip und auch Motiv ist, auf das Schopenhauer moralisches Handeln zurückführt. Walter Schulz führt in seiner groß angelegten und einflussreichen ethischen Grundlegung (*Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart 2001 [1972], 629–854) als die beiden wichtigsten und auch für eine metaphysikfreie Ethik unverzichtbaren „Instanzen der Ethik“ die (i) praktische Vernunft und (ii) das Mitleid an (2001, 748–751). Damit kehren dort *grosso modo* die beiden Instanzen der Ethik von Aquinas und Kant wieder: (i) formales praktisches Vernunftgesetz und (ii) inhaltliche Zielvorgaben und Antriebe.

Wir haben in Abschnitt 4.7 (siehe auch die Abschnitte 4.3 und 4.4) gesehen: Das Konzept der Normenbegründung oder ethischen Güterlehre hat Kants Theorie zwei Seiten: einmal die vernünftige Selbstgesetzgebung, Autonomie der praktischen Vernunft, individuell und interpersonal, gesellschaftlich, rechtlich. Zum anderen die inhaltliche Fundierung der praktischen Vernunft in einer vorgegebenen vernünftigen Ordnung: Naturrecht und Reich der Zwecke als Reich Gottes.

Zur inhaltlichen Bestimmung des rationalen Handelns durch Kooperation der moralischen Gesetzgebung mit den pragmatischen Gesetzen freien Verhaltens, die die menschlichen Antriebe, Motive und Befriedigungsinstanzen beschreiben, siehe auch *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1. Abschnitt; Beck (a.a.O. 1974, 93–108); Rawls (a.a.O. 1980); Firla, M.: *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Frankfurt a. M./Bern 1983; Korsgaard, Ch.: Kant’s Formula of Humanity. In: KS 77 (1986), 183–202; O’Neill, O.: *Construction of Reason. Exploration of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge 1989; Wilson, H. L.: Kant’s Interpretation of Morality and Anthropology. In: KS 88 (1997), 87–104; Kain, P. P.: *Self-Legislation and Prudence in Kant’s Moral Philosophy. A Critical Examination of some Constructionist Interpretations*, Notre Dame 2000; ders.: A Preliminary Defense of



Kantian Prudence. In: *Akten des IX. Internat. Kant-Kongresses*, III, Berlin/New York, 239–246; Held, C.: Kant über Willensfreiheit und Moralität. In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München 2001, 124–161; Dieringer (a.a.O. 2002); Haucke, K.: Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff. In: *KS 93* (2002), 177–199; Frierson, P. R.: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2003; Schmidt, C. M.: The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals. In: *KS 96* (2005), 66–84. Held (a.a.O. 2001) zeigt, dass man bei Kant die Eudaimonie oder die Inhalte eines guten, glücklichen, gelingenden Lebens als den moralischen Inhalt ansprechen kann, während die vernünftige und gerechte Ordnung dieser Inhalte die moralische Form ausmacht. Auch wurde andernorts schon gesagt, dass Dieringer (a.a.O. 2002) versucht, in der Nachfolge Korsgaards die Ethik Kants so zu explizieren, dass das Gute als der Gegenstand der praktischen Vernunft aus zwei Faktoren besteht. Der erste, extrinsische Faktor ist das Gute als inhaltlicher *Gegenstand* der praktischen Vernunft. Dieser Inhalt ist empirisch, und durch die individuelle und öffentliche, gesellschaftliche Vernunft induktiv zu ermitteln und konstruktiv zu verwirklichen. Der zweite, intrinsische Faktor ist die *Motivation* des Verwirklichens des inhaltlich Guten. Diese muss sich, um Gut und Böse überhaupt definieren und unterscheiden zu können, an einem unbedingt Guten ausrichten, das formal als Universalisierbarkeit der Motivation gefasst werden kann, als kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft. Vgl. Korsgaard (a.a.O. 1996, 249–274).

Zur Hauptthese der *Metaphysik der Sitten*, dass sich die vernünftige Handhabung und Ordnung menschlichen Handelns unter zwei inhaltliche Höchstwerte bringen lässt: die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück, welche Konkretisierungen der Menschheitsformel des kategorischen Imperativs sind, vgl. Wood, A.: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999; Munzel, G. F.: *Kant's Conception of Moral Character: The „Critical“ Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago 1999; Loudon, R. B.: *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York 2000; Guyer, P.: *Kant on freedom, law and happiness*, Cambridge 2000, und Denis, L.: *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York/London 2001. Diese thematisieren im Umfang einer Monographie genau diesen inhaltlichen Begründungsaspekt der kantischen Ethik.

Wood stellt diese wie Guyer auf eine breitere und repräsentativere Basis, indem er die *Metaphysik der Sitten* als moralische und rechtliche Konkretisierung des kategorischen Imperativs, die *Anthropologie* als psychologische empirische Handlungstheorie und *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* als ethische Handlungsgemeinschaft einbezieht. Seine These ist nun, dass Kants Ethik nicht nur und nicht in erster Linie ein formales, idealistisches, individualistisches Verfahren der Universalisierung von Maximen ist, gestützt vor allem auf die Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs. Dies die Sicht der gerechtigkeits-theoretischen Rekonstruktion der kantischen Ethik. Im Gegenteil zielt diese auf objektive Ziele. Diese sind die substantiellen Werte menschlicher Würde und moralischer Autonomie. Deren Realisierung bedeutet die vernünftige, verantwortliche Ordnung und Gestaltung des Gegenstandsreichs des hypothetischen Imperativs – als des Bereichs der empirischen Existenz, der Psychologie, der Emotionen, der Sozialität, Politik, Geschichte – gestützt auf die Menschheitsformel und Autonomieformel des kategorischen Imperativs. Dies scheint uns sehr richtig, auch wenn Wood den bei Kant dennoch deutlich vorhandenen Unter-

schied zwischen Vernunft, Geist einerseits und materieller Natur andererseits zu sehr einebnet, wenn er Kants Ethik nicht nur als antidualistisch bezeichnet, sondern diese mit Marx vom Kopf auf die Beine stellen möchte. Flikschuh (a.a.O. 2000) zeigt hingegen genau die Bedeutung und Notwendigkeit der Metaphysik für die kantische Ethik und Rechtstheorie. An den universalisierungstheoretischen Rekonstruktionen Rawls' und Habermas' kritisiert sie, dass sie Kant nur partiell rezipieren und letztlich begründungsmäßig nicht überzeugen.

In diesem Zusammenhang ist auch auf Guyers (a.a.O. 2000) These zu verweisen, dass das materiale Prinzip der Moral bei Kant die Freiheit und ihre Beförderung als Verwirklichung und Entfaltung der menschlichen Person ist. Dieser ist der menschliche Grundwert, der Zweck und Ziel der Praxis ist. Das formale Prinzip der Moral, das moralische Vernunftgesetz des kategorischen Imperativs, ist Mittel zu diesem materialen Prinzip und Ziel der Moral. Dessen Existenz und Realisierung hängt vom formalen Prinzip ab. Dies ist richtig verstanden, in der Sache korrekt, und, wie Guyer anhand einer diachronen und synchronen Evaluation des Freiheitsbegriffs im kantischen Gesamtwerk herausarbeitet, auch kantisch.

