

2. Der kategorische Imperativ und das Faktum der Vernunft

Obwohl Kant nun die Grenzen der Vernunftkenntnis enger gezogen und neu abgesteckt hat, resigniert er keinesfalls im Angesicht seines ernüchternden Ergebnisses. Im Gegenteil, er ist der festen Überzeugung, dass mit der *Kritik der reinen Vernunft* noch längst nicht der ganze »Kanon der reinen Vernunft« abgehandelt ist (vgl. KrV, B 823-859/A 795-831). Er ist überzeugt, dass es neben der reinen Vernunft auch die *praktische Vernunft* gibt, die ihrerseits reine Gesetze enthält.¹¹ Die Annahme ist berechtigt. Denn wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass Kant die *Kritik der reinen Vernunft* durchaus in praktischer Absicht verfasst, schließlich bezeugt er damit *in der Tat* die Wahrheit der Aufklärung, indem er sie als Selbstaufklärung identifiziert.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass Kants »Umänderung der Denkart« ein realer ethischer Akt ist, indem sich die Vernunft selbst vor dem »Gerichtshof« (KrV, B 779/A 751) der reinen Vernunft verantwortet und sich dabei das universale aufgeklärte, selbstbestimmte und mündige Denken zur Sitte macht.

Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, *einmal für allemal* ihr dadurch, daß man die Quellen der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluß zu benehmen. (KrV, B XXXI; Herv. T.M.)

Übersetzt in unsere Begriffe lautet die Ansage: Solange es denkende Subjekte gibt, wird es auch immer das Imaginäre geben und daher auch die Aushandlung desselben im Register der symbolische Ordnung; umso wichtiger ist es also, eine stetige Prüfung der inhaltlich überdeterminierten Wechselwirkung beider Dimensionen vorzunehmen.

Dies führt uns zu einem ausgesprochen wichtigen Punkt: Denn die *reine Vernunft* entpuppt sich ihrem Wesen nach als *praktische Vernunft*, weil sie als zentraler Akteur des kritischen Programms autonom agiert. Sie hat das praktische Element – mit Hegel gesprochen – *an und für sich*. Und als Subjekt der *Kritik* (*genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus*) erwirbt sie diese Tatsache

11 Eckart Förster (2018, bes. 53-67) bietet eine anschauliche Darstellung der Genese dieses Gedankengangs.

eben *für sich*. Ihre praktische Seite kommt zum Bewusstsein. Das Tätigwerden der Vernunft umfasst ihre Selbsterkenntnis – und ihre Selbsterkenntnis ist ihre Tätigkeit. Die kritische Prüfung, die sie vornimmt, ist wesentlich Selbstprüfung und die Grenzbestimmung, die damit einhergeht, ist wesentlich Selbstbestimmung. Das kritische Denken zeigt sich als praktisches Denken, denn da, wo die Vernunft sich selbst als autonom begreift, stellt sie ihre *unbedingte Freiheit* unter Beweis.

»Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.« (KrV, B 828/A 800) Das praktische Denken unterscheidet sich daher von jeder simplen Technik einer bestimmten Disziplin, die, mehr oder weniger mechanisch, spezifischen inhaltlichen Vorgaben bzw. einer institutionellen Methodik zu folgen hat. Der *modus operandi* der kritischen Vernunfttätigkeit kommt nicht von außen, sondern von innen. Dabei ist er nicht übergriffig, sondern – ganz im Gegenteil – begrenzend. Als solcher ist er universal, denn er ist an nichts anderes als die Vernunfttätigkeit selbst gebunden. Somit ist die *Kritik der reinen Vernunft* nicht nur der Titel eines Werks des Philosophen Immanuel Kant, das sich neben anderen philosophischen Werken einreihet, sondern als reale Kritik ist sie allgemeine Tätigkeit des Geistes. Die Kritik ist ein universaler Akt des Denkens, zu dem jedes seiner selbst bewusste Subjekt befähigt ist, da sich das Denken darin in seiner allgemeinen Form (als allgemeine Subjektivität) begreift. Sie ist universal, denn sie hebt das Entweder-Oder auf, das zwischen unterschiedlichen positiven Verstandesbegriffen changiert. Und das kritische Denken ist freies Denken, weil es diesen radikalen Bruch selbstbestimmt vollzieht. Anders gesagt, indem sich die Vernunft als *reine praktische Vernunft* erkennt, erweist sie sich nicht nur als gesetzt und damit als die äußere Form positiver Inhalte bzw. Reflexionsbestimmungen, sondern sie erkennt sich auch in ihrer Kapazität, als Sich-Setzende zu sein, nämlich insofern sie sich als jene Form selbst zum Inhalt hat. Als Sich-Setzende umfasst sie also ihr Gesetztsein und ihr Selbstverhältnis, d.h. dasjenige Verhältnis, in dem sie als Sich-Setzende ist.¹²

Insofern begründet die Kritik das Wesen des menschlichen Bewusstseins und damit auch das der Diskursivität neu und vollzieht einen radikalen ethi-

12 In dieser Feststellung sind wir bereits über Kant hinausgegangen, wobei wir gleichzeitig anzeigen, dass dieses Über-Kant-Hinausgehen gerade in der Form der praktischen Vernunft, wie sie Kant expliziert, angelegt ist. Kant selbst wird zu dieser Auffassung nicht fortschreiten, da er in seinem Denken noch der traditionellen Logik verhaftet bleibt: vgl. hierzu Günther 1978, 108-136.

schen Bruch, der ein geistesgeschichtliches Ereignis markiert. Denn »[d]er *Aktus der Freiheit* oder die wahre sittliche Tat stellt immer einen Umsturz dar [...]« (Zupančič 2001, 24). Der Eintritt in die Sittlichkeit

kann nicht durch allmähliche *Reform*, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III,5; verglichen mit 1. Mose 1,2), und Änderung des Herzens werden. (RGV, B 54/A 50)

Der ethische Gesinnungswandel, den die *Kritik* markiert, ist ultimativ und universal (womit nicht gesagt ist, dass er im Einzelnen auch konkret vollzogen wird). Es führt kein vernünftiger Weg hinter die hiermit gewonnene Erkenntnis zurück. Aus diesem Grund aber fordert die reine Vernunft auch die Explikation der praktischen Vernunft: Kants Rede von der »Heiligkeit« der menschlichen Gesinnung durch die Erkenntnis des Sittengesetzes macht deutlich, welche zentrale Rolle die praktische Vernunft im Kanon der reinen Vernunft spielt. Denn mit der Entdeckung des Sittengesetzes einher geht zugleich der eindrucksvolle Beweis dafür, dass der Mensch als Vernunftwesen wirklich *frei* ist und sich selbstbestimmt auf dem Terrain der Sittlichkeit bewegen kann. Wie gelingt es Kant, diesen Beweis zu erbringen?

