IV Konzeptualisierung des praktischen Vermögens

Die Konzeptualisierung des praktischen Vermögens durch Kant wird gemäß dem Untersuchungsprojekt der vorliegenden Arbeit unter der Perspektive rekonstruiert, wie Kant damit die praktische Fragestellung beantwortet, d.h. wie er das praktische Vermögen so bestimmt, dass es die an es gestellten Anforderungen erfüllen kann. Die praktische Fragestellung lautete: *Wie lässt sich das Praktische aus einem neu formulierten oder neu bestimmten Begriff der Freiheit – der* neben *der Naturkausalität* als *Begründung für die Sittlichkeit denkbar gemacht werden muss, obwohl er aus dem Bereich des theoretisch Erkennbaren ausgeschlossen werden muss – so konzeptualisieren, dass ‚Freiheit' Sittlichkeit impliziert und die Realisierung allgemeiner Glückseligkeit denkbar wird?*

Die erfolgte Kontextualisierung der praktischen Fragestellung bildet den Ausgangspunkt für die vorliegende Analyse der positiven Bestimmung des praktischen Vermögens. Das Architekturmodell zeigt, welchen Teil der gewonnenen Erkenntnisse Kant ‚reine praktische Philosophie' nennt, und dass er damit nur die eine Seite einer dichotomen Unterscheidung der reinen Philosophie bezeichnet, deren andere Seite die theoretische Philosophie ausmacht. Beide Seiten bezeichnen *reine* Erkenntnisse, die Kant aus und in der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des erkennenden und des verwirklichenden, praktisch werdenden Denkens gewinnt. Allerdings sollte aus diesem Reinheitspostulat, das von *empirischen, zufälligen Umständen* bei den Überlegungen absehen soll, keinesfalls geschlossen werden, dass alle Erkenntnisse, die *über* das praktische Vermögen gewonnen werden können, auch zur praktischen Philosophie zu zählen wären, weil aus dem Ausschluss der Empirie bei Kant nicht folgt, dass der Rückgriff auf der Erfahrung *dienende* theoretische Erkenntnisse nicht erlaubt wäre. Positiv formuliert heißt das, dass Kant kein Problem hatte, zur Bestimmung des *praktischen Vermögens* sowohl explizit als auch implizit auf Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie zurückzugreifen – wie der einleitende erste Abschnitt zeigen wird. Die Erkenntnisse, die über das praktische Vermögen gewon-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen werden, betreffen das ganze praktische Vermögen, und dieses wird von Kant *mitnichten ausschließlich* aufgrund des Freiheitsbegriffes oder dessen Prinzip bestimmt, sondern zu einem viel größeren Teil über den Naturbegriff und dessen Prinzip der Kausalität.

Im zweiten Abschnitt steht die Bestimmung des praktischen Begriffes und des Prinzips im Mittelpunkt. Auch hier zeigt sich, dass Kant den Freiheitsbegriff zunächst in das theoretische Konzept der Kausalität einpasst, und zwar so, dass dies nicht dazu führen muss, der Naturkausalität zu widersprechen. Stattdessen bildet der Geltungsbereich der Kausalität das Feld, das so unterschieden wird, dass die beiden Begriffe Natur und Freiheit deren unterschiedliche Formen bezeichnen: als Bestimmungsrelation zwischen zwei Verschiedenen und als Selbstbestimmungsrelation. Die Konzeption praktischer Vernunft trifft sich daher nicht erst im zu erreichenden gemeinsamen Zweck, Sittlichkeit und Glückseligkeit als höchstes Gut herzustellen, mit der theoretischen Vernunft wieder, sondern sie haben auch einen gemeinsamen Ausgangspunkt im grundlegenden Kausalitätsschema. Zudem wird hier deutlich, dass das transzendentale erkennende Selbstverhältnis, das der Theoriebegründung dient, auch das Modell für die Form der praktischen Vernunft abgibt.

Im dritten Abschnitt wird die Konzeption des praktischen Vermögens in *Bezug auf das Motiv* in den Blick genommen. Dafür wird erstens das Verhältnis von praktischer Freiheit, Sittengesetz und Glückseligkeit betrachtet, indem einerseits gezeigt wird, wie Kant aus dem praktischen Prinzip zwecksetzender Selbstbestimmung das Sittengesetz über seine allgemeine Gegebenheit ableitet. Andererseits geht es hier um die Folgerungen, die über das Sittengesetz aus dem Konzept reiner praktischer Vernunft als Freiheit vorgestellt werden und die sowohl die Interaktionsstruktur sittlichen Handelns betreffen als auch das intellektuelle Selbstverhältnis, das der Tugendhaftigkeit zugrunde liegt. Zweitens wird das Verhältnis von Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit erörtert, was die Skizzierung der sogenannten ‚Anwendungsbedingungen des bereits bestimmten Willens' impliziert, die von Kant als notwendige gedacht werden, weil wir mit unserem Willen nicht den Lauf der Natur bestimmen können, also nicht die Naturgesetze verändern können.

Die Rekonstruktion beginnt einleitend mit der Klärung der Frage, was überhaupt gemeint ist, wenn das praktische Vermögen von Kant als *Wille* konzipiert wird. Im Anschluss wird untersucht, wie Kant die konzeptionellen Anforderungen an den praktischen Freiheitsbegriff erfüllt, indem die Genealogie von Begriff und Prinzip des reinen praktischen Vermögens von ihrer an die Kategorie der Kausalität angelehnten Herkunft bis zu ihrer positiven Bestimmung nachgezeichnet wird. Der dritte Abschnitt bindet die Analyse der Konzeption auf das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz sowie auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit rück, um so den Zusammenhang zwischen Freiheit, Sittengesetz und Glückseligkeit zu rekonstruieren.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Konzeptualisierung des praktischen Vermögens als Wille

Das praktische Vermögen wird von Kant als Wille konzeptualisiert – dort zeigt sich für ihn die praktische Vernunft, weil wir die Erfahrung haben, dass sie uns in Form von inneren Verboten Einhalt gebieten kann. Inwiefern wird dieses Vermögen aber von Kant *praktisch* genannt? Welche Bedeutung hat das Prädikat ‚praktisch' noch – neben *verwirklichender Gegenstandsbezug*? Und mit welchen Erkenntnissen definiert oder bestimmt Kant das praktische Vermögen? Mit dem ersten Abschnitt verbindet sich die Intention, zunächst die Selbstverständlichkeit, mit der wir das Prädikat ‚praktisch' verwenden, kritisch zu hinterfragen. Es ist meines Erachtens für das Verständnis der kantischen Konzeptualisierung des Praktischen wesentlich, *nicht* von einer vorgefassten, allgemeinen oder philosophischen Bedeutung dieses Prädikates auszugehen, weil innerhalb der Philosophie keinesfalls Einigkeit über die Bedeutung von ‚praktisch' herrscht. So hatte auch Kant selbst keine Probleme damit, zur Beschreibung der Strukturen des praktischen *Vermögens* Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie hinzuzuziehen – wie der zweite Abschnitt zeigt. Nicht auf empirische Erkenntnisse zurückgreifen zu wollen, wenn es um die reinen Prinzipien des praktischen Vermögens geht, bedeutet nämlich für Kant nicht zugleich auch auf die Prinzipien zu verzichten, die der theoretischen Philosophie, mithin dem Naturbegriff entlehnt sind. Das zeigt der dritte Abschnitt, in dem der Unterschied zwischen den drei Aspekten der Willenskonzeption skizziert wird: Ursächliche Bestimmungsgründe, Bestimmungsrelationen und bestimmbare Handlungen bzw. Wirkungen.

k. Anmerkungen zum Prädikat ‚praktisch'

Im alltäglichen Sprachgebrauch bezeichnen wir in der Regel etwas als ‚praktisch', das einfach zu handhaben und zugleich funktional sinnvoll ist, wie z.B. einen Schuhlöffel. Wobei zu beachten ist, dass beide Eigenschaften wesentlich sind: etwas muss sowohl funktional als auch einfach zu gebrauchen sein, damit es ‚praktisch' genannt werden kann. Ein Gegenbegriff wäre unpraktisch im Sinne von funktional nicht sinnvoll, ein anderer nicht-praktisch als vollständige Verneinung, beispielsweise im Sinne von theoretisch. Im wissenschaftlichen Kontext wird entsprechend die Philosophie als Ganze eher zu den theoretischen Fächern gezählt, weil wir mehr praktisch orientiert diejenigen Wissenschaften nennen, die unmittelbar zur Anwendung kommen können und sollen, wie etwa technische Fächer oder auch die Medizin und die Pädagogik. Im philosophischen Sprachgebrauch wird schließlich unter ‚praktisch' ganz allgemein das verstanden, was mit dem konkreten Tun oder Handeln zu tun hat oder sich im weitesten Sinne damit beschäftigt. So fungiert die praktische Philosophie als Oberbegriff für Rechts-, Moral-, und Politische Philosophie.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In der Philosophie selbst bezeichnet demnach praktische Philosophie nur einen Teilbereich, dem die theoretische Philosophie mit ihren Teilgebieten Erkenntnistheorie, Logik, Metaphysik, Ontologie oder auch Sprachphilosophie etc. gegenübergestellt wird. Damit meinen wir, uns auf die abendländische Tradition beziehen zu dürfen, da schon in den Platonischen Dialogen – scheinbar – in dieser Weise zwischen praktischem und theoretischem Wissen unterschieden wird. Sieht man genauer hin, zeigt sich aber, dass schon dort die Unterscheidungen doch etwas differenzierter vorgenommen wurden bzw. dass die scheinbar so leicht voneinander zu unterscheidenden Teilgebiete der Philosophie nicht etwa verschiedene Bereiche berühren, sondern nur verschiedene Aspekte ein und derselben Sache hervortreten lassen.

So heißt es etwa gleich zu Beginn des *Politikos*, nachdem die Rechenkunst als „ganz kahl von Handlung und [...] uns bloß eine Einsicht" bewirkend beschrieben worden ist, weiter:

„Die Tischlerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntnis in Handlungen einwohnend als mit ihnen zusammen gewachsen, und gemeinschaftlich bringen sie zustande die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren. [...] Auf diese Art so teile uns sämtliche Erkenntnisse (epistêmas), und nenne die eine handelnd (praktikên), die andere lediglich einsehend (gnôstikên)." (Platon, Politikos 258 e).

Eine praktische Erkenntnis wird hier im Gegensatz zur theoretischen als eine beschrieben, die unmittelbar mit dem Handeln zu tun habe, in das Handeln eingewoben sei. Die praktische Erkenntnis hat so zwei Stränge, die zusammen bewirken, dass durch menschliches Handeln etwas entstehen kann. Das Wissen umfasst nun sowohl die praktische Erkenntnis im erläuterten Sinne, aber auch noch die einsehende, gnostische Erkenntnis. Wiederum ist diese Unterscheidung aber eine, die nur verschiedene Aspekte des Wissens beleuchtet, denn wahre Episteme bedarf der Einsicht *und* der Praxis. So drängt der mit Sokrates im Gespräch stehende Fremde am Ende dieser Sequenz darauf, dass Führungskompetenzen immer aus beiden Erkenntnisarten bestehen.

Unsere Alltagsunterscheidung zwischen ‚praktisch' und ‚theoretisch', die beide Prädikate auf einer Ebene verortet, unterscheidet sich demnach wesentlich von der vorgetragenen im *Politikos*, da dort der eigentliche Gegenbegriff zu ‚praktisch' ‚gnostisch' ist, während die Theorie und das Tun nur *zusammen* das Praktische ausmachen. Betrachtet man das Beispiel, an dem Sokrates die Unterscheidungen festmacht, so handelt es sich um den herzustellenden Gegenstand, zu dessen Herstellung es verschiedener Kompetenzen bedarf. Von dort aus, also von der Welt und ihren Erfordernissen aus, erfolgt die Einteilung in ‚praktisches' und ‚reines' Wissen sowie die Feststellung ihres notwendigen Zusammenspiels.

Nimmt man hingegen beispielsweise die Einteilung der Philosophie bei Aristoteles, zeigt sich ein ganz anderer Bezugspunkt für die getroffenen Unterscheidungen: Es ist der Mensch selbst mit seinen grundsätzlichen Möglichkeiten, sich

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu verhalten, d.i. Betrachten, Handeln und Schaffen. Diese Verhaltensweisen bestimmen die Art und Weise philosophischen Weltverhaltens und damit die Einteilung der Philosophie: Während die theoretische Philosophie das Seiende betrachtet und deutet, ist die praktische Philosophie, d.i. Ethik und Politik, auf Veränderung durch Handlungen aus. Diesen wird als Drittes die poietische Philosophie beiseite gestellt, die auf Hervorbringung, d.h. Schaffen zielt und der Aristoteles die Poetik und die Ökonomik zuordnet.

Im Vergleich zu den beiden angeführten antiken Zuweisungen lassen sich für die Verwendung des Prädikates ‚praktisch' durch Kant sowohl Übereinstimmungen, aber auch Verschiebungen feststellen. Wie Aristoteles geht auch Kant bekanntlich vom menschlichen Denkvermögen aus, wobei er der Veränderung der Welt die reine Philosophie voranstellt, die zunächst zeigen soll, *auf welcher Grundlage* wir überhaupt Erfahrungen machen und erkennen und *auf welcher Grundlage* wir überhaupt auf unsere Welt einwirken können. So nennt er – wie gezeigt – ‚praktische' und ‚theoretische *Philosophie'* den eingeschränkten Bereich, der die ‚Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe' enthält. Wobei die praktische Philosophie diejenigen Erkenntnisse bezeichnen soll, die den Begriff und das Prinzip des Praktischen betreffen. Deshalb richtet sich diese Verwendung des Prädikats ‚praktisch' *nicht* nach einem phänomenalen Anwendungsbereich, sondern primär nach der Unterscheidung der Vermögen, die Kant trifft![1] Auch entwirft er mit der Theoretisierung des praktischen Vermögens keine Theorie des Handelns, sondern in erster Linie eine Theorie möglicher unterschiedlicher Handlungs*bestimmungen*, zu deren Unterscheidung er allerdings problemlos auf Erkenntnisse der theoretischen Philosophie rekurriert – auch wenn es sich dabei um das genuin *praktische Denkvermögen* handelt.

I. Elemente aus der theoretischen Philosophie in der Konzeption des Willens

In der Einleitung zur KU insistiert Kant auf der strikten Distinktheit der beiden Mengen von Erkenntnissen, die er ‚praktische' und ‚theoretische' Philosophie nennt. Doch folgt – wie bereits gezeigt – aus dieser vollständig dichotomen Unterscheidung der beiden *Bereiche* der Philosophie aufgrund der Unterscheidung ihrer Grundbegriffe und Prinzipien keinesfalls, dass die Erkenntnisse über die *Vermögen*, die Kant mit ‚praktisch' und ‚theoretisch' bezeichnet, ebenfalls *entweder* dem einen *oder* dem anderen Bereich zugeordnet werden müssen. Folglich

1 Insofern die Einteilung über die Unterscheidung des Vernunftvermögens erfolgt und sich nicht nach der klassischen äußeren Unterscheidung zwischen ‚das Handeln betreffend' und das ‚Denken betreffend' richtet, scheint Kant hier also zunächst eher den aristotelischen Bahnen zu folgen, denn die platonische Unterscheidung ‚praktisches' versus ‚gnostisches' Wissen wird auch durch Kant in das Feld der Vernunftvermögen verwiesen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind die Erkenntnisse, die über das praktische Vermögen gewonnen werden, nicht ausschließlich Erkenntnisse, die sich auf den Freiheitsbegriff und dessen Prinzip beziehen. Stattdessen kann, wenn es um die *Willensbestimmung* geht, die *immer* nur nach Begriffen wirkt und nicht durch andere Stimuli unmittelbar hervorgerufen wird, der zugrundeliegende *Begriff* der Theoretisierung ebenso der Naturbegriff sein:

„Der Wille als Begehrungsvermögen ist nämlich eine von den [...] Natursachen in der Welt, nämlich diejenige, die nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder -notwendig); zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wodurch die Ursache nicht durch Begriffe [...] zur Kausalität bestimmt wird." (KU XIII).

Hier ist von Begriffen im Plural die Rede und keinesfalls nur von einem einzigen Begriff, und das bedeutet, dass es Willensbestimmungen gibt, in denen die Wirkursache nach dem Natur*begriff*, und solche, in denen sie nach dem Freiheitsbegriff gedacht wird:

„[I]st der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Prinzipien technisch-praktische; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch; [...] so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die anderen aber ganz allein den zweiten Teil, [...] (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen." (KU AA Bd.6: XIII).

Zur Konzeption des ganzen praktischen Vermögens schöpft Kant demnach aus *beiden Begriffen* Erkenntnisse und Wissen, zu denen die Konzeption ihrerseits wiederum weitere Erkenntnisse hinzufügen wird: Die Willensbestimmung *aus Begriffen*, womit gemeint ist, dass es *nicht* um empirische, sinnliche oder faktische Stimuli geht, wird so gedacht, dass sie *sowohl* gemäß dem Begriff der Natur *als auch* gemäß dem Begriff der Freiheit erfolgen kann. Daher kann die Frage nach der Willensbestimmung und die Antwort auf diese Frage *beiden* Teilen der kantischen reinen Philosophie zugeordnet werden. Wenn nicht beachtet werde, so Kant weiter, dass das praktische Vermögen auch nach Naturbegriffen definiert wird, führe das zu einem ‚Missbrauch der Ausdrücke zur Einteilung', weil „man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriff für einerlei nahm." (KU AA Bd.6: XII).

Kant stört hier demnach nicht, dass es offenbar zweierlei Strukturierungsmöglichkeiten oder Formen oder Arten und Weisen des Praktischen gibt, sondern, dass aus der Verwendung des Prädikates ‚praktisch' zur Bezeichnung des Vermögens und aus seiner Verwendung zur Bezeichnung eines Teilbereiches der Philosophie auf die gleiche Extension dieser Bereiche geschlossen und damit die Einteilung der Philosophie unsauber gemacht werde. Reine praktische Philoso-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

phie enthält weniger Erkenntnisse als die Menge der Erkenntnisse, die über das ganze praktische Vermögen gewonnen werden können. Die Janusköpfigkeit des praktischen Vermögens als Wille muss also darauf zurückgeführt werden, dass die Ursachen, die ein Moment der Willensbestimmung ausmachen, aus der theoretischen und/oder aus der praktischen Philosophie stammen können, was für Kant offensichtlich kein Problem darstellt. Daher gilt es zu beachten, dass weder das Prädikat ‚praktisch', noch das Substantiv ‚Wille' ausreichende Indikatoren dafür sind, um feststellen zu können, für welchen und aus welchem Bereich der Philosophie gerade Erkenntnisse *über* das praktische Vermögen gewonnen werden.[2]

In den anschließenden Abschnitten der Einleitung in die KU insistiert Kant darauf, welche Künste oder Lehren folglich alle nicht zur praktischen *Philosophie* gezählt werden dürfen – ‚selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre' –, „weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin praktisch-technisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist" (KU XV T.S.). Obwohl die Regeln das praktische Vermögen *betreffen*, zählt Kant sie zur theoretischen Philosophie, weil sie aus den Erkenntnissen folgen, die er aus der Analyse des theoretischen Vermögens und damit aus den Naturbegriffen und ihren Prinzipien gewonnen hat. Das *Natürliche* an diesen Regeln oder an diesen Willensbestimmungsmöglichkeiten liegt aber keinesfalls darin, dass Kant so den Willen einer Determination durch die Materie unterwerfen würde, wie etwa ein Apfel den Fallgesetzen unterworfen ist, sondern darin, dass diese Regeln den Willen *gemäß* der Naturkausalität bestimmen können:

„Man sieht hieraus, daß ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie gibt, nicht einen besonderen Teil, dem theoretischen zur Seite gesetzten Teil [...] ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie sein, wenn ihre Prinzipien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntnis der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln)". (KU XV)[3]

Folgt man der kantischen Selbstdarstellung in der Einleitung zur KU, dann zeigt sich dort folglich, dass die Theoretisierung des praktischen Vermögens weitaus mehr umfasst als nur das, was er in der *praktischen Philosophie* verhandelt wissen will. Hier geht es explizit um verschiedene Gründe und Formen der Willensbestimmung und damit auch um solche, die nach den Begriffen und Prinzipien

2 Der erste Abschnitt der Einleitung in die KU endet damit, dass Kant nochmals auf den Unterschied zwischen der Verwendung des Prädikats ‚praktisch' in Bezug auf (Handlungs-)Vorschriften und in Bezug auf die ‚Philosophie' hinweist und auf dem Unterscheidungskriterium beharrt, das er in der Verschiedenheit der Prinzipien und in ihrer begrifflichen Herkunft sieht und eben nicht im Anwendungsgebiet, deren es viele praktische gebe.

3 Vgl. auch GMS II.19 AA Bd. 4: S. 415.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Natur erfolgen. Die dichotome Einteilung der Philosophie und der Erkenntnisvermögen bedeutet daher nicht, dass das praktische Vermögen nicht nach Prinzipien definiert werden könnte, die ein Resultat der erkennenden Reflexionen sind, d.h. solche Erkenntnisse, die Kant erst aus der Untersuchung des theoretischen Vermögens gewinnen konnte. Dass der Wille das praktische Vermögen schlechthin ausmacht und nicht das theoretische, da er sich nicht erkennend auf seinen Gegenstand bezieht, impliziert also keinesfalls, dass seine grundsätzlichen Bestimmungsformen nicht den theoretischen Erkenntnissen entlehnt sein können! Den Willen zeichnet aus, dass er *nicht nur* aufgrund der theoretischen Erkenntnisse konzeptualisiert werden soll, sondern auch noch aufgrund eines anderen Begriffes und Prinzips, „weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht“ (KU AA Bd.6: XIV T.S.).[4]

Das praktische Vermögen als Wille wird also – entgegen dem Eindruck, den die architektonischen Bemerkungen bis zur KU vermitteln – nicht allein aus dem praktischen Begriff und dessen Prinzip konzipiert, da Kant bei seiner Konzeptualisierung auch Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie einfließen lässt. Das bedeutet aber nicht, dass in die Willenskonzeption, wenn sie sich expliziter Weise auf Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie beruft, bereits *empirische* Bedingungen einbezogen würden. Es bedeutet nur, dass Kant bei der Konzeptualisierung des Praktischen *explizit* auf Erkenntnisse zurückgreift, die es im Bereich der theoretischen Philosophie zu gewinnen galt.[5] Die Konzeption des Willens stattet diesen mit einer bestimmten Binnenstruktur aus, deren einzelne Aspekte oder Elemente die Ursache der Willensbestimmung, den Zweck der Willensbestimmung und die dadurch bestimmte Handlung ausmachen.

m. Momente der Willenskonzeption

Wenn in der kantischen Konzeption von Handlungen die Rede ist, dann bedeutet das, dass hier keine unmittelbar reflexhaften körperlichen Bewegungen gemeint sind – wie etwa bei einem Pawlowschen Hund. Der Name ‚Handlung‘ bezeichnet stattdessen immer Tätigkeiten, die von einem Willen *bestimmt* sind, d.h. in jedem Fall eine Vermittlung durch das Denkvermögen implizieren, denn „Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung“ (KrV A

4 Vgl. auch GMS II.27 AA Bd. 4: S. 420.

5 Aufgrund der theoretischen Prinzipien des Praktischen, die in der Einleitung zur KU thematisiert werden, ließe sich einwenden, dass es hier ja nur um eine ganz bestimmte Art von praktischen Regeln gehe, die eben der Unterwerfung der Handlungsbestimmung unter das Muster der Naturkausalität geschuldet seien – und dass damit ja gar nicht die Konzeption des reinen Willens angesprochen sei. Dem kann entgegengehalten werden, dass Kant das *ganze* praktische Vermögen durch und durch nach dem Muster einer Erkenntnis konzipiert, die er aus der transzendentalen Untersuchung des reinen Verstandesvermögens gewonnen hat: auf die Kausalität als Muster für *Bestimmung* überhaupt – wie im zweiten Kapitel gezeigt wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

205/B 250).[6] Die Vermittlung über das Denkvermögen bedeutet aber nicht, sinnliche Affekte auszuschließen, sondern nur, ihnen nicht unmittelbar ausgeliefert zu sein. Der vernünftige Wille kann *immer* intervenieren, so dass er der Nötigung durch sinnliche Affekte in diesem Sinne Grenzen setzt:

„Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*) wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, selbst zu bestimmen." (KrV A 534/B 562 T.S.).

Mit Willkür oder Wille wird hier das Moment im Willenskonzept bezeichnet, nach dem der Mensch nicht unmittelbar durch die Sinnlichkeit – durch körperliche Affekte – zu Handlungen *gezwungen* gedacht wird, *selbst dann nicht, wenn die Willkür sinnlich affiziert ist*.[7] Denn auch dann, wenn die Willkür oder das Wollen als durch die Sinne angeregt gedacht wird, wird damit kein notwendiger Zwang, dieses oder jenes zu tun, verbunden. Einen wie auch immer gearteten Zwang zu irgendwelchen Handlungen denkt Kant nicht als menschlichen, sondern als tierischen Willen, der ‚pathologisch necessitiert' wäre. Das hieße, dass die sinnlichen Affekte *unmittelbar* ein bestimmtes Tun, eine körperliche Bewegung zur Folge hätten, wie etwa neurotische Zwangshandlungen.

Der nicht pathologische menschliche Wille muss folglich in der kantischen Konzeption *immer* als vernünftiger verstanden werden; er erklärt als Konzept die Idee, dass es dem Menschen möglich ist, nicht unmittelbar, reflexartig oder im Affekt agieren zu müssen, sondern seine Handlungen durch den Einsatz, den Gebrauch des *Denkens* zu bestimmen:

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze* gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein." (GMS II.46 AA Bd. 4:427).

---

6 Vgl. zur Vermittlung durch die Vernunft gleichlautend Gerold Prauss (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. FaM: Vittorio Klostermann, S. 20 sowie Korsgaard „When desire bids we can indeed take it or leave it." Christine M. Korsgaard (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 97; auch 94.

7 Auf den ersten Blick mag es befremden, dass Kant den sinnlich affizierten Willen hier ‚pathologisch' nennt, da die ‚Pathologie' die Wissenschaft von der Entstehung der Krankheiten ist. Andererseits meint ‚Pathos' ursprünglich das Leiden im Sinne einer sinnlichen Bewegtheit – so heißt es in der GMS ganz allgemein „[d]ie Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung" (GMS II.13 AA Bd. 4: S. 413 Anmerkung) und in der KpV: der Wille gebe sich „die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze" KpV AA Bd. 5: S. 33 T.S.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Den Willen als Teil des vernünftigen Denkvermögens zu konzipieren, bedeutet also, ihm die Möglichkeit zuzuschreiben, Einfluss auf das Handeln zu nehmen, so dass es nicht *un*willkürlicher oder determinierter Maßen, d.h. auch nicht aufgrund empirischer Umstände abläuft.[8] Stattdessen folgt das Handeln einer Bestimmung, wird es von einem Vermögen geleitet, das sich Vorstellungen machen kann, nicht von seinem Belieben, sondern von ‚gewissen Gesetzen'. Handeln bedeutet demnach für Kant ein Tun, das erst aufgrund einer Bestimmung durch den Willen erfolgt – sofern es nicht ‚pathologisch' gedacht wird –, sondern als durch Vorstellungen initiiert. Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, aus welchen Gründen oder zu welchen Zwecken die Vernunft gebraucht wird, um das Handeln zu bestimmen bzw. aus welchen Gründen oder Zwecken gehandelt wird, sondern lediglich, dass in der kantischen Konzeption bei *Handlungen* immer die Vernunft als Instrument in Gebrauch ist, die darüber bestimmt oder, wenn man so will, entscheidet, welches Handeln zu welchem Zweck am besten oder welches Handeln welchem Grund angemessen ist:

„Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft" (GMS III.4 AA Bd. 4:412 T.S.).

Nun nimmt Kant die Willenskonzeption *vollkommen unabhängig* davon vor, welche tatsächlichen Handlungen durch den Willen evoziert werden könnten, weil er das praktische Vermögen rein aus Begriffen konzipieren will und keinesfalls als Abbild irgendwelcher Phänomene. Auch geht es nicht darum, den Konnex zwischen Willen und Handlungen zu theoretisieren – wie das möglich ist, will Kant explizit *nicht* beantworten.[9] Die Frage, auf die die Konzeptualisierung des Praktischen mit der Willenskonzeption antwortet, lautet also nicht, ‚Welche Handlung wird wie bewirkt?' oder ‚Wie kann der Wille Handlungen bestimmen?', sondern sie lautet vielmehr: *Wenn* wir davon ausgehen, dass es etwas wie eine Beeinflussung des menschlichen Handelns durch unser Denken gibt, *wie*

8 „*Naturnotwendigkeit* [ist] die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden." GMS III.1 AA Bd. 4: S. 446 T.S. D.h. hier findet *keine* Vermittlung durch die Vernunft statt!

9 „Nun laßt uns hierbei stehen bleiben und wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen" KrV A 549/B 577 oder auch KrV A 557/B 585. Im Zusammenhang mit dem ‚moralischen *Gefühl*', spricht Kant einen ähnlichen Konnex an, wenn er von einer Kausalität spricht, die dazu gehöre, wenn die Vernunft die *Sinnlichkeit* gemäß ihren Prinzipien bestimmen können solle. „Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d.i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung [...] hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der [...] wir gar nichts *a priori* bestimmen können" GMS III.30 AA Bd. 4: S. 460. Beide Probleme sind aber für Kant einfach keine Aufgaben der kritischen Untersuchung.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lässt sich dann diese Willensbestimmung gegen die Naturkausalität einerseits und als Begründung der Sittlichkeit andererseits denken?‘[10]

Dass Willensbestimmungen zu diesen oder jenen Handlungen führen mögen, ist in Bezug auf die ersten Konzeptualisierungsschritte, d.h. für die reinen praktischen Erkenntnisse vollkommen unerheblich. Die Frage nach der Realisierung von Handlungen wird noch nicht einmal relevant, wenn Kant nach den Anwendungsbedingungen des schon sittlich bestimmten Willens fragt bzw. nach den Folgerungen, die sich aus dem Begriff und dem Prinzip des Praktischen ergeben, sondern erst dann, wenn es um die anthropologischen, konkreten und immer kontingenten Realisierungsbedingungen geht.[11]

Als primärer Gegenstand der reinen praktischen Philosophie können demnach im kantischen kritischen Theoriegebäude *nicht* die Handlungen ausfindig gemacht werden – Kant liefert *keine* Handlungstheorie. Wenn es um die Konzeptualisierung des praktischen Vermögens als Wille geht, ist vielmehr gemeint, welche verschiedenen *Gründe* und *Zwecke* für die Bestimmung des Handelns angeführt werden können, wie sich diese zueinander verhalten und warum möglicherweise eine daraus ableitbare Bestimmung einer anderen vorzuziehen ist.

Das „Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens [...] zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.“ (GMS II.12 AA Bd. 4:413)

Geht es also in der *Grundlegung* um die vernünftigen Bestimmungsgründe des Willens,[12] dann bedeutet das, dass Kant hier zwischen verschiedenen Gründen oder Motiven unterscheidet, die aber alle gleichermaßen durch die Vernunft *vermittelt* erst zu *bestimmten* Handlungen führen, in dem Sinne, dass sie einem Grund folgen, der sie bestimmt. ‚Handlung‘ bezeichnet so ein sekundäres Moment des Willenskonzeptes, weil sie erst die Folge eines Selbstbestimmungsprozesses ist; die *Gründe* und *Zwecke*, die das Handeln bestimmen, sind hingegen

10 Esser nennt den freien Willen in diesem Sinne ein „Gedankenexperiment eines ‚uneingeschränkt guten Willens‘“ Esser 2004: S. 17. Das Gedankenexperiment wird freilich nicht nur in Bezug auf den reinen Willen gemacht, sondern betrifft das ganze Willenskonzept, denn der Wille wird als ein bestimmendes Vermögen *gedacht*, wie es oben heißt.

11 Irgendwelche empirischen Bedingungen, die dazu führen können, dass es ‚nicht so läuft, wie geplant‘, man müsste sogar formulieren ‚wie *gewollt*‘, sind im kantischen Willenskonzept überhaupt nicht angesprochen – sie machen erst den zweiten, empirischen Teil der ‚sittlichen Weltweisheit‘ als ‚praktische Anthropologie‘ aus; vgl. beispielhaft MS AA Bd. 6: S. 217.

12 In der Einleitung bemerkt Kant dort gegen andere Sittlichkeitslehren gerichtet, die Verfasser „unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig a priori bloß vorgestellt werden können, von den empirischen [Gründen], die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt“ GMS Einleitung 10 AA Bd. 4: S. 391; vgl. sinngemäß KpV AA Bd. 5: S. 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das primäre Moment der Willenskonzeption und damit der Theoretisierung des Praktischen und der Konzeptualisierung der praktischen Vernunft:

„Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst." (MS AA Bd. 6:213).[13]

Mit Kant gilt es also zwischen den Gründen und Zwecken, nach denen die Vernunft das Handeln bestimmt, als primäres Moment, den Handlungen als sekundäres Moment und der Bestimmungsrelation zwischen den beiden Momenten zu unterscheiden. Das folgende Zitat aus der KpV fasst die drei Aspekte und deren Zusammenhang noch einmal zusammen:

„In der praktischen Erkenntnis, d.i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjekte zu tun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde." (KpV AA Bd. 5:20).

13 Korsgaard schlägt vor, den Unterschied zwischen ‚Wille' und ‚Willkür' als Unterscheidung zwischen ‚thinking self' und ‚acting self' im Sinne der Unterscheidung zwischen unmittelbarem Bewusstsein von dem sinnlichen Affekt und dem reflexiven Bewusstsein auf das hervorgerufene Gefühl; vgl. Korgaard 1996: S. 104. Zur philologischen Unterscheidung von Wille und Willkür vgl. auch Esser 2004: S. 143 Anm. Sie geht davon aus, dass diese begriffliche Unterscheidung dazu dient, die Konfusion von ‚empirischem' und ‚freiem Willen' zu vermeiden, was sich auch daran ablesen lasse, dass sie erst in der *Metaphysik der Sitten* eingeführt werde, weil Kant erst dort vom Willen *als* Vernunft sprechen würde. Letzteres entspricht nicht dem Textbestand, weil Kant schon in der *Grundlegung* diese Gleichsetzung vornimmt (vgl. GMS III.4 AA Bd. 4: S. 412; 448). Außerdem liegt die Differenz vor allem darin, dass der empirische Wille derjenige ist, dessen Bestimmungsgründe *auch* sinnliche Affekte sein können. Kant fordert es allerdings heraus, seine Konzeption so zu verstehen, wenn er einerseits bestimmte Regeln, *die aus der Vernunft stammen*, empirisch-pragmatisch nennt und andererseits in der KpV von einem empirischen Willen spricht, wenn er den Willen meint, der sich nach eben diesen Regeln bestimmt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bestimmungsgrund, Bestimmungspotential und bestimmte Handlung bezeichnen verschiedene Aspekte der kantischen Willenskonzeption. Die *Bestimmungsgründe* werden nochmals danach unterschieden, ob sie etwas mit unserer Natur als sinnliche Wesen zu tun haben, oder ob sie mit unserer Natur als rein vernünftige Wesen zu tun haben – wobei beide Arten von Gründen *immer* vernünftig vermittelt werden und beide Arten von Gründen zu Anweisungen führen können, die aussagen, welches Handeln vernünftiger Weise angemessen wäre – sei es aus pragmatischen Gründen oder aus Gründen der Freiheit.

Betrachtet man die Form oder das Muster, das der Willenskonzeption in ihren drei Aspekten zugrunde liegt, d.i. den ursächlichen Grund der Willensbestimmung, die bestimmte Handlung und das Bestimmungspotential selbst, lässt sich sagen, dass sie im kantischen kritischen Theoriegebäude in einem engen Verhältnis zur *Kausalität* stehen, insofern sie entweder *als* solche oder *mit Bezug auf* sie konzipiert werden. Trivialerweise trifft das natürlich auf das sekundäre Moment des Willenskonzeptes zu, insofern Handlungen als Teil der phänomenalen Welt immer auch der Naturkausalität unterliegen und vollständig durch sie erklärbar sein müssen.[14] Aber das enge Verhältnis zur Kausalität betrifft gerade und insbesondere die beiden anderen Aspekte, insofern der praktische Begriff *Freiheit* von Kant zum Bestimmungs*grund* des reinen Willens erklärt wird und das praktische Prinzip die Selbstbestimmungsfähigkeit bzw. das Selbstbestimmungsvermögen oder -potential schlechthin darstellt. Damit liegt der Konzeptualisierung des Praktischen eine *theoretische Erkenntnis* zu Grunde, von der sie – im eigentlichen Sinne des Wortes – *formiert* wird, an der sie sich maßgebend orientiert. Wenn also davon ausgegangen wird, dass der Wille als praktisches Vermögen von Kant ausschließlich mit Erkenntnissen konzipiert würde, die aus der praktischen Philosophie stammten bzw. diese ausmachten, dann ist das nicht zutreffend.