Denis (a.a.O. 2001) arbeitet die inhaltliche Grundlegung auch der selten erörterten Pflichten gegen sich selbst in Kants Theorie heraus. Diese sind *Selbstverwirklichung*, *Selbsterkenntnis*, *Wahrhaftigkeit* und *Selbstachtung*. Denis zeigt, dass diese inhaltlichen und natürlichen Ziele, die gemeinhin eher für den Kern konkurrierender eudaimonistischer Ethiken gehalten werden, erstens wesentlich für die kantische Ethik sind, zweitens sich kohärent einfügen und so deren Leistungsfähigkeit unterstreichen. Ein ähnliches Ergebnis hatte bereits Fischer, N.: Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In: KS 74 (1983), 1–21, erarbeitet. In dieselbe Richtung argumentiert Jeffrey Edwards: Self-love, Anthropology, and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Morals. In: *Review of Metaphysics* 53 (2000), 887–914. Einen Überblick über diese aktuelle Diskussion zu den materialen Prinzipien und Zwecken der Ethik und des Rechts, sowie ihrer lebensweltlichen und legislativen Konkretisierung, bietet der Sammelband von Timmons, M.: *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford 2002. Vgl. auch die instruktive Übersicht über die kantische Gesamtheorie der Ethik bei Anzenbacher (a.a.O. 1992, 43–80).

Die Metaphysik der Sitten behandelt somit genau die inhaltlichen Axiome der Ethik, die in der Tradition, etwa bei Aquinas, als naturhafte Antriebe und Neigungen (*inclinationes naturales*) gefasst werden. Diese ultimativen inhaltlichen Prinzipien (Axiome/Zielvorgaben) der praktischen Vernunft sind die „Vorschriften des Naturgesetzes“. Die ultimativen inhaltlichen Zielvorgaben sind dabei das Resultat der Anwendung der ultimativen formalen Prinzipien (Praktische Vernunft – Gut und Böse – Universalisierbarkeit – Glückseligkeit (Höchstes Gut)) auf Wissen und Erfahrung. Aquinas sagt dazu, dass Menschen dem ewigen, transzendenten Gesetz doppelt unterworfen sind: kognitiv durch die Vorgabe der praktischen Vernunft *alias* des moralischen Naturgesetzes (*lex naturalis*) und genetisch durch die Programmierung ihres Handelns auf die natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) (II, qu. 93, art. 6).

Erfahrung und Wissen über die physische und psychische Welt ist dabei Bedingung der inhaltlichen Bestimmung des ultimativen formalen Prinzips. Denn die moralischen Zielvorgaben bzw. Vorschriften des Naturgesetzes sind iden-

tisch mit den angeborenen existentiellen Zielen oder Antrieben des Menschen, welche uns aber erst im Kontakt mit der Realität, in der inneren und äußeren Erfahrung, bewusst werden. Vgl. *Summa contra Gentiles*, III, 114: Das „Gesetz ist nichts anderes als der vernünftige Sinn oder rationale Grund der Handlung; der Sinn aber jeder Handlung wird vom Ziel abgenommen“. Daher meint Thomas Aquinas: „Alle jene Gebote und Verbote gehören zu den Vorschriften des Naturgesetzes, welche die praktische Vernunft von Natur aus spontan als menschliche Güter identifiziert.“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.) Konkret: „Alles das, wozu der Mensch eine natürliche Hinneigung hat, erfasst die Vernunft naturhaft als gute Ziele, die folgerichtig in der Praxis zu verwirklichen sind, während deren Gegenteil schlecht und zu meiden ist.“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.)

Auch und besonders für den vorliegenden Zusammenhang gilt, dass die praktische Vernunft eine aktive und eigenverantwortliche Teilhabe an der absoluten Vernunft ist und einen aktiven Anteil und eine unabdingbare Aufgabe in der Ökonomie der absoluten Vernunft hat: Sie und nur sie leistet die Konkretisierung der uns hier beschäftigenden Ziele und die Überlegung und Organisation der Mittel (*Theologische Summe* 1 II, qu. 91, art. 3, corp.; 1 II, qu. 93, art. 1). Im Vorwort des *Kommentars zur Ethik des Aristoteles* sagt Thomas von Aquin: Die Ordnung der existentiell, natürlich vorgegebenen Ziele und Pflichten ist durch die Vernunft kreativ aus Beobachtung und Erfahrung zu leisten. Es ist eine „Ordnung, die die Vernunft durch überlegende Beobachtung macht“. Dadurch erst gewinnen solche in der Natur vorliegenden Ziele moralische Qualität. Dabei ist folgende Ordnung der Zielvorgaben bzw. der naturgesetzlichen Vorschriften auszumachen, die wir bereits mehrfach kennen gelernt haben: (1) Selbsterhaltung des Individuums und seiner natürlichen Verfassung. (2) Fortpflanzung und Erziehung der neuen Generation. (3) Geistige Orientierung durch spirituelle Sinnfindung, und (4) soziale Integration durch gerechtes/soziales Verhalten (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.).

Aus den allgemeingültigen inhaltlichen Axiomen des Handelns lassen sich ferner allgemeingültige inhaltliche Theoreme (diskursive Schlüsse) der praktischen Vernunft im Bereich empirischer Gesetzmäßigkeiten und empirischen Tatsachenwissens (Physik, Biologie, Psychologie, Medizin) ableiten: „Vieles, was getan wird, ist sittlich hochwertig, obwohl es nicht durch die vorgegebene Neigung der Natur bestimmt wurde, sondern die Menschen durch rationale Untersuchung dazu gelangt sind.“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 3, corp.) Dies ist das Gebiet der wissenschaftlichen Ethik.

Oft werden die allgemeingültigen Ableitungen des Naturrechts (Theoreme) unter dem Begriff Völkerrecht (*ius gentium* oder: *ius humanum*) zusammengefasst. Thomas orientiert sich hier in erster Linie am Römischen Recht. Die kontingente, zeit- und umständeabhängige Rechtsebene ist dagegen das positive Gesetz (*ius civile*). Vgl. Linhardt, R.: *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1932, 106–111, und überhaupt 92–131.

Routinierte Sicherheit und Erfahrung im Erfassen und Verwirklichen dieser inhaltlichen Grundsätze ist im Übrigen das, was wir unter Weisheit (*sapientia*) verstehen. Sie ist eine leistungsfähige Erkenntnisdisposition (kognitive Tugend) zur „rationalen Untersuchung“ der inhaltlichen Zielvorgaben „im analytischen

Rückgang auf die ersten Gründe“ (*Theologische Summe* 1 II, qu. 57, art. 2, corp.).

#### 4.18 Pflicht der Selbstvervollkommnung oder der Selbstverwirklichung der menschlichen Natur

Dies ist Thema des 1. Buches der Elementarlehre der Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre: „Vollkommene Pflichten gegen sich selbst“. Sie orientieren sich an zwei Grundsätzen oder Axiomen:

(I) „Lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*), d.i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur“!

(II) „Mache dich vollkommener, als die bloße Natur dich schuf (*perface te ut finem; perface te ut medium*)“! (419)

Dazu gehören „die Antriebe der Natur, was die Tierheit des Menschen betrifft: a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen ... Lebensgenuß beabsichtigt [...] Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bloß als moralisches Wesen ... betrifft, so besteht sie im Formalen der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person ... d.i. der inneren Freiheit“ = „Ehrliche (*honestas interna, iustum sui aestimium*)“ (420).

Im 1. Hauptstück werden vollkommene Pflichten gegen sich selbst als *biologisches* Wesen vorgestellt: „Erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Tierheit, ist Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur“ (421).

Im 2. Hauptstück werden vollkommene Pflichten gegen sich selbst als einem *moralischen* Wesen erörtert. Kant nennt (i) Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Aufrichtigkeit im Gegensatz zu Lüge und Betrug; (ii) Freigebigkeit im Gegensatz zu Geiz; (iii) Selbstachtung, Würde gegen Kriecherei und (iv) Demut gegen Hochmut: „Werdet nicht der Menschen Knechte. – Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten. – Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet“ (436). Vgl. folgende aufschlussreiche Beobachtung Kants:

„Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen [...] in Worten und Manieren ..., in der Anrede [...] sind das nicht Beweise eines ausgebreiteteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (*Hae nugae in seria ducunt* [Diese Possen gehen über in Ernst]).“ Kant meint, dass in dieser „Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde ... es am weitesten gebracht haben [...] Wer sich aber zum

Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füßen getreten wird“ (437).

In diesem Zusammenhang scheint auch – zumindest in den Augen von Orthodoxen, Katholiken und Anglikanern – die protestantische Sozialisation und aufklärerische Vorurteilsstruktur durch, in der selbstverständlichen Annahme nämlich, dass Knien und Bilderverehrung gegen die Würde des Menschen sei (436–437).

Hier platziert Kant naheliegender Weise auch den uralten Spruch von Delphi mit der Aufforderung zu moralischer Selbsterkenntnis: „Erkenne ... dich selbst ... dein Herz“ (441) und verbindet ihn mit dem Grundsatz: „Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung“ (441, nach J. G. Hamann).

Auch das Gewissen als der Selbstrichter des Menschen wird an dieser Stelle behandelt. Kant bestimmt Gewissen als ein Vermögen und einen Akt der Urteilskraft (*iudicium*) als „innere Zurechnung ... einer Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles“ (438) *plus* des Schlussvermögens (*ratiocinatio*) in der „Verurteilung oder Lossprechung“ als Sentenz oder „Schluß der Vernunft“, welcher die rechtliche Folge oder Wirkung mit der Handlung verknüpft. Hier steht sodann auch das bekannte Bild vom Gewissen als dem „Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen“ (438):

„Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet ... und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt.“ (438)

In uns ist also eine „zwiefache Persönlichkeit“ vorfindlich, ein „doppeltes Selbst“. Wir sind Kläger und Angeklagter und zugleich „Gewissensrichter“ oder „Herzenskündiger“ (439):

„Da nun ein solches moralisches Wesen („der autorisierte Gewissensrichter“) zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber **Gott** heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letztere Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.“ (439)

Aber: „Dieses will nun nicht soviel besagen als: der Mensch durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe **verbunden**, ein solches höchstes Wesen außer sich

als **wirklich anzunehmen**; denn sie wird ihm nicht **objektiv** durch theoretische, sondern bloß **subjektiv** durch praktische, sich selbst verpflichtende Vernunft ... gegeben“ (439–440).

Und doch gilt: „Die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) [ist] als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen“ (440). Und hinwiederum: „In Ansehung ... der Idee von Gott haben wir auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich ‚der Erkenntnis aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote‘. Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns ... in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) sein“ (443–444).

Kant vertritt also in der Pflichtenlehre eine Art moralischen Monismus: „Es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee [Gottes] auf das moralische Gesetz in uns ... anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (444). Gott ist *im Horizont der Pflichtenlehre* identisch mit dem sittlichen Naturgesetz *qua* verpflichtendes geistiges Prinzip im Menschen: ein „von uns selbst unterschiedene[s], aber uns doch innigst gegenwärtige[s] heilige[s] Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)“ (440), „indem wir hierbei von der Existenz desselben [„außer unserer Idee“] noch abstrahieren“ (487). Im *Horizont des der ethischen Güterlehre* (höchstes Gut) ist dies anders. Dort ist auch und gerade die Existenz Gottes als „heilige[s] Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“ und Urheber und Gesetzgeber der Natur, ein Postulat der praktischen Vernunft, wie wir gesehen haben.

Thema des 2. Buches der Elementarlehre der *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* sind: „Unvollkommene Pflichten gegen sich selbst“. Sie orientieren sich ebenfalls an zwei Grundsätzen oder Axiomen:

(I) „Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit“: „Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (444). Geisteskräfte sind „Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur“. Seelenkräfte sind „Gedächtnis, die Einbil-

dungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geschmack ... usw. gegründet werden können“. „Kultur der Leibeskräfte“ ist die „Gymnastik“ (445).

(II) Moralische Vervollkommnung. Hier greift Kant auf Offenbarungstexte des alt- und neutestamentlichen Israel zurück: „Lauterkeit ... der Pflichtgesinnung: ... ‚Seid heilig‘ [Lev 19,2; 1 Petrus 1, 16] ist hier das Gebot“ und „Vollkommenheit, d.i. ... die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst ...: ‚Seid vollkommen! [Matth. 5, 48]““ (446).<sup>29</sup>

Die *Metaphysik der Sitten* behandelt die inhaltlichen Axiome der Ethik, die in der Tradition, etwa bei Aquinas, als naturhafte Antriebe und Neigungen (*inclinaciones naturales*) gefasst werden. Wir haben bereits gesehen, dass die inhaltlichen Zielvorgaben bzw. inhaltlichen naturgesetzlichen Vorschriften diese sind: (1) Selbsterhaltung des Individuums und seiner natürlichen Verfassung. (2) Fortpflanzung und Erziehung der neuen Generation. (3) Geistige Orientierung durch spirituelle Sinnfindung. (4) soziale Integration durch gerechtes/soziales Verhalten (*Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.).

In der scholastischen Tradition umfasst also die Entfaltung und Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit die drei ersten inhaltlichen Grundsätze der Moral ((1) bis (3)). Wieso diese eigene Vervollkommnung so zentral und vorrangig ist, macht – ausgehend vom ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, dem handlungstheoretischen Hauptwerk des Aristoteles – Thomas Aquinas mit dem schon bekannten Argument deutlich, das wir noch einmal wiederholen: Alles Handeln hat ein Endziel. Dieses Endziel ist das höchste praktische Gut. Und dieses höchste praktische Gut ist das Glück. In der *Theologischen Summe* (1II, qu.3, art. 3, ad 1) präzisiert er weiter: Glück heißt Vollendung. Vollendung heißt noch genauer gefasst Verwirklichung: „Die Glück(seligkeit) muss in dem äußersten Wirklichsein des Menschen bestehen.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 3, art. 2) Der Grund: „Offensichtlich ist alles Existierende wegen seiner Aktivität [Tätigkeit] da: die Aktivität ist nämlich die ultimative Perfektion der Sache.“ (*Summe contra Gentiles*, III, 113). – Vgl. *Theologische Summe* I, qu. 6, art. 1, corp:

„Das Gute ist das, was für die Motivation Attraktivität besitzt. Die Motivation alles und jeden geht nun aber auf die eigene Vervollkommnung. Die Vervollkommnung aber und der Charakter des diesbezüglichen Verwirklichens besteht in einer Ähnlichkeit mit dem handelnden Subjekt: denn jedes handelnde Subjekt handelt und wirkt sich ähnlich. Daher besitzt der/das Handelnde als solcher für die Motivation Attraktivität, und verdient die Qualifikation eines Gutes“.

<sup>29</sup> Himmelmann (a.a.O. 2003, 88-106) zeigt, dass Kant den richtigen Gebrauch der Freiheit, also die Moral, als Form des Glücks versteht, ja sogar als zentralen Inhalt des Glücks. Das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit ist auch ein ästhetisches Gefühl, ein Erleben von Schönheit und erzeugt ein positives Lebensgefühl des gesamten Menschen, eine positive Wahrnehmung der eigenen Person und ihres gelingenden Lebens (106–119).

In dem vorhergehenden Abschnitt (4.18) behandelte Kant auch das Gewissen als wichtiges Element der moralischen Autonomie oder Selbststeuerung. Die parallele Diskussion in der thomistischen Tradition bestimmt das Gewissen (*conscientia*) als einen Akt. Das „Gewissen ist weder eine *Kompetenz* [Fähigkeit] noch eine *Disposition* [Fertigkeit, Tugend], sondern ein *Akt*.“ (*De veritate* qu. 17, art. 1, ad 9).

Das Gewissen ist näherhin ein *kognitiver* Akt: Es ist festzuhalten, dass dieser „Akt des Gewissens aus den Kompetenzen der Grundlagenwissens und des Ableitungswissens hervorgeht“ (*De veritate* qu. 17, art. 2, ad 4). „Das Urteil des Gewissens besteht in reiner Kognition“ (*De veritate* qu. 17, art. 1, ad 4). Es ist das „Bewusstsein ... ob ein Akt richtig ist oder nicht.“ (*De veritate* qu. 17, art. 1, corp.)

Das dem Handeln vorausliegende Gewissen ist eine *kreative* methodische Untersuchung (auffindende Überlegung/*consilium*). Diese methodische Untersuchung betrifft konkrete Ziele und Mittel und wird durch die Erkenntnisdisposition der Klugheit optimiert (*Theologische Summe* 1II, qu. 14, art. 2): „Alles aber unterhalb des ultimativen Zieles fällt in die Zuständigkeit der methodischen Induktion, wenn und insofern es als Mittel zum Ziel dient.“ (*Theologische Summe* 1II, qu. 15, art. 3, corp.) Das „Gewissen arbeitet nach Art der methodischen Untersuchung“ (*De veritate* qu. 17, art. 3, obi. 2). Es ist die

„Auffindung [*inventio*] der Schlussfolgerungen aus den Prinzipien“ „wodurch wir untersuchen, was zu tun ist durch den Akt einer der Kompetenzen der praktischen Vernunft, nämlich der Prinzipienkompetenz [= formale Grundsätze] und Grundlagenkompetenz [= inhaltliche Grundsätze] ... und der Ableitungskompetenz [= inhaltliche Ableitungen] ...; entweder werden alle zugleich aktiviert, oder nur eine von ihnen. Nach den Kriterien dieser Kompetenzen ... untersuchen [und prüfen] wir nämlich das, was zu tun ist.“ (*De veritate* qu. 17, art. 1, corp.)

Dabei ist eine Prämisse der methodischen Untersuchung die allgemeingültige Zielvorgabe, die zweite Prämisse ist die konkrete, zufällige (kontingente), individuelle Situation und Zeit.

Das dem Handeln vorausliegende Gewissen ist ein *analytischer* kognitiver Akt. Die Untersuchung ist analytisch [scholastisch: *resolutio*], nicht deduktiv [scholastisch: *compositio*]. Denn im Bereich des Handelns sind die Prinzipien nicht real vorliegende Ausgangspunkte wie in der theoretischen Erkenntnis, wo aus existierenden, vorliegenden Ursachen die Wirkungen abgeleitet werden. In der Dimension des Handelns hingegen sind die Prinzipien nicht existent (real vorliegend), sondern es sind die in der Zukunft zu verwirklichenden Ziele, die erst am Ende des Handelns stehen. Von diesen in der Zukunft liegenden Zielpunkten des Handelns aus gehen wir analytisch zurück zu dem ersten hier und jetzt dazu nötigen Schritt und Mittel, hierauf zu dem nächstfolgenden Schritt bzw. Mittel, und so fort:

„Das Prinzip in der kreativen Überlegung des Gewissens ist das Ziel, das zwar der Absicht nach der frühere Faktor ist, der Realisierung nach aber der spätere Faktor. Und deswegen ist die kreative Überlegung des Gewissens notwendig analytisch, d.h. sie beginnt bei dem in der Zukunft angestrebten Zielzustand und geht



zurück, bis sie zu dem kommt, was sofort zu tun ist.“ (*Theologische Summe* 11I, qu. 14, art. 5, corp.)

Das dem Handeln vorausliegende Gewissen ist in einem Wort ein analytischer Rückgang vom beabsichtigten Ziel zu den dorthin führenden Schritten (vgl. *Theologische Summe* 11I, qu. 14, art. 5, corp.).

Das der Handlung nachfolgende Gewissen ist ebenfalls eine *analytische* methodische Untersuchung. Das nachfolgende Gewissen ist die sittliche Prüfung der vollzogenen Handlung nach den Kriterien der Kompetenzen der praktischen Vernunft: „Jene Methode, durch die wir die schon geschehenen Handlungen prüfen und diskutieren, ist eine analytisch urteilende Methode, durch die die Ableitungen (Konsequenzen) zu den Prinzipien hinauf zurückverfolgt werden.“ (*De veritate* 17, art. 1, corp.)

Im allgemeinen Sprachgebrauch sagt man dann, „das Gewissen klage an oder verursache Gewissensbisse, wenn sich herausstellt, dass die vergangene Handlung nicht mit dem Wissen der praktischen Vernunft in Einklang steht; bzw. man sagt, das Gewissen verteidige oder spreche von Schuld frei, wenn sich herausstellt, dass die vergangene Handlung in Übereinstimmung mit dem Wissen der praktischen Vernunft vollzogen worden ist.“ (*De veritate* 17, art. 1, corp.)

#### 4.19 Pflicht zum sozialen Verhalten

Der zweite Teil der ethischen Elementarlehre behandelt die „Tugendpflichten gegen andere“. Wir haben deren Stellung bereits in den vorhergehenden Abschnitten mit abgehandelt, so dass wir uns auf eine Auflistung beschränken. Sie orientieren sich wiederum an zwei Grundsätzen oder Axiomen:

(I) Liebe: Wohltätigkeit – Dankbarkeit – Teilnahme (451) im Gegensatz zu Neid – Undankbarkeit – Schadenfreude.

(II) Achtung: Bescheidenheit im Gegensatz zu Hochmut, Nachreden, Verhöhnung.

#### 4.20 Methodenlehre: Didaktik – Aszetik – Theologische Ethik

Die Methodenlehre der *Metaphysik der Sitten* geht wieder der Frage der praktischen Umsetzung der gewonnenen Einsichten nach. Sie macht Vorschläge für die ethische Didaktik (Vermittlung der moralischen Theorie) und die moralische Aszetik (Einübung moralischer Praxis).

Ein Schluss oder Anhang dient der Begründung, warum im Vorhergehenden – im Gegensatz zu traditionellen Darstellungen – keine inhalt-

lichen Pflichten gegen Gott behandelt worden sind. Die entsprechende Begründung verläuft so, dass es durchaus eine formale apriorische Pflicht gegen Gott gibt, nämlich die *Beziehung der praktischen Vernunft auf die Idee Gottes*. Das ist die *formale Religion*. Dies war ausführlich thematisch (vgl. auch Abschnitt 4.18 zur parallelen Behandlung dieser formalen Religion in § 18 der Ethischen Elementarlehre der *Metaphysik der Sitten*, 443–444).

Vgl. hierzu auch die differenzierte Analyse bei Dörflinger, B.: Führt Moral unausweichlich zu Religion? Überlegungen zu einer These Kants. In: N. Fischer (Hrsg.) *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 207–224. Adela Cortina: *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Salamanca 1981, und dies.: Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants. In: KS 75 (1984), 280–293, deutet obige Stelle wie Hans Vaihinger, Eckart Förster, Claus Dierksmeier und Gerhard Schwarz so, dass hier und mit wachsender Deutlichkeit bis ins *Opus postumum* Gott zu einer bloßen regulativen Idee werde. Vgl. besonders den als ultimatives Argument angezogenen Text AA XXI, 146: „Der Satz: es ist ein Gott sagt nichts mehr als: Es ist in der menschlichen, sich selbst moralisch bestimmenden Vernunft ein höchstes princip welches sich bestimmt und genötigt sieht, nach solchem princip unnachlaslich zu handeln“ (1984, 293). Mir scheint, dass diese pauschale Sicht durch die Texte nicht gerechtfertigt ist und Kant stets beides, die Idee Gottes in uns und die Existenz Gottes außer uns, vertritt. So bereits Julius Guttmann: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung* [= KSEH 1], Berlin 1906 und die Kritik Wundts (a.a.O. 1924, 258–262) an Vaihingers Fiktionalismus, der Gott als nur eine regulative Idee fasst. Ebenso J. Kopper: Kants Gotteslehre. In: KS 47 (1955f), 31–61, und ders.: Thomas von Aquins Lehre über das Wissen der erkennenden Seele von sich selbst und von Gott im Hinblick auf Kant. In: ZphF 15 (1961), 374–388, sowie die neuere Untersuchung von Lara Denis: Kant's Criticism of Atheism. In: KS 94 (2003), 198–219.

Allerdings haben m.E. oben genannte Kantforscher wie Vaihinger, Förster usw. eine durchaus vorhandene Inkonsistenz und ein Lavieren Kants intuitiv erfasst, auf die wir auch hingewiesen haben. Sie schießen nur gewaltig über das Ziel hinaus, wenn sie an o.g. und anderen Stellen ein fiktionalistisches Verständnis des Gottesbegriffs bei Kant festmachen wollen. Eher scheint mir die Hypothese vertretbar, dass Kants späte Produktionen nach der KprV den Zeitgeist des beginnenden 19. Jh. erkennen lassen. Gerade an der Stellung zum Göttlichen ließe sich dies eventuell zeigen. Während das 18. Jh. – inkl. bis zu einem gewissen Grad Kants frühe und mittlere Produktionen – philosophiegeschichtlich am stärksten vom Deismus und einer rationalistischen Rekonstruktion geoffenbarter Religion bestimmt wird, wandelt sich der Zeitgeist nach 1800 hin zu einem philosophischen Pantheismus und Monismus. Ein zeitgenössisches Zeugnis hierfür in gewohnt beißendem Ton ist Arthur Schopenhauers Schlussanmerkung in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (II, Buch 4, Kap. 50), welcher für diesen Wandel Kant (bzw. wie man ihn verstand) dafür verantwortlich macht:

„In Folge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie [warfen] sich fast alle auf den Spinoza zurück, so daß die ganze unter dem Namen der Nachkantischen

Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist“.

Dem tritt nicht nur in religiösen Milieus der vernunftskleptische Fideismus und Traditionalismus zur Seite (F. de Lamennais, L. E. M. Bautain, A. Bonnetty, W. v. Humboldt, G. Herder, der späte Schelling und überhaupt die Romantik).

Die in Rede stehende Inkonsequenz bzw. ein Lavieren Kants im Blick auf den philosophischen Zugang zur Transzendenz ist auch Thema in F. Ricken/F. Marty (Hrsg.): *Kant über Religion*, Stuttgart 1992. R. Wimmers Beitrag ‚Die Religion des Opus postumum‘ (ebd. 195–229) bilanziert in Kants Spätzeit einen „Schwebezustand“ (204), der zwischen transzendentaltheologischer Fundierung der Anthropologie und einer anthropologischen Eliminierung des Gottesbegriffs schwankt.

O. O’Neills Beitrag ‚Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ (ebd. 100–111) bietet hierzu allerdings die wichtige und richtige Ergänzung, dass für Kant die konkrete Weiterbestimmung der religiösen Hoffnung/des moralischen Glaubens nach oben durch positive Offenbarung geleistet wird, also nicht durch Philosophie bestimmbar ist, welche hierfür nur den Rahmen ausziehen kann.

Auch W. Vossenkuhls Analyse ‚Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens‘ (ebd. 168–180) kommt zu dem Schluss, dass eine antihistorische Auffassung des moralischen Glaubens Kants Standpunkt nicht trifft. Letzterer ist kompatibel mit und offen für geschichtliche Offenbarung und positive Religion. Das ist im Übrigen auch genau, was Kant an unserer Stelle, im Anhang der Methodenlehre, in Folge ausführt (siehe unten). Vgl. hierzu auch die aktuellen Analysen von K. S. O’Brien: Kant and Swinburne on Revelation. In: *Faith and Philosophy* 17 (2000), 535–557, und Ann-Kathrin Hake: *Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*, Würzburg 2003.

Die umfassendste systematische Rekonstruktion des transzendenten Fiktionalismus in der Gegenwart ist Claus Dierksmeier: *Das Noumenon Religion* [= KSEH 133], Berlin/New York 1998. Seine Kernthese ist, dass Begriffe wie ‚noumenale Welt‘, ‚Geist‘, ‚Gott‘, ‚höchstes Gut‘, symbolische Konstrukte seien und nicht ontologisch verstanden werden dürften (1998, 48–49). Religion beziehe sich nicht auf eine transzendente Realität, wie man „Religion im traditionellen wörtlichen Sinn“ verstand, denn dies wäre „Offenbarungsfundamentalismus“ (100–102), der zu „Relativismus“ oder „Fatalismus“ führe (117). Religion sei vielmehr korrekterweise als Gewissenhaftigkeit im Sinne der formalen Religion in § 18 der Ethischen Elementarlehre der *Metaphysik der Sitten*, 443–444, zu definieren (1998, 55–56). Wie Dierksmeier sich dies näher vorstellt, zeigt folgender Text:

„Pflicht ist ... nicht, eine bestimmte Religion zu haben, sondern aus der Pflicht, die eigene Gesinnung zu läutern, folgt die Selbstüberschreitung des eigenen Innenlebens auf ein forum internum publicum hin, das sich im religiösen Bild vom ‚göttlichen Richter‘, als ‚Herzenskündiger‘ symbolisiert. Pflicht ist es, den Geist dieses Symbols in sich zur Geltung zu bringen.“ (66–67) – „Eine regulative Theorie des Transzendenten in geltungskräftigen Symbolen zu geben, ist zuinnerst Aufgabe der Religion.“ (75)

Dierksmeier beschreibt eindringlich die menschliche Situation:

„Der Mensch weiß sich als jemand, dem es nicht möglich ist, die moralische Verpflichtung, die im kategorischen Imperativ liegt, prinzipiell zu leugnen. Er weiß sich ebenso als jemand, dem es nicht gegeben ist, die Gesetze der Natur nach seinem moralischen Entschluß zu ändern. Damit erfährt sich der Mensch als ein Individuum, das im gelingenden sittlichen Handeln eine Einheit zwischen Natur und Freiheit zur Geltung bringt, die er als solche ... nicht gestiftet hat.“ (78–79)

Die Frage, die sich bei einer solchen Existenzanalyse aufdrängt ist nur, *woher* kommen diese unbedingten, unverfügbaren moralischen und natürlichen Gesetze? Genauso, wenn Dierksmeier fortfährt und die „Endlichkeit und Zerbrechlichkeit der eigenen Existenz, die Ferne und Fremdheit des Anderen, die Unvollkommenheit der Welt“ (80) thematisiert: Er sieht hier einen prinzipiell innerweltlich unauflösbaren, transzendentalen Konflikt, eine generelle Unerlöslichkeit des endlichen Daseins (79–80). Das Ich erfahre sich als Bürger zweier Welten und daraus resultiere die Frage nach dem Sinn. Auch hier drängt sich die Frage auf: *Woher* und *wie* kommt das alles? Eine Frage, die Dierksmeier nicht anschnidet, wohl weil sie Religion automatisch wieder mit transzendenter Realität in Verbindung brächte, worin er den größtmöglichen Sündenfall sieht. Denn Religion ist nur das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ (86). Sie ist eine Symbolisierung der Ethik.

In diesem Zusammenhang unterläuft ihm im Übrigen ein grobes interpretatorisches Missverständnis, wenn er sagt: „... reduziert Kant die Christologie um das widersinnige Moment phänomenaler Göttlichkeit (d.h. der Wunderglaube) auf Vernunftverträglichkeit“ (94). Denn in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RiGbV) akzeptiert und diskutiert Kant ganz selbstverständlich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von physikalischen Wundern, also von partieller Aufhebung oder Änderung der gewohnten empirischen Kausalverknüpfungen. In RiGbV (2. Aufl., 193–194) setzt sich Kant mit dem „**Geschichtsglauben** wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner [= Christi] Person“ auseinander, der „wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte“. Im Neuen Testament werden dementsprechend „dieser Lehre [...] noch Wunder und Geheimnisse beigegeben“, deren Glaubwürdigkeit „durch [historisch-philologische] Gelehrsamkeit, sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach abgesichert werden kann“.

Vgl. die parallele Erörterung in RiGbV (2. Aufl., 302 Anmerkung) zum „wunder-tuenden **Glauben** [... (,wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn, usw.)]“. Dessen Faktizität wird von Kant wegen der moralischen Unvollkommenheit der Menschen zwar so gut wie ausgeschlossen, nicht aber dessen Möglichkeit, „daß wenn wir das **ganz** wären, oder einmal würden, was wir sein sollen, und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdenn nie unweise sein würden, gehorchen müßte“. Vgl. im selben Sinn zu Wundern grundsätzlich RiGbV, 2. Aufl., 116–124, sowie der ausführliche Kommentar von Palmquist (*Kant's Critical Religion. Vol. Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney 2000, 472–482) zur kantischen Theorie physikalischer Naturwunder.

Auch A. T. Nuyen: Kant on Miracles. In: *Hist. of Philos. Quarterly* 19 (2002), 309–323, kommt zu dem Ergebnis, dass Kant nicht argumentiere „against the belief in miracles as such“ (2002, 310). Kant glaube in der Theorie an Wunder (319). Er betone gegen Hume die historisch-kritische Verifizierbarkeit von Wundern und das Nichtvor-

liegen einer Verletzung der Naturgesetze. Im Fazit sieht Nyen in Kant einen ‚empirical sceptic‘ and a ‚transcendental liberal‘ on the question of miracles“ (309). Kant hält darüber hinaus auch, so Nyen, eine „miraculous creation/God hypothesis“ für stärker als die monistische Mehrfachweltenhypothese/Anthropisches Prinzip (in monistischer Interpretation). Dies aus drei Gründen: (1) Die Teleologie in der Natur (320); (2) der aposteriorische teleologische Gottesbeweis (theistischer Glaube); (3) die Harmonie zwischen Natur und Moral (höchstes Gut) als „a miracle“ (322). Selbstverständlich sei dies für Kant kein Ersatz für naturwissenschaftliche Forschung und Sekundärursachen.

Zurück zu Dierksmeier, der weiters das „transzendente Selbst“ mit dem religiösen Gefühl (115) und das „erschreckende und faszinierende Geheimnis der menschlichen Freiheit“ (118) ins Relief hebt. Auch hier immer wieder die Frage: *Woher?* Der Autor stellt transzendente Selbst und Freiheit etc. als – keinesfalls einfach vom [für ihn nicht vorhandenen] Himmel gefallene – *facta bruta* dar.

*Materiale Pflichten* gegen Gott seien aber, so weiter der kantische Text, „nur empirisch erkennbare, mithin nur zur *geoffenbarten Religion* gehörende Pflichten als göttliche Gebote ... die also auch das Dasein dieses Wesens ... als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müßte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Teil der reinen philosophischen Moral ausmachen.“ (487)<sup>30</sup>

Eine dritte Form von Religion ist die „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft“, die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf *Geschichts- und Offenbarungslehren* gegründet ist, und die nur die *Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben* (daß sie jener nicht widerstreite) enthält“ (488).

---

<sup>30</sup> Dieses Argument greift natürlich nur, wenn man auch Kants Standpunkt zur natürlichen, theoretischen Erkenntnis und Erfahrbarkeit Gottes voraussetzt. Die philosophische Tradition teilt diese Voraussetzung mehrheitlich nicht. Auf der anderen Seite vertreten auch Denker wie Augustinus, Anselm, Bonaventura, Scotus und selbst Aquinas im Blick auf die Transzendenz das methodische Prinzip: *credo ut intelligam* / Ich glaube [der Offenbarung], damit ich [mit der Vernunft] einsehe. Die *Theologische Summe* Thomas von Aquins beginnt etwa mit der Feststellung, dass philosophisch Gott nur „von wenigen nach langen Bemühungen und mit Beimischung vieler Irrtümer“ erfasst werden könne (I, qu. 1, art. 1, corp). Dennoch ist nicht zu leugnen, dass Kants Ausklammerung der Existenz Gottes und v.a. jeder praktischen, handlungsrelevanten Stellungnahme zur Existenz Gottes in der philosophischen Ethik gekünstelt und geradezu angstmotiviert wirkt – wenn gegen den Hintergrund namentlich des so sehr akzentuierten ethikotheologischen Gottesbeweises gehalten.

#### 4.21 Zusammenfassung zum zentralen Argument der kantischen Theorie

Abschließend soll noch einmal in knappster Form der zentrale Gedankengang der kantischen Ethik verdichtet werden. Es werden dabei ohne weitere Bearbeitung die wichtigsten Passagen des vorliegenden Kapitels noch einmal wiederholt und zusammenfasst. Für mit der Materie näher Vertraute ergeben sich so keine weiteren Gesichtspunkte, während andere eine solche Zusammenfassung als hilfreich empfinden mögen, weshalb sie hier eingerückt werden soll.

Die entscheidenden Einsichten Kants (aber auch schon der Tradition), welche ich für nachprüfbar und wahr halte, sind diese: (A) Voraussetzung nicht nur für das Erkennen von Objekten der äußeren und inneren Erfahrung, sondern auch des Entscheidens und Handelns ist ein nichtempirisches, erkennendes und handelndes Subjekt als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und bewussten überlegten Handelns. Dieses sog. transzendente Subjekt ist selbst nicht direkt empirisch erkennbar und erfahrbar. (B) Die zweite Voraussetzung eigenen selbstständigen Denkens und Erkennens und Handelns ist Sprache und Vernunft als Bedingung der Möglichkeit, objektive, intersubjektive Urteile über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zu bilden, zu argumentieren, Hypothesen aufzustellen, alternative Handlungsmöglichkeiten zu bewerten und Orientierung und Ziele über den Augenblick hinaus zu schaffen. Empirisches setzt notwendig Nichtempirisches voraus.

Diese Einsichten haben wir schon in anderen Zusammenhängen als grundlegend kennen gelernt. Sie haben in der Analytischen Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jh. zu den zwei bekannten Paradigmenwechseln geführt: zur sogenannten kognitiven Wende (*cognitive turn* = o.g. Bedingung (B)) und zur sogenannten transzendentalen Wende (*transcendental turn* = o.g. Bedingung (A)). Beide vollziehen aber die in Rede stehenden Einsichten Platons, Leibniz' und Kants von der Theoriehaltigkeit und Subjektabhängigkeit des Zugangs zur Realität nach. Das bedeutet aber noch einmal ganz kompakt: Aller Zugang zur Realität in Wahrnehmung, Kognition und Praxis ist die eines Subjekts und seiner Erfahrungs- und Denkformen: Ich – erfahre – die Natur. (a) *Ich* = Basisrealität der subjektiven Erfahrung mit inneren mentalen Empfindungen, Zuständen und Vorgängen: kognitives Subjekt; (b) *erfahre* = Realität der objektiven Natur im Medium der sinnlichen und begrifflichen Erfassung, kognitiven Konstruktion und mentalen Repräsentation (Erscheinung), d.h. als Gegenstand der objektiven Erfahrung: kognitive Repräsentation und Verarbeitung; (c) *die Natur* = die Realität der objektiven Natur als Sein in sich (Ding an sich), d.h. als offen transzendenter Erfahrungshorizont: kognitives Objekt.

Kant arbeitet auf diesem Hintergrund und im Blick auf das Handeln heraus, dass es nicht nur eine empirische Motivation des Handelns gibt, also empirische Bestimmungsgründe im Sinne materieller, sinnlicher oder egoistischer Lust/Unlustmotivation, sondern auch eine Vernunftmotivation durch nichtempirische Bestimmungsgründe aus reiner praktischer Vernunft. Das Ziel von Kants ethischem Hauptwerk *Kritik der praktischen Vernunft* ist „dar[zu]tun, **daß es reine praktische Vernunft gebe**“ (Vorre-

de). Diese Vernunftmotivation ist ein objektives, universelles und kategorisches (unbedingtes) moralisches Gesetz des Handelns. Sie ist das Moralprinzip des Kategorischen Imperativs [= KI]. In der sog. Grundformel lautet dieser: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (KprV A 54)

Nur die Konfrontation mit dem KI erschließt und definiert dabei moralische, vernunftorientierte, nicht naturkausal determinierte Freiheit und Autonomie. Bloße physische äußere Handlungsfreiheit und psychische, innere Entscheidungsfreiheit sind – selbst als begriffsgesteuerte – noch keine moralische Freiheit und als naturkausale Fremdbestimmung deutbar (siehe KprV 174, 180f). Nur und genau der KI ist, so Kant, das Tor, das uns erlaubt, aus der sinnlichen, raumzeitlichen Erscheinungswelt herauszutreten und in Verbindung mit der eigentlich realen Welt an sich zu kommen, welche ideelle, geistige, personale Realität ist: Durch das übersinnliche und unbedingte moralische Gesetz des KI „eröffnet sich ... daß ... nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten [ist, indem] praktische Vernunft einem übersinnlichen Gegenstände ..., nämlich der **Freiheit**, Realität verschafft ... also ... durch ein Faktum bestätigt.“ (KprV, Vorrede 10)

Kants Beweisziel ist: Es gibt „eine **moralische Welt**“ der praktischen Vernunft und Freiheit. Ihr kommt harte, echte „objektive Realität“ (KrV B 834) zu. Es existiert ein analytischer Zusammenhang zwischen Freiheit, freiem Handeln und Moral, insofern das „Faktum der [praktischen, moralischen] Vernunft“, d.h. das Bewusstsein des kategorischen Imperativs als Moralprinzip, als befehlende, Achtung fordernde Gesetzgebung epistemischer Aufweis (*ratio cognoscendi*) der Freiheit ist (KprV §§ 1–6, §§ 11–12; vgl. Willaschek: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar, 1992, 169–248, v.a. 174–214, 228).

Der KI führt in dieser moralischen Gesetzgebung aber keine hinreichende und notwendige Bestimmung (Nötigung) des Willens mit sich, weshalb er als moralischer *Imperativ*, als Befehl und *Sollen* der reinen praktischen Vernunft in das Bewusstsein tritt. Kant räumt ein, dass dies für Menschen eine Herausforderung bedeutet und sie dazu neigen, sich gegen dieses „moralische Gesetz ... in seiner **feierlichen Majestät** ... zu wehren“ und wie z.B. im üblichen Utilitarismus (s.u.) versuchen, „es einer anderen Ursache [als dem vorgegebenen Gesetze der reinen Vernunft] zuzuschreiben ..., weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so [zurechtzulegen] bemüht, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen“, und so von „der abschreckenden Achtung [des KI], die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los“ zu kommen. Aber er glaubt auch: „Wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß gestattet hat, [kann] man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen“ (KprV 137–138).

Es ist bekannt, dass Kant den KI als Fenster zur Transzendenz betrachtet und auf denselben den von ihm bevorzugten sog. ethiktheologischen Gottesbeweis gründet, der von der Tatsache der sittlichen Welt (Kategorischer Imperativ als vorgegebenes Faktum der Vernunft) aus argumentiert, dass „Gott ... durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat“ (RiGbV 218). Oder diese Stelle: „Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntnis, das ... auf Vernunft beruht [und ...] jedem ... ins Herz geschrieben [ist] und ... in jedermanns Bewußtsein **unbedingte** Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntnis führt, entweder für sich allein auf

den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers“ (RiGbV 280). In KprV 229 Anm. vergleicht Kant die Ethiken der Zyniker, Stoiker, Epikuräer mit der Ethik des neutestamentlichen Israel. Die moralisch überlegene Leitidee der apostolischen Evangelien ist – so Kant – die „Heiligkeit“, die die Ethik des kategorischen Imperativs sei (KprV 229–231).

Gegen das kantische „Faktum der Vernunft“ als Bewusstmachung und Anerkennung der praktischen Vernunft, verstanden als ein vorgegebenes unbedingtes praktisches Grundgesetz argumentieren Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, 6. Aufl. Frankfurt a. M. 1990 [1966]; L. W. Beck: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. *Ein Kommentar*, München 1974 [engl.: *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960]; G. Prauss: *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983, und R. Bittner: *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg 1983. Sie sehen darin eine Inkonzistenz und einen Rückfall Kants hinter die behauptete moralische Autonomie *qua* absoluter Freiheit. Gegenargumentationen entwickeln K. Düsing: *Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie*. In: *KS* 62 (1971), 5–42, und M. Willaschek (a.a.O. 1992, v.a. 339–346). Die Stellung und Funktion der Theologie in Kants Werk analysiert wahrscheinlich am gründlichsten und umfassendsten W. Ertl: *Kants Auflösung der „dritten Antinomie“*. *Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre*, Freiburg/München 1998, v.a. 72–77, 131–136.

Die Anwendung des KI auf die lebensweltliche Praxis geschieht durch subjektive *Maximen* oder praktische Grundsätze des empirischen Handelns. Der Kategorische Imperativ ist dabei kein inhaltliches Prinzip, sondern eine Metaregel. Er ist formaler Maßstab der Überprüfung von Maximen. Die Maximenüberprüfung geschieht durch Prüfung auf *logische Widerspruchsfreiheit* der angesetzten allgemeinen Gesetzgebung (Nicht-anders-denken-können) und durch Prüfung der *praktischen Widerspruchslosigkeit* des Wollens der angesetzten allgemeinen Gesetzgebung (Nicht-anders-wollen-können). Das Handeln soll solchen Gesetzen und Maximen folgen, dass in der sozialen, menschlichen Welt eine ähnliche Wohlordnung und Harmonie eintritt wie in der biologischen und ökologischen Natur (= Naturgesetzformel des KI).

Dem Vernunftgesetz des KI ist dabei ein reiner unbedingter Inhalt oder Vernunftzweck unmittelbar zugeordnet. Dieser unbedingte inhaltliche Zweck sind nur und genau Personen, welche nicht nur Mittel, sondern Selbstzweck sind. Letzteres sind sie, insofern sie Verkörperungen, Träger und Zwecke der reinen praktischen Vernunft sind. Personen sind dadurch *ipso facto* Vernunftwesen, die sich selbst bestimmen können, sich selbst das Gesetz des Handelns geben und unbedingte Zwecke erkennen, die zugleich Pflichten sind: die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück (= Selbstzweckformel des KI). In den Worten Kants:

„Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit ... unter sich hat. Es ist nichts anders als die **Persönlichkeit**, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur ... da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß [...] Das



moralische Gesetz ist **heilig** (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die **Menschheit** in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch **bloß als Mittel** gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist **Zweck an sich selbst**. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“ (KprV 154–156)

Personen sollen schließlich eine *moralische Gemeinschaft*, ein sog. Reich der Zwecke bilden, indem sie so handeln, als ob sie jederzeit ein gesetzgebendes Glied in diesem moralischen Reich der Zwecke seien (= Autonomieformel des KI).

Es wurde gesagt: Der KI wird auf unsere lebensweltlichen Maximen angewandt. Maximen verkörpern praktisches Orientierungswissen für inhaltliche Lebensbereiche und *Leitprinzipien der Lebensführung*. Die Inhalte der Maximen decken sich weitgehend mit dem, was zum Streben nach personaler Selbstverwirklichung und ganzheitlichem Glück (Eudaimonie im Sinne des Aristoteles) gehört:

„Diese **Unterscheidung** des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist ... nicht ... **Entgegensetzung** beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit **aufgeben**, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar **nicht Rücksicht** nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen [...] Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals ... ein Prinzip aller Pflicht sein.“ (KprV 166–167)

Die Maximen ihrerseits werden auf Handlungsregeln oder besondere moralische Gesetze angewandt. Moralische Gesetze sind Anwendungen der Maximen auf konkrete *Situationstypen*. Diese konkrete Anwendung und Umsetzung geschieht weitgehend durch lebenskluge und technisch kompetente Abwägung der Folgen des Handelns, also konsequentialistisch oder teleologisch. Handlungsfolgen definieren und präzisieren die Anwendung sittlicher Maximen, sie begründen diese nicht. Die unterste Ebene sind die *individuellen Situationen* mit der konkreten praktischen Entscheidung bzw. konkreten Pflicht.

Moralisch gut ist eine Handlung daher dann, wenn ihr Bestimmungsgrund oder *Motiv die reine Vernunftform des Moralprinzips* ist: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß **das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme**“ (KprV A 126). Oder: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1). Moralisch schlecht ist eine Handlung, wenn ihr Bestimmungsgrund oder Motiv empirische Neigung ist, die der Pflicht widerspricht. Dies ist – wie im Allgemeinen die Grundsätze und der Aufbau der kantischen Ethik überhaupt – bereits ein Axiom der Tradition. Bei Thomas Aquinas etwa als Definition des eigentlich und wesentlich Guten bzw. Bösen durch die Ausrichtung bzw. Verweigerung des inneren Willensaktes (*actus interioris voluntatis*) gegenüber der praktischen Vernunft (*Summa theologiae* II, qu. 19, art. 5).

## Inhaltsverzeichnis

<b>[4]</b>	<b>Kantische Handlungstheorie und Ethik</b>	71
4.1	Vorrede zur KprV: Vernunftgesetz (Kategorischer Imperativ) und Freiheit (Autonomie)	73
4.1.1	Kausalität	75
4.1.2	Freiheit	76
4.2	Der oberste formale Grundsatz der Moral: Existenz einer reinen praktischen Vernunft und Pflicht der Selbstbestimmung aus vernünftiger Motivation	79
4.3	Der ultimative formale Gegenstand der reinen praktischen Vernunft: Gut und Böse	98
4.4	Das moralische Gefühl als Achtung vor und Motivation durch die praktische Vernunft	102
4.5	Sittlichkeitsprinzip und Glückseligkeitsstreben kein Gegensatz	110
4.6	Der transzendente Idealismus als nichtreduktionistisches Erklärungsmodell für Geist, Persönlichkeit und Willensfreiheit	112
4.7	Ziel praktischer Vernunft und ethischen Wollens: Das höchste Gut	120
4.8	Der Selbstwiderspruch [Antinomie] der praktischen Vernunft und dessen Aufhebung durch den Vernunftglauben an Gott	127
4.9	Überlegenheit theistischer Ethik gegenüber nichtreligiösen Moralens	129
4.10	Ethik führt zur Religion	130
4.11	Ethik führt zum theistischen personalen Gottesbegriff	135
4.12	Kognitive und voluntative Anteile des praktischen Vernunftglaubens an Gott	138
4.13	Moralische Gesinnung als Ziel ethischer Erziehung	142
4.14	Ethik als wissenschaftlich reflektierte Weisheit	143
4.15	Einleitung der <i>Metaphysik der Sitten</i> : Einbettung der Gesetze der praktischen Vernunft in die menschliche Psyche und Lebenswelt	145
4.16	Die Rechtslehre als Anwendung des KI im Bereich der äußeren Legalität	148
4.17	Die Tugendlehre als Anwendung des KI auf die inhaltlichen Zielvorgaben der praktischen Vernunft <i>alias</i> menschliche Güter <i>alias</i> natürliche Neigungen ( <i>inclinationes naturales</i> )	149
4.18	Pflicht der Selbstvervollkommung oder der Selbstverwirklichung der menschlichen Natur	154
4.19	Pflicht zum sozialen Verhalten	159
4.20	Methodenlehre: Didaktik – Aszetik – Theologische Ethik	159
4.21	Zusammenfassung zum zentralen Argument der kantischen Theorie	164