Um die Frage zu beantworten, wenden wir uns noch einmal den synthetischen Sätzen *a priori* zu. Kant hatte in der ersten Kritik festgestellt, dass es sehr wohl synthetische Sätze *a priori* gibt, aber auch erkannt, dass sich diese auf die Bereiche von Mathematik und Geometrie beschränken. Dass wir in der Mathematik imstande sind durch Induktion wahre Aussagen zu formulieren, ist bekannt. Auf dieser rein formalen Ebene ließe sich nun tatsächlich auch die erste der drei fundamentalen Fragen (vgl. KrV, B 833/A 805) beantworten, die sich Kant stellt, nämlich: »Was kann ich wissen?« Mit Blick auf Inhalte und die existenzielle Dimension ist diese Antwort aber wenig befriedigend. Die anderen beiden Fragen – »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« – bleiben vorerst unbeantwortet. Hier aber kommt nun die praktische Vernunft ins Spiel. Kant fragt sich nämlich, ob nicht auch die praktische Vernunft synthetische Sätze *a priori* enthält und kommt zu dem erstaunlichen Ergebnis, dass sich sehr wohl *ein* unbedingt wahrer Satz der praktischen Vernunft formulieren lässt. Die Rede ist vom *kategorischen Imperativ*. »Der kategorische Imperativ ist nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxi-*

me, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (GMS, BA 52)

Als synthetischer Satz *a priori* bildet der kategorische Imperativ das Sittengesetz schlechthin. Die ethische Aussage, die hier gemacht wird, ist unbedingt gültig, zumal sie frei von allen kontingenten Voraussetzungen ist. »Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend.« (KpV, A 55) Diese Tatsache ist fundamental wichtig: Das kritische Paradigma verbietet es, einem synthetischen Urteil unbedingte Gültigkeit zuzusprechen, wenn es nicht rein aus der Vernunft ableitbar ist und sich stattdessen z.B. dadurch auszeichnet, dass es einer Naturbeobachtung entspringt, d.h. einer zufälligen empirischen Erfahrung. Einer solchen kontingenten Erfahrung unbedingte Gültigkeit beizumessen, ist grundsätzlich unzulässig, da jede konkrete Erfahrung ebenso gut auch eine andere hätte sein können. In diesem Verfahren erkennt Kant einen sich ausweitenden *naturalistischen Fehlschluss*, bei dem von einem bestimmten ›Sein‹ bzw. einer (individuellen oder kollektiven) Wahrnehmung, Gewohnheit oder gar einem ideellen Begehren auf ein unbedingtes ›Sollen‹ geschlossen wird. Damit würden Sittlichkeit und Ethik der puren »Willkür« unterworfen, weshalb Kant diese »sinnlichen Antriebe« auch als »*pathologisch*« klassifiziert (KrV, B 830/A 802). Ein »empirisches Interesse« oder eine bestimmte »Neigung« – mag sie vordergründig moralisch auch noch so nobel wirken – »zur Würde eines obersten praktischen Prinzips« zu erheben, würde »die Menschheit degradieren« und wäre »weit gefährlicher ..., als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann« (KpV, A 126). Der kategorische Imperativ zeichnet sich nun gerade dadurch aus, dass er frei von jedem pathologischen Interesse ist. Das individuelle Begehren oder auch eine spezifische kollektive Moralität müssen folglich zurückstecken, da sie niemals mit der Reinheit des apriorischen Sittengesetzes aufschließen können.

Wie aber macht man sich dieses von allem Pathologischen unabhängige und rein formale Gesetz zur Maxime des eigenen Handelns, wenn man durch keinen natürlichen Sachverhalt darauf gestoßen wird? Kants Antwort lautet: mithilfe des *Willens*.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. [...] Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines

vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut [...].
(GMS, BA 1.3)

»Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, *durch die bloße Form des Gesetzes* als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen.« (KpV, A 55) Der reine Wille entpuppt sich daher als das *Subjekt des Sittengesetzes*. Als synthetischer Satz *a priori* involviert der kategorische Imperativ den konkreten subjektiven Willen. Er bildet die Schnittstelle von allgemeinem Vernunftgesetz und konkretem menschlichen Handeln. Das Verhältnis von Sittengesetz und Wille ist ein unmittelbares. Da es sich beim guten Willen folglich um eine transzendente Kapazität des Bewusstseins handelt, ist es Kant somit auch möglich, den naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden. Denn vernünftigerweise kann ich nur das wollen, was unbedingt aus dem Sittengesetz ableitbar ist, denn alles andere, was ich durch die Zuhilfenahme pathologischer Elemente an normativen Aussagen formuliere, brächte enorme ethische Probleme mit sich, die ich – vernünftigerweise – nicht verantworten kann.

Kant liefert den Nachweis dafür anhand einiger Beispiele: Das berühmteste unter ihnen betrifft die Frage des Lügens. In einem kurzen Text von 1797, versehen mit dem sprechenden Titel »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, setzt sich Kant mit dem folgenden Postulat auseinander: »Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat.« (Kant 1983i, A 303) Für Kant steckt in dieser Aussage ein folgenschwerer Grundirrtum (»πρῶτον ψεῦδος« [ebd.]). Denn wie soll man ein Recht auf Wahrheit haben können, wenn wir doch wissen, dass *die* Wahrheit, d.h. die endgültige und inhaltlich bestimmte Wahrheit überhaupt kein Begriff der reinen Vernunft ist. »Man muß vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene *Wahrhaftigkeit* (veracitas), d.i. auf die subjektive Wahrheit in seiner Person.« (Ebd.) Wollte man nämlich behaupten, dass es möglich wäre »objektiv auf Wahrheit ein Recht zu haben«, dann käme es nur noch »auf seinen *Willen* an«, also darauf, dass ein Individuum willentlich anerkennt, »ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde« (ebd.). Die Idee der Wahrheit würde dann reduziert auf individuelle Überzeugung und dementsprechend kontaminiert durch pathologische Elemente, da die individuelle Überzeugung ohnehin kontingent und interessengeleitet ist. Gilt allein das als wahr, was ein Individuum für wahr hält, würde jedem sittlichen Diskurs,

jeder Rechtsprechung und jeder Möglichkeit eines universalen ethischen Akts ein Riegel vorgeschoben. Individuelle Überzeugung auf das Niveau des allgemeinen (Menschen-)Rechts zu erheben, würde daher gerade nicht die Gerechtigkeit fördern, sondern die Aushandlung von Gerechtigkeit verunmöglichen.¹³ Wenn Kant also von der »subjektiven Wahrheit« spricht, dann meint er damit nicht die subjektive Wahrheit des Individuums, sondern die subjektive Wahrheit des Menschen als Vernunftwesen. Und diese Wahrheit ist eben nur innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft vorzufinden.