Kant übernimmt zur Konzeptualisierung des praktischen Vermögens als Wille in Bezug auf die Bestimmungsrelation *explizit* Elemente aus der theoretischen Philosophie. Ließe sich hier noch einwenden, dass es sich ja um das Konzept des sinnlich affizierten Willens handelt, der schon deshalb etwas mit der theoretischen Philosophie zu tun habe, weil damit auch der Naturbegriff angesprochen sei, so muss man entgegnen, dass schon die Rede von der *Bestimmung* allein – sei sie fremd- oder selbstbestimmend gedacht – einen Transfer aus der theoretischen Philosophie darstellt, weil hiermit die Idee der Kausalität schlechthin gemeint ist. Das gesamte kantische Willenskonzept beruht demnach auf der Idee der Kausalität – sei es als Bestimmung überhaupt, sei es in Bezug auf die ver-

14 „Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst; sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung.“ KrV A 548/B 576 T.S.; vgl. auch KrV A 557/B 585.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schiedenen Bestimmungsgründe oder aber in Bezug auf bestimmte Handlungen, zu denen sich der Wille nach dem Muster der Naturkausalität bestimmt.

Das gilt *auch und insbesondere* für die Konzeptualisierung von Begriff und Prinzip des Praktischen, und das nicht nur, weil sie beide in Anlehnung an bzw. in Bezug auf die theoretische Kategorie der Kausalität entworfen werden, sondern auch inhaltlich. So wird im theoretischen Zusammenhang das Konzept der *Spontaneität* des Verstandes dafür gebraucht, die Kategorien ‚herzustellen' und dient so *nicht zuletzt* der transzendentalen Absicherung der Kausalität in der Natur. Schließlich entwickelt Kant aus der Idee der Bestimmung oder eben der Kausalität heraus sowohl den theoretisch-spekulativen als auch den praktischen Freiheitsbegriff, *insofern* sie beide als Ursache oder Impuls *kausaler* Reihen im Phänomenbereich gedacht werden.

Mit diesen vier Perspektiven ist freilich weder der Begriff der praktischen Freiheit noch das praktische Prinzip positiv bestimmt, wohl aber die strukturelle Form festgelegt, *wie* sie gedacht werden können oder konzipiert werden müssen, um widerspruchsfrei in die Gesamtkonzeption eingefügbar zu werden und um den Zweck erfüllen zu können, der ihnen in der Theorie zukommt – Freiheit als Bedingung der Sittlichkeit auszuweisen und folglich die Glückseligkeit denkbar zu machen. Darüber hinaus zeigen die in der theoretischen Philosophie gewonnenen Perspektiven aber auch und vor allem, wie der Freiheitsbegriff in praktischer Hinsicht *nicht* aufgefasst werden darf. Daraus ergibt sich, dass der Begriff praktischer Freiheit von Kant ausschließlich als Impuls regelkonformer, gesetzmäßiger und konsistenter Selbstbestimmung gedacht wird und damit innerhalb eines Denkraumes konzipiert wird, der durch das Kausalitätsprinzip, mithin durch die theoretische Philosophie formiert wird.

Eine adäquate Rekonstruktion der kantischen Konzeptualisierung des Praktischen muss daher offen legen, dass Kausalität auch dann als grundlegendes und unhinterfragtes Denkmuster zur Anwendung kommt, wenn Begriff und Prinzip der praktischen Philosophie entwickelt werden, d.h. wenn das *reine* praktische Vermögen als *reiner* Wille von Kant bestimmt wird. Die Konzeptualisierung des Freiheitsbegriffes und des Autonomieprinzips wird von Kant mitnichten *gegen* die Idee der Kausalität geführt, sondern gleichsam *in* ihr als grundlegendes Denkschema, das den fertigen Konzepten sowohl Form als auch Inhalt verleiht.

2. Genealogie von Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens

In der vorliegenden Rekonstruktion geht es also darum, die Transformation des theoretisch-spekulativ gewonnenen Freiheitsbegriffes und des Kausalitätsprinzips so nachzuzeichnen, dass offensichtlich wird, wie Kant aus ihrer Kombination das reine praktische Prinzip einer Zwecke setzenden Selbstbestimmung aus Freiheit

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewinnt. Anschließend lässt sich zeigen, wie Kant aus diesem als *allgemein* gegeben aufgefassten praktischen Vermögen das Prinzip der Sittlichkeit und das Sittengesetz konsistent folgern kann.

Mit dieser *genealogischen* Rekonstruktion von Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens, wird ein grundsätzlich anderer Weg eingeschlagen als der von Kant in der Entstehung der praktischen Philosophie vorgeführte, weil nach geeigneten Konzepten in der theoretischen Philosophie gefragt wird, auf die Kant bei der Konzeptualisierung des Praktischen aus argumentativen Gründen rekurriert und die ihm als Grundmuster dienen. Das entspricht nicht dem Weg, den er selbst vorgibt: Der Argumentationsverlauf in der *Grundlegung* beantwortet *prima facie* eine andere Fragestellung, weil Kant hier vom Sittengesetz ausgeht – er stellt schlichtweg fest, dass wir Erfahrung davon haben, dass es ein Sittengesetz *gibt*,[15] woher auch immer es kommen und wie auch immer es aussehen mag. Das Ziel der *Grundlegung* lautet entsprechend, dass es „in nichts mehr als der Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität* [bestehe]" (GMS Vorrede 13 AA Bd. 4:392). Kant fragt also nur, *wie* das Prinzip gedacht werden müsse, von dem er vorausgesetzter Maßen *weiß*, dass es a priori, d.h. aus der reinen Vernunft stammen soll, denn „die Vernunft [gebietet] für sich selbst und völlig unabhängig von allen Erscheinungen [...], was geschehen soll" (GMS II.3 AA Bd. 4:408). Auch die Argumentation in der KpV nimmt einen anderen Weg, da sie mit den in der *Grundlegung* gewonnenen *Grundsätzen* der praktischen Vernunft beginnt, „welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten [...] [die] objektiv oder praktische Gesetze [heißen], wenn jene als objektiv, d.i. für jeden Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden" (KpV AA Bd. 5:19) und von dort aus zu „Begriffen und von diesen womöglich zu den Sinnen" (KpV AA Bd. 5:16) geht.

Kant geht also in beiden Grundlegungsschriften analytisch vor und er geht von starken Voraussetzungen aus, indem er einerseits ein *Prinzip der Sittlichkeit* und andererseits ein *vernünftiges Bestimmungspotential* im menschlichen Willen als gegeben annimmt.[16] So gilt es ‚nur noch', diese beiden so zu kombinieren,

15 „[D]enn daß es eine solche [reine Moralphilosophie] geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein." GMS Vorrede 7 AA Bd. 4: S. 389.

16 Das widerspricht nicht Kants eigener Darstellung in der Vorrede zur *Grundlegung*, die die ersten beiden Abschnitte analytisch und den dritten synthetisch nennt: am Ende des zweiten Abschnittes sind das Prinzip der Sittlichkeit und dessen Voraussetzungen aufgefunden, während der dritte „wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird", (GMS Vorrede 14 AA Bd. 4: S. 392) geht. Da der *Gebrauch* des Prinzips vor allem das Sujet der *KpV* ausmacht, betitelt Kant den Übergang im dritten Teil auch *Von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Damit handelt es sich aber nicht um eine weitere „tiefere Untersuchung" (Henrich 1975: S. 57), sondern tatsächlich um ein Zurück, da Kant in der KpV eben neben dem Nachweis, dass die Vernunft wirklich praktisch *ist*, auch auf die zusätzlichen Anwendungsbedingungen für den *Gebrauch* des aus freier

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dass gezeigt werden kann, dass ersteres aus zweitem folgt. Die vorliegende *genealogische* Rekonstruktion verfolgt aber gerade nicht die beiden Argumentationslinien, in denen Kant diesen Nachweis sowohl in der *Grundlegung* als auch in der KpV im Einzelnen führt, sondern will gleichsam einen Schritt vor diese Voraussetzungen zurückzugehen und danach fragen, *wie* Kant zunächst das vernünftige Bestimmungspotential gewinnt, um es dann für den praktischen Zweck so zu transformieren, dass es die geforderte Sittlichkeitskompetenz auch erfüllen kann.[17]

Fragt man also nach der Genealogie der Konzepte des praktischen Freiheitsbegriffes und des praktischen Prinzips und sucht zu diesem Zweck nach geeigneten Elementen in der theoretischen Philosophie Kants, finden sich *prima facie* zwei: Einerseits der theoretisch-spekulative Freiheitsbegriff und andererseits die transzendentale Konzeption der Verstandesspontaneität. Beide Konzepte werden in der KrV *funktional* in Bezug auf die Kausalität gewonnen: Das Spontaneitätskonzept als ‚Schöpferin' der Kategorien schlechthin und damit auch der Kausalitätskategorie; der theoretisch-spekulative Freiheitsbegriff als Name für einen denk-, aber nicht beweisbaren ersten Impuls der Kausalreihe in der Natur, d.h. im Bereich der Phänomene. Beide Konzepte aus der theoretischen Philosophie werden in der III. Antinomie radikalisiert und bereits dort in Bezug auf eine praktische Verwendung, *die sich an der kantischen praktischen Fragestellung orientiert*, so gegeneinander ausgespielt, dass sich eine positive Bestimmung des praktischen Freiheitsbegriffes ankündigt. Im Gegensatz dazu wird das praktische Prinzip erst in der *Grundlegung* entwickelt, allerdings nicht, ohne auch hier wiederum die Kausalität als grundlegendes Schema in Anspruch zu nehmen.

Zur Nachzeichnung der konzeptionellen Entwicklung des praktischen Begriffs und des praktischen Prinzips gilt es also zunächst, die Entwicklung des Freiheitsbegriffes im *theoretischen* Zusammenhang zu betrachten und dann vor diesem Hintergrund Kants Konzeptualisierung von Freiheit *als* praktisches Vermögen mit dem ersten Teil der praktischen Fragestellung – dass er *neben* der Naturkausalität Bestand haben muss – in ein Verhältnis zu setzen. Die konzeptionellen Anforderungen, die in der praktischen Fragestellung an den neu zu bestimmenden Begriff der Freiheit gestellt werden, können so in Bezug auf die Kausalitätskompatibilität seiner Wirkungen als erfüllt ausgewiesen werden. Im Anschluss kann dann skizziert werden, wie Kant aus dem theoretischen Konzept der Kausalität unter Zuhilfenahme einiger Setzungen den Begriff praktischer Freiheit und das praktische Prinzip entwickelt, die Kant zur Grundlage des Sittengesetzes und

Vernunft bestimmten Willens geht, die von der praktischen Vernunft noch zur Verfügung gestellt werden.

17 Henrich versteht das Verhältnis der beiden Grundlegungsschriften eher als Parallelität denn als Folge, wobei er deren Differenz vor allem an deren unterschiedlichen Deduktionsforderungen festmacht; vgl. Dieter Henrich 1975.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

seines Prinzips dienen, insofern sie sich aus Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens ableiten lassen.

n. Spontaneität und Freiheit im theoretischen Zusammenhang

Zunächst gilt es zu zeigen, welche Bedeutung Kausalität im kantischen Gebrauch hat, da diese die Voraussetzung dafür darstellt, den Freiheitsbegriff dem Naturbegriff gegenüberstellen zu können, ohne ihn der Kausalität entgegensetzen zu müssen. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen *Natur*kausalität und Kausalität kann dann skizziert werden, wie Kant den theoretischen Freiheitsbegriff auf den beiden unterschiedlichen Theorieebenen in Abgrenzung zu bzw. vom Kausalitätsbegriff her konzipiert. Auf der theoretisch-transzendentalen Ebene kommt eine die Kategorien hervorbringende Spontaneität zum Einsatz; auf der theoretisch-spekulativen Ebene ist die Rede von einer transzendentalen Freiheit, die als Anstoß der Kausalreihe in der Natur gedacht wird. Diese beiden Konzepte eines theoretischen Freiheitsbegriffes bilden den Hintergrund der spekulativen Diskussion um den Freiheitsbegriff in der III. Antinomie der KrV. Dort bestimmt Kant den Begriff praktischer Freiheit zunächst nur negativ, indem er zeigt, welche Bedeutungen ihm nicht zugeschrieben werden dürfen. Abschließend wird skizziert, wie Kant die Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes als Impuls kausaler Reihen so denkbar macht, dass die Naturkausalität nicht gestört wird. Dafür führt er die theoretische Unterscheidung zwischen Phainomena und Noumena auch im praktischen Zusammenhang ein, wenn auch mit anderer Bedeutung.

i. Kausalität und Naturkausalität

Naturkausalität bezeichnet für Kant das Faktum, dass zwei verschiedene Ereignisse so in ein Verhältnis gesetzt werden, dass das eine zur Ursache des anderen erklärt wird.[18] Sie setzt sich zusammen aus der Erfahrung, dass es kausale Zusammenhänge in der Natur ‚gibt', und aus der Idee kausaler Verbindungen schlechthin. In der *Grundlegung* heißt es

„[a]uf der anderen Seite ist [...] [die] Naturnotwendigkeit auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil [sie] den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis *a priori* bei sich führt." (GMS III.20 AA Bd. 4:455).

18 „Der Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Notwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen und zwar, sofern es verschieden ist, enthält, sodaß, wenn A gesetzt ist, ich erkenne, daß etwas davon ganz verschiedenes, B, notwendig auch existieren müsse." KpV AA Bd. 5: S. 51, auch KrV A 91/B 124 sowie GMS III.1 AA Bd. 4: S. 446.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kausalität als Ursache und Wirkung (Dependenz) gehört zur Gruppe der Relationen und bildet einen

„reinen Begriff der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch [die Kategorien] allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d.i. ein Objekt derselben denken kann." (KrV A 80/B 106).[19]

Die Idee der Naturkausalität hat also einerseits ihren Ursprung in einem reinen *Verstandes*begriff, d.h. ein Teil von ihr gehört als theoretische Kategorie zu den transzendentalen *Erkenntnissen* über den Verstand, durch die Erfahrung erst möglich wird – deshalb darf sie notwendig genannt werden. Andererseits besteht ihre zweite Komponente in der Idee einer sinnlich erfahrbaren Natur, deren Gesamtheit im Naturbegriff zusammengefasst wird. Wenn Kant also die *Natur*kausalität konzipiert, dann legt er einerseits begrifflich die Kategorie der Kausalität zugrunde und andererseits den Begriff der Natur. Deren Verhältnis wird so bestimmt, dass die Kategorie der Kausalität das Feststellen eines kausalen Naturgesetzes *ermöglicht*, dieses aber nicht selbst meint.

Als reiner Verstandesbegriff gehört die Kausalität zu den drei Relationskategorien. Sie beschreibt eines der grundlegenden Muster des Denkens überhaupt, die für Kant als ‚Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung' Erfahrung erst möglich machen. Das bedeutet jedoch nicht, dass nach Kant dieses apriorische Verstandesmuster *ausschließlich* dafür verantwortlich wäre, dass der Mensch Naturkausalität wahrnimmt – die es sonst gar nicht gäbe –, sondern, dass für die Wahrnehmung kausaler Zusammenhänge in der Natur *sowohl* auf die Kategorie der Kausalität zurückgegriffen wird *als auch* auf reales, empirisches Geschehen. In der „Analytik der Grundsätze"[20] legt Kant dar, dass es sich bei der Naturkausalität um ein Zusammenspiel von der Art handelt, dass die Kategorie zwar das Geschehen in die *Form* einer Ursache-Wirkungs-Ordnung bringt, dass aber das reale, wenn man so will, *materiale Nebeneinander* aus der Empirie stammt. Mit anderen Worten verdankt der Verstand seiner Kategorie, *dass* empirische Ereignisse als kausal verbunden wahrgenommen werden; die *je spezifische* Reihenfolge verdankt er dem empirischen Gehalt der Wahrnehmung. Die Ursache-Wirkungs-Verknüpfung stammt aus der Kategorie des Verstandes; die konkrete materiale Besetzung der beiden Momente ‚Ursache' und ‚Wirkung' wird durch das wahrgenommene Phänomen gegeben. Nur zusammen bilden sie eine empirische Erkenntnis, und deshalb kann Kant sagen, dass Kausalität ein Naturphänomen ist. So ermöglicht der reine Verstandesbegriff Kausalität die spezifisch empirische Erkenntnis einer Naturkausalität, weil es ohne ihn keine Erfahrung kausaler Verhältnisse in der Natur geben könnte:

19 Vgl. auch KrV A 90/B 123.
20 Vgl. KrV A130-292/B 169-349.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Soll meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muss sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d.i. dass sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgt nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildung halten müssen, und stellte ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen bloßen Traum nennen. Also ist das [...] Verhältnis der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung [...], weil er selbst der Grund der Möglichkeit solcher Erfahrung ist.“ (KrV A 201f./B 264f. T.S.).

Die *Bedeutung* der Kausalitätskategorie besteht darin, die Form der Ursache-Wirkungs-Relation als grundlegendes Naturgesetz zu bestätigen. Ihre *Funktion* in der theoretischen Philosophie Kants hat zwei Aspekte: Auf der einen Seite ist sie als reiner Verstandesbegriff bzw. als Kategorie Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung kausaler Zusammenhänge im Bereich der Phänomene überhaupt.[21] Auf der anderen Seite ist sie als solche notwendiger *formaler* oder *begrifflicher* Bestandteil von Erkenntnissen, von empirischen Urteilen, die wir über die Empirie bzw. die phänomenale Welt treffen. Weil in der kantischen Erkenntnistheorie in jeder wahrhaften Verstandeserkenntnis immer eine korrespondierende Anschauung steckt, die in diesem Fall die faktische Reihenfolge ausmacht, kann Kant die Kausalität der Natur von dem Verdacht, wie es oben heißt, nur Einbildung oder Traum zu sein, befreien, auch wenn die kausale Verknüpfung ursprünglich etwas ist, was der Verstand herstellt:[22]

Es „geht [...] aber hier so, wie mit den anderen reinen Vorstellungen a priori, [...] die wir allein darum aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und daher diese durch jene allererst zustande brachten.“ (KrV A 196/B 241).

21 „*Kategorien* [sind] *Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen, Gesetze a priori vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden,* [...] *wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können.* [...] *Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem sie Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat*.“ KrV B 163.

22 Da es im vorliegenden Zusammenhang darum geht zu zeigen, wie Kant die Konzeption des Freiheitsbegriffes dieser Kategorie entlehnt, werden die erkenntnistheoretischen Klippen hier nicht analysiert, sondern nur im Ergebnis referiert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aber es ist eben nur die kausale Verknüpfung der gegebenen Mannigfaltigkeit, die der Verstand spontan leistet, denn, so argumentiert Kant weiter,

„[d]aß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird [...], daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit [...] folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grund der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit. [...] Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt [...]. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis [...] (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt [...]." (KrV A 200f. /B 245f. T.S.)

Kausalität (in) der Natur, d.h. *nicht nur* als reine Kategorie betrachtet, bedeutet demnach, dass alles, was real, d.i. phänomenal geschieht, immer auf eine vorhergehende Ursache zurückführbar ist. Eine kausale Reihenfolge in der Natur wahrzunehmen impliziert, analytisch betrachtet, immer die Anschauungsform *Zeit*. Die beiden Momente der *Natur*kausalität, *zeitlose* Verknüpfungskategorie *und* eine Reihenfolge in der Anschauung, die notwendig nur aufgrund der zugrundeliegenden Anschauungsform Zeit denkbar wird, ergeben nur zusammen die Idee einer in der Zeit ablaufenden Naturkausalität.[23] Für Kant kommt daher die Zeit nur aufgrund des *phänomenalen Charakters* der Natur ins Spiel und haftet nicht schon der Kategorie Kausalität selbst an, die lediglich für den Aspekt der Verknüpfung zweier verschiedener Phänomene zuständig ist, so dass das eine das andere bestimmt. Damit wird die reine Kausalität, die eben eine Kategorie ist, von Kant *ohne* den Aspekt der Zeit gefasst – sie *verknüpft* nur, aber nicht notwendig zeitlich.[24] So betrachtet, gehört die Zeit zum *Begriff* der Natur, und eben nicht zum reinen Verstandes*begriff Kausalität*.

Es gilt also mit Kant zwischen dem ‚nackten' reinen Kausalitätsprinzip, das lediglich den Gedanken oder die Form der Ursache-Wirkungs-Relation bezeichnet, und der *Natur*kausalität zu unterscheiden, mit der das Gesetz der kausalen, sukzessiven Verknüpfung mannigfaltiger phänomenaler Ereignisse bezeichnet wird – und das nicht zuletzt, weil das Konzept der Kausalität als Bestimmung notwendiger Bestandteil bzw. das grundlegende Konzept für die Bestimmung des Freiheitsbegriffes und des Spontaneitätsbegriffes ist.

23 Vgl. KrV A 198ff/B 243f.

24 Das gilt auch dann, wenn keine zeitliche Differenz wahrnehmbar ist, wie Kant in der zweiten Analogie ‚Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität' erklärt; vgl. KrV A 202f./B 248. Auch Wood verweist auf diese entscheidende Differenz im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit, Kausalität aus Freiheit konsistent zu denken; vgl. Allen Wood (1984). ‚Kant's Compatibility'. In: Ders. (Hrsg.) (1984). *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, S. 90f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ii. Spontaneität, Freiheit und Kausalität

Theoretisch-transzendentale Spontaneität des Verstandes

Fragt man nach der *Herkunft* der nicht-zeitlich gedachten Ursache-Wirkungs-Relation als Kategorie, dann erhält man von Kant im ‚Leitfaden zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe' die Antwort, dass sie das Produkt einer ‚*spontanen* Synthesisleistung des Verstandes' ist,[25] die zur ‚Ordnung der Dinge als Erscheinungen' dient. Ihre Wahrheit *als* Kategorie erhält sie wiederum durch die transzendentale Reflexion, durch die Kant beansprucht, sie als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung auszuweisen, weil sie die Einheit der Erfahrung schlechthin ermöglicht. Die Konzeptualisierung der Naturkausalität wird von Kant demnach so vorgenommen, als gäbe es – gegen Hume – keinerlei Zweifel daran, dass es Naturkausalität auch *wirklich* gibt, wobei Wirklichkeit dann bedeutet, dass es sie in der *phänomenalen Welt* oder eben in der *Natur*, wie sie *uns erscheint*, gibt. In der KpV fasst Kant das wie folgt zusammen:

„Daß Hume, wenn er [...] die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran tat er ganz recht; [...]. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Notwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Kausalität ausmacht [...].
Aus meinen Untersuchungen aber ergab sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu tun haben, keineswegs Dinge an sich selbst, sondern bloß Erscheinungen sind, und daß [...] es sich doch ganz wohl denken lasse, daß sie als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise (z.B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) notwendig verbunden sein müssen, und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittels deren diese Erfahrung möglich, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind." (KpV AA Bd. 5:53).

So radikalisiert Kant den Humeschen Gedanken, dass die Kausalität ein Produkt des Denkens sei, indem er sie eben dort als spontane synthetisierende Leistung des Verstandes, mit der die Ordnung der phänomenalen Dinge hergestellt wird, rekonstruiert. Zugleich stellt er sich aber eben auch vehement gegen Hume, wenn er die Rückversicherung an die phänomenale Bestätigung bzw. die notwendige Korrespondenz in der Wirklichkeit fordert, denn

„[d]aß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können." (KrV A 307/B 365 T.S.).

25 Vgl. KrV A 77/B 102 sowie KrV B 145.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Spontaneität des Verstandes spielt also eine unterstützende Rolle, ihre Funktion besteht darin, Kausalität als Denkmuster hervorzubringen und damit die Erkenntnis der Naturkausalität abzusichern. Sie selbst hat zwar nicht den theoretischen Status einer transzendentalen Erkenntnis, aber sie bezeichnet das grundlegende Denkvermögen, das darin besteht, *synthetisierende Gedankenprozesse* zu generieren, die die *geordnete* Erfahrung ermöglichen. Kant unterscheidet dann noch einmal zwischen der ordnenden Synthesis der Apprehension, d.i. Wahrnehmung oder Erfahrung,[26] die eben in den Formen der spontan generierten Kategorien abläuft, und der *reinen Apperzeption* als „Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen" (KrV A 117), das ‚Grund der Möglichkeit der Kategorien'[27] überhaupt ist und das durchgängig das Bewusstsein seiner selbst bezeichnet.

Theoretisch-spekulativer Freiheitsbegriff

In der theoretischen Philosophie werden sowohl die Spontaneität des Verstandes als auch der theoretische Freiheitsbegriff von Kant in Bezug auf die Kausalität eingeführt, d.h. sie sind beide funktional an die Kausalität gekoppelt und ihr in diesem Sinne nachgeordnet. Für die Konzeptualisierung des praktischen Freiheitsbegriffes werden die theoretischen Ausführungen dazu gebraucht, seine konzeptionellen Grenzen deutlich zu machen. Die spekulative Diskussion um den *scheinbar* nur theoretischen Freiheitsbegriff in der III. Antinomie erscheint so bereits als Definition *ex negativo* zur Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes.

Der Freiheitsbegriff wird in theoretisch-spekulativer Hinsicht in der KrV weder als Kategorie des Verstandes noch als Phänomen in der Natur kritisch diskutiert – *was auch aus Konsistenzgründen nicht passieren dürfte* –, weil er weder ein Phänomen noch eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung kennzeichnet. Stattdessen wird er erst in der Transzendentalen Dialektik (KrV A293-704/B 349-732) als Begriff der Vernunft, d.i. als transzendentale Idee verhandelt.[28] Ideen entstehen, so Kant, in der reinen Vernunft – nicht im Verstand! –, indem die Vernunft erstens sich auf die Kategorien des Verstandes beziehend einen *spekulativen Gebrauch* von ihnen macht, und indem sie zweitens die Kategorien entweder totalisiert und/oder ihnen einen Gegenstand zuordnet, den sie dann als wirklich behauptet.[29]

---

26 Vgl. KrV B162.

27 „Die Apperzeption ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anderes vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat." KrV A 401.

28 Vorher erscheint ‚Freiheit' im Text immer nur als ‚metaphysische Idee', deren Gehalt nicht weiter definiert wird; vgl. die Vorreden sowie die Anmerkung KrV B (!) 395.

29 „Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. [...] Von diesen transzendentalen Ideen ist eigentlich keine objektive Deduktion möglich, so wie wir sie von den Kate-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die transzendentale Idee der Freiheit entsteht, weil *die Vernunft die Kategorie der Kausalität totalisiert*, weil sie eine unbedingte Ursache an den Anfang der Kausalreihe setzt, die die – spekulative – Vernunft ‚Freiheit' nennt. Die Vernunft fordere nämlich absolute Vollständigkeit der Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungen, und daher suche sie das Unbedingte:

„Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre, und dann heißt der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Teil der Reihe, dem die übrigen untergeordnet sind, *der* selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht. In dem ersteren Falle ist die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d.i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben [...] Im zweiten Fall gibt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung [...] der Ursachen die absolute Selbsttätigkeit (Freiheit) [...] heißt." (KrV A 417/B 445).

Freiheit hat also in spekulativer Absicht die Bedeutung, die gewünschte Leerstelle eines unbedingten, absoluten Anfangs der *Kausalreihe* zu füllen, um so das Denken vor einem unendlichen, gänzlich unbefriedigenden Regress zu bewahren, der sich dadurch ergibt, dass das Denken etwas erkennen will, was eben nicht erkennbar ist. Zugleich steht Freiheit so aber auch für die absolute Ursache der sichtbaren, phänomenalen Reihe des Ganzen, ohne selbst als Wirkung gedacht werden zu müssen – in diesem Sinne kommt ihr die doppelte Funktion zu, sowohl Regressstopper im Denken als auch erster Impuls der phänomenalen Kausalität in der Natur zu sein.

Die *differentia specifica* zwischen dem Freiheitsbegriff und der Naturkausalität wird daher von Kant *auch in der theoretischen Philosophie* nicht durch die Geltung des Kausalitätsschemas in nur einem der Bereiche markiert, sondern durch die unterschiedliche Bedeutung, die es im Zusammenhang mit dem jeweiligen Begriff – Natur oder Freiheit – erhält bzw. die Funktion, die es dem jeweiligen Begriff zuweist.[30] Mit dieser konzeptionellen Unterscheidung gewinnt Kant

gorien liefern konnten. Denn in der Tat haben sie kein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind." KrV A 335f./B 392f. Zur Definition der Ideen vgl. KrV A 327/B 384 und zum Umgang der Vernunft mit ihnen vgl. die Einleitung zu ‚Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft' KrV A 338-340/ 396-398. Gerade darin bestehen nach Kant die fundamentalen Fehlschlüsse der Vernunft, die er in der ‚transzendentalen Dialektik' genealogisch beschreibt und dadurch *dekonstruiert*; vgl. Karsten Thiel (2008). *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik"*. Berlin /New York: De Gruyter, S. 183-185 sowie Höffe 20043: S. 213.

30 So auch Watkins: „Fortunately, we found that Kant's accounts of natural causality and freedom are not only consistent, but even employ many of the same concepts and principles, even if they must be modified to be appropriate to their particular context." Eric Watkins (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 361f. Allerdings kommt Watkins aufgrund einer anderen Argumentation zu diesem Ergebnis, weil er, obwohl er zunächst in der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Möglichkeit, dennoch Freiheit nicht nur *nicht gegen* die Naturkausalität, sondern *neben* ihr denkbar zu machen, so dass wir es hier nicht mit einem Entweder-Oder, sondern mit einem sowohl-als-auch *auf der Grundlage der Kausalität* schlechthin zu tun haben.[31] Das Kausalitätsschema erweist sich demnach als *Hintergrundfolie* für die kantische Konzeptualisierung des Freiheitsbegriffes und nicht etwa als Gegenfolie. Freiheit widerspricht auf diese Art nicht dem Leitkonzept der Kausalität, sondern ihr Begriff wird an die Idee der Kausalität angepasst und kann so zugleich widerspruchsfrei in die Theorie integriert werden. So könnte man Kant hier unterstellen, dass er das Kausalitätsprinzip selbst zwar *kritisch* hinterfragt hat, im Sinne einer plausiblen und angemessenen Theoretisierung, die seine Notwendigkeit im Rahmen der Theorie beweisbar macht, aber eben nicht im Sinne einer Ideologiekritik, die dieses Prinzip nochmals schlechthin hinterfragt hätte.[32]

Transzendentalen Analytik insbesondere die *Analogien* der Erfahrung untersucht (vgl. a.a.O.: S. 185-297), nicht zwischen der reinen Kausalitätskategorie und der Naturkausalität unterscheidet, sondern nach Parallelen in beiden Konzepten sucht; vgl. Fußnote 38, S.169.

31 Die Kantinterpretation von Prauss beruht wesentlich darauf, Natur und Freiheit strikt voneinander zu trennen. Deswegen pointiert er auch gleich zu Beginn den kantischen Satz aus der Methodenlehre „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist." KrV A 800/B 828, indem er ihn wie folgt ergänzt: „Denn ‚praktisch ist alles', und das heißt genau dasjenige, ‚was durch Freiheit möglich ist', wie Kant bereits in der KRV sich klar macht." Prauss 1983: S. 21 T.S. Im Kontext geht es Kant hier um die Einteilung des *praktischen* Vernunftvermögens, das sich nach den verschiedenen Gebrauchsarten richtet, je nachdem ob die Vernunft hier regulativ *oder* moralisch gebraucht wird, d.h. ob sie zur Selbstbestimmung auch empirische Bedingungen berücksichtigt oder nur *rein* vernünftige. Sie werden danach unterschieden: ob „die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür [...] empirisch sind [...] und pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, [...] enthalten", oder ob sie „reine praktische Gesetze, deren Zweck völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft" (KrV A 800/ B 828) sind. Kant nennt aber *beide* Gebrauchsarten ‚praktisch', und das bedeutet, dass er ‚praktisch' *nicht ausschließlich* durch Freiheit Mögliches, sondern lediglich *mindestens auch* durch Freiheit Mögliches nennt. Denkt man aber wie Prauss, die kantischen Begriffe von Freiheit und Natur unterlägen in jeder Hinsicht einem dichotomen Entweder-Oder, dann ergibt sich erstens die von Prauss skizzierte Problematik des ‚zweideutigen Glückstrebens' (vgl. a.a.O.: S. 28-40) und auch die Idee, Kant habe „Freiheit [...] im Gegensatz zur Gesetzlichkeit der Natur als Ungesetzlichkeit ermittelt [...]. Diese Freiheit hat Kant niemals preisgegeben; vielmehr legt er sie fortan wie selbstverständlich seiner Praktischen Philosophie zugrunde." A.a.O.: S. 54; auch 55.

32 Auch Thiel macht darauf aufmerksam, dass die Beschäftigung mit dem Kausalitätsprinzip für Kant ein grundlegendes Leitmotiv ist, wenn es um die Fragen der Metaphysik geht; vgl. Thiel 2008, insbesondere IV., S. 125-169 sowie V.1., S. 172-186.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

iii. Spekulativer Übergang zum praktischen Freiheitsbegriff

Man sollte meinen, es sei der Wunsch, die offene Frage nach dem Ursprung des Kosmos als regelhaft ablaufendes Nacheinander zu beantworten, der in der Antithetik der KrV zur dritten Antinomie führt, in der der praktische Freiheitsbegriff dann folgerichtig *nicht* der Kausalität schlechthin gegenübergestellt wird. Dem ist auch in Bezug auf die *Formulierung* der beiden Thesen so, in denen die Frage verhandelt wird, *ob es möglich ist*, eine Kausalität *aus* Freiheit anzunehmen, bzw. ob der Gedanke einer ersten impulsgebenden Ursache, die den Anstoß zur Kausalkette, d.i. zur kausalen Naturordnung gibt, konsistent denkbar ist.[33] In dieser Formulierung reduziert sich das Problem, den Freiheitsbegriff sinnvoll zu denken, in theoretisch-spekulativer Hinsicht für Kant auf nichts weiter als auf die Frage, ob Freiheit die *erste* Ursache der Gesamtkausalkette *in der Welt* bzw. *in der Natur* sein könne oder nicht. Entsprechend argumentiert er dann im Beweis der Thesis, dass eine „absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendentale Freiheit“ (KrV A 446/B 474) angenommen werden muss.

Anlass für die Annahme eines solchen transzendentalen Freiheitsbegriffes ist demnach die Totalisierungstendenz der Vernunft. Seine Funktion besteht darin, einerseits den durch die Vernunft initiierten Regress abzubrechen, indem er als absoluter Anfang gesetzt wird. Andererseits benennt er aber den absoluten Anfang bzw. den ersten Impuls der *Kausalkette* – was auch nicht verwundert, denn die Vernunft fragt eben gerade nach *dem kausalen Anfang* und nicht nach irgendeinem anderen. Der nicht als Erkenntnis kennzeichenbare theoretisch-spekulative Freiheitsbegriff wird also von Kant zunächst in die kritische Theorie derart reintegriert, dass er zur notwendigen Bedingung erklärt wird, um Naturkausalität regressfrei denken und um ihr als Anfang den ersten Anstoß geben zu können. Damit wird der *theoretische Freiheitsbegriff zum funktionalen Bestandteil der Naturkausalität; er stützt die Denkfigur des Kausalgesetzes und ist ihr nicht entgegengesetzt.*

Beide möglichen Elemente, die von Kant zur Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes aus der KrV herangezogen werden, werden also aus zwei verschiedenen Theorieteilen importiert, was ihnen einen unterschiedlichen theoretischen Status verleiht. Auf der theoretisch-transzendentalen, die Erfahrung bedingenden Ebene der Erkenntnisse a priori findet sich ein Spontaneitätskonzept, mit dem das Vermögen des Verstandes bezeichnet wird, das *spontan* das kausale Ordnungsmuster für die sinnlichen Eindrücke synthetisierend hervorbringt. Das

33 „Thesis[.] Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. Antithesis[.] Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ KrV A 444f./B 472f. T.S.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zweite Konzept, der theoretische Freiheitsbegriff, kommt aus dem theoretisch-spekulativen Theorieteil und bezeichnet dort die Leerstelle des ersten Impulses im Konzept der Naturkausalität. Als solcher hat er keinen Erkenntnisstatus, sondern ist lediglich eine spekulative Denk*notwendigkeit* – weshalb Kant ihm trotz des spekulativen Anteils das Prädikat ‚transzendental' verleiht, wenn er von transzendentaler Freiheit im theoretischen Verstande spricht. Zudem wird beiden eine *gleichartige Funktion* zugeschrieben, insofern die transzendentale Freiheit in der Vernunft ebenso wie die transzendentale Spontaneität im Verstand das Mannigfaltige verknüpfen.

Im weiteren Verlauf der Argumentation der dritten Antinomie zeigt sich, dass Kant den Gegenstand wechselt, insofern es nicht mehr um das phänomenale Weltgeschehen und seine erste Ursache allein geht, sondern um die Möglichkeit, eine erste Ursache auch *im Subjekt* zu denken – wohlgemerkt nicht als spontane Synthesisleistung des Verstandes, der die Kategorie Kausalität hervorbringt, sondern als spontaner Impuls von Kausalreihen, der sich in jedem Subjekt finden lassen könnte. In der Anmerkung zur *Thesis* setzt Kant nämlich das Problem des *ersten* Anfangs der Naturkausalität zum Problem der Freiheit *des Willens* in ein analoges Verhältnis, und zwar derart, dass er dort viele Anfänge annimmt, die aber gerade nicht den ersten Anfang in der Zeit oder den ersten Anfang der Naturkausalität schlechthin meinen. So fragt er, „ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen" (KrV A 449/B 477). Im Anschluss konstatiert Kant, dass wir uns auch in diesem Zusammenhang damit begnügen müssten, *wie bei der Naturkausalität*, „a priori zu erkennen, dass eine solche vorausgesetzt werden müsse" (ebd. T.S.). Sie a priori zu erkennen heißt aber nichts anderes, als die Notwendigkeit zu erkennen, dass Freiheit *vorausgesetzt* werden muss, wenn eine *Reihe* von selbst angefangen werden soll:

> „[w]eil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln." (KrV A 450/B 478 T.S.).