Entsprechend muss sich der Mensch auch angesichts der Frage des Lügens vom kategorischen Imperativ leiten lassen, wenn er sich seines Willens als eines widerspruchsfrei guten versichern will. Dies ist aber nicht immer ganz einfach, wie Kant anhand seines Beispiels veranschaulicht: Nehmen wir etwa an, ein gesuchter Mörder treibe sein Unwesen und eines seiner potenziellen Opfer sei ein guter Freund von mir. Dieser taucht eines Nachts bei mir auf und berichtet, dass er vom besagten Mörder verfolgt würde. Der Freund versteckt sich daraufhin bei mir im Haus. Wenig später steht dann auch der gesuchte Mörder, der den Verbleib meines Freundes erahnt hat, vor der Tür und fragt mich, ob ich diesen in jüngster Zeit gesehen habe. Wie antworten? Der erste Impuls wäre sicherlich, den Freund nicht zu verraten. Aber wäre dies nicht ein interessengetriebenes und von daher ein pathologisches Verhalten? Prüfen wir mithilfe des kategorischen Imperativs: Kann ich wollen, dass das Lügen zu einem allgemeinen Gesetz wird, auch wenn es im Einzelfall eine bestimmte Person schützen würde? Die Antwort muss lauten: Nein. Die (Not-)Lüge würde meinen Freund wahrscheinlich retten (sicher sein kann ich mir nicht, denn zwischen meiner Lüge und den zukünftigen Taten des Mörders besteht keine notwendige kausale Verbindung [vgl. Kant 1983i, A 306f.]), aber zugleich hätte sie eine ausgesprochen verheerende Wirkung: »Denn sie schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.« (Ebd., A 305) Bei der »Rechtsquelle« handelt es sich natürlich um das universale Sittengesetz aus reiner praktischer Vernunft, das als Bedingung der Möglichkeit einer verbindlichen sittlichen Ordnung wirkt. Ganz im Sinne des berühmten Sprichworts würde also die einzelne Lüge jede Verlässlichkeit und damit den Sinn jedes geltenden Rechts unterminieren.

Und dennoch ist hier Obacht geboten: Es hat sich jetzt zwar gezeigt, dass der kategorische Imperativ unbedingt wahr ist, aber damit ist noch lange

13 Vgl. auch die anschauliche Analyse dieses Problems bei Badiou 2015, 19-21.

nicht gesagt, dass der kategorische Imperativ so zu verstehen sei, dass aus ihm absolute Wahrheiten abgeleitet werden könnten. Das Sittengesetz ist nämlich nur *als solches* wahr. Es zu modifizieren und mit Inhalten zu versehen bedeuten nämlich, pathologische Elemente hinzuzufügen. Das heißt, das Resultat dieses Vorhabens hat seinerseits keine *apriorische* Gültigkeit. Zur Veranschaulichung: Der Satz »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (KpV, A 54) ist *a priori* gültig; der Satz »Wenn deine Maxime lautet, nicht zu lügen, dann gilt sie als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung« ist es nicht. Anders gesagt: In der *reinen* Vernunft gibt es keine Lüge (d.h. auch: sie lügt nie), denn ihre Begriffe sind entweder analytische Sätze, die notwendig wahr sind, oder die benannten synthetischen Sätze, die tatsächlich *a priori* gültig sind. Die Lüge ist ein Phänomen *a posteriori*. Der kategorische Imperativ fungiert aber als das universale Vernunftprinzip zur Beurteilung des Guten (*»principium diiudicationis bonitatis«* [vgl. Henrich 2001b, bes. 17-28]) und das situative Ergebnisurteil, das aus seiner Anwendung resultiert, unterscheidet sich maßgeblich von ihm, da es nicht unmittelbar gilt, sondern abgeleitet ist und nur situative Gültigkeit beanspruchen kann. Das Ganze wird noch einmal deutlich, wenn wir die Formulierung des kategorischen Imperativs genauer unter die Lupe nehmen: »[H]andle nur nach derjenigen Maxime, *durch die* du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (GMS, BA 52; Herv. T.M.) *Durch* welche Maxime bin ich denn unbedingt dazu aufgefordert, einen Willen im Sinne des Sittengesetzes zu meinem (guten) Willen zu machen? Durch keine andere als diejenige, die das Sittengesetz *als* kategorischer Imperativ selbst bildet!

Um diesen wichtigen Punkt noch zu verdeutlichen, wollen wir uns zwei Einwände bzw. Fragen anschauen, die man an Kants Mörder-Beispiel herantragen kann. Zum einen stellt sich nämlich die Frage, warum Kant von der Frage nach dem Recht auf Wahrheit ohne Umschweife übergeht zur Frage nach dem Unrecht der Lüge. Bin ich denn in der beschriebenen Situation nur aufgrund der Frage, die mir der Mörder stellt, dazu verpflichtet die Wahrheit zu sagen? Reicht das kategorische Lügenverbot schon aus, meine Lippen zu lockern? Schließlich hätte ich ja auch die Möglichkeit, der Frage auszuweichen, die Tür zu schließen und die Polizei zu rufen. Das macht mich dann vielleicht nicht zum Helden der Vernunft, aber vielleicht ist diese Alternative trotzdem nicht gänzlich unvernünftig. Wie dem auch sei, der Punkt ist der, dass, wenn das situative Derivat des kategorischen Imperativs zwar das kategorische Lügenverbot ausspricht, damit noch lange nicht die Alternativ-

losigkeit hinsichtlich der Form, die die Anwendung des Sittengesetzes anzunehmen hat, bewiesen ist.

Um den Sachverhalt zu prüfen, könnten wir uns ja auch eine andere Situation vorstellen, in der ich »einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann« (Kant 1983i, A 304). Kant erwähnt diese mögliche Disposition und scheint sie auch in seinem Beispiel vorauszusetzen. Formulieren wir sie trotzdem einmal aus: Wie verhält es sich etwa, wenn ein (vermeintlicher) Spion in Gefangenschaft gerät und nun von den Organen der Staatsregierung, auf deren Befehl hin er gefangen genommen wurde, unter Androhung von Folter verhört werden soll. Wir setzen nun automatisch voraus, dass es im Hintergrund ein massives Legitimationsproblem gibt, denn die ganze Situation sagt aus, dass es kein gemeinsames, geschweige denn allgemein geltendes Recht (z.B. nach Art der UN-Charta) gibt, auf das sich die beteiligten Staaten zu diesem Zeitpunkt geeinigt hätten.¹⁴ So oder so, die Verlässlichkeit des Rechts hat hier ohnehin keine Relevanz, denn angenommen, der vermeintliche Spion handelte nun ganz im Sinne des kategorischen Imperativs, so ist er ja nicht einem geltenden Recht, sondern der »Rechtsquelle« verpflichtet. Verlangt das Sittengesetz von ihm nun, dass er »seine Leute« ans Messer liefert, weil er dem kategorischen Lügenverbot verpflichtet ist und der prekären Situation nicht ausweichen kann? Das kann unmöglich der Fall sein, denn damit wäre folgendes Paradox geschaffen: Durch das Vermeiden der Lüge würde er zum Verräter an seinen Mitmenschen. Dabei spielt es genauso wenig eine Rolle, ob mit diesen Mitmenschen »seine Leute« oder jede*r x-Beliebige gemeint ist, denn das Sittengesetz spricht auch das unbedingte Verbot des Verrats aus, denn andernfalls würde auch hier ein pathologisches Interesse (z.B. die Selbsterhaltung im Angesicht der Folter) in den kategorischen Imperativ aufgenommen, was unzulässig ist. Erinnern wir uns daran, was Kant über die »Wahrhaftigkeit« des Menschen als vernünftiges Lebewesen gesagt hat. Diese Aussage fußt nämlich auf einer alternativen (aber eben nicht im Wesentlichen verschiedenen) Fassung des kategorischen Imperativs, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich

14 Der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, dass es natürlich kein geltendes Recht ohne Unrecht geben kann. Das hier aufgeführte Szenario überführt daher den rechtlichen Absolutheitsanspruch *per se*. Darüber hinaus gibt es allerdings durchaus so etwas wie einen »Unrechtsstaat« (vgl. Radbruch 1946), in dem z.B. Angriffskrieg, Völkermord, Zwangs- bzw. Sklavenarbeit und Plünderung sich im geltenden »Recht« wiederfinden.

als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.« (GMS, BA 66f.) In der beschriebenen Situation würde aber notwendigerweise irgendwer auf ein Mittel zum Zweck reduziert. Davon aber einmal abgesehen, zeigt sich hier ein viel tiefer liegendes Problem an: Es ist nämlich gar nicht geklärt, ob überhaupt eine der Parteien ganz grundsätzlich für die Verwirklichung des Sittengesetzes steht und ob die Elemente Verlässlichkeit und Autonomie in der Situation überhaupt auffindbar sind.

Angesichts dieses Sachverhalts lassen sich nun zwei Ergebnisse formulieren: (1) Die Anwendung des kategorischen Imperativs produziert keinen Präzedenzfall und schon gar nicht einen neuen, modifizierten kategorischen Imperativ. (2) Allein das Sittengesetz als solches dient der Prüfung der gegebenen (Rechts-)Ordnung, nicht aber dient es als normative Handlungsanweisung *innerhalb* einer spezifischen zweckdienlichen und als unverrückbar angesehenen Rechtsordnung, da es so in seiner Rolle als Rechtsquelle nicht ernst genommen würde. Wo also eine spezifische Ordnung sich als Selbstzweck entpuppt, macht das Sittengesetz den Menschen auf seine Wahrhaftigkeit aufmerksam, also auf die Vernunft(-Forderung), die das kontingente geltende Recht überlagert, gerade weil sie die Rechtsquelle bildet. In diesem Sinne wirkt der autonome Mensch zugleich als das Subjekt der Rechtsquelle, wodurch er Zweck in sich selbst ist – oder anders gesagt, wodurch ihm die unveräußerliche Würde innewohnt.

Es zeigt sich also, dass eine Tat, ein Gesetz, eine Rechtsordnung oder eine Ideologie, in der auch nur ein Mensch auf ein Mittel zur Erreichung eines ›höheren Zwecks‹ reduziert wird, folglich unsittlich und ethisch im höchsten Maße bedenklich ist.¹⁵ Das Sittengesetz stellt einen universalen ethischen Anspruch, der für alle vernünftigen Wesen gilt, die sich selbst als frei begreifen (könnten). »Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für *vernünftige Wesen* zum Gesetz dient, so muß sie auch für alle vernünftige[n] Wesen gelten [...]« (GMS, BA 99f.) Dazu ist es unabdingbar, wie Kant feststellt, dass »die Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werde[...]« (GMS, BA 100). Auch diesem Beweis kann man sich erneut gut durch ein Beispiel nähern, das aus der Feder Kants stammt. Dieses weist zudem eine große Ähnlichkeit zu unserem Beispiel mit der angedrohten Folter auf. Außerdem finden wir in ihm das Kernelement der kantischen Ethik wieder,

15 In diesem Zusammenhang sei noch einmal an das bizarre Beispiel des ›Feindstrafrechts‹ erinnert. Siehe Kapitel I, Anm. 50.

das ihr die Bezeichnung Pflichtethik bzw. deontologische Ethik eingebracht hat. Es stammt aus der *Kritik der praktischen Vernunft*:

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 alsdenn 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 unverzögerten 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. (KpV, A 54)

Bevor wir uns der Analyse dieses Beispiels widmen, sei sogleich auf eine mögliche Verständnisschwierigkeit hingewiesen, die nicht zuletzt auf Kants eigene Rhetorik zurückzuführen ist. Denn die Art und Weise, wie Kant hier die Anwendung des kategorischen Imperativs präsentiert, kann dazu verleiten, das Sittengesetz mit inhaltlichen Bestimmungen aufzuladen, die es aber *de jure* (d.h. hier tatsächlich *durch sich selbst als Rechtsquelle*) gar nicht haben kann. Damit ist gemeint, dass dieses Beispiel zu implizieren scheint, dass die sexuelle Lust jederzeit ein pathologisches Interesse darstellt. Wir werden aber sogleich sehen, dass dies nicht der Fall ist. Aber der Reihe nach. Klären wir zunächst die Bedeutsamkeit seiner Aussagen über das Sollen.

Auch in Kants Beispiel geht es um Verrat. Wir können das Szenario also sehr genau beurteilen und stellen mit Kant zusammen fest, dass die Person, die hier in eine prekäre Lage gebracht wurde, mit Rücksicht auf das Sittengesetz zu dem Schluss kommen muss, dass der Verrat ausgeschlossen ist. Nun setzt dieses Beispiel allerdings nicht voraus, dass diese Person sich des kategorischen Imperativs klar bewusst ist. Die Person ist sich lediglich einer *Möglichkeit* bewusst, nämlich der Möglichkeit, ihr eigenes pathologisches Interesse, d.h. ihren Drang zur Selbsterhaltung, hintanzustellen. Die Person gerät also gerade dadurch in die prekäre Lage, da sie weiß, dass sie den ehrlichen Mann nicht verraten *soll*. Dieses Sollen drückt nun eine Pflicht aus,

die mit dem Komplex aus angedrohter Todesstrafe und Selbsterhaltung kollidiert. Hätte die Person kein Bewusstsein von dieser Art Pflicht, geriete sie also gar nicht erst in diese prekäre Lage. Das Sollen ist allerdings kategorisch und daher unumgänglich für eine vernünftige Person.¹⁶ Mit dem Bewusstsein des Sollens muss der vernünftigen Person aber auch klar sein, dass dieses Urteil ein mögliches ist und tatsächlich umgesetzt werden kann. Nichts anderes drückt die einprägsame Formel ›Du kannst, denn du sollst!‹ aus.

Im letzten Satz des oben zitierten Abschnitts weist Kant nun darauf hin, dass die Befähigung zu diesem Urteil nur durch die *apriorische* Gültigkeit des »moralischen Gesetzes« möglich ist. Dass die Person erkennt, dass sie den ehrlichen Mann nicht ans Messer liefern soll, hängt daher *nicht* mit einer nebelhaften Intuition oder einem in der menschlichen Natur angelegten ›Gerechtigkeitssinn‹ zusammen, sondern fußt auf dem *a priori* gültigen Sittengesetz, denn dieses gilt natürlich auch dann, wenn ich mir seiner gar nicht bewusst bin (oder wenn ich Kant nicht gelesen habe). Anders gesagt, das Sittengesetz ist selbst die Bedingung der Möglichkeit dessen, was vordergründig wie eine Intuition oder ein natürlicher Gerechtigkeitssinn humanistischer Provenienz erscheinen mag. Aber man darf nicht vergessen, dass wir uns hier nicht in einem wie auch immer gearteten ›Naturzustand‹ jenseits allen (Selbst-)Bewusstseins und jenseits der symbolischen Ordnung bewegen. Eine Interpretation der kantischen Sittlichkeitslehre, die von der Dimension des Symbolischen absieht, macht sich eines schädlichen Reduktionismus schuldig.

Exkurs V: Da auch dieser Punkt ausgesprochen wichtig ist, wollen wir ihn noch etwas vertiefen. Interessanterweise lässt sich nämlich beobachten, dass die Kritik an dieser Idee von Intuition oder natürlichem Vermögen z.B. auch von Hegel aufgenommen und präzisiert, gleichzeitig aber von einem seiner ebenfalls sehr einflussreichen Zeitgenossen, nämlich Schleiermacher, in den Wind geschlagen wurde. Hegel folgt Kant, wenn er festhält, dass der »sogenannte gesunde Menschenverstand« dem Menschen »vernünftig durchs Leben durchhilft«, da er »richtige Standpunkte« einnehmen kann (Hegel 1986r, 30f.). »Aber wirklich hat auch der Mensch nur solches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet und dies ihnen allein die Bedeutung gibt.«

16 Wir präzisieren: Eine Person kann natürlich auch um ihr vernünftiges Bewusstsein gebracht werden, indem sie z.B. noch vor der hier skizzierten Situation durch Folter gebrochen oder durch Rauschmittel, Manipulation und dergleichen beeinflusst wird.

(Ebd., 31) Unter dem Absoluten versteht Hegel hier die Vernunft, die er – in Anschluss an Kant – als diejenige Instanz interpretiert, die die Antinomien, d.h. die Paradoxa bzw. Widersprüche, die der Verstand produziert, *aufhebt*, ohne dabei eine der beiden Positionen der anderen unterordnen zu müssen (vgl. Vieweg 2019, 185-187). Wir haben diese Aufhebung anhand des kategorischen Imperativs beobachten können als wir auf das Paradox von kategorischem Lügenverbot und gleichsam kategorischem Verbot des Verrats gestoßen sind. Im vernunftgemäßen Satz des kategorischen Imperativs ist der Widerspruch beider aufgehoben, ohne dass eines der beiden Verbote seine Gültigkeit angesichts des anderen verlieren würde. Wenn Hegel nun den Wert des »gesunden Menschenverstandes« und des »Gefühls« durchaus würdigt, dann tut er dies analog zu Kant, indem er auf die *apriorische* Gültigkeit des Sittengesetzes verweist, das er zurecht unter dem Begriff der Vernunft subsumiert. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass das Gefühl *per se* absolute Gültigkeit beanspruchen kann. In seiner Zeit als Professor in Berlin wird er sich daher gegen die »Gefühlstheologie« seines Kollegen Schleiermacher aussprechen, für den das »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« (Schleiermacher 2008, 44) zum absoluten Angelpunkt seiner Religionsphilosophie wird. Allein der Zusatz der »Abhängigkeit« veranlasst Hegel zu einer radikalen Polemik, wenn er Schleiermacher entgegenhält, dass, sofern das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit doch den frommen, religiösen Menschen auszeichne, wohl ein »Hund der beste Christ« (Hegel 1986x, 58) sein müsse. Schleiermacher wird daraufhin den Kontakt zu Hegel abbrechen. Das ist umso bedauerlicher, da Schleiermacher sich dadurch selbst eine valide – wenn auch polemische – Kritik an seinem Denken vorenthält, die maßgeblichen Einfluss auf seine Religionsphilosophie hätte nehmen können. Schließlich handelt es sich bei Schleiermacher um einen der einflussreichsten modernen protestantischen Religionsphilosophen und Dogmatiker.

Kommen wir nun also zum ersten Abschnitt des Zitats. Im »Apolog vom Galgen« (Zupančič 2001, 102) bringt Kant die Androhung der Todesstrafe nicht mit dem Verrat, sondern mit der sexuellen Lust in Verbindung. Für Kant ist es selbstverständlich, dass die Person, angesichts der Todesdrohung, auf die sexuelle Befriedigung verzichten würde. So selbstverständlich, dass er bei seinen Leser*innen voraussetzt, dass sie zum gleichen Schluss kommen. Aber entspricht dies denn notwendigerweise dem kategorischen Imperativ?

Alenka Zupančič hat gezeigt, dass Kant hier seiner eigenen Erkenntnis untreu wird, weshalb es nötig ist, Kant gegen Kant zu lesen (vgl. zum Folgen-

den ebd., 102-104). Das Problem ist pikant. Denn man muss doch zugeben, dass ich, würde ich der Liebesnacht aufgrund der Todesdrohung entsagen, ein pathologisches Interesse – einmal mehr ist es die Selbsterhaltung – zu meiner Maxime machen würde. Ich würde schließlich dem nachgeben, was Freud das »Lustprinzip« nennt. Dieses Lustprinzip (gelegentlich auch als Unlustprinzip bezeichnet) besagt, dass ein Lebewesen *natürlicherweise* zur Homöostase tendiert. Was ist damit gemeint? Freud versteht den psychosomatischen Komplex gewissermaßen analog zum Energieerhaltungssatz, um auf diese Weisen den ›Haushalt‹ der psychischen Energie quantifizierbar und dadurch wissenschaftlich-psychologisch handhabbar zu machen (vgl. Freud 1987b; Lacan 2015d, 182-195). Wenn nun das Gleichgewicht dieser Energie z.B. durch Gewalteinwirkung von außen oder innen (man denke an den Begriff des Über-Ichs) gestört wird, tendiert die Energie letztlich wieder zu einem Ausgleich der Spitze, die z.B. ein starker Schmerz oder ein Schock hervorgerufen hat. Der jeweilige Extremfall veranschaulicht dies sehr gut: Würde der zugefügte Schmerz, z.B. bei einer (ohnehin schon mehr als fragwürdigen) aus dem Ruder laufenden Folter, nicht unterbrochen, sondern immer nur verstärkt, reagiert der psychosomatische Komplex z.B. mit Ohnmacht bzw. Bewusstlosigkeit. Beim psychischen Schock findet der Ausgleich z.B. durch Verdrängung und/oder Sublimierung statt.