Weil wir also eine transzendentale Freiheit für den ersten Anfang notwendig annehmen müssen, um einen infiniten Regress zu vermeiden, und ihn daher ‚als bewiesen' annehmen dürfen, auch wenn wir das mangels eines korrespondierenden Gegenstandes in der Anschauung nicht ‚einsehen' können, ist es ‚erlaubt', Freiheit als Vermögen auch der ‚einzelnen Substanz' zuzuschreiben, auch wenn es dafür an dieser Stelle nicht wirklich ein Argument gibt, da sie doch *in dieser praktischen Verwendung* weder zur Aporievermeidung noch als Regressstopper angenommen werden muss. Stattdessen wird Freiheit notwendig gebraucht, *weil* Kant mehrere erste Anfänge denken *will*.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Nun hat aber der Freiheitsbegriff in der Beweisführung der Antithesis *als Spontaneität* des Verstandes eine ganz andere Funktion, da er nicht mehr in das Kausalgesetz als notwendig zu denkender erster Anfang eingepasst, sondern der Kausalität als Konterpart gegenübergestellt wird. Die spekulative Frage, ob es analog zur Kausalreihe in der Natur einen subjektiven Ursprung für weitere Kausalreihen geben könnte, wird also in der Argumentation des Gegners zum spekulativen Suchen nach dem Ursprung des Kausalprinzips schlechthin – das aber doch längst in der kantischen Theorie als transzendentale *Erkenntnis* bewiesen ist und hier gar nicht zur Disposition steht!

Damit findet ein Wechsel der Ebenen oder Begriffe und ein Wechsel der Fragestellung statt, da nicht mehr nach dem *Anfang* kausaler Reihen gefragt wird – wie in der theoretisch-spekulativen Idee der Freiheit –, sondern die Kausalität schlechthin in Frage gestellt wird. Die für die Antithesis angenommene ‚Freiheit im transzendentalen *Verstande*' ist ein konzeptionell anderer Freiheitsbegriff als der der transzendentalen Idee, weil die Spontaneität des Verstandes das Vermögen ist, dem der Verstand in der kantischen kritischen Theorie die Kategorien *verdankt*, und kein Vermögen, das als Impulsgeber der Kausalreihe gedacht wird. Durch diesen Wechsel wird die Fragestellung so verändert, dass es nicht mehr um die Frage eines möglichen Impulses *für* kausale Reihen geht, sondern um die Kausalität schlechthin:

„Setzet es gäbe eine Freiheit im transzendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben von selbst anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d.i. die Kausalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehene Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei." (KrV A 445/B 473 T.S.).

Nur unter der Prämisse dieses Bedeutungswechsels folgt dann, dass die Kausalität als Gesetz mit so einer Spontaneität verlustig ginge. Das spontane Hervorbringen der Kausalität wird also nochmals auf seinen Ursprung hin befragt, um dann festzustellen, dass diese nicht kausal erklärt werden könne und dass daher „die transzendentale Freiheit [d.i. der Name für die Idee!] dem Kausalgesetz entgegengesetzt" (KrV A 445/B 473) sei und dass damit die Kausalität selbst „ein leeres Gedankending" (KrV A 448/B 476) werde. Die Argumentation des theoretischen Gegners – denn Kant will ja Freiheit denken – lautet also bis hierhin: Wenn wir Freiheit so verstehen, dass sie auch dafür zuständig ist, *frei* die Kategorien gleichsam zu *wählen*, dann fällt die *Naturkausalität* als empirische Erkenntnis eines Gesetzes in sich zusammen.

Durch den Wechsel im Argumentationsverlauf wird die theoretisch-spekulative Frage nach dem Impuls der Kausalität gleichsam auf sie selbst angewendet und so ad absurdum geführt, weil die Frage nach dem Anfang einer si-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

cher geglaubten bzw. vorausgesetzten Regelhaftigkeit den Anfang von Regelhaftigkeit überhaupt in Frage stellt. Aus der Vorstellung von einer *spontanen* Synthesisleistung, die *spontan* oder *frei* genannt werden kann, weil sie selbst keine Ursache hat, ist so eine Synthesisleistung geworden, die nochmals selbst als frei gewählte zur Disposition steht, so dass es dem Verstand möglich wäre, sie auch *nicht zu vollziehen*. Das bedeutete aber, dass es keinerlei Rückversicherung mehr gäbe, dass Kausalität auch tatsächlich stattfindet – wie Cohen treffend formuliert: „Wenn aber Causalität schlechthin anfängt, so hört sie schlechthin auf. Hört aber Causalität auf, so hört die Einheit der Erfahrung auf."[34] Darüber hinaus müssten wir dann – *analog zur Herleitung der theoretischen Freiheit* – folgern, dass „[w]ir [...] also nichts als Natur" (KrV A 448/B 476) hätten, in der die Kausalität gesucht werden müsse – da sie ja in der Freiheit nicht ihren Ursprung haben könne. Um also einen infiniten Freiheitsregress zu vermeiden, müssten wir die Naturkausalität setzen, die auf diese Weise ebenso zum Regressstopper würde wie umgekehrt die Freiheit.

Das vorgetragene Argument ist aber gar kein Argument gegen den theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriff, weil es seine Funktion und Bedeutung gar nicht trifft – dieser war als erster Impuls der Kausalreihe in der Natur und als Regressstopp des Denkens eingeführt worden und nicht als Infragesteller der Kausalität. Was Kant mit dieser Bedeutungsverschiebung allerdings erreicht, ist zu zeigen, dass eine Infragestellung der Kausalität mit einem *hypostasierten* Freiheitsbegriff absurd ist, weil das angesichts einer bereits bewiesenen und unumstößlich geglaubten Naturkausalität dazu führt, ‚nur noch Natur' annehmen zu müssen und ihn damit vollständig zu vernichten. Zudem kann er so zeigen, dass die theoretisch-transzendentale Spontaneität nicht noch einmal selbst als wählende gedacht werden darf, *wenn die Kausalität nicht in Frage gestellt werden soll*. So scheint es, als habe das gegenseitige Ausspielen der unterschiedlichen Bedeutungen des theoretischen Freiheitsbegriffes – als Impuls der Kausalität und als spontane Synthesisleistung, die die Kausalität als Kategorie hervorbringt –, *auch* den Zweck, sicher zu stellen, dass *sowohl* die theoretisch-spekulative transzendentale Freiheit *als auch* die Spontaneität des Verstandes keinesfalls anders gedacht werden können als als Impulsgeberin *kausaler Reihen* bzw. als synthetisierende Realisierungsbedingung von Kausalität schlechthin.[35]

Das auf dem ersten Argument aufsetzende zweite Argument gegen die transzendentale Freiheit lautet, dass wir, wenn wir ‚nichts als Natur haben' und *dennoch* eine Kausalität der Freiheit annehmen wollten, die Freiheit selbst zur Natur erklären müssten und sie damit den Naturgesetzen nicht bei-, sondern unterordnen müssten:

---

34 Hermann Cohen (1877). *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Horrwitz und Gossmann, S. 102.

35 „Wenn dem Noumenon Freiheit eingeräumt wird, so heisst dies nach der Auflösung der Antinomie nur: Unabhängigkeit vom Causalgesetz; aber nicht etwa willkürliche Verfügung über das Causalgesetz." Cohen 1877: S. 107.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Denn man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen *bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anderes als Natur wäre*." (KrV A 448/B 476).[36]

Auch im zweiten Beweis der Antithesis geht Kant über seine von ihm vorgetragene Bedeutung und Herleitung des theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriffes hinaus, indem er behauptet, dass dann ‚wahre Freiheit' nicht mehr als Regelanstoß, sondern jenseits jeglicher Regelhaftigkeit überhaupt gedacht werde – sie müsse nämlich nicht nur „als Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln" (ebd. T.S.) gedacht werden, weil sie selbst nicht als *gesetzmäßig bestimmte* gedacht werden könne, ohne – so müsste man ergänzen – ihre Bedeutung als Freiheit zu verlieren. Dieses Argument gegen die Freiheit ist aber nur deshalb stichhaltig, weil Freiheit hier nicht als erste Ursache einer regelhaften Kausalreihe – das wäre der Genitiv in seiner subjektiven Bedeutung –, sondern selbst als *Wirkung* gedacht wird, was freilich die Idee der Freiheit konterkariert. Nur durch diesen zweiten Kunstgriff erscheint das vorgebrachte Argument stimmig, dass, wenn es nur noch Natur gibt, Freiheit selbst *bestimmt* wäre und deshalb keine Freiheit mehr wäre.

Die beiden Beweise für die Antithesis lauten demnach zusammengefasst: Wenn es Freiheit *im* transzendentalen *Verstand* gibt, so dass die Spontaneität dort selbst noch einmal frei wäre, ihre Synthesisleistung so oder so zu vollziehen, dann gibt es keine Natur*gesetze*, weil diese eben noch einmal zur Disposition gestellt werden könnten. Wenn es aber Naturgesetze gibt, d.h. wenn die Spontaneität die Kausalität notwendig hervorbringt, dann müssen sie zugleich Gesetze *für* die Freiheit (genitivus obiectivus) sein, so dass sie von ihnen bestimmt wird. Ergo gibt es entweder Freiheit *oder* Naturgesetze, oder mit Kant formuliert: „Natur also und transzendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit" (KrV A 448/B 476).

Die Argumentation ist aber nur stichhaltig, wenn der Freiheitsbegriff ganz anders gefasst wird, als es Kant in der KrV vorschlägt.[37] Deshalb können die Ar-

36 Kant spielt hier auch mit der doppelten Bedeutung des Genitivs, denn Gesetze der Freiheit können sowohl Gesetze *aus* Freiheit als auch Gesetze *für* die Freiheit sein, und je nach Auslegung bedeutet das, dass Freiheit einmal als erste Ursache einer Kausalreihe betrachtet werden kann und einmal als Wirkung einer Kausalreihe; wobei letzteres den Freiheitsbegriff ad absurdum führt.

37 Prauss liest das Argument des Gegners in der III. Antinomie als Statement Kants und belegt so die Problematik, die Kant hat, Freiheit gegen die Naturgesetzlichkeit zu stellen; vgl. Prauss 1983: S. 62. Die Lösung sieht Prauss dann darin, die theoretische Spontaneität ebenfalls als ‚unbedingte Freiheit' zu interpretieren, so dass wir als freie Wesen auch die Wahl hätten, unsere Verstandeskategorien frei zu wählen, vgl. a.a.O.: S. 155. Als Beleg führt er ein Zitat aus den *Prolegomena* an, in dem es heißt, „[w]enn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen." Prol AA Bd. 4: S. 290. *Aber wenn uns eine Sache gegeben ist, dann waren die Kategorien und die Anschauungsformen a priori längst ‚in Gebrauch', sonst wäre erst gar nichts gegeben.* Zur vermeintlich notwendigen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gumente dem *kantischen* Freiheitsbegriff und auch dem *kantischen* Spontaneitätsbegriff gar nichts anhaben – denn beide werden nicht gegen die Kausalität, sondern in Anlehnung an sie, zu ihrer Unterstützung bzw. Begründung konzipiert. Das Argument richtet sich vielmehr gegen eine Hyperspontaneität oder -freiheit, die die Kausalität selbst noch einmal als Kategorie wählen könnte und damit deren Gesetzmäßigkeit schlechthin in Frage stellte. Die Argumentation der Antithesis ist so gegen eine Bedeutung von Freiheit gerichtet, die Kant weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht im Sinn hat. Die vorgebrachten Argumente richten sich stattdessen gegen Konzepte, deren konzeptionelle Geltungsbedingungen und -grenzen über die Bedeutung, die Kant ihnen zuschreibt, hinaus gehen. Das gilt sowohl für die Hypostasierung des Spontaneitätsgedankens im ersten Argumentationsgang als auch für die Hypostasierung des Freiheitsbegriffes im zweiten.

Dieses Spiel mit den verschiedenen denkbaren und undenkbaren Facetten des bereits theoretisch wieder in die Gesamtkonzeption eingebrachten Freiheitsbegriffes ermöglicht es jedoch, ein präzises, *theoriekonsistentes* Freiheitskonzept aus diesem Spiel hervorgehen zu lassen, das die theoretisch bewiesene Kausalität nicht in Frage stellen und auch nicht der *Natur*kausalität widersprechen darf. Der Gewinn für die Theoriebildung besteht mithin darin, dass auf diese Weise *ex negativo* ein praktischer Freiheitsbegriff herausgeschält wird, dessen *Grenzen* klar zu Tage treten und der für Kant *keinesfalls* mit Gesetzlosigkeit oder Nicht-Kausalität verwechselt werden darf, weil eine Freiheit, die noch selbst die Regeln des Weltenlaufes setzte, für ihn absurd wäre und *alles* in regelloses Chaos stürzen würde.

o. Konzeptionelle Anforderungen an die Wirkungen praktischer Freiheit

Der praktische Freiheitsbegriff hat gemäß der vorgetragenen Interpretation bestimmte *konzeptionelle Anforderungen* zu erfüllen. Es sei nochmals daran erinnert, dass das für die Interpretation bedeutet, nicht danach zu fragen, ob ein gängiges Verständnis von Freiheit mit diesem Begriff und seinen Implikationen übereinstimmt, und auch nicht, ob wir angesichts naturkausaler Determination Freiheit überhaupt denken können. Stattdessen wird danach gefragt, wie Kant den Freiheitsbegriff so konstruiert oder rekonzeptualisiert, dass er die von ihm gesetzten Anforderungen auch erfüllen kann. In Bezug auf die Wirkungen, die in der kantischen Konzeption aus Freiheit möglich sein sollen, ergibt sich so zunächst *nicht* die Frage, *ob* ‚Freiheit haben' bedeutet, dass man auch hätte *anders* handeln können, wenn man doch zugleich handelnder Teil der phänomenalen,

Identifikation von theoretischer Spontaneität und praktischer Freiheit bei Prauss, vgl. auch kritisch Hutter 2003: S. 122f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

naturkausal determinierten Welt ist; oder die Folgefrage, *ob* es überhaupt in einer determinierten Welt *andere* Ereignisse geben kann.[38]

Kant geht davon aus, *dass* wir anders handeln können, weil er voraussetzt, *dass* wir ein Vernunftvermögen haben, das prinzipiell jegliches Handeln denkender Weise bestimmt, so dass wir zu keinem Zeitpunkt unmittelbar agierten. Das heißt aber nicht, dass Kant deswegen Handlungen propagiert, die nicht zugleich naturkausal *erklärbar* wären, sondern nur, dass es – wenn man so will – sinnvoll ist, davon auszugehen, dass wir selbstbestimmte Handlungen evozieren können, und dass es folglich sinnvoll ist, eine Idee der Freiheit zu propagieren und zu konstruieren, die dem Zweck dient, Sittlichkeit auch ohne Gott denkbar zu machen. In diesem Sinne skizzieren die folgenden beiden Abschnitte, wie sich Kant Handlungen, die aus Freiheit bestimmt sind, vorstellt – nachdem er in der III. Antinomie bereits vorgeführt hat, welche Bedeutung dem ihm vorschwebenden Begriff praktischer Freiheit *nicht* zugeschrieben werden darf – und wie er mögliche Widersprüche zur theoretischen Philosophie konzeptionell zu vermeiden sucht.

i. Praktische Freiheit bestimmt naturkausalitätskompatibel

Die freie *Vernunft* – nicht der Verstand! – darf nicht als ursächlich für das Kausalprinzip selbst angenommen werden, wohl aber darf sie nur solche Handlungen bewirken, die dem in der Natur wirkenden Kausalprinzip nicht widersprechen, d.h. sie muss so geartet sein, dass sie ein gesetzeshaftes Handeln in der Welt bewirken kann, das dem kausalen Ablauf in der Natur nichts hinzufügt, das nicht durch ihn erklärt werden könnte. Obwohl die Wirkungen des reinen Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so Kant, „müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können." (KrV A 546/B 574). Damit wird die Frage beantwortet,

„ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in ver-

38 Diese Frage beschäftigt zu weiten Teilen die sogenannte Kompatibilitätsdebatte, die zwischen ‚compatibilists' und ‚incompatibilists' geführt wird, wobei letztere Kant Inkonsistenz vorwerfen, weil sie – wie Watkins zeigt – nicht die kantische Unterscheidung zwischen Ereignissen und Gründen als Ursachen mitmachen; vgl. Watkins 2005: S. 329-343. „Considerable discussion is typically devoted to debating whether being free entails that "I could have done otherwise", whether being determined by natural causes implies that "no event could have been otherwise" (given the laws of nature and the initial conditions of the universe), and finally whether, if both of these claims are accepted, the contingency entailed by a free action is or is not compatible with the necessity of events that are determined by natural causes." Watkins 2005: S. 329.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne." (KrV A 536/B 564).

Mit der Kongruenz zwischen den kausalen Reihen, die die Freiheit zu evozieren vermag, und denen, die in der Natur ablaufen, setzt Kant einfach zwei parallele *Ursachen* ein und desselben Gesetzes an, so dass die evozierten gesetzmäßigen Reihen „voneinander unabhängig und durcheinander ungestört stattfinden können." (KrV A 557/B 585).

Die beiden Ursachen – praktische Freiheit und eine x-beliebige Ursache in der phänomenalen Natur – werden von Kant in ihrem theoretischen Status strikt unterschieden, um nicht zugleich mit der prinzipiell möglichen Leugnung der theoretischen Freiheit – die zwar transzendental ist, aber nicht erkannt genannt werden kann – auch die praktische Freiheit leugnen zu müssen. Betrachtet man die Anforderungen an die Freiheitskonzeption ausschließlich unter der Prämisse, Freiheit unter Beibehaltung kausaler Gesetzmäßigkeiten für die Natur denken zu können, dann wäre dieses Problem tatsächlich mit der Idee einer transzendentalen Freiheit, die gleichwohl nicht für die dialektischen Fehlschlüsse der Vernunft missbraucht werden darf, in theoretischer Hinsicht gelöst. Freiheit würde einfach als erster Ursprung der Kausalkette *gesetzt* oder angenommen, wenn auch *nicht erkannt*. Dennoch bleibt aber das Problem, dass diese Freiheit, gerade weil sie nicht *empirisch* erkennbar ist, geleugnet werden könnte, und das hätte nach Kant fatale Folgen, denn die „Aufhebung der transzendentalen Freiheit [würde] zugleich alle praktische Freiheit vertilgen" (KrV A 534/B 562).

Die theoretische Lösung ermöglicht es demnach, Freiheit zwar konsistent in der Theorie zu denken, sichert sie aber nicht gegen Skeptiker ab, die ihm das praktische Potential, das er dem Freiheitsbegriff zuschreiben will, deswegen absprechen wollen, weil sie Freiheit nicht erkennen können – wie es in der KpV drastisch formuliert wird:

„Weil es indessen noch viele gibt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien [...] erklären zu können, und sie nicht als transzendentales Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört [...] betrachten [...] und hiermit das moralische Gesetz selbst [...] aufheben: so wird es nötig sein, hier noch etwas [...] wider dieses Blendwerk des Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzuführen." (KpV AA Bd. 5:94). [39]

39 Das Argument, das Kant hier wider die Seichtigkeit anführt, bezieht sich wiederum auf die Zeitlichkeit: Freiheit darf nämlich in *keinem* Gebrauch der Vernunft als der Zeit unterliegend konzipiert werden – sie muss also zeitfrei gedacht werden, was sowohl in der theoretischen Konzeption der Freiheit als transzendentaler Idee, die als erste Ursache gedacht wird, als auch im Konzept der praktischen Freiheit als willensbestimmende Vernunft der Fall ist; vgl. KrV A 551/B 579 sowie KpV AA Bd. 5: S. 95-103. „Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit [...] von der Existenz der Dinge an sich." KpV AA Bd. 5: S. 102f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kant muss daher wegen der *ursächlichen* Freiheit, die er denken will, weil sie, nachdem er Gott aus dem Bereich des Wissbaren ausgeschlossen hat, wichtige Funktionen in Bezug auf das Praktische zu erfüllen hat, zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff in ihrem theoretischen Status unterscheiden:

Der „Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muss selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d.i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein *Verstandesbegriff*, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muss." (GMS III.20 AA Bd. 4:455 T.S.)

Der eine Begriff wird dem Verstand *und damit auch der Sinnlichkeit*, d.h. der Phänomenalität zugeordnet, und der andere der Vernunft, die dem Bereich der Phänomene bei-, aber nicht zugeordnet ist. Wenn Kant daher die Unterscheidung, die die reflexive Vernunft zwischen Sinnlichkeit und Verstand trifft, als ihr ‚vornehmstes Geschäft' bezeichnet, dann deshalb, weil nur diese kantische Unterscheidung das Denken der Freiheit *neben* der Naturkausalität als Ursache kausaler Reihen ermöglicht:

„Diese [Vernunft] als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin über den *Verstand* erhoben [, der] [...] aus seiner Tätigkeit keinen anderen Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, [...] dahingegen die Vernunft [...] ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden" (GMS III.13 AA Bd. 4:452 T.S.).

Freiheit *darf* somit aus systematischen Gründen nicht der Zeitlichkeit, die eine *Anschauungs*form ist, unterliegen, so dass die Unterscheidung zwischen den zwei Welten, wie sie Kant auch in der Anmerkung zur Antithesis explizit und anschaulich als Forderung formuliert, aus dieser Perspektive eine *weitere* Unterscheidung ist, mit der er lediglich das Problem verschiedener Impetus löst und nicht die Freiheit selbst als denkbar ermöglicht:

„Wenn auch indessen ein transzendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, so muss dieses Vermögen doch wenigstens nur außerhalb der Welt sein müssen, (wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann)." (KrV A 451f./B 479f. T.S.).

Im dritten Abschnitt der *Grundlegung* plausibilisiert Kant die Konzeption, indem er sie gleichsam durch den Rekurs auf die Reflexion, zu der jede/r als Denkende/r fähig ist, empirisch wieder einholt. Dort ordnet er die beiden Welten ver-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schiedenen Arten zu, in denen die Menschheit auf sich und ihr Dasein *reflektieren*, d.h. ihr Vernunftvermögen reflexiv gebrauchen kann: Einmal reflektiert sie auf sich als sich selbst bestimmendes, Welt veränderndes Wesen und einmal auf sich als erscheinendes Phänomen, d.i. als Körper in der Welt:

„Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig." (GMS III.16 AA Bd. 4:453).

Hier tauchen also die zwei Welten als Differenz auf, die das Denken in der Reflexion selbst herzustellen vermag, indem es sich *in verschiedener Weise* reflexiv auf sich bezieht.[40] Auf der einen Seite reflektiert der/die Einzelne auf sich als ein die phänomenale Welt erkennendes Denken, das zudem selbst ‚in' einem Körper denkt und daher den Naturgesetzen der phänomenalen Welt unterworfen ist. Dies ist das Gebiet, dem sich die theoretische Philosophie widmet und in dem die Differenz zwischen Verstandes- und Sinnenwesen aus der Perspektive des erkennenden Denkens noch mal iteriert wird. Auf der anderen Seite reflektiert der Mensch aber auch auf sich als *aus sich selbst heraus* die eigenen Handlungen *bestimmen* und *initiieren* könnendes Vermögen, das ist die Welt der Vernunft, die der Phänomenalität nicht unterliegt, weil es sich um ein intelligibles, d.h. gedachtes Gebiet handelt, das durch die Reflexion gleichsam erst entsteht.[41] So kommt es für Kant nur dann zum Widerspruch zwischen dem Freiheits- und dem Naturbegriff, wenn die Freiheit als *sinnlich*, d.h. als empirisch oder phänomenal erfahrbare gedacht wird – aber nicht, wenn sie als kausales Noumenon gedacht wird, das als weiterer Impuls *denkbar* ist.[42]

---

40 Für Korsgaard ist diese Unterscheidung zweier Perspektiven auf das Selbst notwendig, um überhaupt Pflichten im kantischen Sinne denken zu können; vgl. Korsgaard 1996: S. 104.

41 Esser macht deutlich, dass es sich bei dieser Unterscheidung weder um eine metaphysische noch um eine empirische Unterscheidung handelt, sondern – wie sie es nennt – um eine kritische Unterscheidung, in der sich die ‚intelligible Welt' [...] vielmehr durch die Reflexion auf die Geltungsvoraussetzungen [erschließt]. [...] Die intelligible Welt ist keine zweite ‚Realität' und darf deshalb auch nicht als eine unabhängig vom Denken vorliegende Seinssphäre substantialisiert werden." Esser 2004: S. 198; auch S. 200.

42 Man könne Freiheit nicht erklären, weil sie eine bloße Idee sei, die nur „als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen [gilt], das sich eines Willens [...] bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, [...] bleibt nichts übrig als *Verteidigung*, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die [...] Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie [...] nun, da man fordert, daß sie [den Menschen] als Ding an sich selbst denken sollen, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität [...] von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demsel-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Es ist das Konzept einer Kausalität aus praktischer Freiheit, das eine *zweite* Unterscheidung zwischen phänomenaler Welt und einem nicht-phänomenalen Bereich fordert, um einen Impuls jenseits natürlicher Ursachen denkbar machen zu können. Die Unterscheidung lehnt sich aber lediglich an die gleichnamige Unterscheidung in der theoretischen Philosophie an,[43] denn obwohl das praktische Noumenon, d.i. die freie Vernunft oder die vernünftige Freiheit, *auch* nicht erkennbar ist, hat es einen anderen theoretischen Status und eine andere Funktion: es soll ursächlich bestimmend tätig werden können – das aber trifft auf das Noumenon in theoretischer Hinsicht nicht zu![44]

„Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*; und daß sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache, als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen [d.i. in der Kategorie der Kausalität], zugleich auch seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprung nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also nicht auf Phänomene eingeschränkt [...] auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könnte. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung [...] unterlegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft [...] ein leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit [...] zu verbinden." (KpV AA Bd. 5:56).[45]

---

ben Subjekte im Widerspruch stehen würde, welcher aber wegfällt". GMS III. 29 AA Bd. 4: S. 439.

43 Vgl. auch in der *theoretischen* Elementarlehre „[d]er Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche." KrV A 255/B 310f. Theoretisch ist das Noumenon das, was den Phänomenbegriff *definitorisch* begrenzt; praktisch steht es für eine *tätige* Ursache, die neben der Naturkausalität als wirkmächtig gedacht wird, in dem Sinne, dass sie zur Gestaltung der Wirklichkeit etwas beitragen kann.

44 Nach Watkins versucht Kant zu zeigen, dass der ‚determining ground of a substance' immer noumenal zu verstehen sei und dass es sich von daher um eine kongruente Konzeption in der theoretischen und der praktischen Philosophie handelt, wenn das Kausalitätsschema zur Anwendung kommt: „causality is to be understood not in terms of determinate events alone, but rather in terms of a substance determining the states of another substance by means of an exercise of causal powers in accordance with its nature, so freedom is to be understood not in terms of desires alone […], but rather in terms of an agent or, more metaphysically, substance determining its actions according to its character." (Watkins 2005: S. 301f.) – dabei wird aber erstens übersehen, dass für Kant die Naturkausalität *ein Phänomen ist*, und dass sie nichts über kausale Zusammenhänge der Dinge an sich aussagt; und zweitens, dass der Begriff der noumenalen Substanz bzw. des Dinges an sich im praktischen Zusammenhang für Kant eine andere Bedeutung hat als im theoretischen.

45 Insofern ist es nicht richtig zu behaupten, es sei „[n]ur die in der ‚Kritik der reinen Vernunft' getroffene Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich [...]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bezogen auf die praktische Fragestellung lässt sich zunächst festhalten, dass Kant in seiner Theorie die beiden Antagonisten ‚praktische Freiheit' und ‚*Natur*kausalität' funktional so von einander unterscheidet und ihnen architektonisch derart getrennte Gebiete zuweist, dass das Problem, sie neben- und miteinander denken zu können, tatsächlich durch die vorgenommenen Unterscheidungen gelöst wird – auch wenn auf diese Weise die antagonistische Unterscheidung zwischen Freiheit und Kausalität gleichsam eingezogen wird. Freiheit wird so selbst zu einem Moment der Kausalität, das immer wieder – analog der theoretisch-spekulativen Idee von Freiheit – Kausalketten im Phänomenbereich anzustoßen vermag, auch wenn Kant nur zeigen kann, *dass* das so denkbar, d.h. möglich ist, und *nicht*, *wie* das möglich ist.

Damit ist die Kompatibilität zur Naturkausalität für Kant theoretisch gelöst – d.h. weder, dass er beansprucht, den Konnex zwischen Denken und Handeln befriedigend gelöst zu haben, noch, dass der Freiheitsbegriff bereits in positiver Form so bestimmt ist, dass er in den Dienst der Sittlichkeit genommen werden kann. Es heißt nur, dass dem praktischen Freiheitsbegriff anhand mehrerer Unterscheidungen, die die Geltungsbereiche verschiedener Konzepte gegeneinander abgrenzen, ein Platz im Theoriegebäude zugewiesen wurde, der seine Konsistenz nicht stört. Der Freiheitsbegriff hat bisher lediglich die Bedeutung erhalten, den denkbaren Impuls zu benennen, der *ebenfalls*, neben kausalen Ursachen im Phänomenbereich, naturkausale Reihen *ursächlich* anstoßen kann, *ohne selbst bewirkt worden zu sein*, d.h. *unbedingter Weise*.[46]

Durch diese Neubestimmung des Freiheitsbegriffes re-integriert Kant den Freiheitsbegriff in seine kritische Theorie, nachdem er ihn in theoretischer Hinsicht aus dem Bereich des Wissbaren ausgeschlossen hatte. Ein Widerspruch entstünde dann, wenn er diesen praktischen Freiheitsbegriff nun als *theoretisch* bewiesen betrachten würde, was er aber gerade aus Gründen der Widerspruchsvermeidung *nicht darf*. Dass der praktische Freiheitsbegriff theoretisch nicht bewiesen werden kann, weder transzendental noch phänomenal, schließt aber nicht aus, eine andere Art von Beweis einzuführen; und genau das macht Kant: Praktische Freiheit darf und muss in ihrer *Realität* als *faktisch* bewiesen angesehen werden. Reale oder faktische Erwiesenheit verleiht nicht den Status einer theoretischen Erkenntnis, sondern bedeutet lediglich, dass wir davon ausgehen können, dass es

die praktische Philosophie möglich [mache]." Deggau 1985: S. 320, da die theoretische Unterscheidung und deren Begrifflichkeit hier *in anderer Bedeutung* noch einmal von Kant verwendet wird.

46 „In short, Kant repeatedly asserts that the causality of the cause is an event, which contradict Kant's general model of causality of the course is an indeterminate activity by which a substance determines an event." Watkins 2005: S. 347; vgl. zur Unterscheidung zwischen Ereignissen und Gründen als Ursachen die Beiträge unter ‚V. Gründe und Ursachen' in Ulrich Pothast (1978). *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. FaM: Suhrkamp, S. 323-411.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

praktische Freiheit *gibt*, weil es eine bestimmte faktische, d.i. *intelligible* oder *intellektuelle Erfahrung* von ihr gibt:

„Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf *entferntere* Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf Vernunft." (KrV A802/B 830).

Weil es Imperative gibt, d.h. weil wir uns selbst willentlich, aufgrund irgendwelcher Gründe zurückhalten können, dies oder jenes nicht zu tun und stattdessen anderes vorzuziehen, können wir davon ausgehen, dass es praktische Freiheit als bestimmende gibt, und das bedeutet für Kant, sie als *praktisch* bewiesen ansehen zu können. Die hier genannte Erfahrung meint aber keinesfalls eine empirische bzw. sinnliche Erfahrung, sondern muss viel eher als *intellektuelle* oder *intelligible* Erfahrung betrachtet werden. Die Argumentation in §5 und §6 in der Analytik der KpV deckt sich mit der Argumentation aus der *Grundlegung* am Ende des zweiten Abschnittes und führt dazu, Freiheit nicht nur negativ, sondern auch positiv annehmen zu müssen.[47] Das führt wiederum dazu, dass Kant dem Bewusstsein von einem moralischen Gesetz einen *faktischen Vorrang* zugesteht, weil wir zuerst die intelligible Erfahrung einer Selbstnötigung haben, woraus jede und jeder Einzelne auf ein Sittengesetz schließt, das dann in der philosophischen Reflexion als Folge der reinen Selbstbestimmungsform der reinen Vernunft mitsamt der Idee *unbedingt-praktischer* Freiheit rekonstruiert werden kann.

„Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit als 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 ist." (KpV AA 5:4 Anmerkung)

Wenn Kant hier von einem Faktum ausgehend argumentiert, argumentiert er in gleicher Weise wie zu Beginn der KrV, wo er ebenfalls mit dem Faktum der Erfahrung anhebt: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden" (KrV B 1). *Faktisch* und *chronologisch* machen wir *zu-*

47 *Dadurch* werde die theoretische Vernunft in Bedrängnis gebracht – die angesichts der Naturkausalität Freiheit *prima facie nicht* konsistent zu denken vermag und die sie *erkennen* will, wo sie sich doch nur gerade als zwecksetzende Selbstbestimmung *verwirklicht*; siehe insbesondere Anmerkung § 6 KpV AA Bd. 5: S. 29.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erst Erfahrungen – seien es empirisch-phänomenale Gegenstandserfahrungen oder intelligible Denkerfahrungen –, und dann erst erfolgt die philosophische Reflexion auf deren Möglichkeitsbedingungen, mithin die Generierung philosophischer Erkenntnisse:

„Ich frage hier nun [... ,] wovon unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann sie nicht anheben [...]. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet" (KpV AA Bd. 5:29).[48]

Es sei nochmals daran erinnert, dass es Kant nicht um die Frage geht, *ob* wir erkennen oder *ob* wir sittlich sein können, sondern *worin die Bedingungen der Möglichkeit dieser Haltungen* bestehen. Um das auch in Bezug auf das praktische Vermögen zu denken, d.h. um darüber Erkenntnisse zu gewinnen, gibt es einen Ausgangspunkt für die erkennende, theoretische, kritisierende Vernunft: die intellektuelle Erfahrung eines Sittengesetzes in Form eines unbedingten Imperativs, die wir nach Kant einfach *haben*, wenn wir uns selbst Einhalt gebieten.

Mit der Möglichkeit, Bestimmung aus Freiheit naturkausalitätskompatibel denkbar zu machen, ist bereits impliziert, dass der praktische Freiheitsbegriff ein *Vermögen* bezeichnet, das nur Handlungen zu bestimmen vermag, die naturkausalitäts*konform* sind – mithin alle realisierbaren Handlungen. Damit ist zugleich *impliziert*, dass die Bestimmung auch *gesetzeskonform* gedacht werden muss, d.h. dass chaotische, regellose Bestimmung ausgeschlossen bleibt – heißt es doch im bereits zitierten zwölften Abschnitt des zweiten Teils der *Grundlegung* nicht nur, ein jedes Ding der Natur wirke, sondern: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen" (GMS II.12 AA Bd. 4:412 T.S).

48 Vgl. auch KrV A 547/B 575. Reine praktische Vernunft *ist* für Kant Freiheit und zeigt sich im Selbstbestimmungspotential des Willens, das als allgemeines zum Sittengesetz wird und damit *praktisch bewiesen* ist. Diese Unterscheidung geht Vossenkuhl nicht mit, wenn er feststellt: „Kant [...] beschränkte sich nicht darauf, empirische Beweisversuche der Willensfreiheit für unmöglich zu erklären, sondern forderte auch – vorübergehend jedenfalls –, dass Freiheit zumindest in praktischer Hinsicht bewiesen werden müsste. Dies tat er im Dritten Abschnitt seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dort verlangte er, dass 'Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werde' [...]. In der *Kritik der praktischen Vernunft* nahm er den Gedanken eines praktischen Nachweises der Willensfreiheit nicht mehr auf. Es genügte ihm, Freiheit als ein ‚Faktum der Vernunft' anzunehmen." Vossenkuhl 2006: S. 199.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ii. Praktische Freiheit bestimmt gesetzeskonform

Wenn von einer Bestimmung der Handlungen aus Freiheit die Rede ist, ließe sich annehmen, es handle sich um eine vollkommen regel- und gesetzlose Bestimmung, die einem freien Belieben oder irgendeinem spontanen Impuls folgt, der unvorhersehbar ist, eben weil er unbedingt auftaucht, und der keinesfalls einen sinnvollen Grund abgibt. Dass Kant dies nicht im Sinn haben konnte, zeigt sich bereits an der notwendigen Kompatibilität, die die so bestimmten Handlungen mit der Naturkausalität vorweisen müssen. Aber das ist bekanntlich nicht genug, denn auch sittenwidrige Handlungen sind problemlos in die naturkausale Ordnung einzupassen, so dass Bestimmung aus Freiheit nicht nur diesem Aspekt Genüge leisten darf. Für Kant wären solche sittenwidrigen Handlungen aber auch nicht das Produkt einer Bestimmung aus Freiheit, sondern eben das, was er pathologische Bestimmtheit des Willens nach dem Naturgesetz nennt, d.h. ein Wille, dessen sinnliche Bestimmungs*gründe* die Bestimmung aus Freiheit dominieren.[49]

Kant geht es vielmehr darum, den wohlverstandenen Freiheitsbegriff *nicht* selbst für mögliches Chaos verantwortlich werden zu lassen, d.h. dass seine Konzeption praktischer Freiheit gerade *nicht* in ein gesellschaftliches Chaos führt, *weil* sie so beschaffen ist, dass sie nur und ausschließlich gesetzeshaft bestimmt.[50] *Theoretisch* wird das Schreckgespenst einer Regel- und Gesetzlosigkeit implizierenden Freiheit von Kant in der Antithetik der III. Antinomie über die Möglichkeit eingeführt, Freiheit sogar als Ursache der Kausalität schlechthin, d.h. nicht nur der kausalen Reihe in der Natur, annehmen zu müssen. Kant zeichnet damit ein anderes Szenario als das gerade skizzierte: er stellt nämlich, wie gezeigt, die Kausalität schlechthin in Frage, so dass es zu einem Entweder-Oder zwischen Freiheit und Naturkausalität kommt. Bleibt also noch das vom Gegner in der Antithetik gezeichnete Szenario abzuwehren, das durch die dualistisch angelegte Argumentation entworfen wird: Freiheit ließe sich entweder als Anarchie oder im Angesicht der Naturkausalität nur noch als der *Natur unterliegende* den-

49 So nennt Kant solche Handlungen schlecht, die aus einer falschen Hierarchie der Bestimmungsgründe heraus bestimmt werden: „Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt [...], sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht." RGV AA Bd. 6: S. 36.

50 In den anthropologischen Schriften belegt Kant die Freiheit mit Prädikaten wie ‚roh', ‚wild', ‚brutal', ‚barbarisch' etc.; vgl. IaG AA Bd. 8: S. 17-34. Allerdings geht es dort einerseits um den Missbrauch der Freiheit und andererseits um einen empirischen Befund, der etwas darüber aussagt, in welcher *Bedeutung* der Freiheitsbegriff zur Anwendung kommt. Aber es geht nicht um den praktischen Freiheitsbegriff, der von Kant erst neu zu bestimmen ist. Deshalb muss der dort mit Freiheit verbundenen Bedeutung ein vollkommen anderer theoretischer Status verliehen werden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ken. Dem setzt Kant seinerseits den unter- und entscheidenden Kunstgriff entgegen, dass nur eine *nicht* selbst bestimmte, d.i. *bewirkte* Freiheit paradox ist, während sich das Argument nicht gegen eine ursächlich wirkende *bestimmende*, praktische freie Vernunft richtet:

„Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen [...] gegenwärtig [...]; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar [...]." (KrV A 556/B 584).

Diese Bestimmung darf aber nicht als chaotische oder regellose gedacht werden, sie darf keinesfalls so konzipiert werden, dass sie den Willen ‚frei nach Belieben' oder gar vollkommen gesetzlos bestimmen könnte – im Gegenteil *muss* sie Gesetzeskonformes hervorbringen.[51] ‚Bestimmung' heißt hier, dass sie nur gesetzes- bzw. regelkonform bestimmen darf – sei es, indem sie den Willen nach zweckbezogenen Regeln bestimmt, die sich nach dem Muster der Naturkausalität richten; sei es, indem sie das Handeln empirisch zweckfrei schlechthin gesetzeskonform bestimmt. Praktische Freiheit als Initiatorin von Anarchie zu denken, hat im kantischen Konzept keinen Platz.[52]

Wenn es in Bezug auf die praktische Freiheit, d.h. auf die Willensbestimmung allein aus der Vernunft heraus, nicht um den Anfang der Welt und des Geschehens in ihr geht, den Kant ja in theoretisch-spekulativer Hinsicht mit der kosmologischen Idee der Freiheit behandelt, so wird doch spätestens an dieser Stelle vollkommen klar, dass es *praktische* Freiheit, ausschließlich in einer gesetzeshaften oder regelmäßig bestimmenden Form in diesem Konzept geben *darf* und *kann*. Und das nicht etwa als Präventionsmaßnahme gegen drohendes gesellschaftliches Chaos, sondern weil praktische Freiheit nichts anderes evozieren darf – sie dürfte auch als noch so moralische den kausalen Weltenlauf nicht stören, wie es der Gegner in der Antithetik der III. Antinomie ausmalt:

---

51 Das wird in der *Grundlegung* vorausgesetzt, denn es geht ja gerade darum, eine Willensbestimmung zu denken, die Gesetzeskraft hat: „dagegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, die wir zum Gesetze verlangen." GMS II.27 AA Bd. 4: S. 420.

52 Mit dieser Vorstellung steht Kant philosophiehistorisch betrachtet nicht alleine da. ‚Anarchie' bedeutet sowohl ‚ohne Herrschaft' als auch ‚ohne Regeln und Gesetze', mithin ‚chaotisch'. Der Blick auf die Etymologie zeigt, dass es sich hier um eine verneinte Form der arché (αρχε) handelt, also auch um eine Verneinung des *Anfangs* schlechthin. Da die Bedeutung des Ersten auch dem Herrschenden in Bezug auf die Hierarchie zukommt, wird die Bedeutung der Anarchie als Herrschaftsfreiheit plausibel. Dies ist die Weise, in der der erste spontane Anfang beispielsweise auch in den Schriften Platons gedacht wird (vgl. etwa Timaios 29 d, e oder auch Phaidros 245 c-e. Ich verdanke die erneute Aufmerksamkeit auf diesen Punkt sowie die genauen Textstellen einer mündlichen Mitteilung von Wolf-Dieter Enkelmann.) In Bezug auf die Bedeutung der Regel- und Gesetzlosigkeit stellt sich allerdings die Frage, warum es eine anfängliche Bestimmung *nur* dann geben soll, wenn sie das zugleich regel- oder gesetzeshaft für jeden künftigen Weltenlauf tut.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Allein in der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt sein, weil alsdann der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander notwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, größtenteils verschwinden würde. Denn es läßt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit, kaum mehr Natur denken, weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig sein würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend wäre." (KrV A 451f./B 479f. T.S.).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Kant *davon ausgeht*, dass praktische *Bestimmung* nur so konzipiert werden kann, dass sie *Naturkausalitätskompatibles* und *Gesetzeskonformes* anstößt. Zur Wahrung der Naturkausalitätskompatibilität stellt er der *Natur*kausalität das Konzept einer Kausalität *aus* praktischer Freiheit gegenüber, das er der Idee einer transzendentalen Freiheit in ihrer Funktion, erster Impuls *der* Kausalkette zu sein, entlehnt. Dafür nimmt er dann die Unterscheidung zwischen Phainomena und Noumena *auch in der praktischen Philosophie* vor, um die praktische Freiheit im Subjekt, d.i. die Willensfreiheit, *neben den Naturursachen als weitere kausale Ursache natürlicher Wirkungen ins Spiel bringen zu können*. Hier hat der praktische Freiheitsbegriff ganz analog zum theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriff ‚nur' die Funktion, die Leerstelle des Impulsgebers für *kausale Reihen in der phänomenalen Welt* zu besetzen – wenn er auch im theoretischen Zusammenhang nur einmal für den allerersten Anfang gebraucht wird und im praktischen Zusammenhang immer wieder solche Kausalreihen anstoßen können soll.

Zur Konzeptualisierung des grundlegenden praktischen Begriffes gibt es für Kant demnach zwei Vorgaben: Das, was aus Freiheit *bestimmt wird*, muss naturkausalitätskompatibel und gesetzeskonform sein. Der praktische Freiheitsbegriff darf nicht die Funktion erhalten, Impuls für chaotische Zustände sein zu können, und er darf auch nichts anstoßen, was der Naturkausalität nicht entspräche, wie etwa Wunder oder ähnliches. Damit ist aber erst etwas über die möglichen *Wirkungen* aus Freiheit ausgesagt, und nicht etwa schon etwas darüber, welche Form oder Struktur der Freiheitsbegriff selbst haben muss; noch dass die Gesetze, die aus dem Freiheitsbegriff abgeleitet werden sollen, auch zur Sittlichkeit dienen. Stattdessen ist bislang nur gefordert, dass der praktische Freiheitsbegriff ebenso wie der theoretisch-spekulative als Ursache *naturkausaler* Reihen denkbar zu machen ist.

Im nächsten Schritt der Rekonstruktion geht es darum, die Form oder Struktur des praktischen Freiheitsbegriffes und seines Prinzips bzw. deren Zusammenspiel auch noch an ihnen selbst, d.h. unabhängig von möglichen Wirkungen, in den Blick zu nehmen. Es gilt die ureigene Form praktischer Freiheit, die von Kant an sich selbst *gesetzmäßig* und *konsistent* gedacht wird, nachzuzeichnen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

p. Die Konzeptualisierung des Begriffes praktischer Freiheit und seines Prinzips

Die Rekonstruktion der kantischen Konzeptualisierung des praktischen Freiheitsbegriffes ist bislang unter dem Aspekt betrachtet worden, welche Vorgaben beachtet werden müssen, um den Freiheitsbegriff widerspruchsfrei in die kritische Theorie reintegrieren zu können und somit der inneren Konsistenz und Kohärenz Rechnung zu tragen. Vor dem Hintergrund der bereits gewonnenen Erkenntnisse, d.h. angesichts einer umfassenden *Natur*kausalität, ist Freiheit zum einen als weiterer Impuls naturkausaler Ketten denkbar gemacht worden. Zum anderen darf er nicht als Wirkungen hervorbringend gedacht werden, die nicht regel- oder gesetzeshaft sind. Nun gilt es noch, bevor der Freiheitsbegriff unter seinem funktionalen Zweck, als Bedingung der Sittlichkeit fungieren zu können, analysiert werden kann, die genuine Form praktischer Freiheit und ihres Prinzips, die dann die *Quellen* der Sittlichkeit sein sollen, darzustellen. Selbstverständlich sind alle diese Aspekte eng miteinander verwoben – aber dennoch ist es notwendig, die reine Form praktischer Freiheit und ihres Prinzips herauszuschälen, um die *Ableitung* des Sittengesetzes aus dem neu konzipierten Freiheitsbegriff, der dessen *ratio essendi* ist, und die daran anschließbaren Folgerungen rekonstruieren zu können. Wirkung, reine Form des Freiheitsbegriffes und seines Prinzips, das Sittengesetz und das Prinzip der Sittlichkeit sowie die Gesetze der Sittlichkeit in den metaphysischen Anfangsgründen sind alles Elemente, die in ihrer Verschiedenheit die Konzeptualisierung des praktischen Vermögens ausmachen.

Aus der Naturkausalitätskompatibilität der Wirkung lässt sich nicht notwendig folgern, dass die Bestimmung selbst *gesetzesmäßig* ist. Ebenso wenig folgt aus der gesetzeshaften Bestimmung aus Freiheit unmittelbar, dass diese auch zur Sittlichkeit dient, d.h. dass aus dem praktischen Freiheitsbegriff auch – exklusiv – die Sittlichkeitskompetenz abgeleitet werden kann. Auch muss der Freiheitsbegriff zunächst als Moment einer Bestimmungsrelation aufgefasst werden, die nicht mehr zwei Verschiedene, sondern *sich selbst* bestimmend verknüpft und schließlich muss die Bestimmung einen Zweck haben. All diese Aspekte des Begriffes und des Prinzips des reinen praktischen Vermögens müssen von Kant aber erst einmal hergeleitet oder vorausgesetzt werden. Im Folgenden wird demnach zunächst gezeigt, dass das formale Muster *praktischer Bestimmung* die Kausalität ist, die mit dem Begriff praktischer Freiheit zu einer „intellektuellen Kausalität" (KpV AA Bd. 5:73) so verbunden wird, dass daraus erst ein wahrhaftes Selbstbestimmungsprinzip erwächst, welches zugleich als Zwecke setzend gedacht wird.

i. Praktische Bestimmung aus Freiheit ist transformierte Kausalität

Im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* heißt es – wie bereits zitiert – ziemlich unvermittelt: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen." Dieses zunächst

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

an dieser Stelle einfach auftauchende allgemein gültige ‚Faktum' erhellt sich in Bezug auf den letzten Satz des unmittelbar vorhergehenden Absatzes, in dem Kant nochmals zusammenfassend darauf insistiert, dass es weder bei der gemeinen sittlichen Beurteilung noch bei der populären Philosophie, die über empirische Beispiele nicht hinauskäme, bleiben dürfe, sondern dass stattdessen „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolg[t] und dargestell[t] werden muss." (GMS II.11 AA Bd. 4:412). Wenn ein *jedes Ding* nach Gesetzen *wirkt*, gilt das nach Kant auch für das praktische Vernunftvermögen bzw. den Willen, und nur deshalb ist es überhaupt möglich, dessen *Bestimmungs-Regeln* zu suchen und zu finden!

Das *formale* Muster der Bestimmungsrelation oder des Willens als bestimmendes Potential schlechthin bildet der Begriff oder die Kategorie der *Kausalität*, die die Form jener Gedanken bezeichnet, in denen ein Zusammenhang zwischen zwei Ereignissen hergestellt wird, der eines zur Ursache des anderen als dessen Wirkung macht. Denn das, was Kant wahlweise „Kausalität der Vernunft [...], welche wir einen Willen nennen" (GMS III.27 AA Bd. 4:458) oder *Bestimmung* nennt, ist nichts anderes als die Idee einer Ursache, die mit einer wie auch immer gearteten Kraft in eine verbindende Relation tritt. Insofern ‚ein jedes Ding nach Gesetzen wirkt' und die Kausalität eben gerade diesen Zusammenhang meint, orientiert sich die gesamte Willenskonzeption *formal* an einer Erkenntnis aus der theoretischen Philosophie – und das gilt für alle Ebenen oder Aspekte der Willenskonzeption gleichermaßen. Der Wille zähle zu den ‚Korollarien der theoretischen Philosophie'[53], denn diese betreffen

„nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, welche in der Natur anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs- mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann." (KU AA Bd.6: XIV T.S.).

Wird das praktische Vermögen oder der Wille also so gedacht, dass er etwas *bewirken* kann, indem er sich selbst nach bestimmten Regeln bestimmt, dann holt er nicht nur die Regeln, die er anwendet, aus der theoretischen Philosophie, sondern auch er selbst wird als ‚Ding' konzipiert, das nur aufgrund des Kausalitätsschemas als möglich gedacht werden kann: Nämlich als Ursache, die eine Wirkung hervorzubringen vermag. Sämtliche oben aufgeführten Momente des Willenskonzeptes werden an die Form der Kausalität anlehnt: die Prinzipien der

53 Wenn Kant den Willen, wie auch andere Regeln etc. zu den Korollarien der ‚theoretischen Philosophie' zählt, dann deshalb, weil deren Konzeption in seinen Augen eine *Folgerung* aus bereits theoretisch bewiesenen Sätzen darstellt und nicht etwa die Konzeptualisierung eines empirischen Phänomens.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Handlung;[54] die vernünftige Handlungs*bestimmung* durch einen reinen oder einen affizierten Willen,[55] die vernünftige Selbst*bestimmung* des Willens.[56] Die Kausalität bildet den Raum und die strukturelle Vorlage, nach der das praktische realisierende Vermögen bzw. das Willenskonzept von Kant konzeptualisiert wird, indem er ihm die Figur der Kausalität nicht nur zugrunde legt, sondern sie auch mehrfach in sie hineinkopiert. Es ist das Muster für die diversen Handlungsregeln; das Muster, nach denen der Wille das Handeln bestimmt; nach dem die Willensbestimmung selbst gedacht wird.

Auch wenn die Idee der Bestimmung von Kant in der theoretischen Auseinandersetzung im Konzept der Kausalität nachgewiesen wird, wird sie im praktischen Gebrauch einfach vorausgesetzt bzw. aus dem theoretischen Zusammenhang transferiert und für den praktischen Zweck transformiert. Denn die Bestimmungsrelation als *Selbst*bestimmung wird hier von Kant in einer anderen Form als die Kausalität aus der theoretischen Philosophie gedacht, weil hier Bestimmungsursache und Bestimmungsrelation in Eins fallen. Wie Kant dazu kommt, den Willen als Selbstbestimmungsrelation einfach anzunehmen, gibt er offen zu, wenn er in den Paralogismen der KrV formuliert, dass es möglich sein könnte, dass es einen Anlass gäbe, der uns dazu bringt, unsere Existenz als gesetzgebende Selbstbestimmung *vorauszusetzen*:

„*Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen [...] a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen;*“ (KrV B 430 T.S.).

54 Das sind Regeln, Ratschläge oder Gebote, die alle die Form der Kausalität haben, insofern die Zwecke der Wirkung und die Mittel der Ursache entsprechen. Sie werden von Kant danach unterschieden, welcher Status den beiden Relata zukommt: Regeln der Geschicklichkeit haben einen beliebigen, individuellen Zweck, dem immer ein bestimmtes Mittel korrespondiert; Ratschläge der Klugheit haben einen objektiven, allgemein gültigen Zweck, zu dem aber verschiedene Mittel führen können. Bei den Geboten der Sittlichkeit erhalten beide Relata den Status objektiv, weil keines der Relata beliebig genannt werden soll; vgl. GMS II.17-23 AA Bd. 4: S. 414-416. Kant nennt sie auch Prinzipien des Willens; vgl. GMS II.27 AA Bd. 4: S. 420.

55 Zur Bestimmung des Handelns durch den reinen Willen vgl. GMS II.45 AA Bd. 4: S. 427, passim; durch den ‚affizierten Willen‘, in dessen Konzeption außer der Vernunft noch ‚andere Triebfedern‘ als Bestimmungsgrund angenommen werden, vgl. GMS II.12 AA Bd. 4: S. 412, passim.

56 Der ‚reine Wille‘ ist derjenige, der so konzipiert wird, dass sein Bestimmungsgrund die Vernunft allein ist, vgl. GMS I.15-16 AA Bd. 4: S. 400-401, II.12 AA Bd. 4: S. 412, II.45 AA Bd. 4: S. 427, passim; Kant spricht auch von den Bedingungen, die notwendig seien, damit der Mensch die ‚Kausalität seines eigenen Willens‘ denken könne, vgl. GMS III.15,17 AA Bd. 4: S. 452f., GMS passim.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Damit ist weder gesagt, welche Art Gesetze uns dazu veranlassen würde, so eine selbstbestimmende Spontaneität anzunehmen, noch in welcher Richtung die Wirklichkeit bestimmt werden könnte, aber es ist gesagt, dass es sich um eine gesetzgebende und wirklichkeitsbestimmende *Selbst*bestimmung handeln würde, die vorauszusetzen wäre.

Kant gewinnt diese neue Art von Bestimmungsrelation, indem er die Kausalität oder die Bestimmungsrelation auf der einen Seite mit der Unbedingtheit des Impulses in der Bedeutung des theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriffes auf der anderen Seite kombiniert, indem er „den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit [...] verbinde[t]." (KpV AA Bd. 5:56). D.h. dass er die ursprüngliche Kausalitätsrelation, die im theoretischen Zusammenhang wesentlich dadurch bestimmt ist, dass zwei *verschiedene* Ereignisse oder Phänomene als Ursache und Wirkung miteinander verknüpft werden, in eine praktische Kausalität *transformiert*, die wesentlich dadurch bestimmt wird, dass ihre Momente, d.h. die Ursache, die Relation und die Wirkung *koinzidieren*. Auf diese Weise erhält er eine Bestimmungsrelation, in der Ursache und Wirkung *nicht* unterschieden sind, sondern eine *Selbst*bestimmungsrelation, deren bestimmende Ursache nichts anderes als die freie Vernunft selbst sein soll.

Der in der KrV entwickelte Freiheitsbegriff hat zunächst, nachdem er als weiterer Impuls naturkausaler Ketten denkbar gemacht worden ist, nur gefordert, dass das, was aus Freiheit bestimmt wird, naturkausalitätskompatibel sein muss. Dieses Bestimmungskonstrukt nun in ein *Selbst*bestimmungsverhältnis zu transformieren bedeutet, dass der praktische Freiheitsbegriff jetzt auch das Bestimmungsverhältnis selbst bestimmt. Dadurch verändert sich aber die Bedeutung des theoretisch-spekulativ gewonnenen Freiheitsbegriffes. Als Impuls weiterer naturkausaler Reihen stößt Freiheit eine Bestimmungsrelation an, die nicht mit ihr formal oder qualitativ übereinstimmt, weil das Hervorgebrachte einem Gesetz unterliegt, das eben zwei Verschiedene miteinander kausal verknüpft, so dass jede Wirkung zugleich Ursache einer von ihr verschiedenen weiteren Wirkung ist und umgekehrt. Der Freiheitsbegriff selbst hat aber nur die Qualität einer Ursache, die als *unbedingte* gedacht wird und daher selbst *keine* Wirkung sein darf.

Im praktischen Zusammenhang der Selbstbestimmung wird diese qualitative Diskrepanz zwischen der Ursache und dem angestoßenen Prinzip dahingehend verändert, dass es hier nicht mehr um den Anstoß bzw. die Bestimmung von naturkausalen Reihen geht, sondern um die Bestimmungsrelation selbst. Damit diese konsistent als *Selbst*bestimmung gedacht werden kann, muss auch ihr Anfang als selbstbestimmt, d.h. als nicht fremdbestimmt gedacht werden. Die Selbstbestimmung muss sich selbst dazu bestimmen, Selbstbestimmung zu sein, weil eine Selbstbestimmung, die fremdinitiiert wäre, die ihren Anfang außerhalb ihrer selbst hätte, keine echte *Selbst*bestimmung wäre. Konsistente Selbstbestimmung kann also nur einen ersten Impuls haben, der selbst *unbestimmt* bzw. *unbedingt*, mithin *frei* oder *spontan* ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„[W]enn wir jetzt Gründe ausfindig machen können zu beweisen, daß diese Eigenschaft [d.i. einer Kausalität der Freiheit] dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern, daß sie allein [...] unbedingter Weise praktisch sei." (KpV AA Bd. 5:15 T.S.).

Wenn „wir uns durch Freiheit als *a priori* wirkende Ursachen denken" (GMS III.9 AA Bd. 4:450), dann koinzidieren der Begriff der praktischen Freiheit als Impuls der Bestimmung und die Bestimmung selbst, insofern der Anfang der Selbstbestimmungsrelation selbst als selbstbestimmt gedacht werden muss bzw. insofern die Selbstbestimmungsrelation bereits in ihrem Anfang nur aus sich selbst heraus denkbar sein kann. Der praktische Freiheitsbegriff erhält so die Funktion, das Selbstbestimmungspotential zu sein, das in der Selbstbestimmungsrelation zum Ausdruck kommt oder das sich *als* Selbstbestimmungsrelation *verwirklicht*. In dieser neuen Konstruktion reiner Selbstbestimmung fallen Begriff und Bestimmungsprinzip *als* praktisches Vermögen in Eins, da die Konzeption einer reinen Vernunft als praktische Freiheit nichts anderes bezeichnen soll als die vorausgesetzte Fähigkeit des Menschen, sich selbst *aus sich selbst heraus* zu bestimmen, aber nicht nach den Gesetzen der Naturkausalität – mit denen lediglich die äußere Wirkung der Selbstbestimmung kompatibel sein muss –, sondern nur nach dem (Verwirklichungs-)Gesetz der praktischen Vernunft. Diese ist eben nichts anderes als die Fähigkeit, sich selbst konsistent zu bestimmen oder sich als konsistente Selbstbestimmung hervorbringen zu können. Kant zeichnet hier die scholastische Figur der *causa sui*, die die Fähigkeit bezeichnet, selbstursächlich zu sein und das mit Freiheit verbindet.[57]

ii. Praktische Selbstbestimmung ist Zwecke setzende Selbstbestimmung

Neben der Kompatibilität in Bezug auf die phänomenale Natur und unsere Handlungen, die ohnehin nur ein sekundäres Moment der ganzen Willenskonzeption ausmachen, zeigt sich aber auch, dass der praktische Freiheitsbegriff nicht nur die Funktion des unbedingten Impulses innehat, sondern selbst *als gesetzmäßiger* entworfen wird. Die praktische Freiheit *ist* in der kantischen Theorie nichts anderes als eine Selbstbestimmung, die aber gerade nicht spontan darüber bestimmen kann, *wie* sie sich selbst zu bestimmen gedenkt, sondern deren Selbstbestimmung gesetzmäßig, d.h. notwendig für *alle* Willen gleich verlaufen soll – d.h. *wieder-*

57 So z.B. bei Thomas von Aquin „Liberum dicimus hominem, qui causa sui est" (Sum. th. II, 16, 1). Erst bei Spinoza erhält ‚causa sui' die Konnotation des Göttlichen und die Verbindung mit einem Sein oder einer Existenz causa sui, da er sie mit der göttlichen Substanz verbindet: „Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens" (Spinoza Eth. I, Def. I).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

um der Kausalität entsprechend, weil diese für die Gesetzesform par exellence steht.

Im Begriff praktischer Freiheit koinzidieren nicht nur Bestimmungsgrund und Bestimmungsrelation, sondern im gleichen Maße auch der Bestimmungszweck. Wenn nämlich das *anfängliche Woher* der Selbstbestimmungsrelation nicht außerhalb ihrer selbst gedacht werden kann, ohne die Konsistenz zu gefährden, gilt das *ebenso* für das *Wofür* der Selbstbestimmung, das auch nicht außerhalb ihrer selbst angesetzt werden darf. Das praktische Freiheitspotential, das Kant im Menschen als *Selbst*bestimmungsrelation denken will, muss daher schon aus Konsistenzgründen so konzipiert werden, dass die Selbstbestimmung aus sich selbst heraus auch als *für sich selbst* gedacht werden muss, d.h. dass der Zweck der Bestimmung wiederum von Kant durch Selbstreferenz gewonnen wird.

„Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. [...] Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung [...] schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß [...], so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen [...]. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden." (GMS II.76 AA Bd. 4:437 T.S.).

Zwecksetzendes Subjekt und vom Subjekt gesetzter Zweck *können*, wenn es um die reine Selbstbestimmungsrelation geht, nur ein und dasselbe sein, weil alles ‚von außen' in diese Beziehung Eindringende zu einem Widerspruch führen würde, weshalb *andere Subjekte* hier auch über die vorausgesetzte Allgemeinheit in die Konzeption integriert werden und nicht etwa als zu beglückende Objekte – wie gezeigt wird. *Dass* der Wille oder die reine Vernunft sich selbst zum Zweck haben kann, steht für Kant wiederum außer Frage – es wird einfach als Faktum vorausgesetzt, da Kant davon ausgeht, dass alle Menschen *sich ihr eigenes Dasein vorstellen*:

„Wenn es also ein oberstes praktisches Prinzip ... geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, *weil es Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht [...]: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können." (GMS II.49 AA Bd. 4:429 T.S).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Weil der Mensch sich sein eigenes Dasein vorstellt, kann er so betrachtet werden, dass er sich selbst zum Zweck setzt, d.h. indem und weil er sich reflektierend auf sich bezieht. Dieses intellektuelle Tun wird aber nicht theoretisch hergeleitet, sondern an dieser Stelle in der *Grundlegung* einfach als Faktum gesetzt und argumentativ weiter verwendet. Weil davon ausgegangen wird, *dass* alle Menschen eine Vorstellung von sich haben, auf die sie sich Zwecke setzend beziehen, ist ihre genuin subjektive Zwecksetzung zugleich ein objektives Prinzip der Menschheit. Die zitierte Stelle so zu interpretieren, dass sich der Mensch nach Kant eben sich selbst *als* ‚Zweck an sich selbst' vorstelle, würde heißen, Kant zu unterstellen, er ginge davon aus, dass alle Menschen auf ihre Daseins*strukturen* wie in einer philosophischen Selbstschau reflektierten – damit hätten wir es mit einer starken Voraussetzung zu tun, die sich empirisch sofort widerlegen ließe.[58] Liest man hingegen – wie hier vorgeschlagen –, dass *ein Zweck an sich selbst zu sein* gerade darin zum Ausdruck kommt, dass sich der Mensch *sein eigenes Dasein vorstellt* – und zwar jeder Mensch und daher notwendig –, indem er einfach auf sich selbst als konkrete Person *reflektiert*, dann haben wir es mit einer schwachen Voraussetzung zu tun, die nur dadurch widerlegbar wäre, dass jemand von sich behauptete, er oder sie stelle sich sein Dasein nicht vor – was allerdings einem performativen Widerspruch gleichkäme.

Wenn Kant also davon ausgeht, dass der Mensch als Zwecke Setzender existiert, dann ist damit im praktischen Zusammenhang der Selbstbestimmung nicht gemeint, dass er sich einfach unabhängig von seiner Person Zwecke setzen würde, sondern gerade, dass die Zwecksetzung immer etwas mit dem jeweiligen

58 Zwanzig Absätze später nennt Kant das, „was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann [...] *Würde*." GMS II.68 AA Bd. 4: S. 435. W. Vossenkuhl unterstellt Kant, er verleihe dem Menschen nur Würde *als* „Produkt der moralischen Autonomie" (Vossenkuhl 2006: S. 96), weil er nur „unter der Bedingung [...], dass er Würde habe" (ebd.), Zweck an sich selbst sein könne. Die Verknüpfung von Selbstgesetzgebung und Würde weist er allerdings als problematisch zurück, da jedem Menschen Würde zukomme, auch wenn er „sich nicht moralisch selbst bestimmen [kann] [...] Das ist ein Missverständnis. Die Würde ist nicht von der Vernunft abhängig, sondern von der Tatsache, dass Menschen Zwecke an sich sind." (A.a.O.: S. 97). Es ist richtig, dass Kant die Würde an die Reflexion auf die *Struktur* der Autonomie zu knüpfen scheint, weil er sie im Zusammenhang mit dem Reich der Zwecke einführt. Allerdings handelt es sich hierbei eben um eine rein intelligible Welt, die sich der Philosoph und nicht die gemeine Vernunft vorstellt. Es scheint also viel angemessener, Kant zu unterstellen, Würde habe jeder, insofern er als Zweck an sich selbst *existiert* und nicht nur, insofern er auf *diese Struktur* zu reflektieren vermag – eben so, wie von Vossenkuhl gefordert. Die hier vorgetragene Lesart lässt sich auch noch durch die Anmerkung Kants stützen, dass er hier nur *postuliere*, und erst im letzten, d.i. dritten Abschnitt die Gründe dafür finden werde. Dieser letzte Abschnitt der GMS ist aber, wie gezeigt, gerade der zweifachen Reflexion auf das eigene Dasein gewidmet: einmal als phänomenales Dasein und einmal als denkendes, vernünftiges Dasein! Es geht also um die Reflexion auf sich selbst schlechthin – gleichsam als Blackbox – und nicht auf deren Strukturen und das sittliche Potential, das sich daraus ergibt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Subjekt zu tun hat: Es reflektiert auf sich als Daseiendes, und insofern bestimmt es sich selbst aus sich selbst heraus und in Bezug auf sich. Und gerade darin sieht Kant das genuin praktische Prinzip der Menschheit, von dem ausgehend er das Sittengesetz zu entwerfen und damit Sittlichkeit zu ermöglichen trachtet.[59] Rekonstruiert man die Herleitung des praktischen Prinzips Selbstbestimmung in der erfolgten Weise, dann ließe sich damit möglicherweise die Lücke der scheinbar fehlenden Deduktion füllen:[60] Nur eine Selbstbestimmung, die aus sich selbst heraus geboren wird, die sich selbst bestimmt und die sich Zwecke setzend auf sich selbst bezieht, ist konsistent denkbar, und daher muss wahrhafte Selbstbestimmung in dieser Form gedacht werden.

Durch die Verbindung von Freiheit und Bestimmung, in der der Freiheitsbegriff zugleich als Grund bzw. Ursache *und* als Zweck, mithin als selbstverwirklichte Wirkung der Bestimmungsrelation eingesetzt wird, erhält Kant ein konsistentes Konzept praktischer Freiheit, als die sich das praktische Vernunftvermögen oder der freie Wille verwirklichen könnte. Praktische Freiheit wird auf diese Weise idealiter als eine performative, auf sich bezogene, mit sich identische Selbst-Verwirklichung gedacht, deren Ursprung nur sie selbst ist: Der reine Wille ist mithin derjenige, der sich aus Freiheit durch Freiheit als Freiheit verwirklichen will. Er strukturiert sich als in sich konsistente Realisation eines impulsgebenden Vermögens, einer – wenn man so will – praktischen Spontaneität, die sich in ihrem Selbstbezug zum Zwecke setzenden Vermögen bestimmt. Dieses ursprüngliche Vermögen und die Möglichkeit gerade dieser Form von Selbstrealisation – und das wird das wesentliche Argument sein, auf das Kant rekurriert, wenn es um die Verbindlichkeit des Sittengesetzes geht – wird als allgemein vorhanden vorausgesetzt.

---

59 Korsgaard sieht in der Fähigkeit zu reflektieren den Ursprung für das Problem der Normativität schlechthin, aber auch für dessen Lösung: „If the problem springs from reflection then the solution must do so as well. If the problem is that our perceptions and desires might not withstand reflective scrutiny, then the solution is that they might.[…] We need reasons because our impulses must be able to withstand reflective scrutiny. We have reasons if they do. […] The normative word 'reason' refers to a kind of reflective success." Korsgaard 1996: S. 93.

60 Henrich sieht einen Widerspruch und eine notwendige Selbstkorrektur Kants in Bezug auf die Deduktion des Sittengesetzes: einerseits habe Kant im III. Teil der *Grundlegung* wiederholt eine solche Deduktion eingefordert; andererseits habe er dann deren Möglichkeit in der KpV bestritten, vgl. Henrich 1975: S. 60-63. Dem könnte man erwidern, dass es Kant einerseits um die Deduktion der *Möglichkeit*, und nicht um die Geltung des Sittengesetzes aus reiner Vernunft ging, und andererseits, dass dessen ‚Ursprung' gerade in der Struktur der Konzeption praktischer Freiheit besteht und dass damit dessen Geltung bewiesen ist, *aber eben nicht im Sinne von empirischen Beweisen*, weil „mit der Deduktion des moralischen Gesetzes [...] eine Erkenntnis [betroffen ist], sofern sie der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat" KpV AA Bd. 5: S. 46.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

iii. Praktische Selbstbestimmung ist gesetzmäßige Selbstbestimmung

Die praktische Selbstbestimmung ist nunmehr als eine Selbstbestimmungsrelation konstruiert, die sich aus sich selbst heraus Zwecke setzend auf sich bezieht und deren Wirkungen sowohl kausalitätskonform als auch gesetzeshaft gedacht werden. Nun nennt Kant diese Selbstbestimmungsrelation bzw. den Willen oder die Freiheit selbst eine Kausalität nach Gesetzen, d.h. er bestimmt sie an sich selbst als gesetzmäßig.

„Da der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding." (GMS III.2 AA Bd. 4:446).

Der freie Wille *als gesetzloser* wäre ein ‚Unding', weil Bestimmung Kausalität *ist* und weil Kausalität für Kant den ‚Begriff von Gesetzen' impliziert. Die Freiheit als bestimmende muss also *selbst* eine Bestimmungsrelation sein, die besonderen Gesetzen folgt, die sich gesetzesmäßig realisiert. *Eine gesetzlose Bestimmung* ist für Kant *nicht denkbar*, „weil jede Ursache eine Regel voraussetzt [...] und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet." (KrV A 549/B 577).[61] Der Wille als vernünftiges Bestimmungsinstrumentarium wird in der kantischen Konzeption also als gesetzesmäßiges Bestimmungsvermögen vorausgesetzt – sei es, dass die Bestimmung entsprechend der Naturkausalität und damit *zudem* aus einem Grund, der aus der Sinnlichkeit stammt, erfolgt; sei es, dass die Bestimmung rein aus der Idee praktischer Freiheit erfolgt. Die Frage nach der Bedeutung von Regeln führt beispielsweise zu folgender Definition, die im Rahmen der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der KrV gegeben wird: „*Regeln, sofern sie objektiv sind, (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen) heißen Gesetze*" (KrV A 126). Kausalität führt demnach den Begriff eines Gesetzes nicht wegen ihrer inhaltlichen Bedeutung, d.h. wegen des Ursache-Wirkungs-Zusammenhanges bei sich, sondern weil sie eine notwendige Bedingung der Erfahrung überhaupt darstellt: *dass* das Denken kausal verknüpft und damit das sinnlich gegebene Mannigfaltige ordnet, ermöglicht die Erkenntnis

61 Die Notwendigkeit, das Verursachungs- und Bestimmungsvermögen der Freiheit allein auf regel- oder gesetzeshaftes einzuschränken, gilt allerdings nur für den *praktischen Freiheitsbegriff*. In der kantischen Ästhetik gibt es eine weitere Verwendung des Freiheitsbegriffes im Begriff der ‚*Heautonomie*', das kein „Prinzip der bestimmenden, sondern bloß der reflektierenden Urteilskraft" (KU AA Bd. 6: S. XXXVII) ist. „Unter ‚*Heautonomie*' versteht Kant die Freiheit zur Erfindung einer Selbstgesetzgebung des Urteilens nur für sich selbst, also nicht eine Gesetzgebung zur Handlungs- oder Objektkonstituierung." R. Homann 1999: S. 104.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eines phänomenalen Gegenstandes, und *deshalb* ist die Kausalitätskategorie zugleich ein Gesetz. In dieser Bedeutung kann der Gesetzesbegriff aber im praktischen Zusammenhang gar nicht verwendet werden, weil es hier gar nicht um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung geht.