Da das Lustprinzip nun auch für das vernünftige *Lebewesen* gilt, stellt sich die folgende Frage: Handle ich dem Sittengesetz entsprechend, wenn ich dem Lustprinzip nachgebe und auf die Liebesnacht verzichte, dafür aber dem Galgen entkomme? Die Antwort lautet natürlich: Nein, tue ich nicht. Dies lässt sich einfach überprüfen: Kann ich denn wollen, dass die Maxime meines Handelns, nämlich dem Lustprinzip zu folgen, zu einem allgemeinen Gesetz würde? Vernünftigerweise kann ich das natürlich nicht wollen. Greifen wir noch einmal auf das Beispiel mit dem Spion zurück und stellen uns vor, einer ›seiner Leute‹ zu sein: Ich kann folglich vernünftigerweise nicht wollen, dass der gefangene Spion dem Lustprinzip nachgibt, nicht weil dadurch mein Leben in Gefahr wäre (das wäre wieder nur ein pathologisches Interesse), sondern weil mir das Sittengesetz vorschreibt, jeden Menschen (und das schließt ihn, aber auch mich mit ein) allein als Zweck, nicht als Mittel zu betrachten. Anders gesagt, entschlösse ich mich dementsgegen zum altruistischen Selbstopfer, stellt sich wieder die Frage, ob dies nicht auch auf ein pathologisches Interesse zurückgeht: Rette ich dem anderen (möglicherweise) das Leben, indem ich meines gebe, weil ich z.B. nicht mit der Schuld leben könnte, dass er oder sie für mich gestorben wäre? Oder opfere ich mich, weil

sein oder ihr Verlust für mich das ganze Unternehmen infrage stellen würde, was nur anzeigen würde, dass dieses eben nicht im universalen Sinne sittlich, sondern interessegeleitet wäre? Das Sittengesetz fordert von mir nicht weniger als vom Spion, nämlich dass ich das Unerträgliche ertrage und dem Lustprinzip nicht nachgebe. Zupančič formuliert das analoge Ergebnis für das Beispiel der prekären Liebesnacht:

Entscheidet man sich lieber für den Tod als für den Verzicht auf die Lust, dann nicht etwa, weil man unfähig ist, auf die Lust zu verzichten, sondern weil die Wahl der Lust unter den gegebenen Bedingungen die einzige Möglichkeit ist, seine Fähigkeiten zum Verzicht auf die Lust (das Lustprinzip) unter Beweis zu stellen. Folgt man Kants Vorschlag (und verzichtet auf die Liebesnacht), dann entscheidet man sich für das Lustprinzip als letztes Prinzip seines Handelns. [...] Man entscheidet sich also für die Liebesnacht nicht aus Lust, sondern, wie es heißt *aus Prinzip* oder auch »aus Pflicht«. (Zupančič 2001, 104)

Zupančičs Argumentation zeigt noch einmal, worin die Wahrhaftigkeit des kategorischen Imperativs besteht. Der Verweis auf die *Pflicht* ist hier entscheidend. Sie erinnert daran, wie präzise die Pflicht in Anschluss an Kant gefasst werden muss. Die Bestimmung der Pflicht ist dabei ausgesprochen prägnant und es verwundert daher umso mehr, dass Kant sie selbst gelegentlich aus den Augen verliert. Auf welche Weise die Pflicht im Sinne der reinen praktischen Vernunft verstanden werden muss, lässt sich anhand eines Abschnitts aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* erläutern, in der Kant den besagten Drang zur Selbsterhaltung thematisiert.

Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert, und die *Maxime* derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. (GMS, BA 9f.)

Dass Kant hier die Pflicht zur Bewahrung des eigenen Lebens anspricht, wirkt befremdlich Angesicht unserer bisherigen Erkenntnisse über den kategorischen Imperativ. Kant, der zu dem Zeitpunkt, wo er diese Zeilen schreibt, noch relativ am Anfang seiner moralphilosophischen Arbeiten steht, spricht hier scheinbar einem abgeleiteten Urteil absolute Gültigkeit zu. Für uns können wir aber festhalten, dass das implizite naturalistische Paradigma der Selbsterhaltung gerade nicht »aus Pflicht«, also aus dem unbedingten Be-

wusstsein des Anspruchs des Sittengesetzes, hervorgeht und daher keine der aus ihm abgeleiteten Maximen auf der Höhe des Sittengesetzes ist. Abseits davon aber veranschaulicht die Textstelle deutlich die Analogie zwischen dem Konzept des pathologischen Interesses und dem freudschen Lustprinzip.

Die sinnvolle und logische Kernaussage des Abschnitts aber formuliert Zupančič: Wenn das vernünftige Wesen im Sinne des Sittengesetzes handeln will, dann reicht es offensichtlich nicht aus, einfach *pflichtmäßig* zu handeln, sondern es muss *pflichtmäßig und aus Pflicht* handeln (wollen) (vgl. Zupančič 2001, 28). Natürlich kann es sein, dass ich pflichtgemäß im Sinne des Lustprinzips, das als Agenten der Selbsterhaltung fungiert, handle. Allein pflichtmäßig lässt sich ferner auch im Sinne eines geltenden, kontingenten Rechts handeln. Aber »pflichtmäßig *und* aus Pflicht« (KpV, A 144; Herv. T.M.) kann nur bedeuten, den kategorischen Imperativ als solchen zum vernunftgemäßen Prinzip des Handelns zu machen (vgl. MS II, A 22). Hier begegnet uns erneut das von Hegel immer wieder hervorgehobene Vermögen der Vernunft, Antinomien und Widersprüche *aufzuheben*. Das Sittengesetz darf niemals mit einem historisch-kontingenten, geltenden Recht verwechselt werden. Als Rechts*quelle* überlagert es jede kontingente Ordnung. »Das Sittliche ist im Grunde ein *Supplement*, ein *Überschuß*.« (Zupančič 2001, 28) Das Sittengesetz produziert einen Rest, der symbolisch nicht festgehalten werden kann, um in einer kontingenten Ordnung ein für alle Mal untergebracht zu werden. Dies lässt sich wunderbar anhand eines weiteren Beispiels von Kant erläutern, in dem dieser die »*Pflicht gegen sich selbst*« (KpV, A 282) thematisiert.

Gegen Ende der *Kritik der praktischen Vernunft* greift Kant auf das Beispiel der Seenotrettung zurück (eine in Zeiten der sogenannten »Flüchtlingskrise« hochaktuelle Fragestellung). So schreibt Kant, dass »unsere Hochschätzung«, »da jemand, mit größter Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht«, gerade der Pflicht gegen sich selbst gilt (ebd.). Und obwohl Kant festhält, dass diese Pflicht »hier etwas Abbruch zu leiden scheint« (ebd.), begegnen wir hier dem dialektischen Charakter des Sittengesetzes in Reinkultur. Denn man muss das »gegen sich selbst« im doppelten Wortsinn verstehen: Der Seenotretter handelt einerseits *gegen sich selbst*, indem er sein Lustprinzip überwindet, aber andererseits geht die Pflicht, der gemäß er handelt, *zugleich gegen ihn selbst*, d.h. diese Pflicht ist auch auf ihn gerichtet, weil er selbst ein Vernunftwesen und damit nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt (Zweck) des Sittengesetzes ist. Betrachtet man diesen dialektischen Charakter etwas genauer, so scheint sich darin auch – zumindest in theologischer Perspektive – eine modifizierte und von daher dialektische Anthropologie Lu-

thers widerzuspiegeln. Das bezeugt Kant gewissermaßen selbst: »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein.« (KpV, A 155) Erst unter dem Sittengesetz zeigt sich der Mensch als »Sünder und Gerechter zugleich«. Denn als verpflichtend ist das Sittengesetz rein und nicht pathologisch, aber indem es den einzelnen Menschen involviert, ist es zugleich pathologisch (wir kommen im nächsten Abschnitt auf dieses Verhältnis zurück). Insofern ist dieses Verhältnis aber nicht als substanzontologische Bestimmung zweier abstrakter Seinsweisen des Menschen zu verstehen, vielmehr muss es als dialektische Vermittlung begriffen werden: In der Aktualität seiner Autonomie begreift sich der Mensch als »unheilig genug« und »heilig« und hebt auf diese Weise die abstrakte Trennung der Relata auf.

Exkurs VI: Im Zusammenhang mit dem dialektischen Charakter des Sittengesetzes sei auch – noch einmal theologisch – an Jesu Imperativ in Lk 9,23-25 erinnert: »Zu allen sagte er: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten. Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sich selbst verliert und Schaden nimmt?« Die Ethik Jesu ist radikal, weil sie alle Strukturmerkmale des Sittengesetzes aufweist (dieser Sachverhalt wird uns bei Hegel erneut begegnen, siehe Kapitel III.6).

Ähnlich drastisch wie Jesu Forderung wirkt es heute, wenn Jean Ziegler sich angesichts der »kannibalischen Weltordnung« des Kapitalismus unter Berufung auf Kant an die Öffentlichkeit wendet: »Die Unmenschlichkeit, die einem anderen angetan wird, zerstört die Menschlichkeit in mir«, hat Immanuel Kant geschrieben. Der moralische Imperativ ist in uns allen. Es geht darum, ihn wachzurufen, den Widerstand zu mobilisieren, den Kampf zu organisieren.« (Ziegler 2018, 122)

Wie Zupančič zeigt, erweist sich das Sittengesetz in diesem ganzen Komplex als ein Überzähliges, das weder auf das eine noch das andere Urteil reduziert werden kann. Kein geltendes Recht könnte die Ambivalenz dieses Überschusses, diesen »Rest«, den das Sittengesetz produziert, aufheben.

Indem nun das Sittengesetz diesen vernünftigen, dialektischen, überzähligen Charakter aufweist, hat es eine drastische Auswirkung auf das Subjekt, das sich (notwendigerweise) unter ihm wiederfindet. Das Sittengesetz bildet in diesem Zusammenhang nämlich das Medium der echten, realen (Hegel würde sagen: der wirklichen) Subjektivation: Durch die Wirkung des impe-

rativischen Charakters des Sittengesetzes wird das Subjekt zum *gespaltenen Subjekt* im Sinne der lacanschen Theorie (vgl. zum Folgenden Zupančič 2001, 36-38). Diese Spaltung weist erneut den überzähligen Charakter der dialektisch verfassten Vernunft auf. Denn das Subjekt ist nicht etwa aufgespalten, weil das Sittengesetz von ihm fordert, seine ›ungespaltene Seite‹, die dem Lustprinzip folgen will, zu entsagen. Es verhält sich vielmehr so, dass das seiner selbst bewusste Subjekt, auf zwei Aspekte seiner selbst reflektiert: Zum einen reflektiert es auf sich selbst als ungespaltenes Subjekt des Lustprinzips,¹⁷ zum anderen auf sich selbst als gespaltenes Subjekt, das durch die Reflexion auf das ungespaltene Subjekt des Lustprinzips, mit dem es identisch ist, sich überhaupt erst als gespaltenes erkennt. Dies mag widersprüchlich klingen, doch darf nicht vergessen werden, dass die Logik des Selbstbewusstseins hier eine Gleichzeitigkeit und Identität der Terme erfordert, da andernfalls gar nicht erst von *Selbstbewusstsein* die Rede sein könnte.¹⁸ »Die Spaltung des Subjekts der praktischen Vernunft ist die Spaltung zwischen dem pathologischen Subjekt und dem gespaltenen Subjekt.« (Zupančič 2001, 37)¹⁹ Diese Spaltung ist von großer Bedeutung, denn in ihr verwirklicht sich die *eigentliche Freiheit des Subjekts*.

Es hat sich also gezeigt, dass der Mensch als Vernunftwesen nicht durch ›natürliche Veranlagungen‹ determiniert ist. Es versteht sich von selbst, dass er sehr wohl durch spezifische Bedürfnisse bestimmt ist (und in gewisser Weise auch determiniert, denn ich bin z.B. nicht so frei, dass ich sagen könnte, ich höre nun auf zu atmen, aber entscheide mich einfach dafür, trotzdem nicht zu ersticken), aber er wird nicht notwendigerweise von ihnen diktiert. Dadurch also, dass der Mensch fähig ist, dem Lustprinzip zu entsagen, stellt

17 Lacan macht deutlich, dass es sich bei diesem Subjekt des Lustprinzips trotzdem um ein Subjekt handelt, allerdings haben wir es hier mit einer »azephalen Subjektivierung, einer Subjektivierung ohne Subjekt« zu tun (Lacan 2015d, 193; vgl. ebd., 177f.189f.).

18 Wir vertiefen die Analyse des Selbstbewusstseins in Kapitel III.1.

19 Hier wird außerdem der hegelsche Charakter von Zupančičs Argument deutlich. Das besagte Verhältnis des gespaltenen Selbstbewusstseins, das sich als Einheit von »Vernunft« und »Sinnlichkeit« begreift, beschreibt Hegel im Kapitel über die »moralische Weltanschauung« in der *Phänomenologie des Geistes* (vgl. PhG, 445f.): »Solche Einheit erst ist die *wirkliche* Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewußtsein oder erst wirkliches und in der Tat Selbst und zugleich Allgemeines ist, enthalten [...].« (PhG, 446)

er sein Vernunftvermögen unter Beweis, wodurch er sich vom Tier maßgeblich unterscheidet: »Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*.« (GMS, BA 107f.) Das vernünftige Wesen als gespaltenes Subjekt hat in diesem Sinne »zwei Standpunkte«, deren ›Synthese‹ es bildet. Diese Synthese bildet es »*einmal*, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind« (GMS, BA 108f.) und die Autonomie implizieren. Durch die Teilhabe an beiden Standpunkten beweist sich die Freiheit des Subjekts. Denn die Freiheit als Autonomie wäre selbst ein leeres Phänomen ohne einen *Gegenstand* in der heteronomen »Sinnenwelt«. Kant selbst fasst den Gedanken in einem prägnanten Absatz zusammen:

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische Sollen* ein synthetischer Satz a priori vorstellt [...]. (GMS, BA 111)

In diesem Satz steckt aber auch noch etwas mehr, wie Slavoj Žižek betont (vgl. zum Folgenden Žižek 2009, 20–23): Wäre ich nämlich allein ein Glied der intelligiblen Welt (d.h. ein Teil des ›bloß Gedachten‹, dem Gebiet der *Noumena* bzw. »Noumenen«, wie Kant an anderer Stelle schreibt [vgl. KrV, B 409–413]), dann würde ich gerade nicht wahrhaft frei sein. Stattdessen wäre ich in Wahrheit absolut unfrei, da »alle meine Handlung« nun »der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*«. Mein Wille wäre dann jederzeit im Einklang mit dem kategorischen Imperativ. Anders gesagt, mein Wille wäre durch das Sittengesetz *determiniert* und demnach alles andere als ein freier Wille. Determiniert wäre ich auch, wie wir gesehen haben, wenn ich allein Glied der Sinnenwelt, der *Phaenomena*, wäre. Denn das hieße, ich wäre ohne Selbstbewusstsein und Vernunft dem Gesetz der Natur unterworfen. Žižek bringt es auf den Punkt: »*Our freedom persists only in a space between the phenomenal and the noumenal.*« (Žižek 2009, 23)

Man kann die Wichtigkeit dieses Sachverhalts nicht genug betonen. Mithilfe der Methode der Transzendentalphilosophie, deren Weg über die *Kritik der reinen Vernunft* zur *Kritik der praktischen Vernunft* führt, gelingt es Kant, die

Freiheit des vernünftigen Wesens zu beweisen. In dem »Du sollst« der reinen praktischen Vernunft verwirklicht sich die Freiheit und taucht als überzähliges Element des Vernunfturteils auf, das weder auf den Bereich der Phänomene (des Seins), noch auf den Bereich der Noumena (des Denkens) reduziert werden kann, sondern beide synthetisiert, wodurch sie überhaupt erst als solche ins Bewusstsein treten. Kant selbst ist sich seiner Entdeckung sehr wohl bewusst, was sich darin widerspiegelt, dass er ihr einen Namen gibt. So spricht er vom »*Faktum der Vernunft*« (vgl. KpV, A 56). Mit Faktum ist hier allerdings nicht eine Tatsache im Sinne eines »*factum brutum*« gemeint, sondern Faktum ist hier das »Wort für eine Tat oder Handlung« im Sinne einer »*imputatio facti*«, d.h. einer »Zurechnung« (Löhner 2004, 187). »Das Faktum der Vernunft wäre daher nicht eine Tatsache, auf die die Vernunft stößt, sondern eine Tat oder Handlung der Vernunft (*genitivus subjectivus*), die sie vollbringt. Diese Tat ist der Akt der sittlichen Gesetzgebung, dessen Resultat das Bewusstsein des Sittengesetzes ist.« (Ebd.; vgl. Willaschek 1991; Willaschek 1992, bes. 174-193)

Wir dürfen nun allerdings eines nicht aus den Augen verlieren: Das Faktum der Vernunft beweist zwar die Freiheit des Menschen, aber hiermit sind wir noch nicht über das reine »Du sollst« hinausgelangt. Es stellt sich schließlich die Frage, wie aus dem Sollen nun nicht nur der gute Wille, sondern auch der reale ethische Akt werden kann, der sich nicht auf den Bereich des *Apriori* beschränkt. Anders ausgedrückt: Was motiviert das vernünftige Subjekt, vom Gesetzgebungsakt der Vernunft zum realen ethischen Akt überzugehen? Kants Argumentation scheint an diesem Punkt plötzlich etwas träge zu werden, was ihm dann u. a. auch von Hegel in dessen frühen Werken vorgehalten wird. Denn der Lösungsversuch, den Kant anbietet und den wir uns als nächstes anschauen wollen, weist einige Schwächen auf und die Argumentation des Königsbergers bleibt hinter ihrer gewohnten Schärfe zurück.

Exkurs VII: Bevor wir zum nächsten Abschnitt übergehen, wollen wir noch einem möglichen Missverständnis vorbeugen, das sich aus dem hier oft gebrauchten Begriff vom »vernünftigen Wesen« ergeben kann. Denn es mag die Frage auftreten, wie es nun um diejenigen Wesen steht, die sich nicht (oder noch nicht, wie es z.B. für das Kleinkind gilt) ihrer Vernunft bedienen können. Auch hier beugt das Sittengesetz jedem Gedanken einer Abstufung der Lebewesen vor. Kann ich vernünftigerweise wollen, dass eine Maxime die besagen würde, dass das Kleinkind oder der geistig Behinderte einen »geringeren Wert« als der

(schon) vernünftige Mensch haben müssten, zu einem allgemeinen Gesetz gemacht würde? Wohl kaum! Denn zum einen war ich selbst einst ein Kleinkind und damit angewiesen auf die Fürsorge anderer Menschen, zum anderen ist es nicht ausgeschlossen, dass auch ich, z.B. durch einen Unfall, zu einem geistig Behinderten werde und ein weiteres Mal auf die Fürsorge meiner Mitmenschen angewiesen bin. Aber ich brauche gar nicht so weit gehen und mein eventuelles Eigeninteresse hier ins Spiel bringen, eben weil der kategorische Imperativ mich schon längst in die Pflicht genommen hat, wie wir oben gesehen haben. Darüber hinaus ist es lohnenswert, sich zu vergegenwärtigen, dass Kant seine Gedanken vor dem historischen Hintergrund formuliert, in dem die allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte formuliert wurden. Entsprechend schreibt Kant z.B. im § 18 der *Metaphysik der Sitten* über das »Elternrecht«, in dem es um die Pflicht der Eltern gegenüber dem Kind »als Person« geht (vgl. MS I, AB 111-115). Vor dem aufklärerischen Diskurs der allgemeinen Menschenrechte lässt sich dieses »Elternrecht« ausweiten: Die Pflicht gegenüber meinem Nächsten betrifft die ganze (mögliche) *Menschheitsfamilie*. Der »Generationsvertrag« (im weitesten Sinne des Wortes) ist daher nicht einfach eine Sache des Rechts, sondern der Sittlichkeit.²⁰ Wir werden diesen Gedanken in Kapitel III.4 vertiefen.

3. Ein wenig Moraltheologie zur Motivation

Man muss zugeben, dass die kritische Philosophie dem Menschen einiges abverlangt. Auf die Frage, was er wissen könne, gibt sie die ernüchternde Antwort, dass ontologische Letztaussagen schon einmal nicht dazu gehören, er sich aber glücklich schätzen könne, wenn er Freude an Mathematik hat. Auf die Frage, was er tun solle, gibt sie die ambivalente Antwort, dass sich zwar ein fester Halt für das Wissen finden lässt, dieser sich aber als praktisch-philosophischer bzw. ethischer Imperativ entpuppt, der ihn vollkommen in die Pflicht nimmt und sich gegen seine weltlichen Neigungen richtet. Wie kann man da erwarten, dass das Lustwesen Mensch sich diese *apriorische* Gültigkeit zu Herzen nimmt und sein Leben dementsprechend gestaltet? Kant wittert diese Problematik und wendet sich ihr bereits im letzten Teil der *Kritik der*

20 Entsprechendes gilt daher auch für ähnliche vertragsartige Rechtsphänomene wie z.B. das Erbrecht. Die gängige Praxis des Erbrechts würde vor dem Sittengesetz nicht bestehen können. Siehe auch Kapitel III, Anm. 53.