In Erinnerung an die von Kant gegebene *differentia specifica* zwischen theoretischem und praktischem Vermögen scheint es wohl stattdessen viel eher darum zu gehen, dass die Bestimmung als sich gesetzesmäßig *verwirklichend* gedacht werden muss. D.h., dass der freie Wille als Bestimmung aus Freiheit nur dann denkbar ist, wenn seiner Verwirklichungsform Gesetzeshaftigkeit, d.i. Objektivität bzw. Allgemeinheit zukommt. Wie *Kausalität als Kategorie* die Erkenntnis der Gegenstände erst *möglich* macht und daher erstens notwendig ist und folglich zweitens *per definitionem* Gesetzescharakter hat, ist der freie Wille als reale Bestimmung nur dann als verwirklichbar denkbar, wenn die Bestimmung gesetzesgemäß erfolgt. ‚Kausalität aus Freiheit' heißt demnach nicht nur, dass Freiheit als weiterer Impuls neben naturkausalen, phänomenalen Ursachen denkbar gemacht werden muss und dass sie sich Zwecke setzend selbst bestimmt, sondern es heißt auch, dass gerade das, was sich als freier Wille oder Bestimmung verwirklicht, an sich selbst *gesetzeshaft* sein muss, d.h. im praktischen Zusammenhang *allgemein* und *notwendig* und *so und nicht anders*.[62]

Mit dieser Gesetz*mäßigkeit* der Bestimmung aus Freiheit wäre so erst die, ontologische Form oder die Beschaffenheit des Willens selbst angesprochen, aber noch nicht die Gesetze, die sich aus ihr ergeben sollen, da sich die Gesetzmäßigkeit lediglich auf die Freiheit als Bestimmungsrelation selbst bezieht. *Gesetzmäßigkeit* kann, wenn es um die Bestimmung von Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens geht, d.h. um die gedachte Form, in der es wirklich ist und wirksam wird, dann nur bedeuten, die Zwecke setzende Selbstbestimmung aus Freiheit weder nur subjektiv oder gar individuell, sondern objektiv und d.h. allgemein zu denken. Und indem sie als allgemeine gedacht wird, wird ihr bereits Gesetzeshaftigkeit verliehen. Erst aus dieser vorausgesetzten gesetzmäßigen, d.i. *allgemeinen* Gegebenheit des Selbstbestimmungspotentials eines freien Willens lässt sich mit Kant das Sittengesetz folgern, weil durch die vorausgesetzte Allgemeinheit der reinen Form praktischer Vernunft das Sittengesetz bereits impliziert ist – wie zu zeigen ist.[63]

---

62 „But because the will is free, no law or principle can be imposed on it from outside. […] the will must have a law, but because the will is free, it must be its own law. And nothing determines what the law must be. *All that it has to be is a law*." Korsgaard 1996: S. 98. Wie Esser – vgl. folgende Fußnote – sieht auch Korsgaard hier bereits die Struktur des kategorischen Imperativs vorliegen.

63 Wenn Esser formuliert, dass „[d]as praktische Gesetz [...] von Kant somit nicht als eine Einschränkung der Freiheit verfaßt [wird], sondern [...] vielmehr selbst deren Konstruktionsprinzip und originäres Gesetz [ist]" (Esser 2004: S. 140), dann ist dem nur bedingt zuzustimmen, da das praktische Gesetz bzw. der kategorische Imperativ erst aus der Form der Freiheit abgeleitet werden – ihre ursprüngliche Form stellt die Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes dar und nicht vice versa.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kant verleiht also auch der praktischen Vernunft die gleiche selbstkonstitutive Form wie bereits der theoretischen Vernunft durch die transzendentale Reflexion. Auf diese Weise wird der kantische Traum, der dafür steht, die Vernunft – zum erkenntnistheoretischen, *nicht* ontischen – Ausgangspunkt aller möglichen (Natur-)*Erkenntnisse* zu machen, auch in der praktischen Vernunft realisiert, indem hier die Vernunft ebenfalls so gedacht wird, dass sie ganz *aus ihrer eigenen*, wenn man so will, *reinen Existenzform heraus* die Ordnung des sittlichen Grundes legen kann – denn „*die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*" (GMS II.49 AA Bd. 4:429), wie Kant konstatiert.[64] Während aber im theoretisch-spekulativen Gebrauch der Vernunft die Freiheit als Idee über das, was Vernunft im kantischen Gebäude *als theoretische* zu leisten vermag, hinausgeht, ist sie in praktischer Hinsicht *wirksam* und kann *wirklich werden*, obwohl sie im theoretische Sinne nicht erkennbar ist, weil es keinen korrespondierenden Gegenstand zu ihr in der Anschauung gibt.[65]

Aber Kant geht es bei der Konzeptualisierung des praktischen Vernunftvermögens nicht nur um die Grenzen und Bedingungen des Wissbaren, sondern um die Grenzen, Bedingungen und Möglichkeit des *Denkbaren* – und hier wird Vernunft einerseits *praktisch*, weil sie als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich heraus gedacht werden kann und zugleich aufgrund ihrer angenommenen Allgemeinheit die reine *Form für das Sittengesetz* vorgibt, denn

„statt der Anschauung legt sie [die reine praktische Vernunft] denselben [reinen praktischen Gesetzen] den Begriff ihres Daseins in der intelligiblen Welt, nämlich der Freiheit zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anderes, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber notwendig" (KpV AA Bd. 5:45).

Zudem wird sie praktisch, weil sie gerade auf diese Weise auch die Funktion einer Gesetzgeberin übernehmen kann: „Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen [...] und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein." (KpV AA Bd. 5:25 T.S.).

Weil die reine praktische Vernunft in der Form gedacht wird, dass sie sich selbst Zwecke setzend aus sich selbst heraus bestimmt, und weil diese Form oder Verwirklichungsstruktur als allgemeine vorausgesetzt wird, kann sie einerseits

64 So heißt es in der *Grundlegung*: „Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Werte hat, was, *als Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte" (GMS II.49 AA Bd. 4: S. 428 T.S.) und weiter, man könnte meinen in Anlehnung an die Bergpredigt: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst" (ebd.).

65 Für Kant ist es ausreichend zu sehen, *dass* die freie Vernunft praktisch sein kann, weil es das Sittengesetz *gibt* – hingegen „*wie reine Vernunft praktisch sein könne*, dazu ist alle menschliche Vernunft unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren." GMS III.31 AA Bd. 4: S. 461.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als formgebendes Vorbild für das Sittengesetz dienen, und andererseits auf diese Weise gesetzgebend tätig werden, gerade indem sie auf ihre eigene Existenzform rekurriert und diese zum strukturellen Vorbild nimmt. In dieser Hinsicht *macht die Vernunft Gebrauch von sich* bzw. *von ihrer eigenen Existenzform*, die sie in der philosophischen Reflexion konstruktiv als Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes *denken* kann, d.h. *denkbar macht*. Die Kausalitätsrelation erhält so im praktischen Gebrauch der Vernunft noch eine weitere Bedeutung, wie Kant in der Deduktion der Grundsätze der praktischen Vernunft erläutert:

„Selbst den Begriff der Kausalität [...] erweitert sie [die praktische Vernunft] nicht so, dass sie seinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne [wie die spekulative Vernunft]. [...] sie [setzt] nur den Bestimmungsgrund der Kausalität des Menschen als Sinnenwesens (welche gegeben ist), in der reinen Vernunft (die darum praktisch heißt) [...], und also den Begriff der Ursache selbst [...]. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Kausalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch [...] zu bestimmen und also ihm sofern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durch das moralische Gesetz. [...] Die Bedeutung, die ihm Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat oder ihr Bestimmungsgrund ist." (KpV AA Bd. 5:49f. T.S.)

Den Willen als ein solches Bestimmungspotential zu *denken*, das aus Freiheit sich selbst bestimmen kann, ist für Kant eine Idee, die selbst bestimmende Kraft hat, weil sie, einmal geboren, gleichsam *performativ* wirksam wird: es handelt sich um eine „intellektuelle Kausalität" (KpV AA Bd. 5:73). Indem oder weil wir eine Kausalität aus Freiheit denken können, annehmen und ausformulieren, verwenden wir bereits das ihr zugeschriebene Potential *bestimmend zu sein*, und können uns dann selbst nach Gesetzen, die aus *dieser* Idee abgeleitet oder gefolgert werden können, bestimmen bzw. an ihnen orientieren. Auf diese Weise wird die Idee des Willens bzw. einer reinen Vernunft oder die Idee einer Kausalität aus Freiheit selbst zu einem Beispiel ihrer Wirksamkeit – auch wenn es sich ‚nur' um eine intelligible Existenz handelt. Die Zwecke setzende Selbstbestimmungsrelation aus sich heraus ist für Kant die reine Form praktischer Freiheit und ihres Prinzips, als die sich praktische Vernunft realisiert, in der sie wirklich wird.

3. Vom reinen praktischen Vermögen zu den Realisierungsbedingungen von Sittlichkeit und Glückseligkeit

Die Rekonstruktion der Genealogie des praktischen Freiheitsbegriffes und seines (Realisierungs-)Prinzips hat gezeigt, dass beide mit Bezug auf die grundlegende Kategorie der Kausalität gewonnen werden. Nun stellt sich die Frage, wie aus

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem reinen Vernunftprinzip und -begriff das Sittengesetz und das Prinzip der Sittlichkeit abgeleitet und in Folge die allgemeine Glückseligkeit als prinzipiell realisierbar gedacht werden kann. Damit ist die Aufgabe der zwei Abschnitte dieses Kapitels benannt, die darin besteht, die Antworten auf die letzten zwei Teilfragen der praktischen Fragestellung zu rekonstruieren: Es geht um den von Kant konstatierten Zusammenhang zwischen praktischer Freiheit und Sittlichkeit sowie um die Frage nach dem von Kant postulierten Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit.

In der praktischen Fragestellung waren zwei empirische Unsicherheitsfaktoren genannt worden, die den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit betreffen: Auf der einen Seite die soziale Unsicherheit, die sich aufgrund der faktischen Interaktionssituation ergibt, dass wir nicht wissen können, ob alle *anderen* Menschen *auch* nach dem Sittengesetz *handeln*. Auf der anderen Seite die naturbedingte Unsicherheit, die sich ergibt, weil wir den Lauf der Natur nicht willentlich bestimmen können. Kant geht auf den ersten Faktor in der Metaphysik der Sitten, genauer in den *Metaphysischen Anfangsgründen* der Rechtslehre ein. Der zweite Faktor wird bereits in der KpV thematisiert, weil dort „das ganze praktische Vermögen" (KpV AA Bd. 5:4) untersucht wird. Dort thematisiert er die *Anwendungsbedingungen* des sittlich bestimmten Willens, die er bereits in der Methodenlehre der KrV ausgiebig erörtert und die den Willen dazu bringen sollen, auch dann dem Sittengesetz zu folgen, wenn die Glückseligkeit nicht garantiert ist.

Im Folgenden wird zunächst das Verhältnis von praktischem Freiheitsbegriff, Sittlichkeitsprinzip und intellektueller Glückseligkeit untersucht. Einerseits wird dabei zu zeigen sein, wie Kant aus dem Konstrukt einer Zwecke setzenden Selbstbestimmung aus Freiheit das Sittengesetz bzw. das Prinzip der Sittlichkeit durch die vorausgesetzte Allgemeinheit gewinnt. Andererseits ist zu zeigen, wie daraus diejenigen Folgerungen abgeleitet werden, die in den *Metaphysischen Anfangsgründen* – im Gegensatz zu den dann noch folgenden eigentlichen Lehren – verhandelt werden. Anschließend kann das von Kant behauptete Bedingungsverhältnis von Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit skizziert werden. Dabei wird herausgestellt, dass zwar die Glückseligkeit als einziger *materialer* Zweck *a priori* ein Zweck ist, der dem Sittengesetz nicht widersprechen muss, dass aber dennoch auch aus der Selbstbestimmung im Einklang mit dem Sittengesetz beim allerbesten Willen nicht garantiert werden kann, dass auch sinnlich vermittelte Glückseligkeit folgt. Das liegt einfach an dem *empirischen Faktum*, dass wir die Natur nicht mit unserem Willen beherrschen *können*: Kein sittliches Verhalten kann Erdbeben, Tsunamis, sonstige Naturkatastrophen oder auch bloß den Ziegelstein, der einem auf den Kopf fällt, verhindern.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

q. Zum Verhältnis von praktischem Freiheitsbegriff, Sittlichkeitsprinzip und intellektueller Glückseligkeit

Die entwickelte Existenzform der reinen Vernunft in Form einer konsistenten Selbstbestimmungsrelation dient als *strukturelles Vorbild* für das Sittengesetz, sofern sie als *allgemein* gegeben angenommen und zudem so gedacht wird, dass sie sich *als solche* selbst zum Zweck setzt. Rekonstruiert man die Konstruktion der Denkfigur des Sittengesetzes in dieser Weise, zeigt sich unmittelbar, dass Kant die Idee der Freiheit nicht mit der Idee der Sittlichkeit gleichsetzt,[66] sondern nur, dass er die Form, in der praktische Freiheit ihm zufolge existiert, zum *formgebenden Muster* des Sittengesetzes macht. Dafür stellt er allerdings am Vermögen praktischer vernünftiger Freiheit einen Aspekt in den Vordergrund, der sein vorausgesetztes Vorkommen betrifft: seine *allgemeine* Gegebenheit als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich selbst heraus.

Mit der Gewinnung des sittlichen Prinzips aus dem Prinzip des praktischen Vermögens hat Kant aber immer noch keinerlei die Praxis *unmittelbar* betreffende Prinzipien erarbeitet, die es erst in einem weiteren theoriebildenden Schritt zu *folgern* gilt. Demnach geht es im zweiten Abschnitt darum, zu zeigen, welche *Folgerungen* aus dem Begriff und dem Prinzip des reinen praktischen Vermögens, das *als* allgemeines zum Prinzip der Sittlichkeit erklärt wird, gezogen werden, d.h. *wie* der richtige *Gebrauch* festgelegt wird, damit die a priorischen Erkenntnisse, die über das praktische Vermögen gewonnen worden sind, der Sittlichkeit dienen können. Der richtige Gebrauch der Prinzipien der reinen Vernunft, der zu den *Prinzipien ihrer Anwendung* führt, wird in den Metaphysiken abgehandelt – und d.h. in Bezug auf das praktische Vermögen in der *Metaphysik der Sitten* –, die dann erst in einem gleichsam übernächsten theoriebildenden Schritt ihrerseits wiederum auf die Anthropologie, die „die *Bedingungen* der Ausführung der Gesetze der ersteren“ (MS RL AA Bd. 6:217) enthält, angewendet werden können.[67]

i. Formale Kongruenz von Selbstbestimmungs- und Sittlichkeitsprinzip

Die Selbstbestimmungsrelation, in der Vernunft praktisch wird bzw. als die sich nach Kant die praktische Vernunft verwirklicht, wird als in sich konsistente Form

66 Zur abweisenden Diskussion der sogenannten *Reciprocity Thesis* in der Literatur vgl. Esser 2004: S. 193ff.

67 Wollte man sich also auf Kant berufen, um ethische Probleme der Gegenwart zu lösen, gälte es, sich ebenso an diejenigen Wissenschaften zu wenden, die heute das Feld der Anthropologie im weitesten Sinne ausmachen, wie etwa neben der Psychologie die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften. Selbstverständlich müssten aber deren Erkenntnisse innerhalb des kantischen Erkenntnisraumes und aufgrund seiner Prinzipien gewonnen werden – was wohl faktisch der Fall ist; vgl. dazu das fünfte Kapitel *Kantische Fluchtlinien: Die Normativität praktischer Freiheit*.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gedacht, insofern Grund und Zweck der Selbstbestimmungsrelation in Eins fallen und nichts ‚von außen' hinzukommt, wie etwa ein sinnlicher Bestimmungsgrund oder ein vernunftexterner Zweck. Dass Kant dafür eine Kombination aus Freiheitsbegriff und Bestimmungsprinzip denkt, ist gezeigt worden; dass diese Existenzform praktischer Vernunft auch zur Sittlichkeit dient, liegt daran, dass sie als *allgemeine* Eigenschaft vernünftiger Wesen theoretisch immer schon vorausgesetzt wird: *Wenn* es freie Vernunft gibt, die wirklich werden kann, dann gilt das für *jedes vernünftige Wesen*, und deshalb kann sie in den Dienst der Sittlichkeit genommen werden. So *ist* die praktische Vernunft gesetzgebend, weil sie in dieser Form als allgemein gegeben angenommen wird; sie kann also als gesetzgebend betrachtet werden, weil sie sich selbst gesetzeshaft verwirklicht. Auf diese Weise orientiert sich die praktische Vernunft gleichsam an sich selbst als Idee und ist sich zugleich das Modell dafür, wie das Sittengesetz aussehen muss: Aus freier Vernunft geboren im Sinne einer allgemeinen freien Vernunft, die es zu verwirklichen gilt, weil sie nicht nur als Grund, sondern immer zugleich auch als Zweck der Selbstbestimmung gedacht wird.[68]

Die für den Aspekt der Sittlichkeit notwendigen *anderen* Subjekte werden daher von Kant nicht in der Weise in das Selbstbestimmungsverhältnis integriert, dass ihre Wünsche und Ziele als begehrenswerte Objekte konzeptualisiert würden, sondern sie tauchen lediglich auf über die von Kant vorausgesetzte *allgemeine* Gegebenheit praktischer Vernunft, d.i. des gesetzmäßigen und konsistenten Selbstbestimmungspotentials sowie der daraus folgenden *allgemeinen* Gesetzgebungskompetenz.

„Moralität besteht [...] in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung [...]. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können." (GMS II.65 AA Bd. 4:434).

Erst aus dieser angenommenen Allgemeinheit kann die Sittlichkeitskompetenz des reinen Willens gefolgert werden, weil dieser sich selbst nur dann als *reines* Selbstbestimmungsvermögen *realisieren* kann, wenn er sich auf sich selbst als ein solches bezieht und dieses zugleich als allgemein gegeben versteht.

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze* gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde

68 „Die transzendentale Freiheit ist jedoch nicht ein metaphysisches oder moralphilosophisches Prinzip in dem Sinn, daß aus ihm Handlungsziele oder Regeln des Handelns ableitbar wären. Sie muss jedoch als transzendentales Kriterium oder – zurückhaltender – als transzendentale Orientierung für Handlungsziele, Regeln oder Normen einbezogen werden. Sie kann nicht selber als Norm noch als Handlungsbedingung und erst recht nicht als Handlungsprogramm in Anspruch genommen werden. Sie steht jedoch zu möglichen Normen und Handlungsbedingungen in dem Bezug einer transzendentalen Metaregel." Krings 1977: S. 110f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten." (GMS II.46 AA Bd. 4:427).

Die Allgemeinheit bezieht sich deshalb nicht nur darauf, dass die praktische Vernunft ein allgemein *gegebenes* Selbstbestimmungspotential ist, das sich aus Freiheit selbst bestimmt, sondern im gleichen Maße auch darauf, dass ihr Zweck nur sie selbst als allgemein gegebener sein kann. Dass sich daraus zugleich die Sittlichkeitskompetenz der Vernunft ergibt, liegt also neben der vorausgesetzten Allgemeinheit des Selbstbestimmungspotentials auch daran, dass eben dieses Potential für sich selbst auch als Zweck gedacht wird. Aus dem allgemeinen ursächlich agieren könnenden Potential eines allgemeinen Selbstbestimmungspotentials folgt daher in der kantischen Konzeption unmittelbar, dass auch die Allgemeinheit des Zwecks *als* objektives Selbstbestimmungspotential mitgegeben ist. Weil also dieses Potential ein allgemeines ist, ist auch die *Zwecksetzung in der als allgemein aufgefassten Selbstbestimmungsrelation* niemals bloß auf den Einzelnen allein bezogen, sondern immer zugleich auch auf alle anderen als Selbstbestimmende. Die praktische Vernunft existiert mithin in allen vernünftigen Wesen als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich selbst heraus, sie ist die performative Selbstsetzung schlechthin, und *dies* ist der Grund dafür, dass aus diesem Prinzip das praktische Gesetz, mithin das Prinzip der Sittlichkeit, abgeleitet werden kann:

„Wenn es also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, *weil es Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können." (GMS II.49 AA Bd. 4:429 T.S).

Dass also das gewonnene Prinzip des praktischen Vermögens zum Prinzip der Sittlichkeit avancieren kann, liegt daran, dass es als allgemein gegeben angenommen wird. Dadurch wird aus einem einzelnen reinen Willen ein allgemeiner, der sich, wenn er sich selbst als solcher zum Zweck setzt, folglich immer als *allgemeiner* zum *Zweck* setzen muss. Die allgemein gegebene reine Vernunft, die als Vermögen gedacht wird, das sich reflexiv auf sich beziehen und sich zugleich selbst zum Zweck setzend *bestimmen* kann, d.h. die *in Bezug auf ihr Dasein ursächlich auf sich selbst einwirken kann*, gibt die reine Form des Sittengesetzes vor.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darüber hinaus wird die *vorausgesetzte* Allgemeinheit auch als Argument dafür verwendet, dass die vorgenommenen Setzungen gerade nicht der empirischen Erfahrung geschuldet sind, weil sie lediglich – so ließe sich ergänzen – eine Implikation des als allgemein vorausgesetzten Ausgangspunktes darstellen, d.i. der reinen Vernunft als allgemein gegebenes Vermögen der menschlichen Natur:

„Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt *als Zwecks* (sic) *an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht [...]; zweitens weil darin die Menschheit [...] als objektiver Zweck [...] vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz zu sein fähig macht [...], *subjektiv* aber im *Zwecke*; hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.*“ (GMS II.54 AA Bd. 4:431).

Auf diese Weise gewinnt Kant das „Prinzip der *Autonomie* des Willens“ (GMS II.59 AA Bd. 4:433) nach dem Muster der vorausgesetzten praktischen Vernunft, die sich als reiner Wille selbstbestimmend und Zwecke setzend *realisiert*, indem er erstens das Selbstbestimmungspotential, das die Vernunft *ist*, und zweitens das reflexive Zwecksetzungspotential, das die Vernunft *ist*, voraussetzt – denn ‚so stellt sich jedes vernünftige Wesen sein Dasein vor‘. Weil wir also davon *ausgehen*, dass alle Menschen das gleiche Selbstbestimmungs- und Zwecksetzungspotential haben, sofern sie vernünftig sind, was für Kant bedeutet, *sich reflexiv Zwecke setzend selbst bestimmen zu können*, ist gerade dieses Potential dazu geeignet, das Prinzip der Sittlichkeit auszumachen *und* zugleich das Muster für die Gesetzgebung abzugeben.

Kant nennt das Autonomieprinzip das ‚dritte praktische Prinzip des Willens‘, weil er das erste in der objektiven Allgemeinheit der Selbstbestimmung, die die Gesetzeshaftigkeit verleiht, sieht, und das zweite in der subjektiven Zwecksetzungsfähigkeit, deren Zweck aber zugleich objektiv *ist*, wenn man ihn als Vorstellung vom eigenen Dasein interpretiert. Weil aber die Form der reinen praktischen Vernunft als selbstbestimmter Wille diejenige ist, die zugleich die Form eines objektiven Gesetzes *ist* oder *hat*, ist sie allein diejenige, die Gesetzgebungskompetenz beanspruchen kann. Sie unterwirft sich ihren eigenen Gesetzen, weil sie sich selbst deren Form vorgibt und deren Urheberin ist.

Zugleich sind für Kant diese drei Aspekte des Prinzips der Menschheit – Kant nennt das die „drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen [–] [...] im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei in sich vereinigt“ (GMS II.71 AA Bd. 4:436), weil die Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich heraus auf der einen Seite als *jeder* und *jedem*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zukommend gedacht wird. Aus dieser allgemeinen Partizipation folgt aber auf der anderen Seite zugleich, dass die gemeinsame allgemeine Idee der Menschheit gerade darin zu finden ist und so jede und jeder durch die Realisierung des je eigene Zwecke setzenden Selbstbestimmungspotentials diese Idee in sich gleichsam ko-realisiert. Schließlich ist es dieses Potential, das in dieser Weise vorausgesetzt, auch die Gesetzgebungskompetenz in sich einschließt. Das *Sittengesetz ist* aus dieser Perspektive nichts weiter als *eine strukturelle Analogie zur praktischen Vernunft* selbst, die sich dann gänzlich frei realisiert, wenn sie sich auf sich als subjektiv-objektiver Zweck bezieht. Die philosophische Reflexion auf dieses Potential stellt fest, dass es auch allen anderen vernünftigen Wesen zukommt, und deshalb schließt der *wahrhaft* freie, selbstbestimmende Bezug auch alle anderen immer schon ein. So erhält das Sittengesetz seine *reine Form* aus der reinen praktischen Vernunft selbst, indem sie ihm als Modell dient. Umgekehrt wird durch die unmittelbare Kopplung der objektiven praktischen Vernunft an das Sittengesetz die allgemein als möglich angenommene selbstperformative Realisierung des neuen Freiheitsbegriffes *normativ*.[69]

„**Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft**
Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. [...] Folgerung
Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen." (KpV AA Bd. 5:30ff.).

Nicht *wenn* die menschliche Vernunft so und so beschaffen ist, sondern *weil* die reine praktische Vernunft von Kant so konzipiert wird, dass sie an sich selbst gesetzeshaft ist und als solche zum Modell oder Vorbild gemacht wird, ist „reine, an sich praktische Vernunft [...] hier unmittelbar gesetzgebend" (KpV AA Bd. 5:31). Die Konzeption praktischer Vernunft als Freiheit und des praktischen Vermögens als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus Freiheit bildet so die konzeptionelle Form, von der aus Kant das Sittengesetz und das Prinzip der Sittlichkeit als Auto*nomie* und alle weiteren daraus folgerbaren praktischen Erkenntnisse gewinnt, indem er der Konzeption allgemeine Gültigkeit bzw. Gesetzeshaftigkeit zuschreibt, d.h. indem er sie als jeder und jedem vernünftigen Wesen zukommend auffasst.

Die die Rekonstruktion leitende Frage war, wie der Freiheitsbegriff *zu denken ist*, damit er seine konzeptionelle Aufgabe erfüllen kann. Die theoriebildende Aufgabe bestand also für Kant zunächst darin zu *zeigen*, dass praktische Freiheit und ihr Prinzip als konsistent gedachtes Konstrukt, d.h. als bestimmend tätiges, unabhängiges praktisches *Vernunftvermögen* konzipiert, die Aufgabe, als Bedingung

69 Vgl. zu abweichenden Interpretationen der drei Merkmale dieses Prinzips Korsgaard 1990: S. 25f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Sittlichkeit zu dienen, erfüllen kann. Dem kommt die kantische Konzeption nach, indem sie als erstes *voraus setzt*, dass das Vernunftvermögen eine *allgemein gegebenes* Potential des Denkens ist. *Gesetzt*, die Vernunft ist ein allgemein gegebenes Potential, dessen Verwirklichungs- oder Existenzform so gedacht werden kann, wie von Kant vorgeschlagen, *dann* beschreibt die Vernunft als solche die Gesetzesform, die verallgemeinert als gesetzgebende Selbstbestimmung gedacht werden kann, mithin als Form des Sittengesetzes.

Allerdings setzt Kant nicht nur die allgemeine Gegebenheit der Vernunft voraus, sondern die zweite Voraussetzung besteht darin, ihr eine intellektuelle Kausalität zuzusprechen, die sich – dritte Voraussetzung – aus sich selbst heraus zu bestimmen vermag und die sich schließlich als vierte Voraussetzung selbst *Zwecke setzend* bestimmt. Mithin konzeptualisiert Kant das reine praktische Vernunftvermögen so, dass es die Theorieanforderungen, die er an den Freiheitsbegriff gestellt hat, erfüllen kann, d.i. Sittlichkeit in Form eines allgemein gültigen Sittengesetzes, das aus der Vernunft stammt, denkbar zu machen.[70] Kant konstruiert so einen normativen Freiheitsbegriff, an dem sich das vernünftige Denken in Zukunft orientieren können soll, sofern es auf der Suche nach grundlegenden Spielregeln für das Zusammenleben der Menschheit ist, weil ihm keine andere Orientierungsmöglichkeit zur Verfügung steht als es selbst und sein Denkvermögen. Oder wie Kant es in einer exponierten Stelle der *Grundlegung* formuliert[71]:

„Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsterhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen." (GMS II.43 AA Bd. 4:425f.).

70 Die legitime Frage nach der Realisierungswahrscheinlichkeit des Sittengesetzes – genauer: der an ihm orientierten Handlungen –, die Vossenkuhl stellt, geht in die entgegengesetzte Richtung: Während Kant mit der Konzeptualisierung des Freiheitsbegriffes dessen Möglichkeitsbedingungen bestimmt und davon ausgeht, dass es als Gesetz realisiert ist, wenn wir unserem Handeln mit einem kategorischen Verbot Einhalt gebieten, fragt er nach den Möglichkeit der Durchführbarkeit von Handlungen, die durch die Orientierung am Sittengesetz geboten sind: „Tatsachenfragen [...] spielen bei der Frage der Geltung des Moralgesetzes keine Rolle [...]. Allerdings ist die Frage, wen der kategorische Imperativ orientieren kann, keine Frage der Geltung dieses Imperativs, sondern eine Frage nach seiner Domäne oder seiner Wahrscheinlichkeit. Es ist genau genommen eine Frage nach den Bedingungen, unter denen wir Menschen – jeder für sich – den Imperativ befolgen können." (Vossenkuhl 1996: S. 273)

71 Die Stelle darf exponiert genannt werden, weil sie durch je eine Leerzeile vom Rest des Textes abgehoben ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im gleichen Sinne muss auch die Frage nach der *Geltung* des Sittengesetzes beantwortet werden, die Kant relativ zu Anfang der *Grundlegung* stellt. Auch dort macht er deutlich, dass diese nur dann erfüllt ist, wenn das Sittengesetz aus dem allgemeinen Vernunftvermögen abgeleitet werden kann:

„Aus dem angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, [...] daß es [...] die größte Notwendigkeit [...] erfordere, [...] ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieser ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnis, d.i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, [...] darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten". (GMS II.10 AA Bd. 4:411 T.S.).[72]

Die allgemeine Geltung des Sittengesetzes ergibt sich also nicht aus ‚guten Gründen' und hat auch nichts mit irgendeiner faktischen Umsetzung zu tun, sondern ist einzig und allein dem für Kant unbezweifelbaren Faktum geschuldet, dass reine Vernunft als Willensbestimmung in dieser allgemeinen Form gedacht werden muss, soll sie konsistent sein.[73] Sie wird von Kant ‚gefunden' oder konstruiert, indem er nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Sittengesetzes fragt, das auf keine externen Gesetzgeber rekurrieren darf. Schließlich kann er sich seiner Konstruktion auch als formgebendes, d.h. konsistentes Vorbild für allgemein gültige praktische Gesetze schlechthin bedienen.[74]

Seine *Durchsetzungskraft* erhält das Sittengesetz für Kant schließlich dadurch, dass es ‚bei klarem Verstande' *gewollt* wird, weil dieses Wollen das einzige in sich *konsistente*, kompromisslose Wollen überhaupt ist:

„Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingten guten Willens. Der *Wille ist schlechterdings gut*, der nicht böse sein, mithin nicht dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst nicht widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch das oberste

72 „Das Auszeichnende der philosophischen Theorie im vollen Sinne des Wortes besteht in dem Versuch, das Unbedingte als die primär geltungsbegründende Instanz zu denken. [...] Die unbedingte Aktualität einer regelsetzenden, ordnungsbegründenden praktischen Freiheit muß als der Ursprung von Regelhaftigkeit, Geltung und Verbindlichkeit, also als die Generierung einer primären transzendentalen Regel gedacht werden." Krings 1977: S. 104 T.S. Wobei hier keine Regel ‚generiert wird', sondern die Selbstgenerierung *als* Regel gedacht wird.

73 Das bedeutet nicht, dass es nicht noch andere konsistente Formen gäbe, sondern nur, dass Kant *eine* Form gefunden hat, die konsistent denkbar ist.

74 „Der kategorische Imperativ ist das moralische Gesetz der Herstellung seiner selbst." Auf der gleichen Seite heißt es in der Anm. 7: „Die Zweideutigkeit ist hier beabsichtigt. Der kategorische Imperativ ist das Gesetz der Autonomie und dient der Selbstherstellung, gleichzeitig ist dieser Imperativ die Form, in der wir uns das moralische Gesetz geben." Vossenkuhl 1996: S. 267.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit Du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann." (GMS II.75 AA Bd. 4:437).

Auch die Beispiele in der KpV machen deutlich, dass die reine Form des Willens für Kant nichts anderes bedeutet als (allgemeine) *Selbstkonsistenz*, denn formale Falschheit zeige, dass die Maxime nicht zum Gesetz tauge.[75] Mit anderen Worten ist eine Regel, die sich selbst widerspricht, indem sie beispielsweise ihre eigenen Voraussetzungen leugnete, eine, die der Form der Selbstkonsistenz widerspricht, und daher wäre eine solche Regel nicht dauerhaft anwendbar – nur eine Regel, die konsistent ist, kann daher ein allgemeines *Gesetz* genannt werden.

Ein Gesetz zu sein, fordert für Kant analytisch, dass es einen konsistenten Zusammenhang beschreibt, da mit ihm ein allgemeiner, d.i. notwendiger Geltungsanspruch formuliert wird oder einhergeht. Damit reicht die reine Form eines reinen Willens für Kant aus, um eine Heuristik zu erhalten, wie ein material bestimmtes Gesetz aussehen muss, soll es als sittlich gelten: Es muss, wie Kant

75 Kant zeigt das am Beispiel eines Geldbetrages, der jemandem anvertraut wurde, dessen Besitzer verstorben ist und über den es keine schriftlichen Unterlagen gibt. „Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. ... daß jederman ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe." Vgl. KpV AA Bd. 5: S. 27. Weil das Sittengesetz *formale* Konsistenz fordert, wird in der Literatur ein Universalisierungstest diskutiert, der über den Ausschluss nicht konsistenter Verallgemeinerungen läuft. O'Neill unterscheidet zweierlei mögliche Inkonsistenzen, wobei das Beispiel der Lüge zu den „Contradictions in conception" (O'Neill 1989: S. 96ff) zu zählen wäre und nicht zu den „Contradictions in the will" a.a.O: S. 98ff. Sie erläutert den Unterschied an mehreren Beispielen, die zeigen sollen, dass solche Maximen deshalb keinen Bestand haben können, weil sie ein komplementäres Gegenstück fordern, das durch die Universalisierung des einen Parts gerade verlustig ginge, wie beispielsweise bei der Maxime, sich zum Sklaven machen zu wollen. Zur zweiten Gruppe zählt sie solche Maximen, deren Verallgemeinerung zu einer willentlichen Inkonsistenz führt. Damit bezeichnet sie die Resultate einer Maximenuniversalisierung, die zwar nicht widersprüchlich in sich ist, die aber scheinbar einer Art allgemeiner Grundverfassung menschlichen Daseins widersprechen: „A world of nonbenevolent persons is conceivable without contradiction. [...] It is only because *intending* a maxim of nonbeneficence as a universal law requires commitment to that very absence of help when needed, to which all rational intending requires assent, that non-beneficence cannot coherently be universalized." A.a.O.: S. 99. Das ist insofern merkwürdig, als O'Neill ausdrücklich darauf hinweist, dass es nicht um Zustimmungsfähigkeit geht, sondern um die reine *Möglichkeit* konsistenter Universalisierbarkeit: „To universalize is from the start to consider whether what one proposes for oneself *could* be done by others" a.a.O: S. 94. Nimmt man hingegen die Intentionalität als Zwecksetzung und diese wiederum als notwendiges (Teil-)Prinzip des praktischen Vermögens in der Willensbestimmung, dann lässt sich das Argument halten – allerdings ausschließlich im Sinne eines begrifflichen Widerspruches.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dann noch mal in der KpV anhand des konkreten Beispiels der Glückseligkeit ausführt, ein *Immer-schon* enthalten, das *ausnahmslos allgemein gültig ist*, nach dem dann die Handlungen bestimmt werden sollen. Inkonsistente Regeln fallen in sich selbst zusammen und lassen folglich die an ihnen orientierten Konstrukte ebenfalls in sich zusammenfallen – wie etwa das auch von Kant immer wieder herangezogene Lügenbeispiel zeigt: Eine Lüge kann nur auf der Grundlage der Idee von Wahrhaftigkeit oder Wahrheit definiert werden. Ein allgemeines Gesetz, das lauten würde: Lügen sind erlaubt, zerstörte seine eigene Existenzvoraussetzung und wäre daher eine Selbstnegation und damit ein Widerspruch in sich selbst oder eben *inkonsistent*.[76] Selbstkonsistenz ist damit im kantischen Denken – neben der Form – die zweite Eigenschaft der reinen Vernunft, die Kant als unabdingbare Voraussetzung für Sittlichkeit auf die Form des Sittengesetzes überträgt.

Sittlichkeit resultiert somit für Kant daraus, dass die Zwecke setzende, sich aus sich selbst bestimmende Vernunft *auf der Grundlage* oder eingedenk dessen, dass sie als solche *jeder* und *jedem* zukommt, *gesetzgebend tätig wird*, um sich dann aufgrund der selbst gegebenen Gesetze zum Handeln zu bestimmen. Das, was aus dieser Idee von Autonomie erwächst, ist aber nicht etwa das Paradies auf Erden, sondern eine gedachte Ordnung, die nicht von Gott stammt, sondern allein aus der performativen Fähigkeit des menschlichen Denkvermögens, sich auf sich selbst selbstbestimmend beziehen zu können und *dieses* Potential zur *Grundlage* des Verhältnisses der Menschen untereinander zu machen. So kann Kant auf die Frage, „[w]arum soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen vernunftbegabten Wesen?“ (GMS III.6 AA Bd.4:449)[77] antworten, dass ihn

„hierzu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zu geht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“ (ebd. T.S.).[78]

76 Vgl. auch *Verkündigung des nahen Abschlusses* ... AA Bd. 8: S. 421. Dass die Lüge aus *Konsistenzgründen* nicht dazu taugt, dass die sie verwendende Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz erhoben werden kann, bedeutet nicht für alle Interpreten, dass jede Lüge immer und überall verboten sein muss – sie kann lediglich weder kategorisch, d.h. ethisch noch rechtlich, *ge*boten sein; vgl. hierzu die ausführliche Studie zur Genese der kantischen Schrift über das Lügenverbot sowie deren unterschiedliche Interpretationen von Georg Geismann und Hariolf Oberer. (1986) (Hrsg.). *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg: Könighausen & Neumann.

77 Vgl. die gleiche Frage bereits am Anfang der *Grundlegung* GMS II.45 AA Bd. 4: S. 426.

78 „Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens heißt *Interesse*. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Es liegt eben *auch* im eigenen Interesse, dem sittlichen Prinzip zu folgen, so dass das Sollen, so könnte man umformulieren, genau dann zum Wollen wird, wenn die subjektive Zwecksetzung nicht dagegen verstößt, dass sie zugleich jedem anderen auch zukommt, d.h. ein objektives Zwecksetzungspotential ist. Dieses Wollen ist sittlich, weil in der Verfolgung des eigenen, partiellen, subjektiven Zweckes eben die Verfolgung jenes objektiven Zweckes, dass auch die anderen Subjekte ihre subjektiven Zwecke verfolgen *können*, mit eingeschlossen ist.

Ein ursächliches Bestimmungspotential oder die Fähigkeit, etwas von selbst anzufangen, einen Impuls hervorzubringen und nicht auf einen Anstoß von außen angewiesen zu sein, ist eine *Idee*, nach der Kant die reine Vernunft konzeptualisiert, die ihm zugleich erlaubt, eine andere Ordnung als die Naturordnung denkbar zu machen:

„so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten." (KrV A 548/B 576).

Diese andere, neue Ordnung, die denkbar wird, weil sich die philosophisch reflektierende Vernunft auf sich selbst in ihrer allgemeinen, d.h. *nicht* philosophisch reflektierenden, Existenz beziehend, als bestimmende Ursache ‚erkennt' und sich so als allgemeine zum allgemeinen Zweck setzt, muss natürlich noch aus dem Begriff, den sie sich so von sich macht, *abgeleitet* werden. Das macht Kant in der *Metaphysik der Sitten*, wo er aus dem Begriff der Freiheit und dem Prinzip der Sittlichkeit die *Form* der Gesetze, die dem interaktiven Miteinander zugrunde zu legen sind, sowie die Struktur des reflexiven intrasubjektiven Selbstverhältnisses *folgert* und so die Grundlagen der Sittlichkeit festlegt.[79] Kant bereitet auf diese Weise in der *Metaphysik der Sitten*, d.i. in der Rechts- und der Tugendlehre, den Brückenschlag von der theoretischen, rein philosophischen Begriffskonzeption zur, wenn man so will, Lebenswelt vor. Aber bereits in der Elementarlehre der KrV findet sich diese Zwecksetzung:

Vernunft gemäß ist; [...] Aber auch der menschliche Wille kann ein *Interesse nehmen*, ohne darum aus *Interesse zu handeln*. Das erste bedeutet das *praktische* Interesse an der Handlung, das zweite das *pathologische* Interesse am Gegenstande der Handlung." GMS II.14 Anmerkung AA Bd. 4: S. 413. Ein Interesse *nehmen*, bedeutet demnach für die Vernunft, dass es nur um sie selbst und ihre Verwirklichung geht und um nicht anderes, außer ihr liegendes.

79 O'Neill drückt die bereits begriffliche Vorhandenheit der anderen im Sittengesetz so aus: „The notion of plurality of interacting agents is already implicit in the Formula of Universal Law." O'Neill 1989: S. 94.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Prinzipien aufsuchen möge; [...]. Aber die Gesetze sind hier nur Einschränkungen unserer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durch gehend mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können." KrV A 358/B 301.

In den metaphysischen Anfangsgründen werden die letzten reinen Formen dargelegt, an deren Strukturen dann die Gesetze orientiert werden müssen, nach denen das Handeln – so Kant – bestimmt werden muss, soll die Sittlichkeit gewahrt bleiben und garantiert werden.

ii. Folgerungen aus dem Prinzip der Sittlichkeit: Juridische und ethische Gesetze

Die *Metaphysik der Sitten* enthält die *Prinzipien der Anwendung* des praktischen Vermögens, die sich aus seinem Begriff bzw. folglich aus dem Prinzip der Sittlichkeit folgern lassen. Metaphysische Folgerungen sind nach wie vor für Kant Arbeiten an den a priorischen Begriffen und Prinzipien, die aber den Brückenschlag bilden zu den empirischen Wissenschaften, das bedeutet in der praktischen Philosophie: zur Anthropologie. Die Idee, die Kant mit seinem kritischen Theoriebildungsprojekt vorschwebte, war ja die, dass erst die Art und Weise, wie wir überhaupt zu Wissen kommen, zu klären sei, um dann aus den so gewonnenen Begriffen und Prinzipien der beiden unterschiedenen Vernunftvermögen Metaphysiken bilden und begründen zu können, die wiederum die Grundlage für die Wissensbildung der empirischen Wissenschaften darstellen sollten.

„So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze [...] geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen Principien zu zeigen, ohne dass jedoch dadurch der Einigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. – Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewendet werden." (MS RL AA Bd. 6: 216f.).

Die *Metaphysik der Sitten* bietet demnach immer noch *keine* konkreten Handlungsanweisungen oder Rechtsvorschriften für konkrete Fälle, zumindest insofern hier die *Metaphysischen Anfangsgründe* gemeint sind und nicht die von Kant selbst vorgenommenen Anwendungen in Bezug auf bestimmte Gesetze. Diese haben wieder nur den Status von formgebenden Modellen *für* konkrete Handlungsdirektiven, die sich der Form nach an ihnen zu orientieren haben. So spricht Kant auch nur von den *Metaphysischen Anfangsgründen* der Rechtslehre,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

weil der Rechtsbegriff zwar ein reiner, aber dennoch auf die *Praxis gestellter* sei, d.h. dass ein vollständiges Rechts*system* immer auch alle empirischen Fälle berücksichtigen müsste, um die Einteilung vollständig zu machen. Da es Kant aber zunächst darum geht zu zeigen, „was zum *a priori* entworfenen System gehört" (MS Vorrede AA Bd. 6:205), handelt es sich nur um die formalen Modelle für weitere konkrete Gesetzesentwicklungen, die aus den Erkenntnissen über das reine praktische Vernunftvermögen gewonnen werden.[80]

Ebenso wie Kant das Prinzip der Sittlichkeit aus dem praktischen Prinzip der Selbstbestimmung, erweitert um die vorausgesetzte Allgemeinheit, durch formale Kongruenz hergeleitet hat, so gewinnt er die grundlegenden Sittengesetze aus dem Prinzip der Sittlichkeit:

„Der positive [Begriff der Freiheit der Willkür] ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern [d.i. der Maxime] zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft [...] angewandt, kann sie als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und [...] dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Gebots oder Verbots vorschreiben." (MS RL AA Bd. 6:213f. T.S.)

Wenn Freiheit hier als ‚reine Vernunft angewandt wird', dann deshalb, weil jetzt ihre Form oder Struktur als solche in Bezug auf die Sittlichkeit zur Anwendung gebracht wird. Wenn wir sie anwenden wollen, müssen wir das Prinzip der Sittlichkeit, dessen *Form* darin besteht, autonome Selbstbestimmung unter der einschränkenden Bedingung der Allgemeinheit zu sein, *selbst* noch einmal zum obersten Gesetz machen. Damit kommt die Form der konsistenten Selbstbestimmung, als die sich praktische Vernunft verwirklicht, zum dritten Mal zum Einsatz: Das erste Mal als *allgemein gegebene* reine Selbstbestimmung, die sich aus Freiheit Zwecke setzend selbst bestimmt; das zweite Mal als sittliche Selbstbestimmung, die auf sich *als solche* reflektiert und sich dann als Zwecke setzendes Selbstbestimmungspotential zum Zweck setzt. Daraus ergibt sich die Form der Tauglichkeit der Maxime zum allgemeinen Gesetz, mithin die Formulierung des Sittengesetzes als kategorischer Imperativ. Das dritte Mal erscheint sie in der Gesetz*gebung* der Vernunft, die ihre Gesetze wiederum nach eben dieser Form gestaltet, indem sie auf die Form des Sittengesetzes reflektiert.

Mit anderen Worten bestimmt Kant in der Konzeptualisierung des praktischen Vermögens die Form der praktischen Freiheit und ihres Prinzips, leitet aus der vorausgesetzten Allgemeinheit das Prinzip der Sittlichkeit und die Form des Sittengesetzes ab, das wiederum selbst die Form aller Gesetze vorgibt, die aus

80 Vgl. MS RL AA Bd. 6: S. 220f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihm und seiner Allgemeinheit abgeleitet werden können – auf diese Weise bildet die praktische Freiheit mit ihrem Prinzip das formgebende Modell. Die Gesetze im dritten Glied müssen mit dem Sitten*gesetz* – zweites Glied – eine kongruente Form aufweisen, damit sie als Gesetze der Freiheit gelten können und überhaupt Geltung beanspruchen können, weil eine andere Geltung überhaupt nicht gedacht wird. So können sie bereits die dritte die *Form* betreffende Kopie des ursprünglichen praktischen Prinzips genannt werden, das von Kant wie eine Schablone eingesetzt wird: Das Sittengesetz$_2$ hat die autonome Selbstbestimmung zum Prinzip und ist insofern gesetzgebend, als es sich selbst *als* reflexive Selbstbestimmung zum Zweck setzt. Die erste Kopie ergibt sich aus der Reflexion auf die Geltungsbedingungen *des* Sittengesetzes, die aus der reinen Vernunft stammen sollen. Dort konstruiert Kant eine praktische Vernunft, die sich aus sich selbst heraus Zwecke setzend selbst bestimmen kann und als solche bereits Gesetzeshaftigkeit$_1$ beansprucht, *weil* sie als allgemein *gegeben* angenommen wird.

Es wäre geradezu absurd, allgemeine Gesetze zu entwerfen, die allgemeine Geltung beanspruchen, weil sie aus der allgemeinen als Freiheit praktisch werdenden Vernunft stammen, über die jeder und jede immer schon verfügt, *ohne dies als notwendige Bedingung ihrer Gesetzeshaftigkeit* mit ein zu beziehen. Die Lehren der Sittlichkeit „gebieten für jedermann, [...] blos [sic] weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat." (MS RL AA Bd. 6:216). Diese Form *allein* kann nach Kant zum obersten Gesetz und Bestimmungsgrund des Wollens gemacht werden, wenn es darum geht, eine allgemein geltende Bestimmungsregel, d.i. ein Gesetz dafür zu finden, welche Form oder Struktur Gebote oder Verbote, die *Gesetze der Freiheit* sein sollen, haben müssen.

Der Begriff der praktischen, in sich konsistenten, selbstbestimmenden, Zwecke setzenden, freien Vernunft wird eben genau so konzipiert, dass er die gestellten Anforderungen erfüllen und somit zum normierenden und normativen Archetypus für Gesetze der Freiheit schlechthin erklärt werden kann – wobei zur Konzeptualisierung von Kant freilich einige für ihn selbstevidente Voraussetzungen herangezogen werden. Der von Kant in der Theoretisierung des praktischen Vermögens hergestellte genealogische Zusammenhang zwischen freier Vernunft und Sittengesetz$_2$ erlaubt es ihm, in einem weiteren Schritt Gesetze$_3$ der Sittlichkeit abzuleiten, die der Form und dem Anspruch nach aus dem Begriff und dem Prinzip der praktischen Vernunft abgeleitet sind, und die deshalb auch *alle moralisch* heißen.

Die moralischen Gesetze werden nun von Kant nochmals in *juridische* und *ethische* Gesetze unterschieden,[81] je nachdem, ob sie „nur auf bloße äußerliche Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen" (MS RL AA Bd. 6:214), d.h. ob sie die formalen Bedingungen freien Handelns unter der Bedingung mehrerer oder vieler Handelnder zum Ausdruck bringen; oder ob sie als Gesetze auch for-

81 Vgl. MS RL AA Bd. 6: S. 214.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dern, dass sie selbst zum Bestimmungs*grund* der Handlungen werden sollen. Die Unterscheidung von zweierlei Gesetzes*arten* findet sich wieder in Bezug auf die Gesetz*gebung* und in Bezug auf die Prädikation der Handlungen, insofern die juridische Gesetzgebung zu Handlungen verpflichtet, *ohne* zu fordern, dass das Sittengesetz selbst vom Handelnden als *Grund* seiner Handlung gewählt wird, während die ethische Gesetzgebung genau das fordert. Analog heißen die *Handlungen*, die sich nach dem Sittengesetz richten und nur *wegen des Rechts* getan werden, *gesetzmäßig* bzw. *legal*, und die Handlungen, deren Bestimmungs*grund* das Sittengesetz selbst ist, *ethisch*.[82]

Die Frage, die sich angesichts dieser Unterscheidung *und* angesichts der Aufgabe, diese Gesetze aus dem Sittengesetz, d.i. aus der Form der allgemeinen reinen praktischen Vernunft gewinnen zu wollen, stellt, ist aber: Woher nimmt Kant die Differenz zwischen ethischen und juridischen Gesetzen bzw. worauf kann sich seine Unterscheidung beziehen, wenn sie nicht auf ein empirisches Weltverständnis rekurrieren darf? Hier wird vorgeschlagen, die Differenz auf zwei verschiedene, wenn auch in der Form des praktischen Prinzips je zugleich gedachte Aspekte zurückzuführen, die bereits in der Form des Sittengesetzes eine verschiedene Funktion erfüllen und nun im Zusammenhang mit der Anwendung dieser Prinzipien zu zwei unterschiedlichen Gesetzesarten und -formen werden, weil diese je einen der beiden Aspekte in den Vordergrund stellen, während der andere implizit bleibt.

Die metaphysischen Rechtsgesetze können als Folgerungen aus dem Sittengesetz betrachtet werden, *insofern* mit ihnen dem Aspekt der *allgemeinen*, d.h. objektiven Zwecke setzenden Selbstbestimmungskompetenz des Willens Rechnung getragen wird. Welche subjektiven Gründe das einzelne Handeln bestimmen, d.h. welche konkreten Zwecke sich der Einzelne setzt, bleibt unter dieser Perspektive unberührt, weil es *um die Formulierung der Bedingung geht*, unter der wir überhaupt nur unsere Zwecke setzende Selbstbestimmungskompetenz zur Anwendung bringen können, d.h. den subjektiv gesetzten Zwecken entsprechend *handeln* können, *wenn* wir davon ausgehen, dass das Selbstbestimmungspotential auch allen anderen vernünftigen Subjekten zukommt. Der Aspekt der Allgemeinheit wird demnach im allgemeinen *Rechtsprinzip* so zum Ausdruck gebracht, dass es die anderen vernunftbegabten Wesen auf der Ebene der Bedingungen jedes Handelns aus Freiheit immer schon berücksichtigt, insofern die *allgemeine* Selbstbestimmungsmöglichkeit zur Bedingung jedes selbstbestimmten Handelns schlechthin erklärt wird, weil sie dessen Begriff ausmacht. Dem gegenüber können die ethischen Gesetze als Folgerungen aus dem Sittengesetz betrachtet werden, *insofern* sie das Moment der allgemeinen, aber eben immer nur *subjektiv* realisierbaren *Selbstbestimmungskompetenz* des Willens hervorheben.[83]

82 Vgl. MS RL AA Bd. 6: S. 219.

83 Zur Diskussion über das Verhältnis zwischen Rechts- und Moralphilosophie vgl. Kersting 1984: S. 35-50. Dort zeigt sich, dass in der Literatur häufig kein Unter-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Juridische Gesetze oder allgemeine Bedingung der Selbstbestimmung

In der Methodenlehre der KrV heißt es, es *wäre* ausreichend, dem Sittengesetz zu folgen, um allgemeine Glückseligkeit herzustellen, faktisch sei es aber nicht ausreichend.[84] Warum das Konditional? Weil es neben den kontingenten natürlichen Widrigkeiten ausreicht, dass es denkbar ist, dass nicht alle das tun, was sie sollen, ob sie es könnten oder nicht. Und das ist schon deswegen denkbar, weil es eben auf der Ebene der nackten Existenz noch keinen Selbst*zwang* aus Freiheit gibt – dieser stellt sich erst mit der Reflexion auf die eigene Sittlichkeitskompetenz durch die freie Vernunft in der Tugendhaftigkeit ein. Zwar haben nach Kant alle Menschen eine faktische intellektuelle Erfahrung des Sittengesetzes, aber deswegen müssen sie ihm nicht unbedingt Folge leisten, solange sie nicht die ganze Einsicht in seine ‚Erhabenheit' und ‚Herkunft' erlangt haben. Die anderen müssen daher systematisch als unsicherer Parameter mit in die eigene Handlungskalkulation aufgenommen werden, gleichgültig, welche konkreten Gründe sich dafür anführen ließen, *warum* sich die Menschen nicht so verhalten, als lebten sie in einer *intelligiblen*, moralischen Welt, und auch gleichgültig, ob sie es *tatsächlich* tun. Das ist hier gar nicht von Belang, da es völlig ausreicht zu sehen, *dass* sich eben nicht alle so verhalten *könnten* und dass es schon *deswegen* nicht absehbar ist, welche Konsequenzen das eigene Handeln nach sich ziehen wird, auch wenn es sich nach dem Sittengesetz richtet:

„Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besondere [sic] Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenngleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden". (KrV A 810/B 838 T.S.).

Die Unsicherheit in Bezug auf die Einhaltung des Sittengesetzes *durch die anderen* wird hier als Grund dafür genannt, warum die selbstbestimmte freie Vernunft oder die Befolgung des Sittengesetzes – und die dann danach zu bestimmenden Handlungsmaxime – keine hinreichende Bedingung für die Herstellung der Glückseligkeit ist. Der Hinweis in oben zitiertem Satz zielt insbesondere darauf

schied zwischen den verschiedenen Stadien, Stufen oder Funktionen gemacht wird, die der Begriff ‚Gesetz' im jeweiligen Kontext der Theorieentwicklung hat, und auch, dass durch die Unterscheidung und die Ableitung des Rechtsprinzips aus einem *singulär* verstandenen Vernunftbegriff, dessen *allgemeine Dimension* häufig unterschlagen bzw. rein numerisch und nicht systematisch betrachtet wird.

84 „Nun läßt sich in einer intelligiblen, d.i. moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt sein würden." (KrV A 809/B 837 T.S.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ab, dass die Einhaltung des Sittengesetzes keinerlei Garantie birgt, auch Glückseligkeit, d.h. die Befriedigung all unserer Neigungen, zur Folge zu haben, weil die „sich selbst lohnende Moralität nur eine Idee ist, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass jedermann tue, was er soll“ (KrV A 810/B 838 T.S.), wie es im unmittelbar vorhergehenden Satz heißt.

Mithin lautet der kantische Gedankengang: Wenn sich *alle* sittlich verhielten, was *alle sollten*, weil es sich um ein verbindliches Gesetz ihrer eigenen Existenz handelt, dann würde sich Moralität zumindest in Bezug auf die Abhängigkeit von anderen auch lohnen, so dass Glückseligkeit in diesem Zusammenhang realisiert werden könnte.[85] Aber wenn sich nur einige sittlich verhalten, dann folgt für diese keineswegs unmittelbar Glückseligkeit – weil die notwendige Bedingung dieser Implikation nicht das konkrete einzelne, sondern das sittliche Verhalten *jeder* und *jedes Einzelnen* ist, das im Begriff des *Sittengesetzes* impliziert ist. Um dieses dann auch durchzusetzen, brauchen wir erstens ein formales Schema, wie die faktischen Sittengesetze auszusehen haben, und zweitens eine Begründung *aus* dem Begriff praktischer Freiheit selbst, warum jeder jeden anderen dazu zwingen darf, sich in seinen selbstbestimmten Handlungen an diesen Gesetzen orientieren zu müssen.

Um also sicher zu stellen, dass die anderen auch tun, was sie sollen – ja eigentlich *wollen*, entwirft Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* ein Rechtsprinzip, das er formal aus dem Sittengesetz ableitet. Das Rechtsprinzip formuliert aber für Kant keinesfalls, etwa wie das Naturrecht, gewordene, historisch bedingte Rechte, sondern es ist die Formulierung der *allgemeinen* Interaktionsbedingung, die *jedem* äußeren, d.i. zwischenmenschlich relevanten Gebrauch vernünftiger Freiheit zugrunde liegt. Äußerlich ist dieser Gebrauch der Freiheit insofern zu nennen, als es um das Handeln geht, das in der phänomenalen Sinnenwelt stattfindet, und das *insofern* der Vernunft *äußerlich* ist, auch wenn sie diesem Gebrauch als Bestimmungsgrund des Willens zugrunde liegt.

Die Rechtsgesetze betreffen das Verhältnis von *Personen* zueinander, *insofern* „ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können.“ (MS AA Bd. 6:230).[86] Da Handlungen *immer* das Ergebnis vernünftiger Willensbestimmung sind, bedeutet das, dass es um das Verhältnis der Willen zueinander geht, und zwar, insofern es ein *reziprokes Verhältnis* ist. D.h.

85 Das widerspricht keineswegs der Argumentation in der *Grundlegung*, die Neigungen *als* Bestimmungsgründe des reinen Willens ausschließt, weil hier die Neigungen *nicht* als *Gründe für* das sittliche Verhalten, sondern als *Folge* eben dieses Verhaltens diskutiert werden!

86 Die scheinbare Einschränkung, die Kant hier formuliert, wenn es nur um Handlungen geht, ‚die aufeinander Einfluss haben können‘, darf keinesfalls so missverstanden werden, dass erst einmal empirisch festgestellt werden müsste, *welche* Handlungen auf andere einen Einfluss haben könnten und welche nicht, sondern muss als allgemeine Voraussetzung betrachtet werden: jede Handlung hat *prinzipiell* Einfluss auf aller anderen Handlungsbedingungen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es geht hier noch gar nicht um gemeinsame oder konfligierende konkrete Zwecke oder Absichten einzelner Individuen, sondern um die Formulierung eines Prinzips oder Grundsatzes, in dem die Bedeutung der vorausgesetzten Allgemeinheit als reziprokes Bedingungsverhältnis für das singuläre Subjekt, das aus diesem Vernunftbegriff folgt, *expliziert* wird. Es geht also darum, die im vernünftigen Freiheitsbegriff und im Sittengesetz mitgedachte Allgemeinheit jetzt so als *Recht* auszuformulieren, dass alle Willen ihr Handeln gemäß diesem Freiheitsbegriff auch bestimmen *können*. Denn „in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, [...] sondern [es wird] nur nach der Form im Verhältniß der beiderseitigen Willkür [gefragt], sofern sie bloß als frei betrachtet wird“ (ebd.). D.h. es geht um die Frage, wie sich das konzipieren bzw. denken lässt, *dass* das allen vernunftbegabten Wesen zukommende Bestimmungspotential unter der konstitutiven Bedingung ihrer Allgemeinheit zur *Anwendung* kommen kann. Deshalb ist das Recht „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.“ (ebd.).[87]

Das Recht stellt zugleich eine Bedingung der Realisierbarkeit individueller praktischer Freiheit *und* eine Ausformulierung von praktischer Freiheit dar und nicht etwa eine Einschränkung in dem Sinne, dass es zunächst Freiheit gäbe, die dann hinterher vom Recht wieder begrenzt würde – im Gegenteil *gibt* es die *kantische*, selbstkonsistente, Zwecke setzende und selbstbestimmende Freiheit nur, weil die Allgemeinheit konstitutiv für ihren Begriff ist; wie sie im übrigen auch konstitutiv für das Faktum der Vernunft ist. Die Freiheit *ist* immer schon multi-

87 Habermas sieht in seiner Rekonstruktion der Rechtsbegründung bei Kant nicht dessen Funktion, Interaktionen auf eine sie ermöglichende Grundlage zu stellen, sondern argumentiert von den Zwangsbefugnissen her, mit denen das Recht von Haus aus verbunden sei. Kant erkläre mit dem Begriff der Legalität „ausgehend von subjektiven Rechten, den Geltungsmodus von Recht überhaupt [...]“. Jürgen Habermas (1998). *Faktizität und Geltung*. FaM: Suhrkamp, S. 45f. Die subjektiven Rechte werden von Kant aber erst ausgeführt, *nachdem* das Rechtsprinzip allererst die Bedingungen der Ausübung der eigenen Freiheit formuliert hat, weil sie erst dann überhaupt zur Geltung kommen können. Durch die Umkehrung der Argumentation ist Habermas auch gezwungen, das Zitat auf den Zwang hin zu interpretieren und willkürlich zu erweitern, obwohl Kant hier nicht primär den Zwang im Sinn hat: „Rechtsregeln setzen Bedingungen des Zwangs, »unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammenstimmen können«. (A.a.O.: S. 46). Die Zwangsbefugnis ist eine Folge aus dem für Kant nur *allgemein* verstehbaren praktischen Freiheitsbegriff, und daher kann es nur subjektive Rechte *auf der Grundlage* eines Rechtsprinzips geben, das diese Bedingung *als* Bedingung ihrer Ausübung formuliert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

subjektiv konzipiert, und das Rechtsprinzip formuliert diese konzeptionelle Bedingung lediglich aus, macht sie explizit.[88]

Der Mensch ist nur gesetzgebend oder macht nur dann einen richtigen Gebrauch seiner potentiellen Autonomie, wenn er sein *allgemeines* Selbstbestimmungspotential *als solches* zum Zweck setzt – eben diese Zwecksetzung wird *im* Rechtsprinzip zugleich *als Bedingung* ausformuliert, weil für Kant tatsächlich selbstbestimmte Handlungen erst auf der Grundlage eines allgemein verstandenen praktischen Freiheitsbegriffes überhaupt denkbar werden. Das Rechtsprinzip bildet die Voraussetzung *selbstbestimmten* Handelns, weil in ihm die allgemeine Selbstbestimmungskompetenz aller Willen formuliert wird. Deshalb schränkt das erste und allgemeine Prinzip des Rechts – das seinerseits auf dem Begriff praktischer Freiheit beruht, der im allgemeinen Selbstbestimmungspotential der Menschen wirklich wird und deshalb als Sittengesetz dienstbar gemacht werden kann – den äußeren Gebrauch der Freiheit, d.h. die Handlungen, notwendig auf diese allgemeine Bedingung ein, weil nur so die individuelle Freiheit der Handlung und sogar überhaupt der Zustand jedes Einzelnen *angesichts der anderen* konsistent als frei *im kantischen Sinne* gedacht werden kann:

„Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Un-

88 Für Römpp kommt dem Recht bei Kant *prima facie* ebenfalls die Funktion zu, Freiheit zu schaffen bzw. sie zu ‚vermehren' und sie wenigstens nicht nur einzuschränken. Allerdings führt er dieses Potential im Recht nicht auf die Explizitmachung der vorausgesetzten Allgemeinheit des Freiheitsbegriffes für dessen faktischen Gebrauch zurück: „Soll das Recht Freiheit schaffen, d.h. einen Nettozuwachs an Freiheit erbringen, wenn die Hierarchisierungsregeln [die darüber entscheiden, welche Freiheit sich im Konfliktfall durchsetzen darf] so ausgestaltet werden können, daß das Freiheitsquantum – d.h. die summierten Handlungsmöglichkeiten der Gesellschaftsmitglieder – dadurch größer wird als es im Naturzustand ohne rechtliche Regelung wäre." Georg Römpp (2006). *Kants Kritik der reinen Freiheit*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 71f. Eine Ausarbeitung dieser Idee sieht er in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* gegeben, wobei er zugleich auf die Schwierigkeit so einer Quantifizierung hinweist (ebd.). Die Schlussfolgerung einer solchen Interpretation lautet dann unisono: „Die Genesis von Freiheit durch ihre gesetzesförmige Beschränkung geschieht nur auf individueller Ebene: die Freiheit beweist sich in der kategorisch-imperativischen Moralität, deren Grundgedanke zufolge die Person desto freier ist, je mehr sie ihre Willkür durch das moralische Gesetz selbst beschränkt." A.a.O.: S. 73. Der implizite Hinweis auf den (Hobbesschen) Naturzustand ist hingegen verräterisch, weil deutlich wird, dass der Status des von Kant reformulierten oder rekonzipierten praktischen Freiheitsbegriffes nicht klar zu sein scheint: Man müsste radikal formulieren, dass es in der kantischen kritischen Theorie – und im übrigen auch nicht bei Hobbes – keine praktische Freiheit im Naturzustand gibt, und deshalb das Recht auch gar nichts vorfinden könnte, was es einzuschränken gäbe. Im Gegenteil ist das Recht im Sinne der metaphysischen Anfangsgründe eine aus dem *allgemeinen* Begriff praktischer Freiheit folgende Ausformulierung und daher deren *faktische* Realisierungsbedingung, wenn es um selbstbestimmtes Handeln *aus Freiheit* geht.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

recht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniß (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.
Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d.i. daß ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag tue." (MS RL AA Bd. 6:230f.)

Im Recht geht es *nicht* darum, welche Gründe jemanden dazu verleiten, so oder so zu handeln, sondern nur darum, die einschränkenden, aber notwendigen *Bedingungen* des selbstbestimmten *Handelns* zu formulieren. Deshalb muss das Rechtsprinzip nicht selbst zur Handlungsmaxime erhoben werden, weil es ausreicht, mit den eigenen Handlungen einfach nur den aus ihm folgenden Gesetzen Folge zu leisten – gleichgültig, aus welchem Grund ihm gefolgt wird. Es gibt also keinen Zwang *zu ethischer Moralität* durch andere – geschweige denn die bloße Möglichkeit, diese zu erzwingen, da sie darin bestehen würde, nicht nur zu fordern, diesem Rechtsgrundsatz *entsprechend* zu handeln, sondern ihn auch zum *inneren* Bestimmungs*grund* des Willens und folglich der Handlung zu machen. Aber „wohin […] der Zwang nicht reicht, dort herrscht auch nicht die rechtliche Gesetzgebung."[89]

Das Rechtsgesetz, wie Kant es auch nennt, fordert demnach keinesfalls, dass die Freiheit des anderen zu befördern ist oder dass der konkrete andere überhaupt ins Kalkül zu ziehen ist, wenn es um das eigene Handeln geht. Es ist ausreichend, wenn Handlungen den Sittengesetzen entsprechend ausgeführt werden, *weil* jeder andere im Begriff praktischer Freiheit als allgemeiner Selbstbestimmung *immer schon integriert ist* und daher die Bestimmung des eigenen Handelns auf der Grundlage praktischer Freiheit eben diese einschränkende Bedingung hat. Keinesfalls muss aber auf diesen Zusammenhang reflektiert oder rekurriert werden, wenn es um das *rechte Handeln* geht, weil das weder nötig noch dienlich ist. Das Rechtsprinzip folgt lediglich aus dem praktischen Freiheitsbegriff, der als allgemeiner angelegt wurde:

„Also ist das allgemeine Rechtsgesetz [...] zwar ein Gesetz, welches mir Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von anderen auch thätlich eingeschränkt werden dürfe" (MS RL AA Bd. 6:231 T.S.).

Das Recht zeichnet sich aber eben gerade wegen der vorausgesetzten Allgemeinheit des praktischen Vermögens oder Potentials auch dadurch aus, dass es mit Zwang durchsetzbar ist, aber nur dann, wenn eine (vermeintlich) freie Tat, die eigentlich gar nicht aus praktischer Freiheit, d.h. immer auch unter dem allge-

89 Kersting 1984: S. 71.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meinen Aspekt, bestimmt worden ist, dieser entgegenstehen würde. Hier stehen sich also ein *wahrhafter* und eine *falscher* Gebrauch der Freiheit gegenüber. Das Negieren des falschen Gebrauchs hebt für Kant diesen logisch auf und *deshalb* ist seine Verhinderung erlaubt:

„wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der allgemeinen Freiheit zusammenstimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte gleich eine Befugniß, den der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft." (MS RL AA Bd. 6:231).

Dieser Zwang darf aber nur im angeführten Falle ausgeübt werden, d.h. dann, wenn es darum geht, einen falschen Gebrauch der Freiheit, *der die anderen angehen würde*, zu verhindern und so die praktische Freiheit *als allgemeine* wieder ins Recht zu setzen, denn in allen anderen Fällen gibt es keine Möglichkeit, aus dem vernünftigen Begriff praktischer Freiheit und seinem Prinzip das *einzig angeborene Recht des Menschen*, d.i. „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann" (MS RL AA Bd. 6:238), begründeter Maßen einzuschränken.[90]

90 Während für Habermas „sich das in der Rechtsgeltung stabilisierte Verhältnis von Faktizität und Geltung als der vom Recht gestiftete interne Zusammenhang zwischen Zwang und Freiheit dar[stellt]." (Habermas 1998: S. 46) und er so im Recht die Überwindung dieses scheinbaren Widerspruchs sieht, ist die Möglichkeit, der Freiheit Zwang entgegenzusetzen und dies auch noch als gerechtfertigt und notwendig zu bezeichnen, immer wieder sehr in Frage gestellt und angegriffen worden – prominent von Hermann Cohen 1877: S. 396. Kersting setzt mit der Frage nach der Legitimierbarkeit des Zwanges in der kantischen Rechtsphilosophie an (vgl. Kersting 1984: S. X; 33f.; 70ff) und versucht, diese aus der ethisch verstandenen Moralität des Subjekts selbst heraus zu begründen, da die sittliche Vernunft verlange, auch „das den äußeren Gebrauch regelnde praktische Gesetz um seiner Notwendigkeit willen zu erfüllen" a.a.O.: S. 28) Einerseits stellt sich ihm so die Frage, wie es im Recht möglich sei davon abzusehen, aus welchen Gründen der Wille bestimmt wird, und was den Anlass zu dieser Erlaubnis gebe – diesen verortet er im Zwang (a.a.O.: S. 29). Daraus ergibt sich aber die Anschlussfrage, „wie können Zwang und Freiheit zugleich als allgemeines Gesetz gewollt werden" a.a.O: S. 30. Nur vor dem Hintergrund der Zwangs*begründung*, die von Kersting geliefert wird, gewinne die kantische „Doppelung der Vernunftgesetzgebung" (a.a.O.: S. 33f.) Plausibilität – Kant selbst bleibe den Nachweis ihrer Notwendigkeit schuldig. Interessanterweise weist Kersting mit keinem Wort darauf hin, dass es sich bei der Herleitung des Rechtsprinzips möglicherweise um die Frage nach den Interaktionen mehrerer durch Freiheit bestimmter Subjekte handeln könnte und dass der Zwang etwas mit dem für Kant vorausgesetzten eigentümlichen Faktum zu tun hat, dass die subjektive Vernunft nicht alleine ist auf der Welt und daher – wie Kant argumentiert – eine Regel zu formulieren ist, die diesem Faktum Rechnung zu tragen hat. Dann erscheint das Rechtsprinzip auch nicht mehr als „Rechtspflichtprinzip, [...]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Form des Verhältnisses der Willen zueinander besteht demnach darin, dass sie solange und soviel Zwecke setzen und ihr Handeln danach bestimmen können, wie es ihnen unter Einhaltung des Rechtsprinzips möglich ist, ohne dass sie irgendeine Einsicht zu haben brauchen, dass dieses Rechtsprinzip aus dem Prinzip allgemeiner Selbstbestimmung gefolgert werden kann – und muss – und ohne sich das Prinzip reflexiv selbst zum Grund ihrer Handlungen machen zu müssen. Das *moralische Rechtsprinzip* stellt somit die reine Form dar, die über das Prinzip der Sittlichkeit aus dem Begriff und dem Prinzip des praktischen Vermögens abgeleitet werden kann und an der sich die Gesetze, die die äußeren, rechtlichen Rahmen*bedingungen* der Menschen als aus Freiheit handelnder Personen bestimmen, formal zu orientieren haben.[91]

Ethische Gesetze oder der Zusammenhang von Tugend und intellektueller Zufriedenheit

Während das Recht nach Kant also die Bedingungen formuliert, unter denen die Selbstbestimmungskompetenz des Einzelnen angesichts aller anderen zum Tragen kommen kann, und sichert oder garantiert, dass das Moment der *allgemeinen* Zwecke setzenden Selbstbestimmung nicht durch andere verhindert wird, fragt die Ethik nach dem subjektiv-*sittlichen Zweck*, den die Selbstbestimmung haben muss, *will* sie ethisch sein.

In der Ethik wird „das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ [...] als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht; nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille anderer sein könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört." (MS TL AA Bd. 6:389)

Auch die Tugendvorschriften sind Folgerungen aus dem Sittengesetz, insofern sie das andere Moment der Selbstbestimmungsrelation hervorheben, d.i. die *Zwecksetzungskompetenz des Willens*, der nur einen Zweck haben kann: *sich selbst als allgemeinen Zweck setzen zu können*. Wiederum tauchen die anderen in dieser Form auf, aber diesmal nicht als Bedingung der Selbstbestimmung, sondern insofern die Vernunft sich hier *als allgemeine* selbst zum Zweck setzt – ebenso wie sie es in der reinen konsistenten Selbstbestimmungsrelation auch getan hat. Der Unterschied besteht darin, dass hier nochmals auf diese Zwecksetzungsstruktur reflektiert wird und gerade diese als Selbstzweck gesetzt wird. Die

das sich darauf beschränkt, die objektive Notwendigkeit von Unrechtsvermeidung vorzustellen" (Kersting 1984: S. 31 T.S.), sondern als Möglichkeitsbedingung *für* frei bestimmtes Handeln, das nur einschränkt, *um* unter der Bedingung interaktiver, weil multisubjektiver Freiheiten dennoch maximal selbstbestimmt handeln zu können.

91 „Die Rechtslehre hat es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d.i. mit dem **Recht**, zu thun." MS TL AA Bd. 6: S. 379.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Tugendlehre sei Autonomie der praktischen Vernunft und enthalte zugleich Autokratie,

„d.i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens [...], über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: so daß die Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann." (Ebd. T.S.)

Es geht also bei der Tugendhaftigkeit darum, dass die Vernunft von sich als gesetzgebende und allgemeine und zur Sittlichkeit fähige *weiß* und sich dann als solche zum Bestimmungsgrund, d.h. zum *Zweck* ihrer Handlungen macht, indem sie sich den kategorischen Imperativ selbst zur Maxime setzt.[92] Tugendhaftigkeit bedeutet für Kant, in einem Selbstbestimmungsakt auf das eigene zwecksetzende Selbstbestimmungsvermögen *und auf die darauf zurückführbare Autonomie* zu reflektieren bzw. zu referieren und sich *so* am eigenen Vernunftvermögen orientiert zu bestimmen.[93] Auf diese Weise kann sich die Vernunft *selbst* zwingen – aber keinen anderen![94] Für Kant liegt in diesem Selbstzwang nicht nur die höchste Form der Moralität, sondern er ist auch der *Beweis* der Freiheit im höchsten Grade, d.h. aber nicht, dass in diesem Zwang die Freiheit selbst liegt, da diese ja überhaupt keinem Zwang mehr unterläge.[95] In dem erkennenden Bewusstsein des eigenen Freiheitspotentials und der Reflexion darauf, dass gerade darin die Sittlichkeitskompetenz der reinen Vernunft liegt, worin das tugendhafte Bewusstsein auch zugleich deren Verbindlichkeit erkennt und sie selbst nochmals zum Bestimmungsgrund macht, sieht Kant eine Selbstzufriedenheit, die er auch intellektuelle Zufriedenheit nennt.[96]

92 Diese mögliche Zwecksetzung der Vernunft durch sich selbst in der Tugendlehre nennt Kant *material*, insofern sie über einen Zweck, d.i. Gegenstand der Zwecke setzenden Vernunft spricht; vgl. MS TL AA Bd. 6: S. 380. Sie darf nicht verwechselt werden mit der *allgemeinen* voraussetzbaren materialen Zwecksetzung eines jeden Menschen, die in der Glückseligkeit *als* Befriedigung aller Neigungen liegt.

93 Vossenkuhl formuliert daher: „‚Selbstorientierung' ist ein anderes Wort für ‚Selbstbestimmung'. [...] Selbstbestimmung sagt außerdem klar und unmißverständlich, was ‚Orientierung' bedeutet. Sich moralisch orientieren heißt, sich durch das moralische Gesetz selbst zu bestimmen." Vossenkuhl 1996: S. 265. Allerdings gilt es zu beachten, dass die Vernunft *als* zwecksetzende Selbstbestimmung sich natürlich nicht immer das Sittengesetz oder den kategorischen Imperativ zum Bestimmungsgrund macht, sondern nur dann, wenn es um die Struktur der Tugendhaftigkeit geht.

94 „Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht." MS TL AA Bd. 6: S. 383.

95 Vgl. MS TL AA Bd. 6: S. 382 Anmerkung.

96 In der Aufhebung der praktischen Antinomie sucht Kant nach einem Begriff für den positiven Zustand, den dieses Wissen bereitet: „Hat man nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! Dieses Wort ist Selbstzufrie-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Gegensatz zu den juridischen Gesetzen fordern die ethischen Gesetze, dass *sie selbst – nochmals –* zum Bestimmungs*grund* der Handlungen werden sollen. Das bedeutet, dass Kant sie durch eine erneute reflexive Koinzidenz oder iterative Wiedereinsetzung des gewonnenen Sittengesetzes in das Gesetzesmodell auf der Position des *Bestimmungsgrundes* gewinnt. Wiederum haben wir es mit einer selbstähnlichen Formwiederholung bzw. einer rekursiven Wiedereinsetzung der eigenen Form zu tun:

„Was kann wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.
Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung des Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechterdings guten Willen, kann diese Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden.“ (GMS III.3 AA Bd. 4:447 T.S.).

Dass also die gesetzmäßige Form der freien Vernunft oder des freien Willens dazu taugt, dass sich der Wille auf sich selbst als diese Form bezieht, und auf diese Weise die Form des Sittengesetzes darstellt, impliziert, dass ein freier Wille und ein Wille, der sich auf sich selbst bezieht, das selbe ist. Das impliziert aber noch lange nicht, dass dieser Zusammenhang selbst noch einmal in die handlungsleitende Maxime eingeführt werden muss – was aber gerade den reinen guten Willen ausmacht: dass er sich auf sich selbst als sittlich bestimmbarer bezieht und so sich selbst zum Bestimmungsgrund macht. Deshalb muss hier eine Synthese vollzogen werden, da die Tugendhaftigkeit des guten Willens etwas anderes ist als das formale Sittlichkeitspotential des freien Willens. Der reine gute Wille ist von einem reinen freien Willen deshalb zu unterscheiden, weil der erste die Eigenschaften des zweiten erkennt und ihn sich zum Bestimmungsgrund macht bzw. gerade diese Eigenschaft in die handlungsleitende Maxime einsetzt.[97]

---

denheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen [...] sofern ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maxime bewußt bin, der einzige Quell einer notwendig damit verbundenen, auf keinem Gefühl beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellektuell heißen.“ KpV AA Bd. 5: S. 117.

97 Kant nennt den kategorischen Imperativ in zwei verschiedenen Hinsichten einen synthetischen Satz: einmal in der soeben zitierten und einmal in Bezug auf die Synthese mit den Handlungen. Der kategorische Imperativ oder das Gesetz der Sittlich-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es gilt also den Zusammenhang, der zwischen der archetypischen Form reiner praktischer Freiheit und dem Sittengesetz hergestellt wird, indem die Form der ersten in der Form des zweiten als Kopie wiederauftaucht, von der reflexiven Wiedereinsetzung dieses Zusammenhanges im Konzept des guten, tugendhaften Willens zu unterscheiden. Der Zusammenhang zwischen der Existenzform praktischer Freiheit als Zwecke setzende Selbstbestimmung und dem Sittengesetz wird von Kant *hergestellt*, weil nach einer Bestimmung des Freiheitsbegriffes gesucht wurde, aus der sich das Sittengesetz folgern lässt. Insofern ist es nicht erstaunlich, dass dessen Form in das Sittengesetz als dessen Grundlage transferiert wird und als solche den Ausgangspunkt für das Rechtsprinzip darstellt.

Die selbstreferentielle Wiedereinsetzung des Sittengesetzes *als Bestimmungsgrund* ist hingegen das Resultat der *Reflexion* auf diesen möglichen Transfer, der zeigt, *dass* aus dem Begriff praktischer Freiheit *tatsächlich* das Sittengesetz folgen kann, und somit erkennt sich der vernünftige Mensch selbst als Grundlage des Sittengesetzes und damit die Erhabenheit der Vernunft. Die *Reflexion* auf den Transfer muss aber geleistet werden, weil sie sich nicht von selbst ergibt, d.h. weil die reine Vernunft sich zwar frei und selbstbestimmt realisieren kann und auf diese Weise das Muster für das Sittengesetz abgibt, sie aber deshalb noch lange nicht dieses ihr ureigene performative Potential als solches auch erkennt und so auch zum Bestimmungsgrund ihres Handelns *macht*. Es gilt also, *reflexiv* die Herstellung des Zusammenhanges zu erfassen und daran die Selbstbestimmung zu orientieren, soll das Handeln dem Ideal der Tugend entsprechen. So ließe sich die Forderung der ethischen Gesetze, selbst nochmals zum Bestimmungsgrund der Handlungen zu werden, als eine wissende Reflexion auf den Transfer der Form zwischen genuinem Selbstbestimmungspotential und Sittengesetz interpretieren, die dann genau diesen herstellbaren Zusammenhang zum Grund des selbstbestimmten Handelns werden lässt.[98]

---

keit sei ein ‚synthetisch-praktischer Satz *a priori*', weil – so lautet die Erklärung in der Anmerkung „mit dem Willen [...] die Tat *a priori* [verknüpft wird]. Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung [...] mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, was in ihm nicht enthalten ist, verknüpft." GMS II.28 AA Bd. 4: S. 420. Wenn man allerdings unter ‚Tat' hier die Selbstsetzung des Willens als Sittengesetz versteht, dann erhalten beide Verwendungen ein und denselben Sinn: Die reflexive iterative Selbstsetzung folgt nicht analytisch aus der Freiheit des Willens.

98 Mit dieser Interpretation einer Wiederholung der Form durch Reflexion auf den genealogischen Zusammenhang von genuin praktischer Freiheit und Sittengesetz wird die ‚praktische Synthesisleistung' ganz anders interpretiert, als von Andrea Esser vorgeschlagen. Ihre Argumentation stellt darauf ab, einerseits die Gleichsetzung von Freiheit und Sittlichkeit abzuwehren, aber andererseits zu konstatieren, dass es um die Geltungsansprüche moralischer *Urteile* gehe, denen wir *jede* Handlung zu unterziehen hätten. Begreife man „den kategorischen Imperativ als intelligible Struktur unserer moralischen Beurteilungen, so erhält er den Status einer formalen einschränkenden Bedingung, der unser gesamtes Handeln untersteht, allerdings ohne daß unser Handeln dabei auf die Annahme ausschließlich moralischer Inhalte

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zusammenfassend ist zu sagen, dass in der *Metaphysik der Sitten* aus dem Prinzip und dem Begriff des praktischen Vermögens, die von Kant zugleich als ursächlich und formgebend für das Sittengesetz betrachtet werden, allgemeine Regeln gefolgert werden – die immer noch nichts mit den empirisch-historischen Umständen zu tun haben, sondern für Kant nach wie vor aus der reinen Vernunft stammen, eben weil sie aus deren Begriff und Prinzip *abgeleitet* werden, ohne zusätzliche Annahmen machen zu müssen. Auch wenn die Beispiele, die Kant ‚aus der Mannigfaltigkeit der Empirie' holt und an denen er die Form seiner gewonnenen Gesetze zeigt und plausibilisiert, nahe legen, es handle sich um konkrete Handlungsvorschriften, so ist so eine Interpretation in Bezug auf das kritische Gesamtprojekt nicht zu halten und nicht mit der Rede von der Reinheit, d.h. der Form der metaphysischen Folgerungen, verträglich. Diese können nur *formal* sein und dürfen nur insofern material genannt werden, als sie sich bereits auf eine Seite des Vernunftvermögens beziehen, d.h. nicht mehr nur die reinen logischen Denkformen, sondern schon die reinen *praktischen* Denkformen betreffen.[99]

---

festgelegt wäre." Esser 2004: S. 201 T.S.; vgl. auch a.a.O.: S. 168; S. 202; S. 206. Die Unterscheidung zwischen dem grundsätzlichen Geltungsanspruch der Struktur und den Inhalten, die in ihr auftauchen können, verlagert aber das Problem meines Erachtens nur, da auf diese Weise dennoch die sittlich-ethischen Forderungen nach der Selbstsetzung des Gesetzes als Bestimmungsgrund den Primat vor jeder anderen Struktur erhalten. Kant geht es aber nicht darum, den Beurteilungsgrund für jede Handlung zu beschreiben, sondern die Frage zu beantworten, wie Tugendhaftigkeit *als Folgerung* aus der Struktur des Sittengesetzes bzw. der reinen freien Vernunft strukturell oder der Form des Willens nach bestimmt werden kann, *neben* der anderen Folgerung, die die Struktur des rechtmäßigen Freiheitsgebrauches unter Interaktionsbedingungen betrifft. Die Struktur eines schlechthin guten Willens zur Grundlage der Beurteilung jeder Handlung zu machen, heißt Tugendhaftigkeit zu realisieren – diese geht aber über die Sittlichkeit hinaus. Man müsste demnach in Anlehnung an ihre Frage, „[i]st Freiheit nur als Sittlichkeit möglich?" (a.a.O: S. 193) fragen, ob Sittlichkeit nur als Tugendhaftigkeit möglich ist, und diese Frage dann mit einem Nein beantworten, weil aus dem Sittengesetz das Rechtsprinzip analytisch folgt; es selbst nochmals zum Bestimmungsgrund des Willens zu machen aber eine Synthese erfordert, die zwar a priori und mithin notwendig ist, die aber das Resultat einer Reflexionsleistung ist, die selbst nicht Bedingung des Sittengesetzes und seiner Anwendung sein kann.

99 In der *Metaphysik der Sitten* macht Kant dann freilich schon konkrete Vorschriften, insofern er hier nicht nur die abgeleiteten *Anfangsgründe*, sondern auch schon die Rechts- und die Tugendlehre vorstellt. Wie immer handelt es sich also um Schriften, die Übergänge darstellen. Die hier behandelten Folgerungen können also noch zur ‚reinen Philosophie' gezählt werden, wenn auch nicht mehr die kantischen anthropologischen Anwendungen. In der Einleitung zur ‚Transzendentalen Logik' setzt Kant den Unterschied zwischen reiner und angewandter Logik analog zum Unterschied zwischen ‚reiner Moral' und ‚Tugendlehre': „zu ihr [d.i. zur angewandten Logik] verhält sich die allgemeine und reine Logik, wie die reine Moral, welche bloß die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen, der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wis-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sie geben als solche das formale Schema für jede Art von Gesetz, das das menschliche Miteinander betrifft, *ohne dabei konkrete inhaltliche Vorschriften zu machen* und *ohne den Einzelnen zur Tugendhaftigkeit zwingen zu können und zu wollen*. Insofern hat Kant eine weitere der selbstgesetzten Aufgaben, die die kritische Theoriebildung in Bezug auf die Konzeptualisierung des Praktischen zu bewältigen hatte, erfüllt: Der von ihm konzipierte Begriff praktischer Freiheit kann von seiner Konzeption her dazu verwendet werden, aus ihm ein Sittengesetz abzuleiten, das als Grundlage der Sittlichkeit dienen kann, *insofern Sittlichkeit eine durch das Rechtsprinzip geregelte Interaktionsbedingung meint, die allen Handlungen, von denen auch andere betroffen sein können, zugrunde liegen sollte*, denn es „bedarf [...] für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug." (RGV AA Bd. 6:3f.). Solange sich alle an die im Rechtsprinzip formulierte oberste Interaktions*bedingung* hielten, wäre Sittlichkeit für Kant im *äußeren* Gebrauch der Freiheit *realisiert*. Diese Sittlichkeit umfasst allerdings nicht, anderen konkret ihre Handlungen oder gar die von ihnen gewählten Motive, nach denen sie ihr Handeln bestimmen, vorschreiben zu können oder auch nur zu wollen![100]

Die Funktion der Rechtslehre als Bestimmungsgrundlage des äußeren Gebrauchs der Freiheit in Bezug auf die praktische Fragestellung besteht demnach darin, einen der beiden Unsicherheitsfaktoren für den Zusammenhang von Sittlichkeit und empirischer Glückseligkeit auf der Grundlage des *allgemeinen* praktischen Vernunftvermögens systematisch zu eliminieren, indem das Rechtsprinzip die Funktion erhält, das zu leisten, was das reine Sittengesetz nicht an sich selbst leisten kann: d.i. dafür zu sorgen, dass das subjektive Zwecke setzen-

senschaft abgeben kann, weil sie [...] empirischer [...] Prinzipien bedarf." KrV A 55/ B 79.

100 Aus diesem Verbot, anderen vorzuschreiben, welche Zwecke sie zu setzen haben, folgert Esser im Zusammenhang mit der Pflicht, anderer Glückseligkeit zu befördern u.a., dass wir „*ihre* Zwecke erkennen und sie zu unseren eigenen machen [müssen]" Esser 2004: S. 343; auch S. 375. Damit geht sie aber meines Erachtens zu weit: Kant fordert, dass wir unser Handeln so bestimmen, dass wir die *Bedingungen einhalten*, so dass jede/r *seine* oder *ihre* Zwecke verfolgen kann, d.h. dass wir jeden anderen in seiner selbstbestimmten Zwecksetzung nicht behindern. In diesem Sinne stellt Esser auch fest: „Grundsätzlich stellt im Zusammenhang solcher Liebespflichten die Achtung vor der Selbstbestimmungsfähigkeit der Empfänger eine deutliche Schranke dar" (ebd.). Das kann aber auch im Zusammenhang mit der Tugendlehre nicht bedeuten, uns die *konkreten* Zwecke der anderen zu Eigen machen zu müssen. Wir verfügen alle über eine selbstbestimmte Zwecksetzungsfähigkeit, und daher müssen wir uns nicht die Zwecke der anderen zu Eigen machen, sondern deren Freiheit, d.i. Zwecksetzungsfähigkeit, ins eigene Kalkül ziehen; vgl. zustimmend Beatrix Himmelmann (2003). *Kants Begriff des Glücks*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 93: Kant halte „die Beförderung des Glücks Anderer für geboten [...]. Sie aber hätte vor allem die Freiheit des Anderen zu achten und ihm in der Verwirklichung seiner *eigenen* Anliegen zu unterstützen."

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

de Selbstbestimmungsvermögen auch *allgemein* zum Einsatz kommen kann, indem der Aspekt, dass jede und jeder darüber grundsätzlich verfügt, als Bedingung expliziert und somit geschützt wird.

Die Funktion der Tugendlehre besteht hingegen darin zu zeigen, dass aus einem sittlichen Selbstzwang – *angesichts der Tatsache, dass wir menschliche Wesen sind* – wenigstens so etwas wie eine intellektuelle Glückseligkeit folgen kann, ja notwendig folgt, weil die intellektuelle Realisierung der eigenen Selbstbestimmungsfähigkeit für Kant ein intellektuelles Vergnügen darstellt, das der Sittlichkeit keinesfalls im Wege steht, aber natürlich auch nicht ihr Bestimmungsgrund sein darf. Davon zu unterscheiden ist das Verhältnis von Sittlichkeit und empirischer Glückseligkeit als Befriedigung all unserer Neigungen, wonach zu streben auch nicht der sittlichen Bestimmung widersprechen muss.

r. Sittlichkeit und sinnlich vermittelte Glückseligkeit

Um zu zeigen, wie Kant den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und empirischer Glückseligkeit konzipiert, wird nochmals auf das rein formale Sittengesetz, dessen Form mit der Form des reinen autonomen Willens kongruent ist, rekurriert. Dadurch wird offensichtlich, dass in der kantischen Theorie dann und nur dann ein empirisch materialer Zweck der Einhaltung des Sittengesetzes *nicht widerspricht*, wenn auch er die Voraussetzung ‚für alle zuzutreffen', also ‚allgemein zu sein' erfüllt. Das trifft insbesondere auf den *allgemeinen* Zweck, Glückseligkeit realisieren zu wollen, zu. Dann ist nämlich die subjektive Zwecksetzung zugleich objektiv, wodurch es zwar zu einer *Einschränkung* für andere, nichtautonome subjektive Zwecke kommen mag, nicht aber für das reine Wollen, dessen Bedingung gerade die gedachte Objektivität, d.i. die allgemeine Gegebenheit und damit Geltung ist. In der KpV weist Kant das *am Beispiel der Glückseligkeit* nach, da er davon ausgeht, dass sie als allgemeiner materialer Zweck, gleichsam a priori, vorausgesetzt werden kann. Er zeigt dort, *dass* und *wie* Glückseligkeit als allgemeiner *natürlicher* Zweck so in die Konzeption integriert werden kann, dass ihre Verfolgung der Einhaltung des Sittengesetzes keinen Abbruch tut.

i. Allgemeiner *materialer* Zweck der Willensbestimmung: Die eigene Glückseligkeit

Der reine, freie, autonome Wille als praktische Freiheit bildet die Vorlage für die Struktur der *reinen Form des Sittengesetzes*, oder, wie Kant formuliert: auf ihm „gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen" (MS RL AA Bd. 6:221). Der *reine*, sich selbst bestimmende, *gesetzesförmige* Wille, d.h. die *reine* praktische Vernunft, kann deshalb das formale Muster für das Sittengesetz geben, weil Kant die Willensbestimmung aus reiner Vernunft, d.i. aus praktischer Freiheit, so konzipiert, dass in ihr ein unbezweifelbares, unbestreitbares, allgemeines, rein *formales* Immer-schon enthalten ist, das gerade darin besteht,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass dieses gesetzesmäßige Selbstbestimmungspotential grundsätzlich jedem vernunftbegabten Geschöpf zugeschrieben werden kann. In dieser reinen, objektiven, weil als allgemein denkbaren *Form,* wird die praktisch werdende Vernunft nicht nur als Ursache ihrer selbst, sondern zugleich als Zweck ihrer Zwecke setzenden Selbstbestimmung gedacht. Auf diese Weise fallen wiederum subjektive und objektive, d.i. allgemeine, Zwecksetzung in Eins und machen die reine Form der Selbstbestimmung nicht nur wegen der als allgemein angenommenen Ursächlichkeit reiner Vernunft, sondern auch wegen der allgemein gedachten Zwecksetzung zum Schema des Sittengesetzes. In dieser Form kann das Sittengesetz als Heuristik oder als Prüfschema für jede Maxime eingesetzt werden, nach der sich eine Handlung, die aus Freiheit geschehen soll, zu formieren hat:[101]

„Alle Maximen haben nämlich 1. eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten; 2. eine *Materie*, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse." (GMS II.72/73 AA Bd. 4:436).[102]

Dem rein formalen Zweck an sich selbst in der reinen Form korrespondiert nun *material* in der kantischen kritischen Theorie als *zugleich* subjektive *und* objektive, d.h. *allgemein* menschliche Zwecksetzung, die je *eigene* Glückseligkeit. In der *Grundlegung* nennt Kant sie sogar den einzigen objektiven, weil allgemeinen, materialen Zweck:

„Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen [...] als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*." (GMS II.21 AA Bd. 4:415).

Auch wenn die allen zukommende Vernunft für Kant *nicht unmittelbar* diesem Zweck dient, weil sie eben als praktisch werdende immer zwischen der Befriedigung der Neigungen, womit die Glückseligkeit definiert wurde, und der angemessenen Art und Weise, dies zu tun, vermittelt, handelt es sich doch um einen materialen Zweck, dessen Setzung keinem Menschen abgesprochen werden

101 Maximen bezeichnen in der kantischen Theorie nicht „persönliche Absichten [...] [, sondern] die im Handeln verwirklichte Struktur" Esser 2004: S. 17. Sie sind also mitnichten *konkrete* Handlungsanweisungen oder Gebote, sondern nur deren *formgebendes Modell*, das selbst wiederum kongruent, d.h. formgleich zur „Struktur unserer Freiheit und Vernünftigkeit" (a.a.O.: S. 141) gedacht wird.

102 Kant ergänzt an dieser Stelle noch, dass 3. alle Maximen *vollständig* bestimmt sein müssen durch diese Formel, d.h. dass es keine weiteren Formeln für die Bestimmung sittlicher Maximen geben darf.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kann.[103] Kant nennt ihn sogar a priorisch,[104] obwohl er nicht aus der reinen Vernunft stammt, sondern nur eine Naturnotwendigkeit ist, weil Kant davon ausgeht, dass wirklich jede und jeder diesen Zweck unabhängig von historischen, sozialen oder sonstigen Umständen verfolgt – insofern kommt ihm ein a priorischer Status zu, darf er als *allgemein* gelten und als solcher *vorausgesetzt werden*.

In der KpV zeigt Kant beispielhaft an diesem *einzigen* materialen *und* a priorischen Zweck, wie die Kongruenz zwischen subjektiver, individueller und objektiver, allgemeiner Zwecksetzung gedacht werden *kann* und *muss*, soll die Zwecksetzung formal dem Sittengesetz entsprechen. Dabei bleibt er seiner Argumentationslinie treu, ohne deshalb diese Absicht, die für Kant fraglos etwas mit dem menschlichen Dasein als Sinnenwesen zu tun hat, leugnen oder verbieten zu müssen. Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit wird in der *Grundlegung* sogar eine indirekte Pflicht genannt, d.h. dass sie der Realisierung praktischer Freiheit nicht entgegensteht, sondern dass diese ihr sogar – wohl verstanden, d.h. nicht unmittelbar, sondern über die Sittlichkeit vermittelt – dient.[105] Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit darf aber eben nach Kant nicht zum *Grund* oder zur *Ursache* der Handlungsbestimmung gemacht werden,[106] sondern sie muss so als Zweck gesetzt werden, dass in ihr die ihr zukommende Allgemeinheit konserviert ist.

Folgt man der Argumentation in der Analytik der KpV bis zur ‚allgemeinen Glückseligkeit' im § 8, dann wird dort im Gegensatz zur *Grundlegung* Schritt für Schritt das Sittengesetz in Anlehnung an das bereits gewonnene Prinzip des praktischen Vermögens zunächst als *formgleiches* oder eben *kongruentes Konstrukt* gewonnen. Kant definiert noch einmal, dass ein Gesetz von einem natürlichen praktischen Prinzip bzw. einer Regel unterschieden werden müsse, denn diese

103 „Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Wort seine *Glückseligkeit* der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehnen." GMS I.5 AA Bd. 4: S. 395.

104 Das eben angeführte Zitat lautet weiter: „ [...] eine [...] Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört." GMS II.21 AA Bd. 4: S. 415.

105 „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt) [...] so bleibt hier [...] ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht" GMS I.12 AA Bd. 4: S. 399. In der *Metaphysik der Sitten* nennt Kant diese Pflicht widersprüchlich, weil die eigene Glückseligkeit zu befördern schon jeder von selbst wolle, vgl. MS AA Bd. 6: S. 386. Allerdings gilt es, den entscheidenden Unterschied zu bedenken, der zwischen einer *unmittelbaren* und einer vermittelten Erfüllung der Neigungen besteht, und dass Kant in der *Grundlegung* von einer *indirekten* Beförderung der eigenen Glückseligkeit spricht, die er auch in der *Metaphysik der Sitten* nicht ausschließt; vgl. gleichlautend auch KpV AA Bd. 5: S. 93.

106 „Daß unser Glücksstreben eine [...] Gegebenheit ist, bestreitet die kantische Ethik nicht; nur gibt sie ihm keinen Ort im Rahmen des Begründungsdiskurses." Esser 2004: S. 340.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hätten bestimmte *materiale* Zwecke, während die Gesetzlichkeit nur in der reinen *Form* bestehe – auch wenn es *ein* allgemeines, und daher notwendiges, aber mit einem subjektiven Bestimmungsgrund versehenes allgemeines Naturgesetz gebe – glücklich sein zu wollen.[107] Es geht ihm also in der Analytik insbesondere darum, die reine Form des Sittengesetzes mit dem einzigen materialen Zweck, der ebenfalls als allgemein gültig betrachtet werden kann, so in ein Verhältnis zu setzen, dass die Glückseligkeit *weder* den Bestimmungsgrund ausmachen darf – da dieser ausschließlich in der reinen praktischen Vernunft als Freiheit liegen darf –, *noch* als allgemeiner Zweck geleugnet werden kann.

Im Lehrsatz IV der KpV formuliert Kant nochmals den Zusammenhang von Autonomie, moralischem Gesetz, Freiheit im negativen und Freiheit im positiven Sinne, um dann in der Anmerkung auf die Glückseligkeit, die doch ein nichtformales, aber dennoch objektives Motiv zur Willensbestimmung darstellt, zu sprechen zu kommen. Bis zu diesem Punkt verlässt Kant in der Argumentation nicht den rein *formalen*, d.h. die *reine Form betreffenden* Boden, auf dem einerseits über Gesetzeshaftigkeit und folglich über Konsistenz und andererseits über Kongruenz argumentiert wird.

In Bezug auf die Glückseligkeit argumentiert Kant, wiederum wie in der *Grundlegung*, mit einer formalen Zwecksetzung, die zugleich subjektiv *und* objektiv genannt werden kann, weil hier der je eigene Wille *als* allgemeiner Wille selbst zum Zweck erklärt wird, weil die Absicht auf Glückseligkeit das oben genannte ‚Immer-schon' erfüllt. Aber – und das gilt es besonders zu beachten – es geht nicht darum, die anderen zum Mittel der eigenen Zwecke zu erklären, *noch sich selbst* zum Mittel der Zwecke der anderen zu machen, und auch nicht darum, nun die Glückseligkeit zum Bestimmungs*grund* des Willens zu machen, sondern zu zeigen, *wie* die *Beförderung allgemeiner Glückseligkeit* stringent zum sittlichen Grundsatz erklärt werden kann und damit sogar eine mittelbare oder indirekte Pflicht heißen kann.

In diesem Sinne dekonstruiert Kant sein erstes Argument, das aus der Regel ‚man solle fremder Wesen Glückseligkeit zum Objekt des eigenen Willens machen' ein sittliches Gesetz macht. Das könne gar kein gesetzesmäßiger Bestimmungsgrund einer sittlichen Maxime sein, denn das *setzte voraus*, dass wir in jedem vernünftigen Wesen ein vorfindliches, allgemeines Bedürfnis nach der Glückseligkeit *anderer* finden könnten, was aber nicht der Fall sei. Davon können wir nicht ausgehen – und, wie er hinzufügt, noch nicht mal „bei Gott" (KpV Bd. 5:34). Die Regel, sich die Glückseligkeit anderer zum Objekt des eigenen Wollens zu machen, kann also nach und für Kant in dieser Argumentation deshalb *nicht* zum allgemeinen Gesetz erklärt werden, *weil wir nicht davon ausgehen können, dass das, was die Regel voraussetzt, auch* allgemein *vorausgesetzt werden kann*! Um eine praktische Regel zum Gesetz erheben zu können, d.h. um

107 Das sind die §§ 1-3, insbesondere § 3 Anmerkung II. KpV AA Bd. 5: S. 19-26.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie in sittlichen Gebrauch nehmen zu können, *muss* ihr Gesetzeskonformität bescheinigt werden. Sie muss sich auf ein *allgemeines* ‚So ist es' berufen können, das den Status eines A priori hat, das aber durchaus auch mit dem Sinnenwesen Mensch zu tun haben darf, wie die von Kant akzeptierte Argumentation im zweiten Begründungsversuch der *gleichen* Regel zeigt.

Im zweiten Argumentationsgang setzt Kant *nicht* voraus, dass jedes vernünftige Wesen in sich das Bedürfnis habe, anderer Leute Glückseligkeit zum Objekt des eigenen Willens zu machen, sondern *dass* jedes vernünftige, diesmal *endliche*, d.h. menschliche Wesen das Bedürfnis habe, *seine eigene Glückseligkeit zu befördern*. Damit ist die Voraussetzung der Gesetzesmäßigkeit erfüllt, die darin besteht, auf ein *allgemeines Apriori*, d.h. auf einen *objektiven Zweck*, rekurrieren zu *können*. Die anderen werden also gerade nicht als Objekte der Willensbestimmung theoretisch in die Moralphilosophie integriert, sondern wiederum einzig über die allgemeine Gegebenheit eines allen gemeinsamen Zweckes, wenn dessen Erfüllung auch je sehr verschieden aussehen kann.

Allerdings reicht das noch nicht aus, denn die Allgemeinheit garantiert zwar die Gesetzmäßigkeit; zur Sittlichkeit tauglich wird sie jedoch nur, wenn formal das Partielle *als* Allgemeines in Anspruch genommen wird. Die allgemein erstrebte Glückseligkeit muss in das Partielle aufgenommen werden, denn

„meine eigene Glückseligkeit [die als Materie der Form des reinen Willen hinzugefügt wird] [...], wenn ich sie jedem beilege [...], kann nur alsdann ein objektives praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre [Glückseligkeit] in dieselbe einschließe." (KpV Bd. 5:34).

Der Grund für diesen Einschluss liegt in *der gegebenen Allgemeinheit*, auf die nur so rekurriert werden darf, dass sie zugleich die Gesetzeshaftigkeit der Regel garantiert *und* damit das eigene Wollen auf diese allgemeine Bedingung – und nur auf diese – *einschränkt*:

„Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern [...] bloß daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird; und also war das Objekt (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die bloße gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen" (KpV AA Bd. 5:34).

Es geht also darum, das ‚eigene Wollen' auf eine seine Freiheit realisierende Struktur einzuschränken und nicht darum, es zu leugnen oder gar zu verbieten, da – wie bereits gezeigt worden ist –, diese Einschränkung dem eigenen Interesse als reines Wollen entspricht und so ‚eigentlich ein Wollen' ausdrückt, mithin auf diese Weise nur das nicht eigentlich freie Wollen eingeschränkt wird. Das Beför-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern der eigenen Glückseligkeit, *ohne* die Glückseligkeit der anderen einzuschließen, würde der allgemeinen Form eines Gesetzes widersprechen, welche die Maxime der Handlung haben *sollte*; die Begründung aber für ein sittliches Gesetz muss über eine *voraussetzbare* a priorische Allgemeinheit laufen – und kann nicht etwa in einer ‚starken Voraussetzung' bestehen, die von Annahmen ausginge, die keineswegs *allgemein* vorausgesetzt werden können.

Fremde Glückseligkeit zu befördern, kann aufgrund des allgemeinen *eigenen Glückseligkeitsstrebens* zum Objekt des Willens werden, aber nicht weil das zum Bestimmungsgrund des Willens avancieren könnte, sondern nur deshalb, weil *aus* der *gegebenen, vorausgesetzten Allgemeinheit* die Gesetzlichkeit abgeleitet werden kann, oder, weil sie dieser schon *als Zwecke setzender Vernunft* inhärent ist. Das bedeutet aber mit aller Klarheit, dass eine praktische Regel überhaupt nur dann zu einem sittlichen Gesetz erhoben werden kann, wenn sie auf eine bereits vorhandene *Allgemeingültigkeit* rekurrieren kann! Vor diesem Hintergrund ist die sogenannte *Ver*allgemeinerungsregel Kants nur in einem einzigen Sinne zu verstehen: Verallgemeinert werden kann nur, was immer schon allgemein *voraus*gesetzt werden kann, d.h. zu und seit Kants Zeiten das Zwecke setzende Vernunftvermögen, durch das sich der Mensch selbst zu bestimmen und sein Handeln zu orientieren vermag sowie sein bloßes Dasein, das zu erhalten in der Selbstliebe als Selbsterhaltung zum Ausdruck kommt.

Zur allgemeinen Grundausstattung kann mithin nur all das gezählt werden, was wirklich *allen* als menschliche Wesen immer schon zukommt; denn diese Allgemeinheit ist zugleich Einschränkung *und* Grund dafür, dass praktische Regeln, die auf sie rekurrieren, G*esetzesform* erhalten können. Kant setzt aus dieser Perspektive immer nur voraus, was er (scheinbar) problemlos *voraussetzen kann*: ein ‚Immer-schon', das gerade deshalb a priorische Allgemeinheit beansprucht. Nur wenn auf solche allgemeinen ‚Immer-schon' rekurriert werden kann, ist die Rede von den ‚praktischen Regeln', oder den ‚subjektiven Maximen', von denen gewollt werden kann, dass sie zum allgemeinen Gesetz werden, nach Kant sinnvoll *und sittlich*! Dann und nur dann sind sie zugleich Bedingung dafür, dass eine praktische Regel als *Gesetz* formuliert werden kann *und zugleich* der Grund für die Einschränkung, die das Gesetz mit sich bringt.

Zur Formulierung eines sittlichen Gesetzes *im kantischen Sinne* reicht die Formgebung durch den reinen Willen also nicht aus, stattdessen müssen *zwei* conditiones sine quae non erfüllt sein: es muss ein *allgemein* gegebenes, materiales ‚Immer-schon' da sein *und* eine allgemeine Absicht, die dieses ‚Immer-schon' betrifft. Ein sittlicher Imperativ, der beispielsweise den Schutz des menschlichen Lebens forderte, dürfte nicht nur davon ausgehen, dass Leben immer schon jedem menschlichen Wesen zukommt, sondern müsste auch davon ausgehen können, dass jede/r sein eigenes Leben für schützenswert hält.[108] Das

108 In der *Tugendlehre* nennt Kant dann auch folgerichtig als „wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] die Selbster-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gleiche gälte, wenn es um die Gewährleistung eines selbstbestimmten Lebens ginge oder um die eigene Unversehrtheit: Nur dann, wenn vorausgesetzt werden kann, dass alle Menschen ein selbstbestimmtes Leben führen *wollen*, d.h. dass das der Zwecke setzenden Selbstbestimmung aus Freiheit nicht widerspricht, weil es ein ‚Immer schon mitgegebener Zweck' ist, lässt sich ein sittliches Sollen formulieren, das Selbstbestimmung als Zweck setzt.

An diesen Beispielen zeigt sich deutlich, dass Kant die Hürde für die Formulierung von *allgemein gültigen Gesetzen der Sittlichkeit* hoch ansetzt, indem er von einem ‚Immer-schon' Allgemeinheit *beanspruchenden* objektiven Grund *ausgeht* – und damit kann der kategorische Imperativ keinesfalls als Rede von einer Überprüfung der eigenen Maxime auf *Ver*allgemeiner*barkeit* interpretiert werden, sofern damit gemeint ist, dass alle anderen das auch wollen müssen – wie sich das etwa bei Bourdieu oder vielen anderen Kant-Interpreten findet.[109]

Kant geht – wie die ganze Untersuchung zeigt – eben davon aus, dass das Wollen selbst keine andere Struktur hat und nicht anders denkbar bzw. realisierbar ist denn als sich selbstbestimmende und sich selbst zum Zweck habende Vernunft, so dass dieser Anspruch theorieimmanent konsistent genannt werden kann. Die Frage, die man sich freilich stellen darf, ist nicht, ob diese Voraussetzung anzweifelbar ist – wenn Vernunft als performative selbstbestimmte Schöpfung sich derart realisiert, dann bestätigt sie sich gerade dadurch selbst. Aber man darf fragen, ob sich nicht auch eine andere performative reflexive Vernunft denken ließe, die sich beispielsweise nicht selbst als Zwecke setzend bestimmte – und so eine andere vernünftige Form generierte.

Innerhalb der kantischen Konzeption widersprechen sich also die Einhaltung des Sittengesetzes und die Setzung der eigenen Glückseligkeit keineswegs, solange die Glückseligkeit nicht zum Bestimmungs*grund*, also nicht als *direkte Ursache*

---

haltung" MS AA Bd. 6: S. 421. Hier gilt das gleiche wie oben: auch der Selbsterhaltungstrieb ist etwas, das wir als allgemein gegeben voraussetzen, was aber dann zur Pflicht wird, wenn er nicht mehr *unmittelbar* den Neigungen entspricht und also durch die freie Vernunft vermittelt werden muss, d.h. dadurch, dass seine Negierung ihr widersprechen würde. Esser folgert daraus, dass Kant die Selbsttötung ein Verbrechen nennt, liege lediglich daran, „dass wir die Struktur der Freiheit – also die Fähigkeit [...] überhaupt Zwecke zu setzen – durch eine ihr widersprechende Zwecksetzung negieren und also die Verwirklichung ihres Anspruchs unmöglich machen." Esser 2004: S. 353.

109 So z.B. Pierre Bourdieu (1984/1985). *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. FaM: Suhrkamp, S. 224, der die Verallgemeinerung als goldene Regel interpretiert. O'Neill weist diese Lesart als „heteronomous ethics" ebenfalls zurück, die sie bei Singer, Hare, aber auch schon bei Mill und Schopenhauer gegeben sieht; vgl. O'Neill 1989: S. 81f. Allerdings geht sie nicht so weit, auf den durch den kategorischen Imperativ (scheinbar) gebotenen Universalisierungstest für Handlungsmaximen gänzlich zu verzichten, obwohl er eigentlich nur zum Ausdruck bringen kann, was immer schon allen gemeinsam ist – und daher keinesfalls irgendwelche individuellen Maximen testen kann, *sofern sie individuell sind*.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Handelns in Anschlag gebracht wird, sondern nur als indirekter Zweck, der nur in Folge des Sittengesetzes befolgt wird. Auf diese Weise gilt es nicht mehr im Zweifel die Sittlichkeit der Glückseligkeit vorzuziehen, sich also in einem dichotom gedachten Entweder-Oder-Modell entscheiden zu müssen, sondern es gilt, das eigene Interesse *über* die Sittlichkeit, im von ihr gesteckten Rahmen, in ihrer Struktur zu verfolgen.[110] *Konzeptionell* gibt es hier für Kant kein Problem: Die Einhaltung konkreter Sittengesetze, die sich an die Form des Sittengesetzes anlehnen müssen, führe prinzipiell dazu, so jedenfalls Kant in der Methodenlehre der KrV, dass die Menschen ihre eigene Glückseligkeit und Wohlfahrt realisieren *könnten*, gäbe es nicht die beiden Arten von Unwegsamkeiten, die die Realisierung nicht nur erschweren, sondern auch *faktisch* unmöglich machen können. Die Frage, wie alle anderen Menschen dazu gebracht werden, ihre Handlungen nach den sittlichen Gesetzen, die dem Rechtsprinzip und damit dem Sittengesetz entlehnt sind, auszurichten, beantwortet Kant mit den Ausführungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Dort erklärt er, wie gezeigt, warum Zwang im äußeren Gebrauch der Freiheit mit dem Begriff praktischer Freiheit vereinbar, ja sogar folgerichtig ist, wenn auf diese Weise eine Handlung, die der Idee allgemeiner freier Selbstbestimmung widerspricht, unterbunden werden kann.

Die Frage, wie wir mit der zweiten Art von Unwegsamkeit in Bezug auf die Erreichung der Glückseligkeit aufgrund sittlichen Handelns umgehen können, die *nicht mit dem Recht* oder irgendeiner anderen Ableitung aus dem Freiheitsbegriff *zu bändigen* ist, nämlich wie mit der Natur umzugehen ist, beantwortet Kant mit dem Verweis auf eine *mögliche* ausgleichende Gerechtigkeit spätestens im Jenseits. Bereits in der Methodenlehre der KrV spricht er über diesen Ausweg, den er in der Dialektik der KpV wieder aufnimmt und der ihn nötigt, Gott und die Unsterblichkeit der Seele als unterstützende Helfer zur tatsächlichen Anwendung eines sittlich bestimmten Willens als vernünftige Ideen wieder einzusetzen, so dass der Wille sich auch tatsächlich derart bestimmt, wie es gefordert ist. Bevor Kant allerdings diese beiden denkbaren Garanten wieder ins Spiel bringt, gilt es für ihn zunächst, den behaupteten *bedingenden* Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit überhaupt *denkbar zu machen*.

110 Die Literatur sieht im kantischen Konzept einen Antagonismus, in dem letztlich der Sittlichkeit *gegen* die Glückseligkeit der Vorrang gegeben werden muss; vgl. etwa Himmelmann 2003: S. 206 „Wenn Glücksstreben und Moralität miteinander in Widerstreit geraten, so müssen wir uns [...] unausweichlich für einen Weg entscheiden. Daß der Moral in einem solchen Fall der Vorrang gebührt, dafür argumentiert Kant überzeugend genug.“, oder Victoria Wike (1994). *Kant on Happiness in Ethics*. New York: Albani State Univ. Press.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ii. Warum sittliche Selbstbestimmung keine Glückseligkeit impliziert

Sittlichkeit und aus der Befriedigung der Neigungen geschöpfte Glückseligkeit werden von Kant zwar von einander unterschieden, und er nennt diese Unterscheidung sogar „in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung“ (KpV AA Bd. 5:92), daraus folgt aber nicht, dass sie einander entgegengesetzt wären, wie bereits die Vereinbarkeit der Form des Sittengesetzes mit dem Zweck, die eigene Glückseligkeit unter Einbeziehung der Glückseligkeit aller zu verfolgen, gezeigt hat. Kant hebt das eigens hervor:

„Aber die Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen.“ (KpV AA Bd. 5:93).

Das bedeutet aber eben auch keine Gleichsetzung, da sie ja einem verschiedenen Prinzip unterliegen: die eine dem Prinzip der Natur, da es hier um die Befriedigung all unserer Neigungen geht, die den Zweck darstellen, zu dessen Erreichung der Wille das Handeln bestimmt. Die andere dem Prinzip der Freiheit, d.h. die Bestimmung erfolgt aufgrund der Idee, eine selbstbestimmende und aus sich selbst bestimmbare Vernunft zu sein. Gleichgesetzt werden können die beiden nur in dem einzigen Fall, in dem *beiden* als Bestimmungsgrund die freie Vernunft als Sittengesetz zugrunde läge – dann handelte es sich aber nicht um die hier zu verhandelnde sinnlich vermittelte Glückseligkeit, sondern um die intellektuelle Glückseligkeit, die aus der Tugendhaftigkeit folgt.

Es sei daran erinnert, dass Kant zufolge zwischen zwei Arten von Glückseligkeit zu unterscheiden ist: einer intellektuellen Zufriedenheit und einer sinnlich vermittelten Glückseligkeit. Während die erste darauf hinausläuft, dass sich aus der uns möglichen Realisierung von Tugendhaftigkeit unweigerlich, d.i. *notwendig* intellektuelle Glückseligkeit einstellt, handelt es sich im zweiten Fall nur um eine *mögliche*, d.h. nicht widersprüchliche Folgebeziehung. So geht es beispielsweise in der Aufhebung der praktischen Antinomie gerade um den Unterschied zwischen der Legalität und der hier noch Moralität genannten ethischen Qualität von Handlungen.[111] Im Anschluss erläutert Kant, welche Zufriedenheit aus der Moralität – d.i. hier Tugend – folgt, zu der der Mensch fähig sei, d.h. es geht um eine Art intellektuelle Glückseligkeit. Daraus ergibt sich für ihn dann, dass sich in praktischen Grundsätzen eine

111 „Denn alles muß in dieser [moralischen Maxime] auf die Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll.“ KpV AA Bd. 5: S. 118f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch nicht einsehen und erkennen) lasse." (KpV AA Bd. 5:119 T.S.).

Dieses ‚und' muss als *unterscheidendes* ‚und' gelesen werden, d.h. es gibt für Kant eine *notwendige* Folgebeziehung zwischen Sittlichkeit und intellektueller Glückseligkeit, die aufgrund der Selbstbestimmung des Willens, der sich das Sittengesetz nochmals zum Bestimmungsgrund macht, ergibt, *und* es gibt für Kant eine *mögliche* Folgebeziehung zwischen Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit.[112] Es gilt also, die Realisierung sinnlich vermittelter Glückseligkeit von der Realisierung intellektueller Glückseligkeit zu unterscheiden, und folglich auch die Relationen, die Kant zwischen den beiden aufstellt: Die eine ist notwendig, weil sie sich gleichsam zugleich einstellt; die andere ist nur möglich, weil wir nicht *zur Gänze* über die Realisierungsbedingungen der sinnlich vermittelten Glückseligkeit verfügen.[113]

Dennoch verbinden Sittlichkeit und Glückseligkeit als a priorische Zwecke jedes Menschen in allerletzter Konsequenz das gesamte menschliche Tun. Denn der Mensch habe einen notwendigen Gegenstand und der bestehe darin, das höchste Gut, das sich zu gleichen Teilen aus Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammensetze, realisieren zu wollen.[114] Dieser Zusammenhang wird aber *expressis verbis* nur *postuliert*, weil

112 Vgl. Himmelmann 2003, S. 86-119, insbes. Abschnitt ‚25. Das Glück der Freiheit oder: Über Selbstzufriedenheit', S. 106ff. Himmelmann greift zur Interpretation vornehmlich auf die ‚Reflexionen' AA Bd. XIX zurück und kommt so zu dem Schluss, dass „wir nach Kant Lust aus dem Bewußtsein [gewinnen], selbst die Quelle unserer eigenen Zufriedenheit zu sein. [...] Lust, die er auch „intellektuelle" Lust nennen würde." Himmelmann 2003: S. 96; vgl. auch ihre Zusammenfassung der einseitig ausgerichteten Diskussion in der Literatur, Himmelmann 2003: S. 97.

113 Förster unterscheidet ebenfalls zwei Arten von Glückseligkeit bei Kant – eine moralische und eine empirische –, die er allerdings nicht als parallel realisierbar Konzipierte denkt, sondern als Bedeutungsverschiebung im Begriff der Glückseligkeit, der sich von der Verwendung in der KrV zur Verwendung in der KpV vollzogen hat. Das führt dazu, den Hinderungsgrund der moralischen Glückseligkeit in der mangelnden Moralität der anderen zu sehen; während die empirische Glückseligkeit von der Natur gehindert werde; vgl. Förster 1998: S. 348. Wie gezeigt, kommen aber beide Bedeutungen parallel zum Einsatz – als innerer und äußerer Gebrauch der Freiheit –, so dass es sich nicht um eine Verschiebung, sondern nur um eine Erweiterung oder Ausdifferenzierung der Bedeutung handelt.

114 Die Setzung eines *höchsten Gutes* ist dem Drang der Vernunft, nach dem Unbedingten zu suchen, geschuldet, den die praktische Vernunft ebenso wie die theoretische Vernunft hat und durch den sie sich in eine Dialektik verstrickt. „Sie sucht als reine praktische Vernunft zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern [...] die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts**." KpV AA

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d.i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang postuliert: wir sollen das höchste Gut [...] zu befördern suchen." (KpV AA Bd. 5:124f.).

Es ist die *praktische Aufgabe* der reinen Vernunft, mithin des konzeptionellen Denkens, diese beiden Zwecke in ein solches Verhältnis zu bringen, dass sie einander *nicht* widersprechen und sich auch nicht gegenseitig im Wege stehen, so dass die theoriebildende Aufgabe darin besteht, das auch zu leisten und nicht etwa antagonistische Oppositionelle zu konstruieren. Die kantische Frage lautet demnach: Gibt es eine *Möglichkeit*, einen Zusammenhang zwischen den beiden Zwecken Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit zu denken, obwohl die *Realisierung* der sinnlich vermittelten Glückseligkeit immer auch von der Empirie abhängt? Diese Frage beantwortet Kant mit einem klaren Ja, und indem er den Zusammenhang als *Bedingungsverhältnis* konzipiert, wobei es sich nicht um ein kausales, d.h. notwendiges Folgeverhältnis, in dem die sinnlich vermittelte Glückseligkeit notwendig der Sittlichkeit folgte, sondern lediglich um ein *mögliches* Folgeverhältnis handeln soll. Kant schließt nämlich in Bezug auf die sinnlich vermittelte Glückseligkeit lediglich *nicht aus*, dass sie auf die Sittlichkeit folgen kann, aber er behauptet keinesfalls, dass sich *diese* Glückseligkeit auch notwendig einstellen muss.

„[D]aß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur, sofern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz

Bd. 5: S. 108 T.S. Der *Mensch* will das höchste Gut, das zu gleichen Teilen aus Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht, realisieren, weil es den letzten und ersten Zweck seines Daseins ausmacht, und weil der Wille als Zwecke setzender definiert ist, *muss* er sich ein solches Objekt setzen. Allerdings kann es niemals als Bestimmungs*grund* des Willens fungieren: „Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objekte zu machen. [...] Denn [...] wenn man vor dem moralischen Gesetze irgendein Objekt unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Prinzip verdrängen würde." KpV AA Bd. 5: S. 109.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des vernünftigen Wesens annehme, also nur bedingterweise falsch.“ (KpV AA Bd. 5:114 T.S.).

Das liegt aber, um es nochmals zu betonen, für Kant weder an uns selbst noch an den anderen, *sondern ausschließlich daran,* dass wir Menschen immer auch Teil der Natur und damit des Naturgeschehens sind, und dass wir mit unserem Willen diesen Lauf der Dinge nicht beeinflussen oder gar kontrollieren können. Dies mag *prima facie* trivial erscheinen, ist aber aus der Perspektive der instrumentellen Vernunft ein zutiefst beunruhigendes und auch nicht zufriedenstellendes Ergebnis, weil es sie der Allmachtsträume enthebt, aus sich selbst heraus *alles* kontrollieren und gestalten zu können.[115] Dennoch *schließt* sittliches Verhalten natürlich die Realisierung von Glückseligkeit *nicht aus*:

„Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittels eines intellektuellen Urhebers in der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.“ (KpV AA Bd. 5:114f. T.S.).

Die kantische Argumentation lautet also, dass der Zusammenhang zwischen beiden Zwecken als Folgebeziehung *möglich ist* und dass dieser Zusammenhang dann als notwendig gedacht werden kann, wenn die sinnliche Welt überhaupt nicht betroffen ist – mithin, wenn es um intellektuelle Glückseligkeit im Hier und Jetzt geht. Die Realisierung sinnlich vermittelter Glückseligkeit ist aber immer auch von anderen Dingen als unserem Willen abhängig, die also nicht in unseren Gestaltungsbereich fallen.

Das Problem ist demnach, dass Kant zwar zeigen kann, dass die Realisierung von Sittlichkeit und Glückseligkeit konsistent denkbar ist, dass er aber deswegen noch lange keine Gewährleistung dafür übernehmen kann, dass selbst aus dem reinsten bestimmten Willen, der sich nur zu guten Handlungen bestimmt, auch tatsächlich Glückseligkeit folgt, – weder die eigene noch die allgemeine – weil die allgemeine Realisierung von Glückseligkeit immer auch vom Lauf der Natur und von dessen Kenntnis abhängt,

„weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens

115 Aus einer pragmatischen Perspektive ließe sich hingegen einwenden, dass die Menschen ja noch nicht einmal das geschafft haben, was sie nach Kant *könnten* – nämlich ihr Miteinander so zu organisieren, dass jede und jeder seine Fähigkeit zur selbstbestimmten Zwecksetzung auch leben könnte.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

richtet, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige [...] Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann." (KpV AA Bd. 5:113).

Aufgrund mangelnder Kenntnisse und auch mangelnder physischer Fähigkeiten, d.h. einfach aufgrund der Tatsache, dass wir als Menschen *Teil der Natur* und der *Naturgeschehens sind*, das nicht von uns und unserer Sittlichkeit abhängt, und worauf wir also beim besten Willen weder alle zusammen noch jeder für sich Einfluss haben,[116] gibt es ein Problem mit der von Kant konzipierten ‚wohlproportionierten' Glückseligkeit, die auf die Sittlichkeit folgen können muss. Deshalb setzt Kant auf die Hoffnung, dass die Glückseligkeit *dennoch aus der freien und moralischen Selbstbestimmung* folgen *kann* und *wird*, wenn auch nicht hier und jetzt, sondern möglicherweise erst im Jenseits. Dafür darf gehofft werden, dass dieser Widerspruch zwischen dem menschlichen Potential zur Glückseligkeit und ihrer Aktualität einen für uns nicht erkennbaren Grund in einer höchsten Vernunft hat, d.h. in Gott, der bereits als Ursache des Weltenlaufs in der spekulativen Dialektik der KrV angenommen worden war.

Vor dem Hintergrund unserer Ohnmacht fragt Kant also in einer weiteren Überlegung, was wir in Anbetracht des nicht zu verleugnenden Unvermögens, auch die *Natur(gesetze)* steuern zu können, zusätzlich vernünftiger Weise annehmen können oder sollten, um *dennoch* wenigstens das zu realisieren, was wir realisieren *können* – Sittlichkeit. Um also nicht alle Hoffnung aufzugeben, dass die realisierbare Sittlichkeit aufgrund des aus der Vernunft ableitbaren Sittengesetzes und den daraus ableitbaren Gesetzen der Sittlichkeit im äußeren wie im inneren Gebrauch der Freiheit, doch in letzter Konsequenz zur sinnlich vermittelten Glückseligkeit führen *können*, fahndet Kant nach weiteren *Gründen* für diese Möglichkeit.

„Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung [...] nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obwohl die praktischen Folgen dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen das höchste Gut zu realisieren, zur Sinnenwelt gehören: so werde wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und zweitens in dem, was uns Vernunft als Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Prinzipien) und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen." (KpV AA Bd. 5:119).

116 Angesichts fortschreitender Erkenntnisse und technischer Möglichkeiten der Menschheit scheint dies *faktisch* ein überholter Gedanke – das ändert aber nichts an der Argumentation, wie wir unbeeinflussbare Gegebenheiten konzeptionell integrieren können.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erst so kommen die postulierten *Anwendungsbedingungen* des schon längst moralisch bestimmten Willens ins Spiel, die im Angesicht unseres *Unvermögens*, den Lauf der Natur willentlich zu beeinflussen, dafür sorgen sollen, dass die Ohnmacht nicht dazu führt, das Projekt der Realisierung von Sittlichkeit aufzugeben. *Um* also die Menschen dazu zu bringen, auch dann dem Sittengesetz zu folgen, wenn sie nicht wissen, was die Natur für Unwegsamkeiten bereit hält – beispielsweise in Form von Krankheiten oder Naturkatastrophen – bringt Kant die beiden eigentlich durch die Neubestimmung der Grenze des Wissbaren aus diesem Bereich ausgeschlossenen Erkenntnisobjekte, d.i. die Idee Gottes und die der Unsterblichkeit der Seele, wieder ins Spiel. Hiermit verstößt er aber nicht konzeptionell und systematisch gegen seine eigene Theorie, auch wird hier nicht Sittlichkeit gegen Glückseligkeit ausgespielt, sondern es wird ein Weg gesucht, wie wir damit umgehen können oder sollen, dass wir *auch abhängige Naturwesen* sind. So verknüpft Kant einerseits die Anstrengung, sich der Glückseligkeit als würdig zu erweisen, zwar nicht realiter damit, aber doch wenigstens in der *Hoffnung*, dass sowohl der Moralität als auch den widrigen Umständen ein und dieselbe ‚höchste Vernunft' zugrunde liegt:

„[...] und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung [...] darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird." (KrV A 810/B 838).

Es sei ausdrücklich hervorgehoben, dass auch diese ‚höchste Vernunft' *nach* dem Sittengesetz gebietet und nicht etwa das Sittengesetz selbst hervorbringt oder gebietet, sowie, dass es Hoffnung nur dann gibt, wenn sie zugleich als *Natur*ursache gedacht wird – weil nur so die kontingenten Widrigkeiten aus der Natur einen Sinn erhalten, der vor Verzweiflung schützt.[117]

Die Reintegration der Idee Gottes in die Theorie hat so pädagogischen Charakter; sie dient dazu, der praktischen Vernunft, die sich zwar nach der Form des Sittengesetzes, d.h. autonom bestimmt, deren letzter Zweck aber doch in der Verfolgung ihrer Glückseligkeit besteht, die Erreichung dieses Zweckes auch zu gewährleisten. Denn die Ideen von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele sind „Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens" (KpV AA Bd.4:4 T.S.). Sie sind somit nicht selbst die Ursache der Sittlichkeit oder des Sittengesetzes, aber sie helfen dem *bereits* bestimmten Willen, auch dann zur Anwendung zu gelangen, wenn die Einhaltung des Sittengesetzes nicht notwendig dazu führt, auch die eigene Glückseligkeit bereits im Diesseits realisieren zu können:

117 Förster sieht diese Funktion Gottes, Hoffnung nur spenden zu können, wenn er auch als Urheber der Natur angenommen wird, noch nicht in der KrV gegeben, sondern erst in WDO und dann in der KpV expliziert; vgl. Förster 1998: S. 348f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen." (KrV A 813/B 841 T.S.).

So besteht eine Funktion, innerhalb des Systems der Vernunft in Bezug auf ihren Gebrauch doch wieder einen Gott anzunehmen, obwohl er nicht erkennbar ist, darin, Gründe für die Widersprüchlichkeit zwischen der Fähigkeit bzw. Möglichkeit zur Moralität und der teilweise widrigen Faktizität zu finden – es ließe sich in Hegelscher Perspektive formulieren, dass die Hoffnung besteht, der Widerspruch habe dann einen Sinn, wenn er in einer höheren Einheit als aufgehoben denkbar wird.[118] Mit anderen Worten ist die Aussicht auf eine den Widerspruch aufhebende Begründung *und* auf Glückseligkeit – und sei es im Jenseits – eine Art und Weise der Vernunft, Sittlichkeit und Glückseligkeit doch noch in das konzeptionell geforderte ‚wohl proportionierte Verhältnis' zu bringen. Es ließe sich auch von einer Selbsttäuschung der Vernunft sprechen.

Gott erhält auf diese Weise in der kantischen Theorie weder die Funktion, das Sittengesetz zu begründen oder gar zu schaffen, noch die Funktion, sittliches Verhalten ursächlich hervorzubringen, sondern die Aufgabe, die praktische Vernunft beim *richtigen* Gebrauch zu stützen.[119] Gott wird hier von Kant als *Anwen-*

118 Von einer Hegelschen Perspektive zu sprechen meint keinesfalls, dass wir es hier mit einer systematisch *notwendigen Aufhebung* oder Vermittlung zu tun haben, wie das beispielsweise von H.-G. Deggau in seiner grundsätzlich teleologisch ausgerichteten Rekonstruktion der Architektur von Kants praktischer Philosophie versucht wird, vgl. Deggau 1985: S. 336-341.

119 Förster unterstellt Kant einen Zirkelschluss, da er einerseits seinem Leser die Gewissheit Gottes in der Dialektik der KrV gerade genommen habe, dann aber andererseits in der Rede von der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes Gott *voraussetze*: „Nun fügt Kant allerdings hinzu, daß das moralische Gesetz seine *Verbindlichkeit* für alle freie Handlungen auch dann behalte, wenn kein Mensch danach handelt, und daß es eben diese *moralische* Nötigung sei, die notwendig zur Gottesidee führe. Damit setzt er aber die Verbindlichkeit schon voraus, die doch erst durch Gott erklärt werden sollte". Förster 1992: S. 175. Förster bezieht sich zwei Seiten vorher auf ein Zitat Kants, wo dieser Gott als eine der *Triebfedern* des *Vorsatzes* und der *Ausführung* des Sittengesetzes für notwendig erklärt; vgl. KrV A 811/B 839. Das ist aber der springende Punkt: Gott wird von Kant auch in der KpV als *Bedingung der Anwendung* verhandelt, und kann insofern eine *Triebfeder* zur *Einhaltung* des Sittengesetzes genannt werden – deshalb erhält Gott aber gerade nicht die Funktion, die ‚*Verbindlichkeit* zu erklären', da diese von Kant aus der Konstruktion des praktischen Freiheitsbegriffes abgeleitet wird. Die *Anwendungsbedingungen* des bereits moralisch bestimmten Willens werden von Kant als *zusätzliche* Triebfedern konzipiert, aber keinesfalls als *Gründe für die Verbindlichkeit*, wie Kant später explizit formuliert: „Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht [...] lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)." KpV AA Bd. 5: S. 125f; vgl. auch RGV AA

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dungsbedingung des *schon moralisch bestimmten* Willens verhandelt, weil er die Garantie birgt, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit in einem angemessenen Verhältnis stehen, d.h. dass sich die Moralität auch dann lohnt, wenn es irdisch nicht offensichtlich wird.[120] Die beiden Ideen ‚Gott' und ‚Unsterblichkeit der Seele' könnte man ‚Implementierungshilfen' nennen, die dafür sorgen, dass die Einhaltung des Sittengesetzes auch *über die rechtlichen Bestimmungen hinaus*, d.h. in Bezug auf den inneren Gebrauch der Freiheit wahrscheinlicher wird, obwohl oder gerade weil es dort keinen Zwang geben darf.

Sie erfüllen aber im kantischen Theoriegebäude eine vollkommen andere Funktion als die Idee der Freiheit, da sie ihr erstens in ihrer Möglichkeit nur nachgeordnet sind, zweitens im Gegensatz zur praktischen Freiheit überhaupt nicht bewiesen werden können und drittens im reinen praktischen Gebrauch der Vernunft nicht notwendig sind, da dieser es nur mit sich selbst in seiner intelligiblen Welt zu tun hat und ohnehin keine Rücksicht auf empirische oder sinnliche Bedingungen nimmt.[121] Sie werden angenommen, weil die praktische Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch etwas haben will, worauf sie sich beziehen darf:

„Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes [wie die Freiheit], sondern nur Bedingungen des notwendigen Objektes [d.i. das höchste Gut] eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens [...]." (KpV AA Bd. 5:4).

Bd. 6: S. 26. Förster sieht in der späteren Explikation hingegen eine ‚Wandlung in Kants Gottesauffassung'; vgl. Förster 1998: S. 345.

120 Wenn Kant in einem vorhergehenden Abschnitt davon spricht, dass die ‚ganze Zurüstung der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen könne, auf drei gedachte Probleme gerichtet sei, deren Absicht wiederum darin liege zu beantworten, was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn Gott und eine künftige Welt sei' (vgl. KrV A 800/B 828), dann bedeutet das nicht, dass *diese Probleme* allen Zweck der Vernunft ausmachten, sondern wie die gestellte Frage zu beantworten sei, *falls diese Probleme* positiv gelöst wären. Denn, so fährt Kant dort fort, das betreffe unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck und deshalb sei die letzte Absicht der uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt.

121 Während die *Möglichkeit* von Gott und Unsterblichkeit dadurch *bewiesen wird*, dass Freiheit *wirklich* ist, wird die Wirklichkeit der in der KrV nur als problematischer, d.h. nicht unmöglicher Begriff aufgestellten Freiheit durch das apodiktische Gesetz der praktischen Vernunft *bewiesen*, d.h. in seiner objektiven Realität gesichert. Für Kant folgt aus der Tatsache, dass wir so etwas wie eine Willensbestimmung zu haben glauben, die uns daran hindert, unmittelbar unseren Neigungen stattzugeben, *dass* Freiheit wirklich ist. Und erst aus dieser selbstbestimmten Freiheit folgt die Möglichkeit von Gott und Unsterblichkeit, die *für den praktischen Gebrauch* als wirklich angenommen werden müssen, ohne *theoretisch* bewiesen werden zu können, weil es keinen Gegenstand in der Anschauung für sie gibt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dennoch kann nicht geleugnet werden, dass Kant in der KpV so weit geht, die Realisierung der eigenen Glückseligkeit nicht nur an die Sittlichkeit im äußeren Gebrauch der Freiheit, sondern auch an den inneren Gebrauch derselben zu binden, d.h. ein tugendhaftes Leben zur Bedingung, auch der sinnlich vermittelten Glückseligkeit, zu machen – auch wenn er diesen Zusammenhang nur postulieren kann und zugeben muss, dass hier die Tugend nicht als ursächliche Bedingung dieser eben nicht frei bewirkbaren Glückseligkeit gedacht werden kann, weil sie immer auch vom Naturgeschehen abhängt und damit ihre Realisierung immer *kontingent* ist und bleibt.

Die Unterscheidung zwischen den zwei Arten von Glückseligkeit – einer intellektuellen und einer sinnlich vermittelten – zeichnet gerade den Unterschied zwischen dem Menschen als reine Vernunft und als empirischem Sinnenwesen. Wenn die eigene Glückseligkeit als indirekter Zweck und *nicht als* Bestimmungs*grund* in das Konzept des die Sittlichkeit bestimmenden Willens einfließt, sondern nur insofern sie als *allgemeiner Zweck* aufgefasst wird, kann sie der Sittlichkeit keinen Schaden zufügen. Wenn aber der Einzelne aus systematischen Gründen nicht davon ausgehen kann, dass aus seinem vernunftbestimmten sittlichen Handeln auch die erhoffte Glückseligkeit folgt, weil es natürliche Unwegsamkeiten gibt, dann gilt es plausibel zu machen, warum die Willensbestimmung aus Freiheit der Willensbestimmung aus Neigung *vorzuziehen ist*. Dafür rekurriert Kant auf die beiden anderen spekulativen Ideen, d.i. Gott und die Unsterblichkeit der Seele, und reintegriert auch sie in das kritische Theoriegebäude. Allerdings *nicht*, indem er ihnen einen analogen Status der Realisierbarkeit zuschreiben würde, sondern nur, indem er sie als Implementierungshilfen für die Anwendung des Sittengesetzes verwendet, denn sie werden von Kant postuliert, insofern sie als *Anwendungs*bedingungen des *schon moralisch* oder *sittlich bestimmten Willens* dienen können.

4. Resümee der Konzeptualisierung des praktischen Vermögens

Der IV. Teil galt der Rekonstruktion der Theoretisierung des praktischen Vermögens in der kritischen Theorie Kants. Nach einleitenden Bemerkungen zu den drei Momenten, durch die der Wille bestimmt wird, sowie dazu wie Kant das praktische Vermögen als Wille bestimmt, ist im zweiten Abschnitt die Konstruktion des praktischen Vermögens analysiert worden. Hier stand insbesondere die Gewinnung des Grundbegriffes und des Grundprinzips des praktischen Vermögens aus deren konzeptionellen Vorläufern in der theoretischen Philosophie im Mittelpunkt. Dabei ist hervorgehoben worden, dass Kant bei der Rekonzeptualisierung praktischer Freiheit neben der notwendig zu denkenden Naturkausalitätskompatibilität ihrer Wirkungen, auch größten Wert darauf legt, sie nicht mit der Bedeutung eines chaotischen Impulses zu versehen. Bestimmung aus praktischer

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freiheit in der kantischen Theorie wird ausschließlich so gedacht, dass das, was bestimmt wird, gesetzmäßig und gesetzeskonform ist. Bei der Rekonstruktion der Bestimmung des praktischen Vermögens hat sich gezeigt, dass Kant mit drei explizit auch so markierten Voraussetzungen arbeitet: Es wird nach dem Muster der Kausalität als *bestimmendes* Vermögen gedacht – wenn auch die Idee der Kausalität hier von Kant transformiert wird, weil es sich um eine konsistente *Selbst*bestimmung handelt, Ursache und Wirkung mithin in Eins fallen. Zweitens wird es als *Zwecke setzendes* gedacht, und drittens wird es als *allgemein Gegebenes* vorausgesetzt, so dass dieses Konstrukt an ihm selbst Gesetzmäßigkeit, d.h. allgemeine Geltung, erhält.

Die Konzeption des praktischen Vermögens *als* gesetzmäßige Zwecke setzende Selbstbestimmung aus Freiheit ermöglicht damit die Ableitung des Sittengesetzes und macht so zugleich ein Sittengesetz denkbar, das *aus der Vernunft* stammt, das der praktischen freien Vernunft selbstähnlich ist. Sittengesetz und praktische Vernunft sind daher in zweifacher Weise genuin verbunden: Einerseits, weil sich die Vernunft so selbst als praktische Vernunft konzipiert oder erfindet, dass sie seine Grundlage bildet; und andererseits, weil die Vernunft seine Möglichkeitsbedingung formuliert. Auf diese Weise gibt und findet die Vernunft zugleich das Sittengesetz, indem sie sich selbst als praktische Vernunft erfindet – womit Kant in praktischer Hinsicht den Traum einer autonomen Vernunft theoretisch, d.h. konzeptionell denkbar werden lässt.

Fragt man nun abschließend danach, ob Kant konzeptionell einlösen kann, was er zu Beginn der kritischen Theoriebildung versprochen hat, nämlich den Begriff der Freiheit als Bedingung der Sittlichkeit zu denken und diese wiederum als Bedingung allgemeiner Glückseligkeit, dann lässt sich sagen, dass Kant den Begriff praktischer Freiheit so zu konzeptualisieren vermag, dass er diese Grundlage tatsächlich bietet. Wenn man praktische Freiheit und ihr Prinzip so denkt, wie Kant sie denkt, und sie an das als allgemein gegeben vorausgesetzte Vernunftvermögen rück bindet, dann lässt sich daraus sowohl das Prinzip der Autonomie als auch das Sittengesetz ableiten und auch das Rechtsprinzip, das die Grundlage für Interaktionen unter der Bedingung allgemeiner Bestimmungsfreiheit zu formulieren vermag.

Was Kant hingegen nicht gelingt, ist, die Realisierung der Glückseligkeit als *notwendige Folge* der Sittlichkeit zu denken. Allerdings sollte das vielleicht auch nicht verwundern, denn Kant müsste dann denken, dass die Vernunft auch zur Gänze die Natur beherrschen, d.h. *bestimmen* könnte und nicht nur sich selbst. In Bezug auf die Tugendlehre ist noch zu ergänzen, dass Kant hier den Vorschlag macht, sich mit einer Art intellektueller Glückseligkeit zufriedenzugeben, da sie (fast) unabhängig macht von den Naturereignissen, weil sie zur Gänze der Bestimmung durch die Vernunft unterliegt. Was Kant demnach in der *Metaphysik der Sitten* zeigt, ist, wo die Grenzen des *Machbaren* liegen, wo auch die praktische Vernunft an ihre Grenzen stößt: Wenn es um den inneren Gebrauch der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Freiheit geht, *den andere Menschen von ihrer praktischen Vernunft* machen, haben wir keinerlei *berechtigte* Handhabe, Zwang auszuüben. Das Rechtsprinzip formuliert nur, nach welchem Prinzip *die Handlungen*, die den *äußeren, vernunftexternen Gebrauch* praktischer Freiheit betreffen, bestimmt sein müssen.

Die zweite Grenze des Machbaren stellt die Beherrschung der Natur dar, die für jeden von uns gilt, weil die menschliche Vernunft nicht die Ursache des Naturgeschehens ist – sei es kontingent oder als göttliche Schöpfung. Um dennoch nicht zu verzweifeln, schlägt Kant vor, sich einerseits tugendhaft zu benehmen und sich andererseits darauf zu verlassen, dass es eine ausgleichende Gerechtigkeit gibt. Warum er allerdings dem Menschen neben der Rechtschaffenheit auch noch Tugendhaftigkeit empfiehlt, ließe sich auf die Idee der Selbstkonsistenz zurückführen, die die Kongruenz von Innen und Außen *fordert*, ohne sie erzwingen zu können. Die Einhaltung des Sittengesetzes *in Bezug auf Interaktionen* wird durch das Rechtsprinzip und die Erlaubnis zum Zwang gewährleistet; die Verwendung des Sittengesetzes *als* Bestimmungsgrund des Willens, d.h. *in Bezug auf unsere Gesinnung* hingegen, wird von Kant überhaupt nicht in Frage gestellt. Zwar können wir keinen anderen zwingen, *aber dafür uns selbst*, wollen wir wenigstens die intellektuelle Glückseligkeit erlangen. Vielleicht hatte Kant damit auch einen pragmatischen Grund im Sinn: Es könnte sinnvoll gewesen sein auch angesichts eines wohlbegründeten Rechtssystems, das den *allgemeinen* Gebrauch der Freiheit als Zwecke setzende Selbstbestimmung garantiert, indem es dessen grundlegende Bedingung formuliert, einen gewissen Selbstzwang zu fordern. Aus der Perspektive moderner Gesellschaften könnte die allgegenwärtige, internalisierte Selbstkontrolle gewährleisten, dass auch dort, wo das Recht in Form von staatlichen Kontrollen und Sanktionen nicht hinreicht, die Regeln der Sittlichkeit eingehalten werden.

Aus einem Interesse an der Konsistenz einer Theorie, die immer auch daran zu messen ist, welche eigenen Vorgaben sie sich macht und welche Zwecke sie zu erfüllen trachtet, ist das Feststellen, ob ein/e Denker/in schafft, was er oder sie sich vorgenommen hat, ein interessantes Resultat einer Analyse. Es ist aber wenigstens ebenso interessant, danach zu fragen, mit welchen Voraussetzungen in einer Theorie operiert wird, ob sie als solche reflektiert werden und ob sie Wirkungen entfalten und wenn ja, welche Wirkungen sie entfalten. Diesem Aspekt ist der abschließende fünfte und letzte Teil der vorliegenden Untersuchung gewidmet.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661.141 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -