

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Der Begriff des Moralbewusstseins in Kants
'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' und 'Kritik der
praktischen Vernunft' im Ausgang von Heideggers
Interpretation des Gefühls der Achtung.
Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins“

Verfasser

Philipp Schmidt

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie
Betreuer: Univ. Prof. i. R. Dr. Günther Pöltner

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
I. Heideggers Interpretation des Gefühls der Achtung in Kants <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> als Ausgangspunkt	13
1.1 Der Kontext der Interpretation des Gefühls der Achtung in Heideggers <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i>	13
1.2 Moralbewusstsein <i>qua</i> Achtung als Grund des Selbst-seins in <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i>	20
II. Der Begriff des Moralbewusstseins in der <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> und <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	25
2.1 Der Begriff des Moralbewusstseins und der kategorische Imperativ als Grundgesetz der Vernunft	27
§ 1 Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ansprüche der Allgemeinheit und des guten Willens	27
§ 2 Die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den Ansprüchen der Allgemeinheit und des guten Willens	31
§ 3 Die Unabhängigkeit der Geltung der beiden Ansprüche von der Schwierigkeit ihrer Erfüllung	36
§ 4 Der kategorische Imperativ als Frage	39
§ 5 Der kategorische Imperativ als Wiederholung der Sollensfrage	40
§ 6 Zusammenfassung und Ausblick	45
2.2 Der Begriff des Moralbewusstseins und die Idee der Freiheit - Der Zusammenhang von Moralgesetz und Freiheit	46
§ 1 Der Zusammenhang zwischen Moralgesetz und Freiheit	47
§ 2 Freiheit und Person-sein: Das Problem des bösen Willens	49
§ 3 Der Zusammenhang der Arten der Imperative und Stufen der Freiheit mit dem kategorischen Imperativ	52
§ 4 Exkurs: Die Idee der absoluten Freiheit als praktische Freiheit und Autonomie	61
§ 5 Zusammenfassung und Ausblick	63

2.3 Der Begriff des Moralbewusstseins und die Deduktion von Moralgesetz und Freiheit. Das Moralgesetz als Faktum der Vernunft	65
§ 1 Die Deduktion des Moralgesetzes als Thema in der <i>Grundlegung der Metaphysik der Sitten</i>	66
§ 2 Die Deduktion des Moralgesetzes als Thema in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	76
§ 3 Phänomenologische Deutung des Faktums der Vernunft	89
§ 4 Phänomenologische Deutung der „Deduktion“ des Moralgesetzes	91
§ 5 Zusammenfassung und Ausblick	105
2.4 Der Begriff des Moralbewusstseins und das Gefühl der Achtung	108
§ 1 Das Gefühl der Achtung in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	108
§ 2 Die verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs der Achtung	113
§ 3 Achtung als ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralgesetzes	115
§ 4 Zusammenfassung und Ausblick	118
2.5 Der Begriff des Moralbewusstseins vor dem Hintergrund der vier Momente	120
III. Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins	123
§ 1 Heideggers Interpretation des moralischen Gefühls: Achtung als „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“	123
§ 2 Strukturen der Achtung im Vollzug des Selbst-seins	128
§ 3 Der Begriff des Selbst-seins	134
§ 4 Selbst-sein und sein Bezug zu anderem Selbst-sein	142
§ 5 Achtung als Erschlossenheit des Selbst-seins	145
§ 6 Zusammenfassung	150
Fazit	153

Verzeichnis der verwendeten Siglen

Kant:

- KrV *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787)
- WA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784)
- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, 1786)
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)
- KU *Kritik der Urteilskraft* (1790,1793)
- RGV *Die Religion innerhalb der bloßen Grenzen der Vernunft* (1793)

Heidegger:

- SuZ *Sein und Zeit* (1927) [GA 2]
- KuM *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) [GA 3]
- GA24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927)
- GA31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930)

Einleitung

In der vorliegenden Arbeit soll im Rahmen von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) der Begriff des Moralbewusstseins herausgearbeitet und in seinem Verhältnis zum Selbst-sein untersucht werden. Als Ausgangspunkt hierzu dient die Interpretation Heideggers der kantischen Ausführungen zum apriorischen Vernunftgefühl der Achtung vor dem Gesetz in seinem „Kant-Buch“ *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in welchem er den Gedanken des Moralbewusstseins *qua* Achtung als Grund des Selbst-seins formuliert.

Kant unternimmt in seiner zweiten *Kritik* den Versuch zu zeigen, dass allein *reine Vernunft* „unbedingterweise praktisch“¹ ist und somit ein allgemeines Moralgesetz an die Hand zu geben vermag. Zu diesem Zweck bedarf es nach Kant einer Kritik der praktischen Vernunft, nicht aber der reinen (praktischen) Vernunft. Denn in ihrer Tätigkeit am Ort des Praktischen handelt es sich um die Bestimmung des Willens und nicht um den Anspruch einer Erkenntnis am Ort des Theoretischen, wobei die reine Vernunft Gefahr läuft, sich über ihre Grenzen hinweg zu bewegen. In diesem Sinne hat die reine Vernunft, wenn sie den Willen als praktische bestimmt, „immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt“². Es stellt sich nach Kant zunächst aber die Frage, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich alleine zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könnte“³. Diese Frage beantwortet Kant mit dem Hinweis auf das apriorisch bewusste Moralgesetz, welches darin besteht, dass eine Handlung nur dann moralischen Wert hat, wenn der zugrunde liegende Wille allein durch die Form des Gesetzes, d.h. rein durch Vernunft, und nicht empirisch-material durch eine lustvolle Vorstellung der Wirkung der Handlung bestimmt ist. Während alle empirisch-material bedingte praktische Prinzipien also keine praktischen Gesetze darstellen können, zeigt sich in dem von Kant als Faktum der Vernunft benannten Moralgesetz nicht nur die Aufforderung nach der Negation aller Neigungen bei der Willensbestimmung, sondern zugleich die Möglichkeit, allein auf Basis der reinen Vernunft zu handeln. Damit zeigt sich ein Zusammenhang zwischen Grundgesetz der reinen Vernunft und Freiheit, von welcher in der *Kritik der reinen*

¹ Siehe KpV, AA V 15.

² Siehe KpV, AA V 15.

³ Siehe KpV, AA V 15.

Vernunft (1781, 1787) nur ein negativer Begriff gewonnen werden konnte.¹ Das apriorische Bewusstsein dieses Grundgesetzes² der reinen praktischen Vernunft als wirkliches und der Freiheit ist nach Kant in dem *Gefühl der Achtung* gegeben.³ Es ist, insofern es allem empirischen Gefühl in der Handlungsbestimmung Abbruch tut, apriorisch und also rein vernunftbewirkt.⁴

Heidegger versteht in *Kant und das Problem der Metaphysik* das Gefühl der Achtung als „die Weise des Selbstseins des Ich“⁵. Erst durch die Achtung werde sich das Selbst als handelndes bewusst,⁶ indem es sich in dieser sich selbst unterwirft und damit sich zum sich „selbst bestimmenden freien Wesen“⁷ erhebt. Nach der Heidegger'schen Lesart der *Kritik der praktischen Vernunft* erscheint demnach das im Gefühl der Achtung gegebene Bewusstsein des Moralgesetzes als Bewusstsein des Selbst.

Damit lässt sich die These formulieren, dass für Heidegger das Bewusstsein des Moralgesetzes bzw. Moralbewusstsein einen konstitutiven Moment des Selbst-seins darstellt. In diesem Verständnis ist sich das Selbst als solches immer schon als ein „sollendes“, d.h. in einem Moralanspruch stehend, gegeben. Mit dieser These fasst Heidegger Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins auf.

In der vorliegenden Arbeit sollen die grundlegenden Texte Kants Moralphilosophie, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft*, darauf hin untersucht werden, inwieweit sich dieser Gedanke, dessen Entwicklung von Heidegger sehr kurz gehalten bleibt, in Kants praktischer Philosophie finden lässt. Doch das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit erschöpft sich nicht in der bloßen Prüfung, ob der von Heidegger formulierte Gedanke in Kants Denken tatsächlich enthalten ist. Vielmehr soll über die Erörterung des Begriffes des Moralbewusstseins auch die „Lehre“⁸ vom Faktum der Vernunft aus dem Schatten des Dogmatismus-Vorwurfes⁹ herausgeholt und in neues Licht gebracht werden. Gerade diese Thematik der Möglichkeit einer Deduktion des Moralgesetzes und der Freiheit wird auch in der zeitgenössischen Kant-Rezeption

¹ Vgl. KpV, AA V 29.

² Vgl. KpV, AA V 30.

³ Vgl. KpV, AA V 76.

⁴ Vgl. KpV, AA V 72f.

⁵ Siehe KuM, 154 (GA3 159).

⁶ Vgl. KuM, 153 (GA3 158).

⁷ Siehe KuM, 153 (GA3 159).

⁸ Siehe Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hg. von Gerold Prauss, Köln 1973, 247ff..

⁹ Vgl. Karl Ameriks, „Kant's Deduction of Freedom and Morality“, in: *Journal of the History of Philosophy* 19 (1), 1981, 73 u. 75.

noch kontrovers diskutiert.¹ Darüber hinaus hängt mit der Prüfung jenes Gedankens die Aufgabe zusammen, den in ihm in Anspruch genommenen Begriff des Selbst-seins, der in den kantischen Texten impliziert sein muss, wenn jener Gedanke in diesen mitschwingen soll, explizit zu machen. In diesem Sinne zielt die Untersuchung darauf ab, einen Aspekt der kantischen Moralphilosophie, nämlich den des praktischen Selbst-seins freizulegen, der von Kant selbst nicht eigens bzw. nur nebensächlich thematisiert wird.

Von diesem Erkenntnisinteresse leitet sich folgende Gliederung der Arbeit ab: In einem ersten Schritt sollen der Kontext der Heideggerschen Interpretation des Gefühls der Achtung und der in diesem Rahmen formulierte Gedanke des Moralbewusstseins als Grund des Selbst-sein rekonstruiert werden (erster Abschnitt). Anschließend gilt es, vor dem Hintergrund dieses Gedankens und in der Auseinandersetzung mit den genannten Texten den ihnen entsprechenden Begriff des Moralbewusstseins herauszuarbeiten (zweiter Abschnitt). In dem folgenden Teil der Arbeit (dritter Abschnitt) soll aus diesem Begriff des Moralbewusstseins ein Begriff des Selbst-seins entwickelt werden. Soll nämlich der Gedanke des Gründungsverhältnisses zwischen Moralbewusstsein und Selbst-sein in Kants Moralphilosophie enthalten sein, so muss sich der ihr entsprechende Begriff des Moralbewusstseins als wesentliche Weise des Selbst-seins auslegen lassen. Das bedeutet aber, dass bei der Beleuchtung des Moralbewusstseins das Selbst-sein von selbst her aufblitzen und aus diesem verständlich werden muss.

¹ Vgl. z.B. Jochen Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin 2006; Patrick Klein, *Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist? Eine Untersuchung zum Faktum der Vernunft bei Immanuel Kant*, Würzburg 2008.

I. Heideggers Interpretation des Gefühls der Achtung in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* als Ausgangspunkt

In diesem ersten Abschnitt soll in einem ersten Schritt der Ausgangspunkt bestimmt werden, von dem aus dann die Frage nach dem Begriff des Moralbewusstseins in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* gestellt und erörtert werden kann. Soll Heideggers Interpretation des Gefühls der Achtung bzw. der Gedanke, dass Moralbewusstsein den Grund des Selbst-seins darstellt, für diese Erörterung leitend sein, so gilt es zunächst, den Kontext zu beschreiben (1.1), in dem Heidegger jenen Gedanken formuliert. Anschließend soll dieser anhand der entsprechenden Textstelle entwickelt und erläutert werden (1.2).

1.1 Der Kontext der Interpretation des Gefühls der Achtung in Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik*

Heidegger formuliert den Gedanken des Moralbewusstseins als Grund des Selbst-seins in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).¹ Das zentrale Thema in seinem „Kant-Buch“ ist allerdings nicht eine Interpretation seiner praktischen, sondern vielmehr der theoretischen Philosophie Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*. In diesem, zwei Jahre nach *Sein und Zeit* fertig gestellten Werk möchte Heidegger Kants *erste Kritik* als Grundlegung der Metaphysik auslegen.² Hiermit ist für Heidegger vor allem das Ziel verbunden, „das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen

¹ Es sei darauf hingewiesen, dass Heidegger bereits zwei Jahre zuvor im Rahmen seiner Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), in welcher er die Phänomenologie als „die Methode der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt“ (GA24, 3) anhand der „Erörterung bestimmter Einzelprobleme“ (GA24, 3) ausweisen möchte, das Gefühl der Achtung behandelt. Heidegger fragt in dem entsprechenden Kapitel danach, „in welcher Weise die neuere Philosophie [die neuzeitliche, P.S.] diesen Unterschied von Subjekt und Objekt faßt, genauer, wie die Subjektivität charakterisiert ist“ (GA24, 175). Dieser Frage nach der Subjektivität nachgehend fokussiert sich Heidegger auf Kant und arbeitet bei diesem drei Begriffe des Ich heraus: (1) „personalitas transcendentalis“ als das transzendente Ich der Apperzeption (GA24 177-182); (2) „personalitas psychologica“ als das Ich der Apprehension (GA24 182-185); (3) „personalitas moralis“ als die Persönlichkeit (GA24 185-194). Letztere stellt für Heidegger bei Kant „die eigentliche und zentrale Charakteristik des Ich“ (GA24, 185) dar. Das Person und Persönlichkeit konstituierende „Selbstbewußtsein“ ist nach Heidegger die Achtung (GA24 192). Sie „(ist) der eigentliche Modus, in dem sich die Existenz des Menschen offenbar wird“, dergestalt, dass „(ich) in der Achtung selbst *bin*, d. h. *handele*“ (GA24, 194). Die Erörterung, inwiefern Achtung als Gefühl diese konstitutive Rolle jenes Selbstbewusstseins spielt und spielen kann, gleicht den in Kapitel 1.2 dargestellten Ausführungen in *Kant und das Problem der Metaphysik*.

² Vgl. KuM, 1 (GA3 1).

zu stellen“¹. In dem Vorhaben seiner Kant-Interpretation schimmert demnach gleich von Beginn an das zentrale Motiv von *Sein und Zeit* durch, nämlich dass die Frage nach dem Sein in eine existenziale Analytik des Daseins, welchem als einzigem ein Seinsverständnis zukommt, mündet, d.i. die Idee der Fundamentalontologie. Heidegger möchte dementsprechend zeigen, dass Kants *Kritik der reinen Vernunft* – vor allem in ihrer ersten Auflage von 1781 – die Frage nach dem Sein als Frage nach der Möglichkeit von ontologischer Erkenntnis, d.h. Seinsverständnis, stellt.

Vor dem Hintergrund dieser Grundidee, die *Kritik der reinen Vernunft* als Grundlegung zur Metaphysik zu lesen, beginnt Heidegger seine Exegese mit der Klärung des Metaphysikbegriffes der deutschen Schulmetaphysik², welcher für Kant den Ausgangspunkt der Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis darstellt. Nach Heidegger sind es zwei Motive, die dieses Verständnis von Metaphysik prägen.³ Das erste Motiv bezieht sich auf die inhaltliche Gliederung der Metaphysik. In Anlehnung an das christliche Weltbild werden auf der eine Seite die *metaphysica specialis*, zu der die Theologie, die Kosmologie und die Psychologie gehören, auf der anderen Seite die *metaphysica generalis* unterschieden, welche als Ontologie nach dem Seienden im Allgemeinen fragt.⁴ Das zweite Motiv betrifft die Erkenntnisart und Methode. Insofern in der Metaphysik nach dem Seienden im Allgemeinen bzw. nach dem höchsten Seienden gefragt wird, handelt es sich um „die strengste und schlechthin verbindliche“⁵ Erkenntnisart. Hieraus entsteht die Forderung nach einem höchsten Erkenntnisideal, an welches sich die metaphysische Erkenntnis angleichen kann. Für die Schulmetaphysik ist es die „mathematische“ Erkenntnis, welche als apriorische und unabhängig vom Zufällig-Empirischen und somit „reine Vernunftwissenschaft“⁶ ein solches Ideal darstellt. Vor diesem Hintergrund wird die Metaphysik in ihren beiden Unterscheidungen zum Gegenstand einer Wissenschaft, die allein auf reiner Vernunft basiert.⁷

¹ Siehe KuM, 1 (GA3 1).

² Hiermit sind vor allem Christian Wolff (1679-1754) und seine Schüler Martin Knutzen (1713-1751) und Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) gemeint. Vgl. Johannes Hirschberger, „Geschichte der Philosophie. 2. Teil. Neuzeit und Gegenwart“, in: Ders.: *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. Neuzeit und Gegenwart*, Köln 2007, 260f.

³ Vgl. KuM, 8-9 (GA3 9).

⁴ Vgl. auch KrV, B874f.

⁵ Siehe KuM, 9 (GA3 9).

⁶ Siehe KuM, 9 (GA3 9).

⁷ Vgl. KuM, 9 (GA3 9).

Wenn die Metaphysik aber mit bloßen Begriffen operiert, so bedürfen die auf diese Weise gewonnen Einsichten einer „verbindlichen Ausweisung“¹, weil sonst alle metaphysischen Unternehmungen ein Irrlaufen in alle denkbaren Richtungen bleibt, wie es auch Kant für die ihm vorausgehende und zeitgenössische Metaphysik diagnostiziert hat.² Die sich damit ankündigende, kantische Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik (*metaphysica specialis*) als Wissenschaft formuliert sich für Heidegger als Frage nach der inneren Möglichkeit der Metaphysik (*metaphysica specialis*) überhaupt. In Anlehnung an *Sein und Zeit* ist für Heidegger die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis mit der Frage nach der Möglichkeit von ontologischer Erkenntnis verbunden, insofern letztere erstere überhaupt erst ermöglicht.³ Dieser Zusammenhang zwischen ontischer Erkenntnis und ihrem Ermöglichungsgrund, dem Seinsverständnis bzw. der ontologischen Erkenntnis, schlägt sich nach Heidegger in dem Verhältnis zwischen der *metaphysica specialis* und der *metaphysica generalis* nieder: Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis von Seiendem (Gott, Natur, Mensch) verweist auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis von Seiendem im Allgemeinen bzw. Sein überhaupt, insofern sie abhängig von letzterer ist.⁴ Um nämlich, so Heidegger, überhaupt eine ontische Erkenntnis zu erlangen, muss es bereits möglich sein, das Seiende als Seiendes, d.h. „das Seiende in seiner Seinsverfassung“, zu erkennen.⁵

Heidegger zufolge hat Kant diese Abhängigkeit der ontischen Erkenntnis von der ontologischen erkannt. Dies drückt sich für ihn in dem aus, was Kant unter Bezugnahme auf Kopernikus sagt⁶ und seither als „kopernikanische Wende“ in der Philosophie gehandelt wird. So ließe sich in der Annahme Kants, dass sich nicht alle Erkenntnis nach den Gegenständen zu richten habe, sondern vielmehr die Gegenstände nach unserer Erkenntnis, das Verhältnis zwischen ontischer und ontologischer Erkenntnis identifizieren. Kant sage nämlich damit aus: „[N]icht ‚alle Erkenntnis‘ ist ontische, und wo solche vorliegt, wird sie nur möglich durch eine ontologische“⁷. Erst wenn überhaupt etwas Seiendes als Seiendes erkannt ist, kann es sich als ein Solches oder Jenes zeigen, d.h. ontisch erkannt werden. Dass sich eine ontische Erkenntnis nach dem Seienden richten kann, d.h. dass das Seiende sich in seinem Sosein zeigen kann, setzt nach

¹ Siehe KuM, 10 (GA3 10).

² Vgl. KrV, BXV.

³ Vgl. KuM, 11 (GA3 11).

⁴ Vgl. KuM, 11 (GA3 11).

⁵ Vgl. KuM, 13 (GA3 13).

⁶ Vgl. KrV, BXVI.

⁷ Siehe KuM, 13 (GA3 13).

Heideggers Interpretation voraus, dass sich das Seiende immer schon nach der zugrundeliegenden Seinsverfassung des Seienden im Allgemeinen gerichtet hat. Auch wenn Kant die *metaphysica specialis* hervorhebt und als den „Endzweck der Metaphysik“¹ ansieht, so betont Heidegger daher, dass Kant „bei der Frage der inneren Möglichkeit der Ontologie als solcher [*metaphysica generalis*, P.S.] (ansetzt)“². In diesem Sinne fragt Kant, wie Heidegger in *Sein und Zeit*, nach der Möglichkeit des Seinsverständnisses bzw. der ontologischen Erkenntnis, wie Heidegger es in *Kant und das Problem der Metaphysik* bezeichnet.

Kant formuliert nach Heidegger diese Frage als Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori.³ Diese Formulierung lässt sich folgendermaßen erläutern und in Bezug zu der Frage nach der Möglichkeit von ontologischer Erkenntnis bringen: Erkennen wird als „Urteilen“ verstanden, sodass sich die Frage nach der Möglichkeit von ontologischer Erkenntnis in die Frage nach der Möglichkeit von Urteilen verwandelt. Als *ontologische Erkenntnis* ist in ihr das Seiende im Allgemeinen, d.h. das Seiende als Seiendes erkannt. Nach Heidegger ist dies das Was-sein des Seienden, nicht aber in Hinsicht eines jeweiligen konkreten Soseins, sondern das Was-sein des Seienden als Seiendes im Allgemeinen. Dieses Was-sein des Seienden als Seiendes im Allgemeinen geht jedem konkreten Sosein voraus und ist insofern „apriorisch“. Da die ontologische Erkenntnis das Was-sein des Seienden als Seiendes dem Seienden beibringt, handelt es sich in den Worten Kants um eine „synthetische“ Erkenntnis. Nach dieser Auslegung durch Heidegger lässt sich demnach die Frage nach der ontologischen Erkenntnis als Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori stellen.⁴

Weil es die reine Vernunft ist, welche Kant als das Vermögen bezeichnet, „aus Prinzipien a priori zu erkennen“⁵, wie es Heidegger ausdrückt, gestaltet sich die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis *qua* synthetischer Urteile a priori als Kritik der reinen Vernunft. Im Rahmen dieser wird nach dem Grund der Möglichkeit der *ontologischen Synthesis* gefragt, als welche Heidegger auch die apriorische Synthesis

¹ Siehe Immanuel Kant, „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1942, AA XX 260.

² Siehe KuM, 13 (GA3 13).

³ Vgl. KuM, 13 (GA3 13).

⁴ Vgl. KuM, 14 (GA3 14).

⁵ Siehe KuM, 14 (GA3 14).

bezeichnet, die dem Seienden seine Seinsverfassung beibringt und ermöglicht, dass irgendein Seiendes überhaupt als Seiendes erkannt werden kann.¹

Um den Grund der Möglichkeit der ontologischen Synthesis zu enthüllen, bedarf es zunächst einer Aufklärung, inwiefern sie die Bedingung der Möglichkeit für Gegenstandserfahrung darstellt. Heidegger spricht davon, dass die ontologische Erkenntnis das „Entgegenstehenlassen von... ausmacht“². Wenn die ontologische Synthesis die ontologische Erkenntnis ermöglicht, so ist nun die Frage, wie die ontologische Synthesis das „Entgegenstehenlassen von...“ ermöglicht. Nach Kant gibt es keine Gegenstandserfahrung ohne die Zusammenwirkung der zwei Elemente der Erkenntnis: Anschauung und Begriffe.³ Vor diesem Hintergrund kann Heidegger sagen: „In der reinen Synthesis sollen reine Anschauung und reines Denken a priori sich treffen können.“⁴ Die Leistung der ontologischen Synthesis und ihr Beitrag zur Ermöglichung von ontologischer Erkenntnis bestehen demnach in der apriorischen Vermittlung von reiner Anschauung und reinem Denken. Das heißt, die vereinigende Funktion der ontologischen Synthesis bezieht sich auf die Verknüpfung von Sinnlichkeit und Verstand. Was aber ist der Grund der Möglichkeit der ontologischen Synthesis, die Vermittlung von reiner Anschauung und reinem Denken?

Der Grund der Möglichkeit der ontologischen Synthesis liegt nach Heidegger in der *reinen* oder *transzendentalen Einbildungskraft*. Kant schreibt in der „Transzendentalen Analytik“ der *Kritik der reinen Vernunft*, dass alle Synthesis „die bloße Wirkung der Einbildungskraft (ist), [...] ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden“⁵. Handelt es sich aber um die ontologische Synthesis, so erhält diese ihre vereinigende Kraft durch die reine oder transzendente Einbildungskraft, weil sie zusammenfügt, was vor aller Erfahrung zusammenwirken muss, das sind reine Anschauung und reines Denken, damit Erfahrung überhaupt möglich sei. Demnach lässt sich mit Heidegger zusammenfassen:

„Nun ergab die Aufhellung der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis in der transzendentalen Deduktion: die reinen Begriffe sind durch die Vermittlung der

¹ Vgl. KuM, 36f (GA3 38f.).

² Siehe KuM, 67 (GA3 71).

³ Vgl. KrV, B74.

⁴ Siehe KuM, 65 (GA3 69).

⁵ Siehe KrV, B103.

reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft wesentlich auf die reine Anschauung (Zeit) bezogen und umgekehrt.“¹

„Die transzendente Einbildungskraft ist demnach der Grund, auf den die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis und damit die der *Metaphysica generalis* gebaut wird.“²

Nachdem Heidegger die transzendente Einbildungskraft als Vermittlerin zwischen reiner Anschauung und reinem Denken ausgemacht hat, fragt er nach dem Status dieser Kraft, ohne welche keine Erfahrung möglich zu sein scheint. Hierbei versucht er zu zeigen, dass es sich bei der transzendentalen Einbildungskraft um ein drittes Grundvermögen neben Sinnlichkeit und Verstand handelt, auch wenn sich bei Kant diesbezüglich widersprüchliche Aussagen finden.³ So spricht Kant, wie Heidegger betont,⁴ in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von „zwei Grundquellen des Gemüts“⁵, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, in der ersten Auflage aber von „drei ursprüngliche[n] Quellen“⁶ oder „drei subjektiven Erkenntnisquellen“⁷, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Heidegger favorisiert die erste Auflage und möchte die transzendente Einbildungskraft als „Wurzel der beiden Stämme“⁸ Sinnlichkeit und Verstand ausweisen. Den Wechsel von der ersten zur zweiten Auflage, in welcher die transzendente Einbildungskraft nicht mehr als eigenes Vermögen beschrieben wird, wertet er als Zurückweichen Kants vor dieser unbekanntem Wurzel.⁹ Kant habe damit versucht, das scheinbar sichere Fundament der reinen Vernunft zu retten, eine „Bewegung des Philosophierens, die das Einbrechen des Bodens und damit den Abgrund der Metaphysik offenbart“¹⁰. Für Heidegger ist dieses Ergebnis seiner Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* als Grundlegung der Metaphysik kein negatives.¹¹ Vielmehr zeigt sich für ihn in diesem Zurückweichen Kants die Notwendigkeit der Aufhellung der Subjektivität des Subjektes als „Begründung der inneren Möglichkeit der Ontologie“¹². Die transzendente Einbildungskraft wird hier von Heidegger also als ursprüngliches Vermögen der Subjektivität des Subjekts gehandelt, auf welchem die Möglichkeit einer

¹ Siehe KuM, 99 (GA3 103).

² Siehe KuM, 122 (GA3 127).

³ Vgl. KuM, 130-132 (GA3 135-137).

⁴ Vgl. KuM, 130f. (GA3 135f.).

⁵ Siehe KrV, B74.

⁶ Siehe KrV, A94.

⁷ Siehe KrV, A115.

⁸ Siehe KuM, 133 (GA3 138).

⁹ Vgl. KuM, 155 (GA3 160).

¹⁰ Siehe KuM, 209 (GA3 215).

¹¹ Vgl. KuM, 208 (GA3 214).

¹² Siehe KuM, 199 (GA3 205).

ontologischen Synthesis und damit endlicher Gegenstandserfahrung gründet, und in welches das metaphysische Fragen hineinfrägt. Damit mündet für Heidegger die Frage der *metaphysica specialis* und *generalis* in eine Frage nach dem Wesen des Daseins und dessen Endlichkeit:

„Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein im Menschen, d.h. nach dessen innersten Grunde, nach dem Seinsverständnis als der wesenhaft existenten Endlichkeit.“¹

Die Frage oder das Problem der Metaphysik gestaltet sich daher für Heidegger als Fundamentalontologie:

„Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik – die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament – gelegt werden soll, heißt sie Fundamentalontologie.“²

In dieser geht es um die Ausweisung der Subjektivität des Subjekts oder in Heideggers Terminologie aus *Sein und Zeit* um die Aufklärung des Wesens des Daseins in seiner Seinsverfassung. Heideggers Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* ist somit als Versuch zu verstehen, an Kants metaphysisches Projekt anzuknüpfen, dieses als solches zu enthüllen und eine Überleitung von diesem zu *Sein und Zeit* zu schaffen.

In diesem Kontext nun behandelt Heidegger auch Kants praktische Philosophie der *Kritik der praktischen Vernunft* wenn es darum geht zu zeigen, dass die transzendente Einbildungskraft die Wurzel der beiden Stämme, Sinnlichkeit und Verstand, darstellt.³ Er möchte zeigen, dass dies nicht nur für die theoretische Vernunft, sondern auch für die praktische Vernunft gilt, nämlich dass die transzendente Einbildungskraft den Ermöglichungsgrund des Selbst darstellt. In diesem Sinne versucht Heidegger zu verdeutlichen, wie am praktischen Orte der Vernunft die transzendente Einbildungskraft das Selbst-sein ermöglicht. Zu diesem Zweck befragt er das praktische Selbst auf sein Wesen hin und macht das Gefühl der Achtung vor dem Moralgesetz als Moment des Offenbarwerdens des praktischen Selbst für sich selbst aus. Das Gefühl der Achtung weist nach Heidegger schließlich die Struktur der transzendentalen Einbildungskraft auf:

¹ Siehe KuM, 223 (GA3 230).

² Siehe KuM, 225 (GA3 232).

³ Vgl. KuM, 150-154 (GA3 156-160).

„[D]iese Wesensstruktur der Achtung (läßt) in sich die ursprüngliche Verfassung der transzendentalen Einbildungskraft hervortreten. Die sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an... ist die reine Rezeptivität, das freie Sich-vorgeben des Gesetzes aber ist die reine Spontaneität; beide sind in sich ursprünglich einig.“¹

Mit der Absicht zu zeigen, dass die praktische Vernunft ebenfalls durch die Struktur der transzendentalen Einbildungskraft bestimmt und damit durch diese bedingt ist, untersucht Heidegger also das praktische Selbst hin auf seine Ermöglichungsbedingung und formuliert so den Gedanken des Moralbewusstseins *qua* Achtung als Grund des Selbst-seins. Dieser soll im folgenden Kapitel entwickelt und erläutert werden.

1.2 Moralbewusstsein *qua* Achtung als Grund des Selbst-seins in *Kant und das Problem der Metaphysik*

Ausgangspunkt von Heideggers Rezeption der *Kritik der praktischen Vernunft* ist die Frage nach dem Ursprung der praktischen Vernunft. Für Heidegger stellt sich diese Frage als Frage nach dem Wesen des praktischen Selbst.² Jene wesentlichen Strukturen des praktischen Selbst als dessen Ermöglichungsbedingungen sind demnach zugleich die Strukturen, in welchen die praktische Vernunft errichtet ist. Durch die Aufklärung des Wesens des Selbst möchte Heidegger zeigen, wie die transzendente Einbildungskraft als Ermöglichungsbedingung für das Selbst als Grund der praktischen Vernunft fungiert. Die Möglichkeit einer Aufklärung des Wesens des Selbst liegt nach Heidegger in der Untersuchung desjenigen *Selbstbewusstseins*, welches das „Selbst als Selbst ermöglicht“³, d.h. des Bewusstseins, in welchem das Selbst sich als solches offenbar wird.

Wenn Heidegger hier nach dem Wesen des praktischen Selbst fragt, so fragt er nach dem „Wesen der Persönlichkeit der Person“⁴. In Anlehnung an Kant versteht Heidegger nämlich das Wesen des Menschen als Person: „Das moralische Ich, das eigentliche Selbst und Wesen des Menschen, nennt Kant auch die Person.“⁵ Die Persönlichkeit *ist* aber nach Kant, wie Heidegger betont, die „Idee des moralischen Gesetzes“^{6,7}. Hiermit ist das erste Mal das Verhältnis von Moralbewusstsein und Selbst-sein angesprochen: Das Selbst-sein *qua* Persönlichkeit besteht in dem Moralbewusstsein *qua* Idee des moralischen Gesetzes.

¹ Siehe KuM, 154 (GA3 159).

² Vgl. KuM, 150-151 (GA3 156).

³ Siehe KuM, 151 (GA3 156).

⁴ Siehe KuM, 151 (GA3 156).

⁵ Siehe KuM, 151 (GA3 156).

⁶ Siehe RGV, B18f.

⁷ Vgl. KuM, 151 (GA3 156).

Anders formuliert: Die Persönlichkeit der Person liegt darin, eine Idee des moralischen Gesetzes zu haben. Inwiefern aber besteht das Person-sein oder Selbst-sein in dem Haben einer Idee des moralischen Gesetzes?

An dieser Stelle ist das Gefühl der Achtung zu erwähnen, das nach Kant mit der Idee des moralischen Gesetzes unzertrennlich verbunden ist.¹ Das Verhältnis zwischen Achtung und Moralgesetz lässt sich nach Heidegger wie folgt fassen: „Die Achtung ist die ‚Empfänglichkeit‘ für das moralische Gesetz, d.h. das Ermöglichende eines Empfangens dieses Gesetzes als eines moralischen.“² Durch die Achtung kann das Moralgesetz überhaupt erst wirklich werden, indem es und die ihm inhärente Aufforderung in ihr vernommen wird. Die Achtung ist die Wirklichkeit des Moralgesetzes und macht somit empfänglich für es. Da die Persönlichkeit die Idee des Moralgesetzes ist, ist die Achtung zugleich die Ermöglichungsbedingung für die Persönlichkeit. In diesem Sinne kann Heidegger dann sagen, dass „die Achtung das Wesen der Person als des moralischen Selbst konstituiert“³. Wenn aber die Achtung die Persönlichkeit konstituiert, so muss sie – wie Heidegger betont – eine Weise des Selbstbewusstseins sein.⁴ Kant betont aber, dass die Achtung ein (reines) Gefühl ist.⁵

Heidegger muss damit dreierlei erklären: *erstens*, inwiefern ein Gefühl eine Weise des Selbstbewusstseins darstellen kann; *zweitens*, inwiefern die Achtung die Struktur des Gefühls aufweist; *drittens*, inwiefern die Achtung ein reines Gefühl darstellt.

Um *erstens* zu verstehen, inwiefern ein Gefühl eine Weise des Selbstbewusstseins sein kann, muss, wie Heidegger erklärt, „nach dem allgemeinen Wesen von Gefühl überhaupt gefragt werden“⁶. Das allgemeine Wesen von Gefühl liegt nach Heidegger in folgender Grundstruktur: „das Gefühl ist ein Gefühlhaben für... und als dieses zugleich ein Sich-fühlen des Fühlenden.“⁷ Das fühlende Selbst wird sich im Fühlen seiner selbst in der jeweiligen Weise des Fühlens offenbar. Heidegger führt das Beispiel der Lust an.⁸ In der Lust fühlt sich der Belustigte belustigt. Das Gefühl der Lust beinhaltet also nicht nur den Grund, d.i. der Gegenstand der Lust, und die bestimmte Weise der Lust, sondern umfasst auch das Gefühl des Selbst als belustigtes. In der Lust ist sich das Selbst als belustigtes

¹ Vgl. KuM, 151 (GA3 156); RGV, B18.

² Siehe KuM, 151 (GA3 156f.).

³ Siehe KuM, 151 (GA3 157).

⁴ Vgl. KuM, 151 (GA3 157).

⁵ Vgl. KpV, AA V 74.

⁶ Siehe KuM, 152 (GA3 157).

⁷ Siehe KuM, 152 (GA3 157).

⁸ Vgl. KuM, 152 (GA3 157).

offenbar. In diesem Sinne stellt das Gefühl im Allgemeinen eine Weise von Selbstbewusstsein dar.

In einem *zweiten* Schritt möchte Heidegger zeigen, inwieweit die Achtung der Struktur des Gefühls entspricht.¹ Es stellt sich also die Frage, für was die Achtung ein Gefühl ist und in welcher Weise sich das Selbst in der Achtung offenbar wird, d.h. als was sich der Fühlende in der Achtung fühlt. Die Achtung ist Achtung vor dem Gesetz. Dabei betont Heidegger, dass die Achtung nicht erst eintritt, wenn eine sittliche Tat ausgeführt wurde.² Vielmehr ermögliche die Achtung vor dem Gesetz allererst die Handlung. In ihr ist das Gesetz ursprünglich offenbar: „[D]ieses achtende Gefühlhaben für das Gesetz und damit diese bestimmte Art des Offenbarmachens des Gesetzes ist die Weise, in der uns das Gesetz als ein solches überhaupt entgegenkommen kann.“³ Die Achtung ist also ein Gefühlhaben für das Gesetz. In welcher Weise aber wird sich das Selbst im Gefühl der Achtung offenbar? Da für Kant die „Idee des Gesetzes“ die Persönlichkeit ist, wird sich in der Achtung das fühlende Ich als Person offenbar.⁴ Wenn nämlich erst in der Achtung vor dem Gesetz die Möglichkeit zu handeln überhaupt gegeben ist, so wird sich das fühlende Ich in der Achtung als eine Person offenbar, die handeln kann. Die Achtung vor dem Gesetz gibt dem Fühlenden die Möglichkeit der Handlung und konstituiert somit die Person. Indem die Achtung für das Gesetz empfänglich macht, bezeugt sie die Möglichkeit einer *freien* Handlung und somit überhaupt die Möglichkeit einer Handlung: „[D]ie Achtung vor dem Gesetz [...] ist in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des handelnden Selbst.“⁵ In der Achtung unterwirft sich das Selbst dem Gesetz und damit sich selbst als reiner Vernunft.⁶ In dieser Unterwerfung gegenüber dem Gesetz kann sich das Selbst nicht selbst verachten, weil es sich in seinem Handeln nicht von Eigendünkel und Selbstliebe bestimmen lässt. In der Achtung offenbart sich das Selbst für sich selbst in seiner „Würde“, der es sich in der Achtung verantwortlich weiß. Die Achtung eröffnet die Dimension der Verantwortung sich selbst gegenüber im Gleichschritt mit der Eröffnung der Möglichkeit zu handeln. Somit lässt sich zusammenfassend sagen, dass in der Achtung, die das Gefühlhaben für das Gesetz darstellt, das Selbst sich als freie, handelnde Person offenbart.

¹ Vgl. KuM, 152 (GA3 157).

² Vgl. KuM, 152f. (GA3 157f.).

³ Siehe KuM, 153 (GA3 158).

⁴ Vgl. RGV, B18f.

⁵ Siehe KuM, 153 (GA3 158).

⁶ Vgl. KuM, 153 (GA3 159).

Wenn die Achtung die Persönlichkeit der Person konstituiert, so kann es sich aber nicht um ein empirisches Gefühl handeln, das nur manchmal eintritt, d.h. bloß kontingent ist. Aus diesem Grund muss Heidegger *drittens* erklären, inwiefern es sich bei dem Gefühl der Achtung um ein reines bzw. apriorisches Gefühl handelt. Die Möglichkeit eines reinen Gefühls sieht Heidegger darin offen gehalten, dass sich die Sinnlichkeit selbst nicht auf Körperzustände reduzieren lässt.¹ Die Reinheit des Gefühls der Achtung leitet sich von der Tatsache ab, dass es allein durch reine Vernunft erwirkt ist. Der Grund der Achtung ist somit frei von aller empirischen Bestimmung. In der Achtung vor dem Gesetz wird das Gesetz geachtet. Das Moralgesetz, der kategorische Imperativ, fordert die Negation der Neigungen bei der Handlungsbestimmung.² Die Achtung, insofern sie das Gesetz achtet, besteht also gerade in der Negation der Gefühle bei der Leitung der Handlung. In ihr kommt die Möglichkeit der Handlung nach reiner Vernunft zum Vorschein. Die Achtung ist somit nicht abhängig von einem bestimmten empirischen Zustand, so wie es etwa eines empirischen Grundes bedarf, um belustigt zu sein. Der Grund des Gefühls der Achtung ist die von allem Empirischen reine Vernunft und dieses damit apriorisch. Für Heidegger genügt diese Darlegung, um zu sagen, dass „der Begriff des Gefühls im Sinne eines empirisch gemeinten Seelenvermögens verschwunden und an seine Stelle eine transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst getreten ist“³. Indem er im Anschluss an Kant gezeigt hat, dass das Gefühl der Achtung in der reinen Vernunft gründet, ist für Heidegger nicht nur der Beweis erbracht, dass es sich bei der Achtung um ein *reines* Gefühl handelt. Es scheint für ihn damit auch ausreichend gezeigt zu sein, wie die Achtung als „Gefühl“ zu verstehen ist, damit sie als konstituierende Struktur der Persönlichkeit bzw. des freien, handelnden Selbst-seins fungieren kann. Zwar konnte gezeigt werden, dass das Gefühl sich von empirischen Gefühlen unterscheidet und als Ausdruck des Moralgesetzes ein reines Vernunftgefühl darstellt. Allein, damit ist noch nicht die Frage beantwortet, wie ein *Gefühl*, das selbst wenn es nicht durch empirische Zustände bestimmt ist, dennoch doch nur manchmal eintritt, das Selbst-sein bilden können soll. Für die Beantwortung dieser Frage sei auf den dritten Abschnitt der Arbeit verwiesen. Zunächst soll die These in ihrem wesentlichen Zug vor dem Hintergrund des Gesagten zusammengefasst und auf den Punkt gebracht werden.

¹ Vgl. KuM, 151 (GA3 157).

² Vgl. KpV, AA V 27.

³ Siehe KuM, 154 (GA3 159).

Das reine Gefühl der Achtung konstituiert die Persönlichkeit der Person. Als Gefühl entspricht die Achtung der allgemeinen Struktur des Fühlens: Das in der Achtung Gefühlte ist das geachtete Moralgesetz, in der Achtung ist sich das Selbst als freies, handelndes Selbst und damit allererst als Person offenbar gemacht. Der Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und „Idee des moralischen Gesetzes“ zeigt sich in ihrer Koinzidenz in der Achtung. In ihr fällt die Konstitution der Möglichkeit einer freien Handlung, d.i. ist das Handeln nach dem Gesetz, und die des Bewusstseins seiner selbst als Person zusammen. Insofern ich mir der Möglichkeit nach dem Moralgesetz der reinen Vernunft handeln – und d.h. frei handeln – zu können bewusst werde, ist mir zugleich mein personales Selbst-sein erschlossen. In diesem Sinne bildet das Moralbewusstsein, das Bewusstsein von Freiheit *qua* Moralanspruch ist, den Grund für Selbst-sein.

II. Der Begriff des Moralbewusstseins in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft*

In der *Kritik der praktischen Vernunft* stellt Kant die Frage nach der Möglichkeit der Handlungsbestimmung allein durch reine Vernunft. Diese ist, wie er schreibt, „die erste Frage“¹ in seiner zweiten *Kritik*. Mit dieser Frage hängen die folgenden Fragen zusammen, die Kant im Rahmen der „Transzendentalen Analytik“ zu beantworten versucht. So ist zu klären, worin eine Handlung, die allein durch reine Vernunft bestimmt ist, besteht. Was heißt es nach reiner Vernunft zu handeln? Kant formuliert bekanntermaßen als Antwort darauf den *kategorischen Imperativ*: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“² Dieses „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“³ stellt also die Möglichkeit dar, nach reiner Vernunft handeln zu können.

Doch möglich ist eine solche Handlung nur dann, wenn das Grundgesetz oder Moralgesetz als geltend ausgewiesen werden kann. Damit stellt sich für Kant die Frage nach der *Deduktion* dieses reinen praktischen Gesetzes. Nachdem er, wie Henrich beschreibt, jahrelang der Meinung gewesen war, eine solche Deduktion des Moralgesetzes sei möglich, verabschiedet er sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* von diesem Glauben.⁴ An dessen Stelle tritt die Überzeugung, dass eine Deduktion gar nicht möglich ist und das Moralgesetz vielmehr als unleugbares *Faktum der Vernunft* anzunehmen ist,⁵ was, wie bereits oben beschrieben, von Ameriks als dogmatische Wendung aufgefasst wird.⁶

Eine weitere Frage ist die nach dem Zusammenhang von Moralgesetz und *Freiheit*, wobei letztere der Seinsgrund des Moralgesetzes ist: Nur wenn ich frei bin, kann ich überhaupt dem Anspruch des Moralgesetzes gemäß handeln.⁷ Die Frage nach der Freiheit ist dadurch mit jener nach der Möglichkeit der Handlung auf Basis der reinen Vernunft aufs Engste verknüpft.

¹ Vgl. KpV, AA V 15.

² Siehe KpV, AA V 30.

³ Siehe KpV, AA V 30.

⁴ Vgl. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, 240 u. 247.

⁵ Vgl. KpV, AA V 46-47.

⁶ Vgl. Karl Ameriks, „Kant’s Deduction of Freedom and Morality“, 73 u. 75.

⁷ Vgl. KpV, AA V 4; Fn.1.

Des Weiteren stellt sich für Kant noch die Frage, „auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe, vorgehe“¹. Gefragt ist also, wie das Moralgesetz auf den konkreten Willen so einwirkt, dass es als Triebfeder die Handlung bestimmt und auf diese Weise zur Geltung kommt. Als Antwort darauf nennt Kant nun das apriorische Gefühl der *Achtung*, das zentral für die These Heideggers ist und oben bereits zur Sprache kam. Indem das Moralgesetz den Eigendünkel zerschlägt und den Menschen aufgrund seines „sinnlichen Hangs“ „demütigt“, erweckt es zugleich Achtung vor der Person, die sich nicht von den eigenen Neigungen treiben lässt, sich von diesen befreit und der allgemeinen Vernunft getreu handelt.² Die Achtung, so könnte man sagen, ist die subjektiv-affektive Seite des objektiven Moralgesetzes der Vernunft. Durch die Achtung sind in praktischer Hinsicht Sinnlichkeit und Verstand aufeinander bezogen, indem am Ort des Gefühls, d.h. der Sinnlichkeit, ein „Urteil der Vernunft“³, d.h. ein Sachverhalt des Verstandes wirkt: In ihr ist ein – wenngleich formaler – Gehalt der Vernunft in der Form des Gefühls nicht nur angezeigt, sondern schlägt sich auch „im Gefühl“ nieder.

Es sind gerade diese vier Momente der Moralphilosophie Kants, nämlich *kategorischer Imperativ*, *Deduktion* des Moralgesetzes und das *Faktum der Vernunft*, Moralgesetz und *Freiheit* sowie das Gefühl der *Achtung*, die Aufschluss darüber geben, wie „Moralbewusstsein“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* verstanden werden könnte. Der kategorische Imperativ beantwortet die Frage nach dem *Was* des „Moralbewusstseins“: als *Moralbewusstsein* ist es Bewusstsein von dem Moralgesetz, dem kategorischen Imperativ. Auch die Ausführungen über den Zusammenhang von Moralgesetz und Freiheit geben Aufschluss darüber, *was* in dem „Moralbewusstsein“ gegeben ist, nämlich Freiheit, insofern sie die Möglichkeit darstellt, dem Anspruch des Moralgesetzes entsprechen zu können.⁴ Mit der Auseinandersetzung über die Möglichkeit der Deduktion des Moralgesetzes und dessen Ausweisung als Faktum der Vernunft wird die Frage nach der Geltung des Moralgesetzes, die einen Teil der Frage nach der

¹ Siehe KpV, AA V 72.

² Vgl. KpV, AA V 74 und 78; KuM, 153 (GA3 158).

³ Siehe Dieter Misgeld, *Schuld und Moralität. Gewissen, Schuld und Ganzsein des Daseins nach Heideggers „Sein und Zeit“ im Verhältnis zu Kants Grundlegung der Ethik*, Heidelberg 1966, 99.

⁴ Vgl. hierzu zu auch Sophie Loidolt, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft: Anstoß und Herausforderung einer phänomenologischen Ethik der Person“, in: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, hg. von Carlo Ierna, Hanne Jacobs und Filipp Mattens, Dordrecht 2010, 484.

Gegebenheitsweise des Moralgesetzes darstellt, beantwortet. Schließlich ist die Beschreibung des Gefühls der Achtung auch eine solche der Gegebenheitsweise des Moralgesetzes, d.h. die Beschreibung des *Aktes*, in welchem das Moralgesetz ursprünglich und vortheoretisch intendiert wird.

Um nun den Begriff des „Moralbewusstseins“ zu bestimmen, sollen diese Momente der *Kritik der praktischen Vernunft* in Hinsicht auf die These Heideggers, dass Moralbewusstsein den Grund des Selbst-seins bildet, ausgelegt werden.

2.1 Der Begriff des Moralbewusstseins und der kategorische Imperativ als Grundgesetz der Vernunft

§ 1 Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ansprüche der Allgemeinheit und des guten Willens

Mit dem kategorischen Imperativ beantwortet Kant die Frage nach dem Was des Moralbewusstseins. Was aber ist in ihm als Grundgesetz der Vernunft gegeben? Um dies zu beantworten, sollen die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs sowie deren Entwicklung durch Kant betrachtet werden. Einen guten Überblick über die verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gibt Paton:

„Formel I oder die Formel des allgemeinen Gesetzes: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*¹

Formel Ia oder die Formel des Naturgesetzes: *Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum ALLGEMEINEN NATURGESETZ werden sollte.*²

Formel II oder die Formel des Zwecks an sich selbst: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andren, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*³

Formel III oder die Formel der Autonomie: *Handle so, daß dein Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.*⁴

Formel IIIa oder die Formel des Reichs der Zwecke: *Handle so, als ob du durch deine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wärest.*¹⁺²

¹ Vgl. GMS, BA52.

² Vgl. GMS, BA52.

³ Vgl. GMS, BA66f.

⁴ Vgl. GMS, BA76.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* lautet der kategorische Imperativ unter dem Namen des „Grundgesetz[es] der reinen praktischen Vernunft: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“³ Aus diesen Formulierungen geht deutlich hervor, worauf es Kant ankommt: die Verallgemeinerbarkeit der dem eigenen Handeln zugrundeliegenden Maxime. Lässt sich eine Maxime verallgemeinern, so gilt sie universell. Und erst wenn sie verallgemeinerbar ist bzw. universell gilt, kann im Falle der Maxime von einem Gesetz gesprochen werden. Es macht das Gesetz wesentlich aus, dass es in allen Fällen gilt und keine Ausnahme duldet⁴. Der kategorische Imperativ *fordert* demnach, dass die jeweilige Maxime eines Handelnden diesem wesentlichen Merkmal des Gesetzes, der Allgemeingültigkeit, entspricht. Als Forderung drückt er einen *Anspruch* aus. Es ist der Anspruch an den Handelnden danach, dass die Maxime seines Handelns der *Form* des Gesetzes genüge. Insofern könnte der kategorische Imperativ als *Anspruch des Allgemeinen* bezeichnet werden. Allerdings ist dieser Anspruch des Allgemeinen nicht auf die Forderung nach Passung einer Maxime mit der abstrakten Form des Gesetzes beschränkt. In der *Formel des Zwecks an sich selbst* hebt Kant die Forderung nach Verallgemeinerbarkeit der Maxime als Berücksichtigung der Menschheit hervor. Dabei soll die eigene wie auch jede andere Person als Zweck an sich selbst geachtet werden. Das Allgemeine tritt hier in Form des je Anderen auf, dessen Zweck als Zweck *an sich* aber nicht einholbar ist. Das Allgemeine in der Form des Anderen zu berücksichtigen, bedeutet, dass der Andere in seinem An-sich-Charakter geachtet wird und nicht auf das Mittel für einen eigenen Zweck des Handelnden reduziert wird. Der Andere soll nicht allein als dinghaftes Instrument verwendet werden, sondern in seinem Person-sein ernstgenommen werden. Das von dem kategorischen Imperativ geforderte Allgemeine enthält somit zugleich ein Wissen um den Anderen, der in seiner Uneinholbarkeit respektiert werden soll. Dieses Allgemeine in der Form der Menschheit bzw. des Person-seins könnte als *Allgemeinheit* bezeichnet werden. Wenn nun in Folge von dem *Anspruch der Allgemeinheit* des kategorischen Imperativs die Rede ist, so sind beide Momente, die Forderung nach der Wahrung der Form des Gesetzes als abstraktes Allgemeines bei der Wahl der Maxime

¹ Vgl. GMS, BA83.

² Siehe H.J. Paton, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin 1962, 152.

³ Siehe KpV, AA V 30.

⁴ Vgl. Paton, *Der kategorische Imperativ*, 70.

und die Wahrung der Menschheit bzw. des Person-seins als Allgemeinheit zugleich gemeint.

Neben diesem Anspruch der Allgemeinheit umfasst die Forderung des kategorischen Imperativs auch den Anspruch an den Handelnden, dass dieser eine gesetzesmäßige Handlung, d.i. eine Handlung deren zugrundeliegenden Maxime verallgemeinerbar ist, ausführt, weil er *das Gesetz will*. Denn, denkbar ist es, dass eine Person eine Handlung zeigt, welcher eine verallgemeinerbare Maxime zugrunde liegen könnte, ohne aber das Gesetz als Bestimmungsgrund der Handlung zu haben. Das bedeutet, dass die Handlung äußerlich den Charakter einer moralischen, etwa selbstlosen Handlung hat, die Motive der handelnden Person aber egoistische sind. So kann eine Person bspw. einer anderen helfen, weil er die Dankbarkeit des Gegenübers genießt und nicht weil er die Hilfe in dieser Situation als allgemeingültige Pflicht empfunden hat. In diesem Sinne unterscheidet Kant sowohl in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* als auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* zwischen einer *pflichtmäßigen* Handlung und einer Handlung *aus Pflicht*.¹ Eine pflichtmäßige Handlung ist zwar objektiv betrachtet dem Gesetz gemäß, die Motivation für diese Handlung bzw. deren Bestimmungsgrund jedoch ist nicht das Gesetz, sondern ein kontingenter Zweck, für welchen die „moralische“ Handlung bloß ein Mittel ist. Eine Handlung aus Pflicht hingegen entspricht objektiv dem Gesetz und ist auch durch das Gesetz motiviert: Die betreffende Person handelt so wie es das Gesetz fordert, weil sie nach dem Gesetz handeln will. Dieser Unterteilung entsprechend unterscheidet Kant zwischen *Legalität* und *Moralität*:

„Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten.“²

Daraus wird ersichtlich, dass für Kant eine pflichtmäßige Handlung zwar eine legale, nicht aber eine moralische Handlung darstellt. Es reicht nicht, eine verallgemeinerbare Regel zu befolgen. Der Handelnde soll die Maxime seines Handelns als Gesetz wollen und nur „um des Gesetzes willen“ die Handlung ausführen: Dann erst kann nach Kant

¹ Vgl. GMS, BA8f.; KpV, AA V 81.

² Siehe KpV, AA V 71f., meine Kursivierung, P.S., Sperrung im Original.

von einer moralischen Handlung gesprochen werden. Einen solchen Willen, der eine Handlung aus Pflicht will, nennt Kant in der *Grundlegung* einen *guten Willen*.¹ Dabei kommt es aber für den Charakter des guten Willens nicht darauf an, dass die dem Willen gefolgte Handlung etwas Bestimmtes bewirkt. Gut ist der Wille dadurch, dass er nicht durch Neigungen bestimmt ist, sondern allein auf die Befolgung des Gesetzes abzielt.² Für Kant steht hierbei die Gesinnung im Vordergrund und weniger der Erfolg der Handlung:

„[W]enn bei seiner größten Bestrebung [der des Willens, P.S.] dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.“³

Der Wert einer moralischen Handlung liegt damit vor allem im Prinzip des Willens. Es reicht nicht, ein „moralisches“ Verhalten zu zeigen, wenn dahinter ein anderer Nutzen als der Wille, dem Gesetz zu folgen, angestrebt wird. Daher ist die pflichtmäßige Erfüllung des Anspruches der Allgemeinheit noch keine moralische Handlung. Nur dann, wenn die pflichtmäßige Handlung ausgeführt wird, weil das Gesetz, das in dieser bestimmten Handlung verwirklicht ist, gewollt wird, ist diese Handlung auch moralisch. Der kategorische Imperativ fordert neben den der Verallgemeinerbarkeit der Handlungsmaxime zugleich, dass eine Handlung aus Pflicht geschieht, d.h. mit gutem Willen. Damit umfasst der kategorische Imperativ außer dem Anspruch der Allgemeinheit auch noch den *Anspruch des guten Willens*. Kant fasst diese beiden Ansprüche des kategorischen Imperativs wie folgt zusammen:

„Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv, *Übereinstimmung mit dem Gesetze*, an der Maxime derselben aber, subjektiv, *Achtung fürs Gesetz*, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe.“⁴

Der objektive Anspruch der Allgemeinheit könnte als *kognitive*, der subjektive Anspruch des guten Willens als *volitionale* Komponente des kategorischen Imperativs bezeichnet werden. Um nämlich dem objektiven Anspruch gerecht zu werden, bedarf es eines *Denkaktes* und zwar eines solchen, der für eine gegebene, konkrete Situation die

¹ Vgl. GMS, BA19f.

² Vgl. GMS, BA3.

³ Siehe GMS, BA3.

⁴ Siehe KpV, AA V 81, meine Kursivierung, P.S., Sperrung im Original.

möglichen Handlungen und deren zugrundeliegenden Maximen auf Verallgemeinerbarkeit prüft und somit das abstrakte Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft für das Hier und Jetzt konkretisiert. Um den subjektiven Anspruch des guten Willens zu erfüllen, bedarf es wiederum eines *Willensaktes*, nämlich eines solchen, der auf das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft gerichtet ist und den Willen als Instanz der Entscheidung über die Handlung gemäß dem Gesetz bestimmt.

§ 2 Die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den Ansprüchen der Allgemeinheit und des guten Willens

Mit beiden Komponenten und den entsprechenden Ansprüchen sind Schwierigkeiten verbunden, welche von den verschiedensten Autoren thematisiert werden. Vor allem die kognitive Komponente, der Anspruch der Allgemeinheit, scheint weniger eine Orientierung für den moralisch Gesinnten darzustellen als vielmehr eine unlösbare Überforderung. So könnte man nämlich mit Albert und seiner Betonung des „Münchhausen-Trilemmas“, das nach ihm bei jedem Versuch einer Letztbegründung besteht,¹ argumentieren, dass die Prüfung der Verallgemeinerbarkeit einer Maxime unweigerlich drei mögliche Ausgänge nimmt: (1) bei der Begründung, dass eine Maxime allgemein gilt muss auf einen Grund verwiesen werden, der wiederum eines Beweises, d.h. eines Grundes bedarf, sodass die Prüfung in einen *infiniten Regress* gerät; (2) die Begründung gerät in eine *Zirkel* und verläuft so, dass eine Prämisse vorausgesetzt wird, deren Gültigkeit mit der Begründung überhaupt erst gezeigt werden sollte, wie etwa, wenn eine bestimmte Norm vorausgesetzt werden muss, um zu zeigen, dass genau diese Norm gilt; (3) das Prüfungsverfahren wird abgebrochen und die Gültigkeit einer Maxime als verallgemeinerbar wird *dogmatisch* angenommen. Zwar macht Kant deutlich, dass die Maxime des eigenen Handelns verallgemeinerbar sein soll, allerdings lässt sich nur schwer beurteilen, für welche Maxime das auch wirklich gilt. Ein leichteres ist es, nicht verallgemeinerbare Maximen zu erkennen. So sind auch Kants Beispiele der Anwendung des kategorischen Imperativs vorwiegend negativ.² Wenn sich der Handelnde in einer konkreten Situation fragt, was er tun soll, so lässt sich aus der Form des Gesetzes keine konkrete Handlungsanweisung, keine konkrete Maxime „ableiten“. Und so wird Kant und seiner Ethik des kategorischen Imperativs vorgeworfen, sie sei bloß formal und leer. Scheler hat eine solche Meinung vertreten und Kants „formalistischer Ethik“ eine

¹ Vgl. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1980, 13 u. 61.

² Vgl. GMS, BA53f.

materiale Wertethik entgegengesetzt.¹ Paton jedoch hat einem solchen Einwand widersprochen, indem er darauf hinweist, dass auch nach Kant keine Maxime aus der Form des Gesetzes deduziert werden könne, sondern vielmehr bestehende Maximen auf die Passung mit der Gesetzesform geprüft werden müssen:

„Im Gegenteil, wir müssen die Materie betrachten, die in diese leere Form hineingepaßt werden muß. Die Materie besteht aus unseren gewöhnlichen materialen Maximen, die auf Neigungen zu bestimmten Objekten beruhen; und wir haben jetzt nur noch diese Maximen mit Hilfe des Prinzips der Universalität anzunehmen oder zu verwerfen.“²

Auch Heidegger antwortet auf die Kritik am Formalismus eines Schelers und streicht die Bedeutung des Wortes ‚formal‘ hervor. Demnach heiße ‚formal‘ nicht leer im Gegensatz zum Material, sondern vielmehr das ‚Bestimmende‘, abgeleitet von ‚*eidōs*‘ und ‚*forma*‘.³ Damit weist Heidegger auch auf den volitionalen Aspekt einer moralischen Handlung hin, der im Zuge einer Reduzierung des kategorischen Imperativs auf den Anspruch der Allgemeinheit oft vergessen wird. Es geht nicht allein darum, eine verallgemeinerbare Maxime zu finden und nach ihr zu handeln. Die Form des Gesetzes soll zwar die Maxime des Handelns bestimmen, vor allem aber soll das Gesetz den Willen bestimmen. Wenngleich ich also im Hier und Jetzt vielleicht nicht die beste Entscheidung bei der Wahl meiner Maxime treffe, etwa weil ich Aspekte außer Acht gelassen habe, deren Berücksichtigung zu einer anderen Wahl geführt hätten, so zählt im Lichte des kategorischen Imperativs die Erfüllung des Anspruchs des guten Willens mehr. Mein Wille soll durch das Gesetz bestimmt werden, nicht durch einen bestimmten Wert oder ein empirisches Objekt, sondern allein durch das Gesetz. Die Erfüllung des volitionalen Anspruchs des guten Willens ist unabhängig von der Erfüllung des kognitiven Anspruchs der Allgemeinheit. Das bedeutet, dass meine Handlung auch dann noch einen moralischen Wert haben kann, wenn ich es nicht schaffe, mir der besten Maxime für eine konkrete Situation bewusst zu werden, lediglich in dem Glauben stehe, der besten zu folgen, aber Aspekte der Situation unberücksichtigt lasse oder mein Handeln entgegen einer von mir gewählten, verallgemeinerbaren Maxime unerwarteterweise unerwünschte Wirkungen nach sich zieht und damit nicht gelingt. Sie hat ihn, solange ich aufrichtig

¹ Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921. Für eine Rekonstruktion Schelers Kritik sowie Auseinandersetzung mit dieser sei verwiesen auf Günter Fröhlich, *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg 2011, 145-274.

² Siehe Paton, *Der Kategorische Imperativ*, 75.

³ Vgl., GA31, 279.

will, dass mein Handeln durch das Gesetz bestimmt wird, d.h. solange ich den Anspruch des guten Willens erfülle.

Eine weitere Schwierigkeit wird von Höffe beschrieben¹: Bei der Anwendung des kategorischen Imperativs soll beantwortet werden, ob eine Maxime verallgemeinerbar ist oder nicht. Es stellt sich allerdings die Frage, worauf bei der Verallgemeinerung zu achten ist. Worauf muss ich schauen, um zu erkennen, ob eine Maxime verallgemeinerbar ist? Es scheint auf den ersten Blick so, als würden die Folgen einer Maxime hierbei einer Prüfung zu unterziehen sein. Wenn mit einer Maxime und den ihr unterzuordnenden individuellen Handlungen prinzipiell Handlungsergebnisse verbunden sind, die unerwünscht erscheinen, so lässt sich diese nicht verallgemeinern. Allerdings tritt hier das Problem auf, dass – dem kantischen Ansatz widerlaufend – empirische Zustände, nämlich die Handlungsfolgen, für die Bewertung von Maximen und Pflichten herangezogen werden.² So erscheint die Verallgemeinerbarkeit einer Maxime auf einen korrespondierenden allgemein wünschenswerten Zustand – etwa im Sinne eines materialen Apriori³ – angewiesen zu bleiben, durch welchen eine Maxime legitimiert werden könnte. Höffe schlägt dagegen eine andere Deutung der Anwendung des kategorischen Imperativs vor. Ihm zufolge sind „nicht mehr die (Neben-)Folgen einer allgemeinen Anwendung der Maxime, sondern allein die Struktur der Maxime“⁴ zu betrachten. In Bezug auf Kants Selbstmordbeispiel⁵ bedeutet das, dass bei der Prüfung der Maxime nicht auf eine Vorstellung einer Welt abgezielt wird, „in der sich jeder Lebensüberdrüssige tötet“⁶. Vielmehr müsse der „zum Selbstmord aus Lebensüberdruß gehörende[n] Grundsatz der Willensbestimmung“⁷ auf Widerspruchsfreiheit in sich überprüft werden. Lebensüberdruß ist eine Unlustempfindung. Wie Höffe ausführt, hat eine Unlustempfindung in der Tierwelt eine bestimmte Funktion: Das den Hunger begleitende Unlustgefühl führt dazu, dass das Tier sich auf die Suche nach einer Nahrungsquelle macht.⁸ Das Unlustgefühl befördert also das Überleben des Tieres.

¹ Vgl. Otfried Höffe, „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (3), 1977, 372.

² Vgl. Höffe, „Kants kategorischer Imperativ“, 372.

³ Ein Zustand, der a priori als wünschenswert ausgewiesen werden soll, muss allerdings ebenfalls dem Anspruch der Allgemeinheit entsprechen. Er selbst muss als apriorisch allgemein gelten. Die Formulierung eines materialen Apriori ist keine Lösung, sondern lediglich eine Verschleppung des Problems.

⁴ Vgl. Höffe, „Kants kategorischer Imperativ“, 373.

⁵ Vgl. GMS, BA53.

⁶ Vgl. Höffe, „Kants kategorischer Imperativ“, 374.

⁷ Vgl. Höffe, „Kants kategorischer Imperativ“, 374.

⁸ Vgl. Höffe, „Kants kategorischer Imperativ“, 374f.

Selbiges gilt für den Hunger des Menschen als sinnliches Wesen. Aus diesem Grund kann eine Maxime, nach welcher jeder Lebensüberdrüssige notwendigerweise Selbstmord begeht, nicht als allgemeines Gesetz gedacht werden: „Denn ein und dieselbe Empfindung wäre für zwei widersprüchliche Aufgaben bestimmt: für die Beförderung und für die Zerstörung von Leben zugleich.“¹ Nach Höffe ist der kategorische Imperativ auf diese Weise anzuwenden.

So wertvoll und richtig seine textfundierte Verteidigung der kantischen Konzeption aber auch sein mag, sie löst dennoch nicht das Problem einer positiven Anwendung des kategorischen Imperativs. Freilich darf eine verallgemeinerbare Maxime nicht in sich widersprüchlich sein, doch erscheint diese Bedingung mehr als eine notwendige denn als eine hinreichende. Es erscheint sogar denkbar, dass auch Maximen in diesem Sinne in sich widerspruchsfrei sind, allerdings aus anderen Gründen eine allgemeine Anwendung unmöglich ist. Die utilitaristische Maxime, nach welcher das Glück aller von einer Handlung Betroffenen befördert werden soll, ist bspw. in sich als allgemeines Gesetz nicht widersprüchlich. Weil aber – wie Kant betont² – das Glück für jeden in etwas anderem liegt, kann ich in meiner Handlung notwendig diesem Anspruch nicht genügen. Damit ist in Bezug auf diese Maxime sicherlich nicht das letzte Wort gesprochen. Eine genaue Auseinandersetzung mit ihr kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Wichtiger erscheint mir die Tatsache, dass selbst wenn eine Anwendung des kategorischen Imperativs vollzogen wird, das Problem der mangelnden Verallgemeinerbarkeit des eigenen Handelns bzw. der zugrundeliegenden Maxime bestehen bleibt. Denn, selbst wenn auf die von Höffe vorgeschlagene Weise eine Menge von Maximen als verallgemeinerbar ausgewiesen werden könnte, wäre es möglich, dass sich in einer konkreten Situation sich im Allgemeinen nicht widersprechende Maximen gegenseitig ausschließen.³ Aus diesem Grund wird die handelnde Person zu einer Entscheidung genötigt. Um sie zu treffen, müsste sie auf eine Maxime zweiter Ordnung zurückgreifen, eine Maxime, die eben über die Priorisierung einer Maxime gegenüber einer anderen in dieser konkreten Situation entscheidet. Möchte die Person nämlich dem Anspruch der Allgemeinheit genügen, so muss sie auch bei dieser Wahl zwischen den Maximen nach einer verallgemeinerbaren Maxime handeln. Die Entscheidung für eine der Maximen ist ein Urteil, das als solches die Anwendung eines Gesetzes propagiert.

¹ Vgl. Höffe, „Kants kategorischer Imperativ“, 375; vgl. auch GMS, BA54f.

² Vgl. KpV, AA V 21.

³ Vgl. S. 44 Fn.1 dieser Arbeit.

Allein, ein solches Gesetz kann nicht allgemein aufgestellt werden, weil es zu sehr an die konkreten Merkmale des Einzelfalles gebunden bleiben muss. Die Wahl einer Maxime in einer konkreten Situation erweckt also den Eindruck, man handle nach einem Gesetz, dessen Gültigkeit durch die Handlung in unvermeidbarer Weise „behauptet“ wird. Loidolt hat daher Recht, wenn sie darauf hinweist, dass ein solches Urteil, das von dem Anspruch der Allgemeinheit verlangt wird, „die Züge des reflektierenden Urteils [im Gegensatz zum bestimmenden Urteil, P.S.] (trägt), das ein Einzelnes gegeben hat und dazu erst die allgemeine Regel aufstellt“¹. Diese Normierung, dieses Aufstellen eines allgemeinen Gesetzes, zu der das handelnde Subjekt genötigt wird, geht mit einer „existenziellen Vereinzelung“² einher. Denn diese Maxime zweiter Ordnung, die ich als allgemeines Gesetz aufstelle, lässt sich nicht als letzt- und allgemeingültig rechtfertigen. Ich selbst bin als Einzelner gefordert und genötigt dazu, für diese Normierung einzustehen. Folgt man Kant, so kann ich dieser Verantwortung³ nur gerecht werden, indem ich dem Anspruch des guten Willens genüge. Das heißt, dass ich aufrichtig will, dass die meinem Handeln zugrundeliegende Maxime als allgemeines Gesetz gelte. Der Mangel einer absoluten Rechtfertigung meiner Wahl für eine bestimmte Maxime in einer gegebenen Situation wird dadurch ausgeglichen, dass ich sie am besten mit meinem Willen, nach allgemeinen Maßstäben zu handeln, verbinden kann. Wenngleich also meine Handlung objektiv betrachtet, d.i. mein von außen beobachtbares Verhalten, nicht letztgültig begründet werden kann, lässt sich subjektiv betrachtet, der meinem Handeln zugrundeliegende gute Wille, der das allgemeine Gesetz will, durchaus absolut begründen.

¹ Siehe Loidolt, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft“, 501.

² Siehe Loidolt, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft“, 500.

³ Diese Verantwortung ist im Übrigen eine doppelte: Zum *einen* muss ich die Konsequenzen meiner Handlung antizipieren und mein Handeln vor dem Hintergrund dieser überdenken. Das bedeutet nicht, dass ich mein Handeln in den Handlungsfolgen begründen soll oder könnte. Dies wäre gerade ein Fehlverständnis des kategorischen Imperativs. Allerdings muss ich davon ausgehen, dass ich in meinem Handeln irren kann. Ich kann mir ja gerade nicht sicher sein, ob mein Handeln einem allgemeinen Anspruch entspricht oder nicht. Die Handlungskonsequenzen völlig zu ignorieren, entspricht damit auch nicht dem Anspruch des guten Willens. Mit ihm geht nämlich einher, dass ich wirklich darum bestrebt bin, nach allgemeinen Maßstäben zu handeln. Wer einen solchen Willen hat, der nimmt nicht fahrlässig in Kauf, dass seine Handlungsmaxime, die sich immer als doch nicht verallgemeinerbar erweisen kann, eventuell mit unerträglichen Konsequenzen für Andere verbunden ist. Ich habe nicht nur die Verantwortung für die Konsequenzen, die mit einer verallgemeinerbaren Maxime einhergehen, sondern gerade für diejenigen Folgen, die durch mein Irren entstehen können. Zum *anderen* habe ich nicht nur die Verantwortung für die Ergebnisse meines Handelns. Weil ich nach dem kategorischen Imperativ handelnd suggeriere, nach einem allgemeinen Gesetz zu handeln, meine Handlungsmaxime somit als solches erst setze, stelle ich mit meinem Handeln eine Norm auf. Nun kann ich weder leicht erkennen, ob jemand nach dem kategorischen Imperativ handelt und mir sein Handeln und die zugrundeliegende Maxime als allgemeines Gesetz nahelegt, noch kann ich die Handlungsmaxime eines Anderen ohne weiteres als allgemeingültig diagnostizieren. Handeln hat daher im Grunde normierenden Charakter. Ich trage daher immer auch die Verantwortung dafür, welche Maxime ich als allgemeines Gesetz den Anderen aufdränge.

Die Schwierigkeiten, die mit der kognitiven Komponente des kategorischen Imperativs zusammenhängen, scheinen demnach durch die volitionale Komponente nicht zu beseitigen, aber zumindest zu kompensieren zu sein. Vossenkuhl betont hingegen, dass wir zwar durchaus wissen könnten, ob unser Verhalten Legalität aufweist und also dem Anspruch der Allgemeinheit genügt, nicht aber, inwieweit unser Handeln durch einen reinen Willen bestimmt oder nicht doch durch unbewusste, neigungsbezogene Motive:

„Ob unser Wille wirklich rein ist, können wir nicht sagen; daß er rein ist oder rein war, können wir nicht behaupten. Eine solche Behauptung käme einer Selbstrechtfertigung gleich, die in sich selbstinteressiert und damit bereits unmoralisch wäre. Nur über die durch Klugheit erreichbare Legalität unseres Handelns wissen wir Bescheid. Ob und wie weit wir über die bloße Legalität hinaus zur Moralität gelangt sind, wissen wir nicht.

[...]

Das gilt auch, wenn wir uns ständig am Moralgesetz orientieren.“¹

Auch wenn wir wüssten, welcher Maxime wir in einer bestimmten Situation zu folgen hätten, um dem Anspruch der Allgemeinheit zu genügen, und uns mit aller zugänglichen Kraft auf das Moralgesetz als bestimmenden Grund unserer Handlung richteten, so würden wir dennoch nicht sicherstellen können, ob wir uns in unserem Handeln allein um des Gesetzes willen verfahren sind. Um beurteilen zu können, ob wir wirklich moralisch gehandelt haben und dem Anspruch des guten Willens genügen konnten, müssten wir uns selbst als dieses oder jenes Individuum in aller Gänze gegeben sein, d.i. eine nicht-perspektivische Ansicht unserer selbst, unserer Gefühle, unserer Motive und Absichten sowie unserer impliziten Urteile haben, welche uns als endliche Subjekte verwehrt bleiben muss.² Somit ist auch die volitionale Komponente des kategorischen Imperativs mit Problemen behaftet, weil es nicht möglich ist, sicher zu beurteilen, inwieweit eine Person in ihrem Handeln dem Anspruch des Willens entspricht und wirklich aus Pflicht handelt.

§ 3 Die Unabhängigkeit der Geltung der beiden Ansprüche von der Schwierigkeit ihrer Erfüllung

Kritiker der kantischen Ethik scheinen vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Forderungen des kategorischen Imperativs einwenden zu können, dass damit auch die Konzeption des kategorischen Imperativs überhaupt in Zweifel zu ziehen

¹ Siehe Wilhelm Vossenkuhl, „Wen orientiert der kategorische Imperativ?“, in: *Sich im Denken orientieren*, hg. von Simone Dietz, Heiner Hastedt, Geert Keil u. Anke Thyen, Frankfurt am Main 1996, 282f.

² Vgl. Vossenkuhl, „Wen orientiert der kategorische Imperativ?“, 280.

ist. Allerdings betont Vossenkuhl auch, dass „[d]ie Geltung des Gesetzes von seiner Realisierung unabhängig (ist)“¹. Selbst wenn wir also nicht in der Lage sind, mit aller letzter Gewissheit zu sagen, ob diese oder jene Maxime verallgemeinerbar ist und noch nicht einmal sicher sein können, dass wir in unserem Handeln allein den moralischen Zweck des Gesetzes verfolgt haben, selbst dann noch gilt der an uns gerichtete Anspruch weiterhin.

Dies wird auch deutlich, wenn der Einwand betrachtet wird, dass keinerlei Letztbegründung einer Maxime möglich sei, weil jeder Begründungsversuch bloß in einer der drei Momente des Münchhausen-Trilemmas unendlicher Regress, Zirkel oder Dogma enden wird. Denn selbst wenn zugestanden würde, dass für keine Maxime unumstößlich gezeigt werden kann, dass sie absolut und allgemein gilt, so bedeutet das nicht, dass der Anspruch dieser Allgemeinheit nichtig wäre. Selbst wenn für keine Maxime gezeigt werden könnte, dass sie allgemein gilt, so würde jede weitere Maxime, die vorgeschlagen wird, anhand des Kriteriums der Allgemeinheit abgelehnt werden. Niemand der anhand des Münchhausen-Trilemmas diesen Einwand erheben würde, würde als Konsequenz behaupten, dass das Kriterium der Allgemeinheit aufgegeben werden müsse und daher jede beliebige Maxime als Erfüllung des Sollens erhalten könne.

Eine scheinbar mögliche Konsequenz wäre – für welche sich z.B. Wittgenstein in einem Vortrag ausspricht – die Möglichkeit, sinnvoll von Ethik zu sprechen, in Abrede zu stellen.² Weil für keine Maxime oder Norm gezeigt werden könnte, dass sie allgemein und absolut gilt, sei keine wissenschaftliche Betrachtung ethischer Fragen möglich. Insofern nämlich stets nur relative Werte, niemals aber Werte „im ethischen oder absoluten Sinn“³ ausgemacht werden könnten,⁴ sei eine wissenschaftliche Betrachtung der Ethik sogar ein Missbrauch der Sprache.⁵ Allerdings macht eine solche Position selbst Gebrauch von dem Anspruch der Allgemeinheit und bestätigt somit vielmehr dessen Gültigkeit. Eine solche Position bedeutet nämlich nichts anderes, als zu sagen: Wenn es überhaupt etwas gibt, das als Maxime oder Norm geboten sein sollte, so müsste es einem allgemeinen Anspruch entsprechen, d.h. allgemein und absolut gelten. Auch eine solche Position erkennt also implizit an, dass eine Maxime nur dann zu einem moralischen Gesetz werden könnte, wenn sie verallgemeinerbar ist.

¹ Siehe Vossenkuhl, „Wen orientiert der kategorische Imperativ?“, 272.

² Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt am Main 1989, 18.

³ Siehe Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, 11.

⁴ Vgl. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, 13.

⁵ Vgl. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, 16.

So wenig wie eine Frage einfach erlischt, nur weil die sie betreffenden Antworten sich widersprechen und mangelhaft sind, so wenig löst sich der Anspruch des Sollens auf, nur weil sich keine Maxime finden lässt, von der mit letzter Gewissheit die geforderte Verallgemeinerbarkeit behauptet werden könnte, oder weil wir von unserem Willen nicht sicher wissen können, ob er allein durch das Gesetz bestimmt worden ist. Im Gegenteil, je weniger mir die mir bewussten Maximen eine gültige Antwort auf die Frage des absoluten und allgemeinen Sollens geben, desto mehr bin ich als Einzelner gefragt. Dieser Umstand erklärt auch die Beobachtung Freuds, dass häufig das Schuldgefühl, das mit dem Abweichen von dem Idealen zusammenhängt, gerade dann zunimmt, wenn sich eine „Person der Aggression gegen andere enthält“¹. Das Bewusstsein des Anspruchs des Sollens bzw. des kategorischen Imperativs und der Wille danach zu handeln führen zu einer Sensibilisierung der Beurteilung des Wertes der eigenen Handlungen. Da dem Anspruch der Allgemeinheit kaum in aller Gänze gerecht zu werden möglich scheint, kann auch das moralisch willige Individuum nicht in aller Gelassenheit und zur eigenen Zufriedenheit das moralisch Geforderte einfach umsetzen. Vielmehr sieht es sich, wenn es dem Gesetz wirklich und aufrichtig nachgeht, immer neuen Aspekten und Perspektiven ausgesetzt, die nicht nur die bisherigen Handlungen in Frage stellen, sondern das handelnde Subjekt auch gerade im Hier und Jetzt sowie im Zukünftigen verunsichern und hemmen. Vielleicht liegt auch darin die pathogene Struktur der Moral und des „schlechten Gewissens“, welches Nietzsche als „die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch [...] verfallen musste“², bezeichnet. Die Tatsache, dass sich das Problem des Sollens zwar nicht einfach lösen, aber zugleich auch nicht einfach abschütteln lässt, zeigt sich in dieser Bezeichnung der Moral als Krankheit: Die Krankheit betrifft mich, sie zehrt an mir, wenngleich ich sie zu ignorieren versuche; sie ist in mir, ich bin sie, zugleich aber tritt sie mir entgegen als etwas Fremdes, das mich befällt. Die Überforderung, die mit dem Sollen des kategorischen Imperativs als Faktum der reinen praktischen Vernunft einhergeht und sich aus der Schwierigkeit ergibt, dem Anspruch der Allgemeinheit zu

¹ Siehe Sigmund Freud, „Das ökonomische Problem des Masochismus“, in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. 13. Band. Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es*, hg. von Anna Freud, Frankfurt am Main 1980, 383. Die theoretischen Annahmen der Psychoanalyse können bei der Interpretation dieser Beobachtung außer Acht gelassen werden. Die Tatsache, dass Freud das Gewissen und die Moral auf eine Entsexualisierung des Ödipuskomplexes zurückführt, die durch eine Introjektion der elterlichen Bezugspersonen vollzogen wird und aus welcher das Über-Ich als Gewissensinstanz resultiert, hat keinen Einfluss auf die oben beschriebene Beobachtung. Vgl. Freud, „Das ökonomische Problem des Masochismus“, 380.

² Siehe Friedrich Nietzsche, „Zur Genealogie der Moral“, in: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/München 2007, GM II 16, KSA 5, 321.

genügen, kann somit weniger zur Widerlegung des Anspruchs des kategorischen Imperativs herangezogen werden, sondern ist wohl eher als konstitutiver Moment von ihm zu betrachten.

§ 4 Der kategorische Imperativ als Frage

Welcher Art aber ist nun dieses Moralbewusstsein dieses kategorischen Imperativs? Was ist in ihm gegeben? Die Untersuchung des kategorischen Imperativs hat ergeben, dass es der Anspruch der Allgemeinheit und der Anspruch des guten Willens sind, die als Forderung in dem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft gegeben sind. Jedoch wurde versucht zu zeigen, dass diesen Ansprüchen kaum mit letzter Gewissheit entsprochen werden kann. Der Anspruch des kategorischen Imperativs hat somit den Charakter eines nicht eindeutig und endgültig zu lösenden Rätsels:

„Das Sollen, das Kant auf eine äußerste Spitze treibt, ist etwas, *das auf mich zukommt, bevor ich darauf zugehe*. Es erzwingt meine Achtung, bevor ich einem eigenen Gefühl der Achtung folge und meine Achtung oder Mißachtung bezeuge.

[...]

Es handelt sich um kein noch so sublimes Etwas, das ich vernehme, verstehe, auslege, annehme oder ablehne, sondern um etwas, wovon ich getroffen bin und worauf ich antworte, bevor ich es *als etwas* auffasse. Die Fragen nach dem *Was, Wer, Wann* und *Wozu* brechen sich wie Wellen an der Klippe eines ereignishaften *Daß*, das nicht in unbestimmter Bestimmtheit auftritt, wie alles, was uns in den Horizonten unserer Erfahrung begegnet, sondern in einer Überbestimmtheit, die alle möglichen Bestimmungen übersteigt.“¹

Das Moralbewusstsein des kategorischen Imperativs enthält seinen Anspruch als faktisches *Dass*, d.i. ‚dass ich etwas soll‘, nämlich ein solches, das als allgemeines Gesetz gelten können soll. Dieses *Dass* als formales ist insofern „überbestimmt“, weil es als Kriterium der Allgemeinheit genau durch die abstrakte Form des Gesetzes bestimmt ist. Es „übersteigt alle möglichen Bestimmungen“ aber zugleich, weil keine *bestimmte*, d.h. konkrete *Maxime* jemals diese Form des Gesetzes zur Gänze annehmen kann. Anders formuliert: Kein Sollensgebot, keine *Maxime* ist jemals in der Lage, das absolute Sollen, das *Dass* des kategorischen Imperativs, zu bestimmen. Niemals wird eine *Maxime* an die Stelle des absoluten Sollens des kategorischen Imperativs treten können. Er selbst bleibt immer das Bestimmende für jede *Maxime*, will sie eine moralische sein. Er selbst muss immer wieder aufs Neue befragt werden und für Vergleiche mit *in Frage kommenden* *Maximen* herhalten. Und so ist die *Frage* die ausgezeichnete Weise, in der dieses *Dass*

¹ Siehe Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main 2006, 29.

des kategorischen Imperativs, sein Anspruch, gegeben ist. Nicht in Form eines klaren theoretischen Wissens, sondern in Form eines Problems, das sich nicht einfach aufgrund mangelhafter Antworten von selbst erledigt, sondern in seiner Problemhaftigkeit seine ganze Fragwürdigkeit zur Geltung bringt. Das besagt, dass der kategorische Imperativ als Moralbewusstsein als Problem bzw. als Frage gegeben ist, welcher man sich nicht entziehen kann. Moralbewusstsein könnte somit bedeuten, dass ein Bewusstsein von dem Anspruch besteht: dem der Allgemeinheit und dem des guten Willens. Aber dieses Bewusstsein enthält nicht in voller Klarheit die richtige Antwort in jeder Situation, sondern zunächst und vor allem die Problemstellung als Frage. Dieses Bewusstsein als Frage umfasst demnach zwar das Kriterium, nämlich das der Allgemeinheit und des guten Willens, anhand welches eine Antwort als richtig *beurteilt* werden kann, nicht aber die richtige Antwort in einer konkreten Situation selbst.

§ 5 Der kategorische Imperativ als Wiederholung der Sollensfrage

Vor diesem Hintergrund möchte ich eine Lesart der kantischen Moralphilosophie vorschlagen, bei welcher seine Konzeption des kategorischen Imperativs nicht bloß als eine ethische Theorie unter vielen, sondern vielmehr als phänomenologische Analyse des ursprünglichen Problems des Sollens verstanden wird. Der kategorische Imperativ, so könnte man danach sagen, erschöpft sich nicht in dem Versuch, eine Antwort auf die *Sollensfrage* „Was soll ich tun?“ zu geben. Indem er nicht einfach eine bestimmte Antwort liefert, sondern vorgibt, wie eine vertretbare Antwort ermittelt, d.h. bestimmt werden kann, stellt er vor allem eine Enthüllung dessen dar, was in der Frage als Sollensfrage gegeben ist: Sie enthält den Anspruch der Allgemeinheit als Kriterium dessen, was eine richtige Antwort auf die Frage wäre. Als Frage ist nämlich bereits in ihr dasjenige angesprochen, auf was sie abzielt.¹ Die Frage gibt damit bereits vor, worum es in ihr geht: *was* beantwortet werden soll, nämlich, was ich tun soll; *wie* sie beantwortet werden soll, nämlich indem die Antwort eine Handlungsvorgabe macht; *worin* eine Antwort liegen kann, nämlich indem sie Aufschluss darüber gibt, welche Art von Handlungsvorgabe als Antwort in Frage kommt. Hierin vor allem lässt sich erblicken, dass der kategorische Imperativ nicht einfach eine Antwort auf die Sollensfrage ist, sondern ihren Gehalt hervorstreicht. Er besagt, dass ich *so handeln soll*, dass ich wollen könnte, dass die zugrundeliegende Maxime als allgemeines Gesetz gelte. Damit ist die

¹ Vgl. etwa SuZ, 5 (GA2 6f.).

Art der Handlungsvorgabe – zumindest formal – bestimmt. Dass ich so handeln soll, dass ich dem Anspruch der Allgemeinheit genüge, das ist im Grunde in der Frage nach dem Sollen bereits enthalten. Denn, sie fragt nicht danach, was mir *befohlen* ist zu tun, was ich als dieser oder jener *will* und auch nicht, was ich tun *muss*, *um* dieses oder jenes zu bewirken. Wer nach dem Sollen fragt, der fragt danach, was allgemein geboten ist und auch gerade, was allgemein in dieser oder jener Situation zu tun ist. Der nach dem Sollen Fragende möchte nicht wissen, was dieser oder jener von ihm möchte, dass er, der Fragende, tue. Er möchte auch nicht wissen, was ihm befohlen wird, zu tun. Vielmehr möchte er wissen, was in dieser oder jener Situation zu tun als *richtig* genannt werden kann, unabhängig von einer bestimmten Perspektive. In der Frage nach dem Sollen ist das Allgemeine bereits intendiert. Die Frage „Was soll ich tun?“ ist mit „Was ist allgemein geboten zu tun?“ äquivalent.

Ist damit nicht aber gerade gezeigt, dass der kategorische Imperativ als Antwort auf die Sollensfrage tautologisch ist, mithin bloß eine Wiederholung der Frage? Wenn in der Sollensfrage der Anspruch der Allgemeinheit bereits enthalten ist, der kategorische Imperativ aber als Antwort gibt, dass so gehandelt werden soll, dass man dem Anspruch der Allgemeinheit entspricht, so scheint auf ersten Blick mit Kants Formulierung des kategorischen Imperativs nichts gewonnen.

Doch Kants Untersuchung des Sollens, seine aufklärerischen Hinweise zum kategorischen Imperativ beschränken sich nicht auf die Entdeckung des Anspruchs der Allgemeinheit in der Sollensfrage: Mit seinen anderen Formulierungen des kategorischen Imperativs hat er *erstens* darauf hingewiesen, dass dieser Anspruch der Allgemeinheit neben dem Anspruch nach der Achtung der Form des Gesetzes auch den Anspruch nach der Achtung der Menschheit bzw. der Person umfasst. Damit hat er gezeigt, dass die Sollensfrage ebenso dadurch beantwortet wird, indem angegeben wird, wie ich handeln kann, sodass die Menschheit bzw. jede andere Person niemals allein als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck an sich geachtet wird.

Zweitens hat Kant vor dem Hintergrund des Anspruches der Allgemeinheit deutlich gemacht, dass die Sollensfrage als praktisches Problem nicht nur eine kognitive bzw. theoretische Komponente hat, sondern dass es gerade auf die volitionale Komponente in Form des Anspruches des guten Willens ankommt. Gleich zu Beginn der *Grundlegung* betont er den Zusammenhang zwischen dem Anspruch der Allgemeinheit und dem Anspruch des guten Willens: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer

derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“¹ Wenngleich der Anspruch des guten Willens nicht unmittelbar aus dem der Allgemeinheit deduziert werden kann, so resultiert er aus ihm, wenn gefragt wird, welcher Wille als uneingeschränkt, d.h. als allgemeingeltend für gut befunden werden kann. Anders formuliert: Der Anspruch des guten Willens *ist* der Anspruch der Allgemeinheit in Bezug auf den Willen. Der gute Wille ist der *allgemeine* Wille, insofern er eine Handlung und deren zugrundeliegende Maxime um des allgemeinen Gesetzes willen will. Der Wille ist in seinem Wert davon unabhängig, ob er in einer gegebenen Situation genau die Maxime will, die der Form des Gesetzes am meisten entspricht. Es geht darum, dass das handelnde Subjekt und sein Wille eine Maxime, von der es *denkt*, dass sie als allgemeines Gesetz gelten könnte, um des allgemeinen Gesetzes willen *will*. Falls das denkende Subjekt allerdings einen Fehler macht und eine Maxime fälschlicherweise als für ein allgemeines Gesetz tauglich befindet, so ist dies ein Fehler im *Denken* und nicht im *Wollen*. Deswegen entspricht der gute Wille dem Anspruch der Allgemeinheit, weil er das, was er will, um des Gesetzes willen will und nicht um der Wirkungen, die durch eine bestimmte Handlung und der zugrundeliegenden Maxime zu erwarten sind. Der Anspruch des guten Willens ist somit eine Form des Anspruches der Allgemeinheit, nämlich die einer Forderung nach einem allgemeinen *Willensakt*.² Dies aufzuzeigen, ist Kants Verdienst.

¹ Siehe GMS, BA1.

² Schroeter bestreitet, dass ein Verhältnis zwischen dem Anspruch der Allgemeinheit und dem Anspruch des guten Willens besteht. Vielmehr sei die von Kant behauptete Verbindung dieser beiden „Funktionen der universalen Form des Gesetzes“ eine künstliche. Dass sich der Anspruch des guten Willens nicht einfach aus dem der Allgemeinheit deduzieren lässt, bedeutet jedoch nicht deren Unabhängigkeit voneinander. Tatsächlich bedarf es einer „Hinsicht“, um deren wesentliches Verhältnis einzusehen. Der Anspruch des guten Willens ist der Anspruch der Allgemeinheit in der Hinsicht des Willens. Anders formuliert: Aus einem kognitiven Anspruch kann kein volitionaler Anspruch „abgeleitet“ werden. Eine Denkaufgabe kann nicht durch ein bestimmtes Wollen gelöst werden. Deshalb sind die beiden Ansprüche nicht voneinander deduzierbar. Allerdings stehen sie in einem wesensmäßigen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang lässt sich erkennen, wenn danach gefragt wird, welche Art des Willens „ohne Einschränkung für gut“ (GMS, BA1) befunden werden kann. Es stellt sich dann die Frage, welcher Wille als moralischer Wille verallgemeinerbar ist, d.h. von welchem Willen gesagt werden kann, dass er gesollt ist. Die Vorstellung des guten Willens, welche die Gesetzesform als Gegenstand des Wollens umfasst, ist damit die Antwort auf die Frage, was ich wollen soll. Dasjenige, von dem ich sagen können soll, dass ich es wollen soll, muss aber allgemein als gesollter Wille gerechtfertigt werden. Dies aber ist nur der reine oder gute Wille, der das allgemeine Gesetz will. Der Anspruch des guten Willens, so könnte man sagen, ist der Anspruch der Allgemeinheit *am Ort des Wollens*. Daher sind die beiden Ansprüche nicht identisch im einfachen Sinne. In ihrem Wesen beanspruchen sie jedoch das Gleiche: das Allgemeine. Um dem jeweiligen Anspruch zu genügen, bedarf es aber unterschiedlicher Leistungen. Im Falle des kognitiven Anspruches handelt es sich um eine intellektuelle, sie bedarf der Überlegung. Im Falle des volitionalen Anspruches geht es um eine Willensregung, sie bedarf der Überwindung. Vgl. François Schroeter, „Kants Theorie der formalen Bestimmung des Willens“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (3), 1993, 405.

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Einwand abweisen, der kategorische Imperativ sei „nur“ tautologisch. Dass Kant mit dem kategorischen Imperativ und seinem Anspruch der Allgemeinheit die Sollensfrage an den Leser zurückgibt und ihm ans Herz legt, ist nicht gleichbedeutend mit einer *einfachen* Wiederholung der Frage. Die Wiederholung der Sollensfrage, so könnte man sagen, bedeutet vielmehr Folgendes: (1) Sie ist ein Hinweis, dass in der Frage selbst das Kriterium enthalten ist, anhand welchen die Frage beantwortet werden kann, nämlich das Kriterium der Allgemeinheit. Jeder, der die Sollensfrage stellen kann, kann auch das Kriterium der Allgemeinheit und d.h. den Anspruch des kategorischen Imperativs einsehen. Dass jeder unmittelbar weiß, was moralisch gefordert ist, das besagt demnach, dass in der Frage bereits vorgegeben ist, worin *prinzipiell* eine moralische Handlung und damit eine gute Antwort auf die Sollensfrage besteht. (2) In diesem Sinne entspricht die Wiederholung der Sollensfrage auch dem „Wahlspruch der Aufklärung“¹ *sapere aude*. Nach Kant gilt es hiernach, den eigenen Verstand zu nutzen, anstatt im Denken von der Leitung durch einen Anderen abhängig zu bleiben. Mit dem kategorischen Imperativ als Wiederholung der Sollensfrage formuliert Kant die Forderung nach einer eigenständigen Verwendung des Verstandes. Dementsprechend ist weder die *Grundlegung* noch die *Kritik der praktischen Vernunft* „ein Buch, das für mich Verstand hat“². Und genauso wenig möchte Kant auftreten als ein „Seelsorger, der für mich Gewissen hat“³. Der kategorische Imperativ könnte also verstanden werden als ein Aufruf zur Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁴. Die Wiederholung der Sollensfrage ist in diesem Sinne der Hinweis, dass sich jeder seines Verstandes bedienen kann, um die Frage nach dem Gebotenen in einer konkreten Situation selbst zu beantworten. (3) Die Umsetzung des Allgemeinheitsanspruches ist – wie oben beschrieben – mit Schwierigkeiten verbunden. Daher könnte eine weitere Bedeutung der Wiederholung der Sollensfrage in Form des kategorischen Imperativs darin gesehen werden, dass auf die Sollensfrage keine letzt- und endgültige Antwort gegeben werden kann. Die Sollensfrage stellt sich immer wieder neu. Nicht nur können in der Zukunft ganz andere Umstände herrschen, sondern auch in Bezug auf einen vergangenen Fall können stets neue Aspekte in den Blick

¹ Siehe Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hg. von Horst D. Brandt, Hamburg 1999, 20 (AA VIII 35) [in der Klammer ist die Paginierung der Akademie-Ausgabe angegeben].

² Siehe Kant, WA, 20 (AA VIII 35).

³ Siehe Kant, WA, 20 (AA VIII 35).

⁴ Siehe Kant, WA, 20 (AA VIII 35).

genommen werden, welche die Wahl der Maxime beeinflussen könnten.¹ Die getroffene Wahl kann damit immer wieder in neues Licht gerückt werden. (4) Schließlich könnte die Wiederholung der Sollensfrage auch als Hinweis verstanden werden, dass diese Frage das Handeln bestimmen und leiten soll. Kant hat mit der Formulierung des guten Willens darauf hingewiesen, dass eine bloß theoretische Beantwortung der Sollensfrage nicht ausreicht, um moralisch wertvoll zu handeln. Die theoretische Beurteilung der Verallgemeinerbarkeit bestimmter Maximen, die nicht nur der Einübung bedarf, sondern überhaupt einer klugen Veranlagung, ist nicht der ausschlaggebende Punkt für Moralität. Vielmehr ist es der Willensakt entscheidend, der das Handeln um des Gesetzes willen bejaht oder eben nicht. Die Wiederholung der Sollensfrage könnte also als Aufforderung verstanden werden, dass die Frage bzw. der Anspruch beim Handeln im Geiste bewahrt werde, d.h. dass die rechte „Frage-haltung“² eingenommen werde. Dass nicht die einmal

¹ Hierbei ist zu beachten, dass Maximen in *einer* Weise von den einzelnen Umständen einer bestimmten Situation unabhängig sind. Die Umsetzung einer Maxime kann dementsprechend auf viele verschiedene Arten geschehen. Die Maxime zu helfen, kann im Rufen der Feuerwehr oder in einer unmittelbaren Unterstützung des Löschens eines Feuers bestehen. Höffe hat auf diesen Vorteil der Maximen gegenüber bloßen Handlungsvorschriften, Normen oder Regeln bereits 1977 aufmerksam gemacht und in einem Artikel von 2006 noch einmal betont. Wengleich ihm in der beschriebenen Weise Recht zu geben ist, dass die Maximen von den Lebensumständen abstrahiert, bleibt aber meines Erachtens in einer *anderen* Weise die Maxime von den einzelnen Umständen einer Situation durchaus abhängig. Ich habe diesen Gedanken zwar bereits oben (vgl. Kapitel 2.1 § 4) formuliert, möchte ihm aber mit dieser Fußnote Nachdruck verschaffen. Es ist nämlich möglich, dass zwei Maximen, die sich zwar prinzipiell nicht gegenseitig ausschließen und beide in einem hohen Grad verallgemeinerbar, in einer konkreten Situation allerdings unvereinbar miteinander sind. Die Autonomie des Anderen zu respektieren ist z.B. Pflicht. Aber auch dem Anderen zu helfen, wenn er in Not ist, ist moralisch geboten. Prinzipiell schließen sich diese beiden Maximen nicht gegenseitig aus. In einer konkreten Situation kann allerdings die Hilfe für den Anderen gerade eine Verletzung seiner Autonomie darstellen, etwa wenn gegen den Willen der Person eine lebensrettende oder – verlängernde Maßnahme ergriffen wird. Selbst wenn Maximen auf den ersten Blick unabhängig von den einzelnen Lebensumständen zu sein scheinen, sind letztere für die Wahl der jeweils zum Einsatz kommenden Maxime durchaus relevant. Des Weiteren beschränkt sich der kategorische Imperativ nicht auf die Formulierung verallgemeinerbarer Maximen, sondern fordert auch dass in concreto dem Anspruch der Allgemeinheit entsprochen wird. Mehrere verallgemeinerbare Maximen an der Hand zu haben, reicht jedoch nicht aus, um diesem Anspruch gerecht zu werden: Die konkrete Beschaffenheit einer Situation verlangt häufig eine Entscheidung für eine verallgemeinerbare Maxime und zugleich gegen eine andere verallgemeinerbare Maxime. Vgl. Höffe, „Kants kategorischer Imperativ“, 361 und „Freiheit und kategorischer Imperativ. Kants Moralphilosophie auf dem Prüfstand der Hirnforschung“, in: *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*, hg. von Birgit Recki, Sven Meyer, Ingmar Ahl, Paderborn 2006, 93.

² Siehe Günther Pöltner, *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*, Freiburg/München 1972, 45f. Der kategorische Imperativ *qua* Wiederholung der Sollensfrage könnte als Aufforderung zur Einnahme einer rechten „Frage-haltung“ verstanden werden. Hiermit ist gemeint, dass der Handelnde in seinem Fragen nach dem Gesollten sich auf die Weise, in der das Sollen fraglich wird, wirklich einlässt und d.h. jene Aporie der Allgemeinheit ernstnimmt und *in Frage hält*. Denn es ist gerade *das* Merkmal der Aporie, das sie fraglich bleibt und bleiben muss. Eine Frage-haltung, die darin besteht, dass bloß manchmal und zufällig nach dem Sollen gefragt wird, erfüllt den moralischen Anspruch nicht. Ebenso wenig ist eine Frage-haltung adäquat, in der die Frage einmal gestellt wird und eine einmal gefundene Antwort nicht mehr hinterfragt wird, sondern lediglich die dieser Antwort entsprechende Handlungsgestalt rituell kopiert wird. Mit dem Anspruch des guten Willens konzipiert Kant eine Frage-haltung, in der die Frage nach dem Gesollten immer wieder neu gestellt wird, indem der Handelnde stets

als verallgemeinerbar erkannte oder gelernte Maximen ohne willentliche Bejahung einfach wiederholt werden, sondern dass die willentliche Bejahung des Anspruches bzw. der Sollensfrage wiederholt werde. Der den Anspruch affirmierende Wille, das „ich will moralisch handeln - ich will nach dem Moralgesetz handeln“, ist kein pauschaler Akt, den man als junger Mensch einmal vollzieht und der dann für immer wirklich ist. Der affirmierende Willensakt selbst soll wiederholt werden und d.h. die Frage nach dem Gesollten immer wieder neu zu stellen. Das bedeutet wiederum, dass die Frage nach den eigenen Neigungen und Motiven gestellt wird, durch deren Kenntnis überhaupt erst eine entschiedene Befreiung von ihnen erfolgen kann. Die Forderung danach formuliert Kant mit dem Anspruch des guten Willens.

§ 6 Zusammenfassung und Ausblick

Ich hoffe gezeigt haben zu können, wie das Was des Moralbewusstseins im Rahmen der Konzeption des kategorischen Imperativs verstanden werden kann: als Anspruch der Allgemeinheit als kognitive Aufgabe und als Anspruch des guten Willens als volitionale Aufgabe. Die Umsetzung des Anspruchs der Allgemeinheit hat sich als mit vielen Schwierigkeiten behaftet herauskristallisiert. Der Anspruch als Anspruch wurde jedoch hiervon unabhängig als geltend bestimmt. Zudem habe ich versucht, die dennoch weiterhin bestehende Fragwürdigkeit des Anspruchs der Allgemeinheit und damit des kategorischen Imperatives in seinem problematischen Charakter als Frage-Charakter auszulegen. Ziel hierbei war es, diesen Frage-Charakter nicht einfach als Resultat der Schwierigkeiten mit dem Prozess der Verallgemeinerung von Maximen stehen zu lassen, sondern diesen Frage-Charakter in der Konzeption des kategorischen Imperativs selbst als begründet zu verorten. In diesem Sinne wurde der kategorische Imperativ als phänomenologische Aufklärung des ursprünglichen Sollensproblems interpretiert. Das in der Aufklärung Aufgeklärte, insofern es die Sollensfrage verdeutlicht, hat selbst Frage-Charakter und ist somit eine Wiederholung der Sollensfrage. Bei einer solchen Wiederholung in Form des kategorischen Imperativs handelt es sich aber – wie ich ferner auszuweisen versucht habe – nicht um eine bloße Lautwiederholung der Frage, sondern vielmehr um ein Näherbringen des ursprünglichen Sollensphänomens: ein Ans-Herz-Legen der Forderung nach Allgemeinheit in Form eines Anspruches und ein An-die-Hand-Geben der Forderung nach Allgemeinheit in Form eines Kriteriums. Hierin liegt

seine eigenen Handlungsmotive hinterfragen soll, um sich von ihnen zu lösen, wenn sie auf Neigungen basieren.

meines Erachtens gerade ein großes Verdienst Kants. Nämlich verdeutlicht zu haben, dass in der Sollensfrage als Ausgangsphänomen der Anspruch, was zu tun ist, bereits vorgemerkt ist. Und, dass damit zugleich auch schon das Kriterium an den Fragenden übergeben ist, mit welchem der Erfolg einer Antwort auf diesen Anspruch bemessen werden kann.

Nachdem zwar nun bereits mit der Beschreibung des Frage-Charakters des kategorischen Imperativs die Frage nach der Gegebenheitsweise des Moralbewusstseins angesprochen und eine Teilantwort auf sie erfolgte, soll zunächst weiterhin der Frage nach dem Was des Moralbewusstseins nachgegangen werden. Mit dem Anspruch der Allgemeinheit und dem des guten Willens ist nach Kant nämlich das Bewusstsein der Freiheit verbunden. Dieser Zusammenhang liegt darin begründet, dass durch das Sollen dem Subjekt vermittelt wird, dass es etwas tun kann oder auch nicht.¹ Im folgenden Abschnitt soll der Begriff dieser Freiheit herausgearbeitet und der Zusammenhang mit dem Moralgesetz dargestellt werden.

2.2 Der Begriff des Moralbewusstseins und die Idee der Freiheit - Der Zusammenhang von Moralgesetz und Freiheit

Um zu erörtern, was das Was des Moralbewusstseins ausmacht, muss danach gefragt werden, was in ihm gegeben ist. Im letzten Abschnitt wurde diese Frage mit der Beschreibung des kategorischen Imperativs als Anspruch der Allgemeinheit und des guten Willens teilweise beantwortet. Für Kant steht dieses Moralgesetz mit der Freiheit in Zusammenhang: „[E]in freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen (ist) einerlei.“² Somit ist auch das Bewusstsein des Moralgesetzes des kategorischen Imperativs mit dem Bewusstsein bzw. mit der *Idee*³ der Freiheit verbunden. Daher kommt dieser – wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird – nicht nur eine Bedeutung für die Deduktion des Moralgesetzes zu, sondern auch für die Betrachtung des Was des Moralbewusstseins. So stellt sich die Frage, inwiefern sich das handelnde Subjekt durch das Moralgesetz seiner Freiheit bewusst wird und welche Art der Freiheit damit gemeint ist.

¹ KpV, AA V 30.

² GMS, BA98.

³ Kant macht u.a. in der *Grundlegung* deutlich, dass Freiheit nicht erklärt werden kann, weil jede Erklärung eine „Bestimmung nach Naturgesetzen“ (GMS, BA121) darstellt und Freiheit gerade nicht naturgesetzlich bestimmt ist. Aus diesem Grund handelt es sich bei dem Bewusstsein der Freiheit nicht um eine Kenntnis. Daher spricht Kant von einer *Idee* der Freiheit, „die ihren guten Grund hat“ (GMS, BA125).

§ 1 Der Zusammenhang zwischen Moralgesetz und Freiheit

Kant unterscheidet in der *Grundlegung* zwischen *technischen*, *pragmatischen* und *moralischen* Imperativen.¹ Bei den technischen Imperativen bezieht sich die Forderung auf die Wahl der Mittel, um einen bestimmten Zweck zu erreichen: Es handelt es sich hierbei um *Regeln*.² Die pragmatischen Imperative stellen *Ratschläge* zur Erreichung von Glückseligkeit dar.³ Allein die moralischen Imperative gelten als *Gesetze*, fordern eine verallgemeinerbare Maxime als Grund des Handelns und zielen nicht auf eine bestimmte Materie bzw. Zweck, sondern auf die Form des Gesetzes.⁴

Allen Arten dieser Imperative entspricht nach Höffe nun ein bestimmter Begriff der Freiheit, die er als *Stufen der Freiheit* versteht⁵: Wer sich einen bestimmten Zweck setzt, z.B. viel Geld zu verdienen, muss zweckvolle Mittel wählen. Die mit diesen Mitteln verbundenen Handlungen können den Neigungen widerstreben, etwa sehr hart und viel zu arbeiten. Die Freiheit besteht hier darin, dass ich mich entgegen meiner aktuellen Neigungen dazu entschließen kann, die Arbeit auf mich zu nehmen, um den gewählten Zweck zu erreichen. Ich selbst kann die Mittel wählen, um den Zweck zu erreichen. Bei den pragmatischen Imperativen ist es ähnlich: Ich selbst kann die Schritte durchführen, von denen ich glaube, dass sie mich zum Glück leiten. Es handelt sich hierbei also um die Wahlfreiheit, bei der sich zugunsten einer Neigung und gegen eine andere entschieden wird. Bei den moralischen Imperativen jedoch werden die Neigungen überhaupt als Bestimmungsgrund der Handlung negiert. Die Freiheit, die hier angesprochen wird, ist damit eine Freiheit von den naturgesetzlichen Bestimmungen.

Kant selber betont hingegen allein diese dritte Art der Freiheit: „[W]as kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“⁶ Freisein bedeutet für ihn demnach nicht das zufällige Wählen eines gerade angenehmer oder interessanter erscheinenden Zwecks, sondern die Möglichkeit, sich von allen empirischen Gefühlen, die das Interesse an einem Zweck wecken könnten, zu lösen. Darin liegt die Möglichkeit, sich allen mir aufdrängenden Neigungen in der Bestimmung meines Handelns den Einfluss zu versagen. In dieser Freiheit kann ich mich den naturgesetzlichen Wirkmechanismen verschließen und

¹ Vgl. GMS, BA44.

² Vgl. GMS, BA43.

³ Vgl. GMS, BA43.

⁴ Vgl. GMS, BA43.

⁵ Vgl. Höffe, „Freiheit und kategorischer Imperativ“, 90.

⁶ Siehe GMS, BA98.

unabhängig von diesen handeln. Wenn ich es schaffe, nach solchen Gründen zu handeln, die allgemeine Geltung haben und somit der Gesetzesform entsprechen, dann handle ich nach Gründen, die nicht empirisch-kontingent, mithin nicht bloß zufällige Neigungen sind. Dann handle ich nicht nach naturgesetzlichen Bestimmungen, sondern in Freiheit.

Und darin ist der Zusammenhang zwischen Moralgesetz und Freiheit formuliert: Der moralische und der freie Wille ist „einerlei“, weil sie das Gleiche wollen. Der moralische Wille will nach einer verallgemeinerbaren Maxime handeln, um dem allgemeinen Gesetz zu entsprechen und negiert daher alle Neigungen bei der Handlungsbestimmung. Der freie Wille will eine von allen naturgesetzlichen Bestimmungen unabhängige Handlung, weil jeder Bezug auf eine Neigung bzw. einen empirischen Zweck Abhängigkeit von diesem bedeuten würde.

„Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form, so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d.i. transzendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.“¹

Freiheit im höchsten Sinne manifestiert sich somit in einer moralischen Handlung. Der kategorische Imperativ und sein Anspruch der Allgemeinheit und des guten Willens *fordern* somit einen freien Willen. In ihm kommt nämlich die Forderung zum Ausdruck, den Willen unabhängig von den Neigungen, d.h. frei zu bestimmen. Frei ist demnach derjenige, der es schafft, sich in seinem Handeln von den ihn durchaus bewegenden, empirischen Gefühlen *freizumachen*, um nach verallgemeinerbaren Maximen zu handeln.

Kant bringt schließlich das Verhältnis von Freiheit und Moralgesetz in der *Kritik der praktischen Vernunft* in der Vorrede auf den Punkt: „[S]o will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.“² Indem das Moralgesetz in der Form des kategorischen Imperativs die Negation der Neigungen, d.h. die Freiheit des Willens fordert, wird diese Möglichkeit der Freiheit bewusst. Darin liegt aber auch, dass eine moralische Handlung nur durch Freiheit ermöglicht ist.

¹ KpV, AA V 29.

² Siehe KpV, AA V 4, Fn.1.

§ 2 Freiheit und Person-sein: Das Problem des bösen Willens

Kant bestimmt die Persönlichkeit als „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen [...] betrachtet“¹. Wenn nun Kant darauf hinweist, dass das Selbst nur in der moralischen Handlung frei von den Neigungen ist, stellt sich folgende Frage: Bedeutet das, dass das Selbst in der Handlung, in der es durch seine Neigungen bestimmt ist, also im Unterschied zu einem reinen, guten Willen einen bösen Willen aufweist, nicht mehr Person ist? Ist es unmöglich, in Freiheit böse zu handeln? Ist das Selbst, das seine Neigungen zu objektiven Prinzipien des Handelns macht, weder frei noch Person? Wenn Freiheit und Persönlichkeit eins sein sollen, dann muss eine Person auch in Freiheit einen bösen Willen haben können. Im Sinne des grundlegenden Verhältnisses von Moralbewusstsein und Selbst-sein muss daher der Begriff der Freiheit so ausgelegt werden können, dass Freiheit und ein böser Wille sich nicht ausschließen.

Wenn Freiheit aber nur mit dem Guten verknüpft ist, so scheint es gar keine Möglichkeit zu geben, in Freiheit böse zu handeln. Klein beschreibt dieses Problem folgendermaßen:

„Wenn jeder freie Wille *eo ipso* ein moralischer Wille ist, dann gibt es keine Freiheit zum Bösen. Wo immer dann das Böse herkommt, der böse Mensch hätte es nicht vermeiden können. Denn ihm fehlt die Freiheit dazu, weil Willensfreiheit ja nur zum moralisch Guten, nicht aber zum Bösen führen kann.“²

In dieser Darstellung der Freiheitkonzeption Kants scheint es nur zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder ich bin frei und handle dann auch moralisch gut oder ich bin nicht frei und handle dann moralisch böse. Es scheint dabei aber nicht klar zu sein, wodurch bestimmt wird, ob ich frei bin oder nicht. Doch selbst wenn das Selbst frei wäre, so wäre es das nach dieser Darstellung nicht aus sich selbst heraus, sondern vielmehr zufällig. Wenngleich Kants Ausführungen vielleicht zu einem solchen Missverständnis verleiten mögen, so denke ich, dass ein Einwand in dieser Form dennoch nicht gerechtfertigt ist. Ich möchte versuchen, im Rahmen der Beseitigung dieses Missverständnisses den Begriff der Freiheit bei Kant weiter auszulegen.³

¹ Siehe KpV, AA V 87.

² Siehe Patrick Klein, *Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist? Eine Untersuchung zum Faktum der Vernunft bei Immanuel Kant*, 79.

³ Allerdings kann der Begriff des Hangs zum Bösen, wie ihn Kant in der *Religion* in seiner Vielschichtigkeit beschreibt, in diesem Rahmen nicht seine ihm eigentlich gebührende Berücksichtigung finden. Aus diesen Ausführungen sei jedoch hervorgehoben, dass Kant den Hang zum Bösen trotz der

Es stimmt, dass Kant – wie oben gezeigt – den freien Willen als moralischen Willen versteht: Weil das Selbst die Möglichkeit hat, den Willen frei zu bestimmen, d.h. unabhängig von den Neigungen, ist es ihm überhaupt möglich, moralisch zu handeln. Kant betont immer wieder, dass die Idee der Freiheit die Voraussetzung für moralisches Handeln ist: Sie ist der Seinsgrund, die *ratio essendi* des Moralgesetzes¹. Zum einen ermöglicht also die Freiheit das moralische Handeln, zum anderen ist nur eine moralische Handlung eine freie. Inwiefern aber ist eine nicht-moralische Handlung nicht frei und was bedeutet das für die Willensfreiheit des Menschen?

Eine moralische Handlung wurde bestimmt als eine Handlung, bei der der Handelnde seinem Handeln eine solche Maxime zugrunde legt, die verallgemeinerbar ist und somit Gesetzesform aufweist. Nicht moralisch ist demnach eine Handlung dann, wenn die zugrundeliegende Maxime nicht durch die Form, sondern durch eine Materie des Willens bestimmt ist, d.h. durch einen empirischen Zweck: Wer reich werden möchte, hat sich den Zweck gesetzt, viel Geld zu besitzen. Das Böse, das einem solchen Willen zugesprochen wird, liegt dann vor, wenn in dieser Maxime jene subjektive Neigung, nämlich viel Geld besitzen zu wollen, als oberstes Prinzip des Willens ausgegeben und das moralische Gesetz diesem untergeordnet wird.² Lässt sich eine Person nun von dieser Maxime leiten und handelt lediglich nach dem Zweck des Reichwerdens, so ist sie in ihrem Handeln nicht frei, insofern die zugrundeliegende Maxime durch subjektive Neigungen bestimmt bleibt. Bedeutet das aber, dass eine solche Person überhaupt als handelnde nicht frei ist?

Freiheit muss hier in zweierlei Hinsicht betrachtet werden: Freiheit als konkreter *Akt* der Handlung und Freiheit als *Vermögen* der handelnden Person. Wenn Kant davon spricht, dass lediglich die moralische Handlung frei ist, dann bezieht er sich auf die Freiheit als Akt. Doch auch die Person ist *in dieser Handlung* nicht frei, sie erweist sich als von ihren Neigungen bestimmt. Das bedeutet aber nicht, dass die Person sich nicht anders hätte entscheiden können: Die Freiheit als Grundmöglichkeit der Person bleibt von einzelnen Handlungen unbelastet. So kann sich durchaus eine Person lange von der neigungsbezogenen Maxime mit dem Zweck des Reichwerdens leiten lassen und in

Tatsache, dass er angeboren sein mag, als Akt des freien Selbst versteht, insofern er „als von dem Menschen selbst sich z u g e o g e n gedacht werden kann“ (RGV, B21). „[E]in Hang zum Bösen (kann) nur dem moralischen Vermögen der Willkür anleben. Nun ist aber nichts sittlich-(d.i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene T a t ist.“ Siehe RGV, B25.

¹ Vgl. KpV, AA V 4 Fn.1.

² Vgl. KpV, AA V 60; RGV, B21f., 33f.

seinem Handeln Unfreiheit beweisen. Sie kann es sich aber in jeder neuen Handlungssituation noch einmal überlegen: Sie kann Abstand von ihrer bisherigen Maxime nehmen. Der einmal eingeschlagene Weg ist in diesem Sinne nicht verbindend. Neigungen bestimmen den Willen nicht ohne weiteres, sondern erst dann, wenn sie als objektive Gründe erachtet werden.¹ Böse ist daher auch nicht die Neigung in ihrem Gehalt oder die Tatsache, dass sie vorhanden ist, böse ist vielmehr der Wille des handelnden Selbst, der die Neigung zum maßgeblichen Zweck des Handelns erhebt.

Damit ist aber auch der böse Wille lediglich vor dem Hintergrund eines grundlegenden Vermögens der Freiheit denkbar. Einen bösen Willen zu haben und danach zu handeln, bedeutet, sich in seinem Handeln nicht von seinen Neigungen gelöst zu haben. Hinsichtlich des konkreten Handlungsaktes muss daher gesagt werden, dass er nicht frei ist, weil er an die subjektiven Neigungen gebunden bleibt. Er ist aber nur deswegen auch eine *böse* Handlung bzw. Manifestation eines *bösen* Willens, weil die handelnde Person sich auch anders hätte entscheiden können. Der böse Akt ist in diesem Sinne frei und unfrei zugleich: *frei*, insofern die handelnde Person es versäumt hat, sich von seinen Neigungen zu lösen und eine tatsächliche Möglichkeit verstreichen ließ; *unfrei*, insofern die Person in ihrem Handeln durch die subjektiven Neigungen bestimmt bleibt.

Somit lässt sich sagen: Freiheit als Grundmöglichkeit der Person schließt die böse Handlung bzw. den bösen Willen mit ein. Dass damit Freiheit als Grundmöglichkeit des Handelns die freie und die unfreie Handlung umfasst, stellt kein logisches Problem dar: Würde die Möglichkeit zu etwas nicht auch seine Negation enthalten, so wäre es keine Möglichkeit, sondern vielmehr Notwendigkeit. Das bedeutet, dass Freiheit in diesem Fall immer vorläge. Niemals könnten dann Neigungen mein Handeln bestimmen, ich würde immer frei von ihnen handeln. Es wäre dann nicht einmal denkbar, dass Neigungen auf mich einwirkten.

Es gehört aber gerade zum Person-Sein des sinnlichen Selbst, dass es einerseits von Neigungen bedrängt wird, die es zu einem bestimmten Handeln nötigen und ihm andererseits durch den Anspruch des Moralgesetzes die Möglichkeit eines Freiseins dieser Neigungen vor Augen gebracht ist. Doch für dieses Freisein von den Neigungen muss ich mich frei entscheiden.

¹ Vgl. Andrews Reath, "Kant's Theory of Moral Sensibility", in: *Kant-Studien* 80 (3), 1989, 296.

Freiheit bei Kant, so könnte man sagen, besteht nicht darin, dass jede Handlung von allen naturgesetzlichen Bestimmungen frei wäre, sondern, dass das Subjekt die Möglichkeit hat, sich von diesen naturgesetzlichen Mechanismen *qua* Neigungen in seinem Handeln loszureißen. Freiheit besagt also nicht, dass ich immer und überall in meinem Handeln von jeglicher Naturkausalität unabhängig wäre. Kant würde so etwas wohl nie behaupten: Als *sinnliches* Wesen ist der Mensch ja gerade Glied dieser Kette der Naturmechanismen.

Allerdings kann er sich in seinem Handeln von den durch sie bestimmten Neigungen entledigen. Hierin liegt dann die Umsetzung der Freiheit als Grundmöglichkeit. Zum einen ist das handelnde Selbst also der Möglichkeit nach, d.h. in seinem Wesen, frei, weil es sich in seinem Tun von Neigungen führen lassen kann oder auch nicht. Wirklich frei ist es aber erst dann, wenn es die Möglichkeit, die natürlichen Neigungen in ihrem Einfluss auf das Handeln zu hemmen, umsetzt.

Der obige von Klein in Rekurs auf Koorsgaard und Prauss formulierte Einwand bezieht sich darauf, dass Kant nur einen moralischen Willensakt als freien ansieht. Das ist zwar richtig, allerdings kann daraus eben nicht geschlossen werden, dass das handelnde Subjekt sich nicht frei für das Böse entscheiden könnte. Die Aussage, dass nur ein moralischer Wille ein wirklich freier ist, bezieht sich damit lediglich auf die Handlung bzw. das Selbst *in dieser Handlung*. Durch einen bösen Willen, der sich in einer durch Neigungen bestimmten Handlung räumlich und zeitlich manifestiert, verliert das Selbst weder seine Freiheit als Grundmöglichkeit der Negation der Neigungen als handlungsbestimmende Gründe noch seinen Status als Person.

§ 3 Der Zusammenhang der Arten der Imperative und Stufen der Freiheit mit dem kategorischen Imperativ

Wenn aber Freiheit eine Grundmöglichkeit des Person-seins darstellt, die ein Handeln aus Neigungen sowie ein solches aus deren Negation umfasst, dann muss sich in den verschiedenen Weisen des Handelns diese Grundmöglichkeit aufzeigen lassen. In der moralischen Handlung als freier sind die Neigungen in ihrem Einfluss auf die Handlungsbestimmung gehemmt: Das Selbst hat seine Grundmöglichkeit der Freiheit in einem Akt der Freiheit realisiert. Wie aber verhält es sich mit den Handlungsweisen, bei denen Neigungen in Form von empirischen Zwecken die Handlung bestimmen?

Handlungen werden entweder durch pragmatische, technische oder moralische Imperative bestimmt. Wenn der kategorische Imperativ als moralischer Imperativ und Moralgesetz

der Vernunft die Weise ist, in der dem Selbst die Grundmöglichkeit der Freiheit bewusst wird, dann muss auch das Handeln nach pragmatischen und technischen Imperativen in der Struktur des kategorischen Imperativs fundiert sein. Anders formuliert: Wenn alle Handlungsweisen in der Grundmöglichkeit der Freiheit enthalten sind, so muss sich ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Imperativen aufweisen lassen, die jene Menge an möglichen Handlungsweisen regieren.

Wie hängen die verschiedenen Arten der Imperative miteinander zusammen? Wenn die verschiedenen Arten von Imperativen miteinander verglichen werden, so fallen zunächst ihre Unterschiede auf: Bei den technischen Imperativen kann sich die Forderung nach einer bestimmten Wahl von Mitteln auf irgendeinen empirischen Zweck beziehen; bei den pragmatischen Imperativen ist dieser empirische Zweck die Glückseligkeit; beim kategorischen Imperativ hingegen bezieht sich die Forderung auf gar keinen empirischen Zweck, sondern auf die Form der Handlungsmaxime und auf die Gesinnung des Handelnden: Anspruch der Allgemeinheit und des guten Willens. Wie also kann ein Zusammenhang gefunden werden, wenn die ersten beiden Imperative auf empirische Zwecke abzielen, der dritte jedoch nicht?

Gemeinsam ist allen drei Imperativen, dass, um ihnen gerecht werden zu können, eine bestimmte Leistung erfordert wird: die Negation der Neigungen. Ist für mich ein empirischer Zweck gesetzt, sei es, dass ich ihn durch einen Machthaber befohlen bekommen habe oder er aus tieferen Neigungen hervorgeht, so muss ich stets andere Neigungen negieren, um die Mittel aufbringen zu können, die das Erreichen des gesetzten Zwecks gewährleisten. Selbst wenn ich mich also zwischen verschiedenen neigungsbezogenen Handlungsmöglichkeiten entscheide, treffe ich immer auch eine Wahl gegen etwas, für das ich auch eine Neigung habe. Also auch dann, wenn ich niemals die Absicht habe, meine Neigungen überhaupt als Bestimmungsgrund meines Handelns zu negieren, muss ich doch bestimmte Neigungen, die sich in mir regen zurückstellen und kann die entsprechenden Triebwünsche nicht befriedigen. Selbst der Hedonist macht Gebrauch von dieser Grundmöglichkeit der Negation der Neigungen, um sich jene Handlung auszusuchen, die zu der für ihn höchst erreichbaren Lust in einem Moment gereicht. Wer Lust hat, eine Karriere als Profisportler zu machen, der muss auf bestimmte gut schmeckende Speisen verzichten, weil sie diesem Ziel abträglich sind. Alle drei Imperative fordern also in unterschiedlicher Weise eine Negation der Neigung: Der technische Imperativ fordert die Negation aller Neigungen, mit denen Handlung

verbunden sind, die das Erreichen des gesetzten Zwecks gefährden; der pragmatische Imperativ untersagt die Neigungen und die mit diesen verbundenen Handlungen, die einem bestimmten Verständnis von Glückseligkeit widersprechen; der kategorische Imperativ fordert die Negation der Neigungen bei der Handlungsbestimmung überhaupt. Der Zusammenhang zwischen den Imperativen liegt also in der Gemeinsamkeit dieser Struktur der Negation der Neigung, welche dem kategorischen Imperativ in ausgezeichneter Weise entspricht.

Wenn damit alle Imperative eine Abwandlung der Form der Forderung des kategorischen Imperativs darstellen, dann müssen jene Stufen der Freiheit, die oben beschrieben wurden und den verschiedenen Imperativen korrespondieren, in Verwandtschaft mit der Idee der absoluten Freiheit, von welcher das Moralgesetz Kunde tut, stehen.

So wurde gesagt, dass ich selbst die Mittel wählen kann, um einen empirischen Zweck, wie etwa Reichwerden, zu erreichen. Dieses Wählen der Mittel ist nur dadurch möglich, dass ich alle Neigungen, die mich von dem Zweck des Reichwerdens abhalten könnten, negiere. Die Negation der Neigung wird auch für das Erreichen eines Zwecks der individuellen Glückseligkeit benötigt: So möchte vielleicht eine Person gerne viel Zeit im Kreis seiner Freunde verbringen und den beiden regelmäßigen Treffen pro Woche beiwohnen. Allerdings bedeutet das, dass diese Person dann ihren anderen großen Wunsch, viele und weite Reisen zu machen, nicht verwirklichen kann.

Selbst dann, wenn ich mein Handeln durch Neigungen bestimmen lasse, muss ich noch auf bestimmte Neigungen verzichten und deren Einfluss auf mein Handeln hemmen. Und nochmals: Neigungen beeinflussen den Willen nicht unmittelbar, sondern erst dann, wenn der Handelnde sie als objektive Gründe erachtet.¹ Wahlfreiheit bzw. alle Freiheit des Entscheidens ist lediglich vor dem Hintergrund der Grundmöglichkeit einer absoluten Freiheit denkbar. Denn, nur wenn ich Neigungen überhaupt negieren kann, kann ich auch zugunsten bestimmter Neigungen andere Neigungen ignorieren. Es ist nämlich nicht so, dass eine stärkere Neigung eine schwächere Neigung einfach verdrängt. Vielmehr sind sie mir in ihrer jeweiligen Intensität nebeneinander, übereinander oder alternierend gegeben, und das auch dann, wenn sie einander sogar widersprechen. Müsste ich mich nicht für eine bestimmte Neigung selbst entscheiden (im Falle der Wahlfreiheit), sondern würde immer die stärkste Neigung sich so oder so durchsetzen, dann würde überhaupt

¹ Vgl. Reath, "Kant's Theory of Moral Sensibility", 296.

nicht verständlich werden, warum mir überhaupt so viele verschiedenen Neigungen in ihren verschiedensten Richtungen und Intensitäten zur gleichen Zeit meinem Handeln den Stempel aufdrücken wollen. Könnte ich nicht prinzipiell Neigungen in ihrem Einfluss auf mein Handeln negieren, so würde ich immer das tun, was die Neigung mir diktierte, sodass es nicht einmal möglich wäre, dass mir eine Neigung als solche gegeben wäre: Ich würde vielmehr in der jeweiligen Neigung aufgehen. Doch gerade die Tatsache, dass ich in mir *mehrere* Neigungen vernehmen kann und mich auch für eine schwächere Neigung entscheiden kann, zeigt an, dass nicht die Stärke der Neigung das letzte Kriterium dafür ist, um die Neigung zum Grund meines Handelns zu machen, sondern meine Bewertung der Neigung. Nur weil ich überhaupt Neigungen als Gründe meines Handelns negieren kann, kann ich mich für eine schwächere Neigung entscheiden. Die Idee einer Position mit einem hohen Einkommen im späteren Berufsleben, die ich durch harte Arbeit und Verzicht auf Freizeit erlangen kann, stellt selbst vielleicht gar nicht eine so große Neigung dar. Und selbst wenn sie es tut, ist sie oftmals viel schwächer in ihrer Intensität als das Verlangen nach einem netten Treffen mit Freunden. Und dennoch kann ich mich für die harte Arbeit entscheiden und meinen aktuell stärksten Wunsch, endlich mal wieder mit anderen Menschen in sozialen Kontakt zu treten, zumindest bei der Bestimmung meines Handelns zum Schweigen bringen.

Selbst wenn wir also stets unser Handeln empirischen, neigungsvollen Zwecken widmen sollten, so handeln wir doch nicht immer nach jener Neigung, die in uns am stärksten nach Befriedigung verlangt. Darin aber zeigt sich, dass die Grundmöglichkeit der absoluten Freiheit *qua* Negation der Neigungen in all unserem Handeln als Idee enthalten ist.

Auch die unteren Stufen der Freiheit, d.h. die Freiheit der pragmatischen und technischen Imperative, die Arten der Wahlfreiheit, bestehen also in der Struktur der absoluten Freiheit. In ihrem Vollzug machen sie Gebrauch von der Möglichkeit, Neigungen als Bestimmungsgrund des Handelns zu negieren.¹ Wer sich lediglich danach fragt, welche der möglichen Handlungen für ihn am angenehmsten sind oder am besten für den gesetzten empirischen Zweck geeignet sind, egal ob sie angenehm sind oder nicht, der weiß zumindest implizit von dieser Möglichkeit, sich überhaupt in seinem Handeln von

¹ Vgl. auch Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990, 88; Höffe, „Freiheit und kategorischer Imperativ“, 98; Reath, „Kant's Theory of Moral Sensibility“, 296. Eine andere Meinung vertritt dagegen Bojanowski. Vgl. Jochen Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, 77.

den Neigungen losreißen zu können. Daher hat jeder, der sich frei im Sinne der Wahlfreiheit verhält und also einen Willen hat, d.h. die Fähigkeit, sein Handeln nach Zweckvorstellungen auszurichten¹, zumindest eine *Idee* der absoluten Freiheit.

Kant selbst macht den Zusammenhang zwischen den Imperativen und den korrespondierenden Freiheitsstufen zwar nicht explizit. Allerdings lässt sich erst so richtig verstehen, was er meint, wenn er sagt, „daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle“². Handeln ist überhaupt nur möglich vor dem Hintergrund der Idee der absoluten Freiheit.

Und dementsprechend gilt, dass in allen Weisen des Handelns diese Grundmöglichkeit der absoluten Negation der Neigung bewusst werden kann. Nur dann ist garantiert, dass ich jederzeit in meinem neigungsbezogenen Handeln meine Neigungen überhaupt negieren und meinen Willen durch das Moralgesetz bestimmen kann.

Nun hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* deutlich gemacht, dass die Idee der Freiheit selbst nicht unmittelbar bewusst ist, sondern vielmehr erst im Anspruch des Moralgesetzes aufleuchtet: Das Moralgesetz ist *ratio cognoscendi* der Freiheit.³ Wenn aber in allen Handlungsweisen die Grundmöglichkeit der absoluten Freiheit immer schon mit am Werk ist, dann muss auch in den Handlungsweisen der Wahlfreiheit, die durch technische oder pragmatische Imperative bestimmt werden, das Moralgesetz in einer verdeckten Weise erfasst sein.

Das bedeutet nicht, dass jeder Handelnde, der nach technischen oder pragmatischen Imperativen handelt, sich des kategorischen Imperativs in seinen abstrakten Formeln bewusst wäre. Es bedeutet lediglich, dass das Selbst in der Reflexion über die Wahl der Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks sich zugleich immer auch bewusst sein muss, dass dieser Zweck selbst nicht unbedingt als Ziel verfolgt werden muss. Denn, die bewusste Entscheidung gegen eine Handlung, die für das Selbst klar ersichtlich als Vehikel zur Erreichung des Zweckes gilt, heißt nichts anderes, als zu wissen, dass auch ein anderer Zweck verfolgt werden kann. Bei jeder Verfolgung eines Zwecks ist die Kontingenz dieses Zwecks miterfahren. Anders formuliert: Kein Zweck ist notwendig für

¹ Vgl. KpV, AA V 58f.

² Siehe GMS, BA100f.

³ Vgl. KpV, AA V 4, Fn.1.

das handelnde Selbst, weil es sich sonst gar nicht gegen die entsprechenden Mittel entscheiden könnte. Mit der Wahl der Mittel ist immer auch der Zweck mitgewählt.

Das bedeutet aber, dass das Selbst in seinem Handeln nach technischen und pragmatischen Imperativen den Zweck selbst wählt und nicht bloß die Mittel: die Wahl der Mittel *ist* die Wahl des Zwecks. In der Wahl der Mittel ist daher zugleich der Zweck „geheiligt“. Demnach ist in dem Verfolgen eines Zwecks das Urteil enthalten, dass dieser Zweck ein objektiver Grund des Handelns sei. Der Handelnde gibt somit zu erkennen, dass er es richtig findet, diesen Zweck zu verfolgen.

Jedes Handeln weist somit den Charakter einer Antwort auf. Die Frage dazu ist die Sollensfrage: Indem ich so handle, wie ich es tue, verkünde ich meine vorläufige Antwort auf die Frage, was ich tun soll. Und selbst wenn ich nicht davon überzeugt bin, dass die meinem Handeln zugrundeliegende Maxime tatsächlich absolute Gültigkeit haben sollte, so sehe ich in meinem Handeln eine Ausnahme, die eben für meinen speziellen Fall geregelt ist. Jedes Handeln bewegt sich immer schon im Raum des Sollens: Die Frage „Was soll ich tun?“ muss nicht gelernt werden.

Dass das Selbst sich in allem Handeln und Wählen der Mittel für einen Zweck des Handelns entscheiden muss, bedeutet aber nicht, dass das Selbst jeden Zweck seines Handelns nach umfangreicher Deliberation affirmierte. Vielmehr sind für es immer schon gewisse Zwecke fraglos als zu verwirklichende gegeben. Diese Vorgabe von Zwecken, die durch das Umfeld und die Geschichte des Selbst geschieht, darf aber nicht damit verwechselt werden, dass diese Zwecke für das Selbst etwa einen notwendigen Charakter hätten. Zwecke können nie einen notwendigen Charakter haben, weil das Selbst sonst auch nicht mehr die Mittel für einen solchen wählen könnte: Das Selbst wäre mit direktem Zug zum Ziel der Zweckerreichung getrieben. Was aber bedeutet es dann, dass ein Zweck dem Selbst vorgegeben ist? Es bedeutet, dass das Selbst diesen Zweck unzweifelhaft für einen allgemein gültigen Zweck erachtet. Dass ein Zweck überhaupt nicht in Frage gestellt wird und als Zweck des Handelns angenommen wird, heißt also nicht, dass das Selbst denken würde, man könne gar nicht umhin, als auf diesen Zweck zuzusteuern. Es bedeutet, dass das Selbst alles daran tun möchte, diesen Zweck zu erreichen, von dem man gar „nicht anders wollen kann“, als ihn zu affirmieren: Sei es, weil dieser Zweck Seelenheil, Gelassenheit, Glückseligkeit, Macht oder anderes ist, von dem jeweils gesagt wird, dass er als letzter Zweck des Handelns gelte.

In allem Handeln ist somit nicht nur die Struktur der Möglichkeit einer absoluten Freiheit abgerufen, sondern zugleich schon erfasst, dass man das tun sollte, was allgemein geboten ist. Unser Handeln ist immer schon auf das allgemein Gebotene ausgerichtet. In diesem Sinne wird die Sollensfrage nicht gelernt, weil das Handeln immer schon eine Meinung zu diesem Anspruch abgibt.

Verstanden ist also immer schon dieser Anspruch, dass man das tun sollte, was allgemein geboten ist. Aber ist damit auch verstanden, dass dieser Anspruch der Allgemeinheit in der Forderung nach der Negation der Neigungen besteht? Offenbar nicht, weil doch sonst nicht der Großteil der Personen der Menschheitsgeschichte immer wieder neue Zwecke als letzte Zwecke ausgerufen hätte, die auf subjektive Neigungen bzw. Interessen zurückgeführt werden können. Doch es darf nicht vergessen werden, dass der Anspruch des kategorischen Imperativs nicht ohne weiteres erfüllt werden kann. Ihn zu berücksichtigen, führt ja gerade zurück in die Sollensfrage, regt ein Prüfen der eigenen Motive an, wirft also ein Fragen auf und gibt nicht eine von allen Neigungen disparat schimmernde Lösung vor. Selbst wenn also eine Person Zwecken nachgeht, die in irgendeiner Weise in tiefer liegenden Neigungen oder Interessen dieser Person oder anderer Personen wurzelt, bedeutet das nicht, dass der handelnden Person das bewusst wäre. Empirischen Zwecken nachzugehen, kann der Versuch einer moralischen Handlung sein, bei der sich die handelnde Person seiner eigenen Beweggründe nicht bewusst ist. Es heißt eben nicht, dass die handelnde Person nichts von einem moralischen Anspruch wüsste. Im Gegenteil, es ist immer schon verstanden, dass das allgemein Gebotene gesollt ist. Allein, es herrscht große Unklarheit darüber, worin das Allgemeine liegt.

Dass ich immer schon weiß, dass ich das Allgemeine soll, dieses mir aber nie als Positives gegeben ist und eine eindeutige Anleitung gäbe, führt dazu, dass bestimmte (empirische) Zwecke als Allgemeines gehandelt werden. Kant drückt das so aus:

„Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen [...] ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann.“¹

¹ Siehe GMS, BA23.

In dem Handeln nach technischen und pragmatischen Imperativen ist also nicht nur die Struktur der absoluten Freiheit immer schon belangt, sondern auch die allgemeine Sollensfrage verstanden. Eine Person, die immer nur nach technischen oder pragmatischen Imperativen handelt und später einmal mit dem kategorischen Imperativ in seiner theoretischen Formulierung konfrontiert wird, wird sich nicht darüber wundern und neu lernen, dass man auch das tun kann, was allgemein und überhaupt geboten ist. Sie wird vielmehr verduzt sein angesichts der Tatsache, dass die vermeintlich allgemeinen Zwecke, die sie bislang verfolgte, doch nicht als allgemein geboten genannt werden können.

Das Handeln nach technischen und pragmatischen Imperativen geht damit auf die Struktur des kategorischen Imperativs zurück. Die Sollensfrage ist bei allem Handeln schon bewusst. Allerdings nicht in der Klarheit, in der sie Kant als kategorischer Imperativ formuliert hat. Anders formuliert: Ich weiß immer schon von der Möglichkeit, das zu tun, was allgemein geboten ist oder mich für das zu entscheiden, was mir meine Neigungen nahelegen. Nach Zwecken handeln zu können, besagt immer auch schon nach allgemeinen Zwecken handeln zu sollen. Dass dieser Anspruch, nach allgemeinen Zwecken handeln zu sollen, aber bedeutet, die Sollensfrage immer wieder neu zu stellen und als Frage offen zu halten, um nicht blind für die eigenen Neigungen zu werden, die die bedingungslose Verallgemeinerbarkeit der ihnen entsprechenden Zwecke vorgaukeln können, das ist nicht schon immer theoretisch erfasst. Gerade deswegen ist Kants Konzeption des kategorischen Imperativs als Wiederholung der Sollensfrage keine Tautologie, sondern eine Leistung der Aufklärung, indem der in der immer schon naiv verstandenen Sollensfrage formulierte Anspruch erklärt wird.

Bewusst ist jedem Handelnden also, dass er das tun soll, was allgemein geboten ist. Das muss nicht gelernt werden. Gelernt werden, d.h. theoretisch erschlossen, muss lediglich die Erkenntnis, die uns Kant liefert, nämlich dass kein Zweck, der auf Neigungen beruht, als allgemein gelten kann und das also allgemein geboten ist, sich über die eigenen Neigungen ins Klare zu bringen, um ihren Einfluss auf die Handlungsbestimmung unterbinden zu können. Diesen Anspruch theoretisch zu erschließen, besagt aber nicht, in das Bewusstsein der Person ein Wissen zu transferieren, sondern ihn aus dem dunklen Grunde des Bewusstseins dieser Person ins Licht zu führen. Erkenntnis über den moralischen Anspruch des kategorischen Imperativs wird nicht über Information, sondern über Aufklärung erlangt. Der moralische Anspruch des kategorischen Imperativs als Ideal

ist in der Idee der absoluten Freiheit, die jedem Handeln zugrunde liegt, schon immer mit am Werk. Nicht ist nämlich das naive Verständnis der Sollensfrage der Grund, auf dem der kategorische Imperativ, d.h. die wiederholte Sollensfrage, steht, sondern diese ist selbst vielmehr der Untergrund für jenes verdeckte, naive Verständnis der Sollensfrage. Wie aber ist dieser Grund im Bewusstsein des Selbst, wenn er nicht schon immer bewusst ist und erst aufgeklärt werden muss? Wie noch zu erörtern sein wird, ist es das *Gefühl* der Achtung, in welchem dem Selbst dieser Anspruch immer schon aufgegangen ist.

Damit lässt sich sagen: Der Anspruch des kategorischen Imperativs ist einerseits nicht immer schon theoretisch als abstrakter Anspruch erschlossen, andererseits jedoch in der Form der Achtung vernommen und dem Urteile nach affirmiert. Weil er ursprünglich als Gefühl vermittelt ist, bedarf er der Aufklärung und muss erst noch ins theoretische Bewusstsein gehoben werden. In diesem aber ist immer schon ein aus der praktischen Erfahrung gewonnenes Derivat des in dieser in Form der Achtung vernommenen moralischen Anspruches: das naive Verständnis der Sollensfrage, bei welcher nur verstanden wird, dass der (vermeintlich) allgemein gebotene Zweck befolgt werden soll, ohne dass verstanden wäre, dass kein empirischer Zweck absolut verallgemeinerbar ist. In diesem Sinne ist die Hebung des kategorischen Imperativs ins theoretische Bewusstsein die Aufklärung des immer schon durch den am Ort des Gefühls erspürten Anspruches und seines Derivats im theoretischen Bewusstsein.

Der Zusammenhang zwischen technischen, pragmatischen Imperativen und der ihnen korrespondierenden Wahlfreiheit einerseits und dem kategorischen Imperativ als Ideal mit seiner Idee der absoluten Freiheit andererseits lautet zusammengefasst: Das Handeln nach technischen und pragmatischen Imperativen ruft immer schon eine Möglichkeit der absoluten Freiheit *qua* Negation der Neigung ab, ohne sie zur Gänze umzusetzen. Diese Möglichkeit der Negation der Neigungen überhaupt entspricht der Forderung des kategorischen Imperativs, durch welche sie als Idee der absoluten Freiheit bewusst wird. Die Forderung des kategorischen Imperativs ist aber ursprünglich in dem Gefühl der Achtung gegeben und somit nicht immer schon theoretisch erfasst. Trotzdem ist alles Handeln nach technischen und pragmatischen Imperativen eine Antwort auf den kategorischen Imperativ, ohne dabei dessen Anspruch zu erfüllen. Insofern jedes handelnde Selbst aber immer schon die Struktur der Negation der Neigung aufweist, d.h. auch „nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, [...] gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob

sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde“¹. Diese Geltung der Gesetze der Freiheit bzw. das Moralgesetz ist immer schon in der Achtung, d.h. am Ort des Gefühls vernommen. Das Nicht-Kennen des kategorischen Imperativs in seiner theoretischen Beschreibung entschuldigt nicht ein Handeln, das nur an technischen und pragmatischen Imperativen orientiert bleibt.

§ 4 Exkurs: Die Idee der absoluten Freiheit als praktische Freiheit und Autonomie

Bevor sich in den nächsten Abschnitten mit der Gegebenheitsweise des Moralbewusstseins beschäftigt wird, möchte ich noch den Begriff der Idee der absoluten Freiheit von einem Freiheitsbegriff, welche die zeitgenössischen Naturwissenschaften häufig ihren Untersuchungen zugrunde legen, abgrenzen. Ein solches Abgrenzen bedeutet nicht nur eine Definition der Begriffe, sondern auch, dass die Aussagen über den einen nicht automatisch eine über den anderen darstellen. Ziel hierbei ist es nicht, den vollständigen Diskurs – trotz seiner philosophischen Wichtigkeit – wiederzugeben: Es würde den Rahmen dieser Arbeit um ein mehrfaches übersteigen. Wichtig erscheint mir aber, darauf hinzuweisen, dass die vermeintliche Widerlegung der Willensfreiheit durch die moderne Hirnforschung der kantischen Auffassung der praktischen Freiheit nicht widerspricht. Letztere ist durch die naturwissenschaftlich-experimentellen Untersuchungen gar nicht überprüfbar.

Zu diesem Zweck seien die Ausführungen Höffes herangezogen, der den kantischen Freiheitsbegriff der absoluten Freiheit, d.i. die praktische Freiheit oder Autonomie dem Freiheitsbegriff von Naturwissenschaftlern wie Libet, Roth oder Singer und deren Deutung empirischer Erkenntnisse gegenübergestellt hat.²

Libet hat in seinem berühmten Experiment zu zeigen versucht, dass Willensfreiheit existiert. Hierbei wurde gemessen, ob die Entscheidung zu einem bestimmten Verhalten, ein Willensruck, dem Bereitschaftspotenzial im Gehirn, durch welches die Handlung neurophysiologisch angeregt wird, vorausging. Ergebnis der Untersuchung war aber, dass anders als es Libet erwartet hatte, das Bereitschaftspotenzial vor dem Zeitpunkt des

¹ Siehe GMS, BA100.

² Vgl. Höffe, „Freiheit und kategorischer Imperativ“, 79-101.

Willensruckes gemessen werden konnte.¹ Das Konzept der Willensfreiheit scheint somit eine Illusion zu sein. Die Ergebnisse einer solchen einschlägigen empirischen Untersuchung, betont Höffe, werden oft so gedeutet, dass behauptet wird², „der Mensch (habe) weder Freiheit noch Verantwortung, und der für das Strafrecht wesentliche Begriff der Schuldfähigkeit verliere sein Recht“³.

Höffe wehrt diesen Affront gegen die Konzeption der Freiheit mit Kant ab, indem er darauf hinweist, dass diese Untersuchungen mit ihren empirischen Messmethoden Freiheit nicht zu erfassen vermögen. Kant selbst sagt ja, dass Freiheit kein Erfahrungsbegriff ist und auch nicht sein kann, weil alle in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen den Formen von Raum und Zeit sowie naturgesetzlichen Bestimmungen unterworfen sind.⁴ Wer also naturwissenschaftlich forscht, der sucht nach naturgesetzlich bestimmten Erklärungen für natürliche Gegenstände. Willensfreiheit ist aber gerade kein naturgesetzlich bestimmter Gegenstand:

„Wer sich auf den Umkreis möglicher (Natur-)Erfahrung beschränkt, die Willensfreiheit daher schon im Ansatz ausblendet, darf sich nicht wundern, wenn er sie im Fortgang seiner Arbeit tatsächlich nicht entdeckt.“⁵

Mit Kants Begriff der absoluten Freiheit, mit welchem die Fähigkeit gemeint ist, Neigungen als Bestimmungsgründe des Handelns zu negieren, wird überhaupt nicht behauptet, dass das Subjekt völlig losgelöst von allen naturgesetzlichen Bestimmungen wäre. Willensfreiheit bedeutet demnach nicht, dass egal, was ich tue, ich abgelöst von Gesetzen der Sinnlichkeit bin. Willensfreiheit ist vielmehr vor dem Hintergrund dieser Bestimmung durch die sinnliche Seite des Subjekts aus zu verstehen:

„Für Kant ist der Wille nicht frei, wenn er die Kausalität der Natur außer Kraft setzt, sondern wenn er trotz Natur-Kausalität einer (noch zu klärenden) Freiheitskausalität, der Autonomie bzw. Selbstgesetzlichkeit, folgt.“¹

¹ Vgl. Höffe, „Freiheit und kategorischer Imperativ“, 80; und vgl. Benjamin Libet, „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action“, in: *The Behavioral and Brain Sciences* 8, 1985, 529-539.

² Hier meint Höffe z.B. Gerhard Roth und Wolf Singer. Vgl. Gerhard Roth, „Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen, in: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, hg. v. Christian Geyer, Frankfurt am Main 2004, 218-222; Wolf Singer, „Verschaltungen legen uns fest. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden“, in: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, hg. v. Christian Geyer, Frankfurt am Main 2004, 30-36.

³ Siehe Höffe, „Freiheit und kategorischer Imperativ“, 81.

⁴ Vgl. GMS, BA113 sowie B120.

⁵ Siehe Höffe, „Freiheit und kategorischer Imperativ“, 85. Vgl. auch GMS, BA120f.

Die Freiheit nach Kant ist ein Eingreifen in die naturgesetzlichen Mechanismen, welche dadurch ermöglicht ist und darin besteht, dass das Subjekt sein Handeln nach selbst gewählten Maximen ausrichten kann. Kant negiert in keiner Weise, dass der Mensch als endliches und sinnliches Selbst den Gesetzen der Natur unterworfen ist. Er ist jedoch davon überzeugt, dass der Mensch die Möglichkeit besitzt, sich von diesen Bestimmungen loszureißen. Diese Möglichkeit, die ihm als Idee der Freiheit gegeben ist, muss er jedoch aktualisieren. Ob es ihm tatsächlich gelingen kann, ist eine andere Frage.

Damit aber tangieren die empirischen Untersuchungen der Hirnforscher die Konzeption der absoluten Freiheit Kants gar nicht. Allerdings bedeutet das auch nicht, dass die Wirklichkeit der absoluten Freiheit theoretisch bewiesen wäre. So betont Kant in der *Grundlegung* an einer Stelle, dass es unmöglich ist, zu ergründen, „wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei“². Dass wir eine Idee der absoluten Freiheit haben und als Handelnde notwendig haben *müssen*³, lässt also nicht auf eine Erkenntnis derselben schließen:

„[A]ber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntnis und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen.“⁴

Vor diesem Hintergrund erscheint es unmöglich, Freiheit mittels eines naturwissenschaftlich-empirischen Experiments zu beweisen oder zu widerlegen. Die Wirklichkeit der Freiheit bleibt für die Vernunft eine Idee, in Form des kategorischen Imperativs für das sinnliche Selbst ein Ideal. Als Idee stellt die absolute Freiheit ungeachtet ihrer theoretischen Unbegreiflichkeit eine praktische Freiheit dar, d.i. die Fähigkeit, das eigene Handeln nach selbst gewählten Maximen oder Gesetzen bestimmen zu können, mithin Autonomie. Die Idee dieses Vermögens kann kein handelndes Selbst bestreiten, wenn es sich bei seinem Handeln darauf hin befragt.

§ 5 Zusammenfassung und Ausblick

In diesem Kapitel wurde der Versuch unternommen, zu zeigen, dass Freiheit in Zusammenhang mit dem Moralgesetz des kategorischen Imperativs steht und somit einen Teil des Was des Moralbewusstseins ausmacht. Hierbei zeigte sich die Verbindung von

¹ Siehe Höffe, „Freiheit und kategorischer Imperativ“, 85.

² Siehe GMS, BA125 und vgl. auch GMS, BA120.

³ Vgl. GMS, BA124.

⁴ Siehe GMS, BA125.

kategorischem Imperativ und der Freiheit darin, dass sie die gleiche Struktur aufweisen: Der kategorische Imperativ ist die *Forderung* nach der Negation der Neigungen als Bestimmungsgrund der Handlung, Freiheit ist der *Willensakt*, in dem sich das Subjekt von neigungsbezogenen Motiven löst und die Neigungen als Bestimmungsgrund des Handelns negiert oder allgemein das *Vermögen*, sich von den Neigungen bei der Bestimmung des Handelns freimachen zu können. Dementsprechend ist ein moralischer Wille ein freier Wille. Allerdings erscheint hier das Problem, dass der Zusammenhang zwischen Moralgesetz und Freiheit sich bloß auf einen bestimmten Begriff der Freiheit bezieht, nämlich den der *absoluten* Freiheit, der Autonomie. Den anderen Imperativen, den technischen und pragmatischen, ist aber nach Höffe ebenso eine Stufe der Freiheit zuzuordnen. Diese Wahlfreiheit, d.i. die Fähigkeit zwischen verschiedenen Handlungsalternativen wählen zu können, um ein Ziel oder Glückseligkeit zu erreichen, scheint aber viel eher das alltägliche Freiheitsbewusstsein des endlichen Subjekts zu prägen. Daher scheint sich der Zusammenhang nur auf einen „kleinen“ Bereich der Freiheit zu beschränken. Ich habe versucht zu zeigen, dass auch die Wahlfreiheit von der Struktur der absoluten Freiheit abhängig bleibt, insofern jede Wahl, auch die der Mittel für einen neigungsbezogenen Zweck, zumindest eine *relative* Negation der Neigungen bei der Handlungsbestimmung in Anspruch nimmt und somit immer auch auf die Möglichkeit der *absoluten* Freiheit von Neigungen in der Handlungsbestimmung verweist. Indem jede Form der Freiheit des endlichen Selbst an die Möglichkeit der absoluten Freiheit rückgebunden bleibt, steht jede Form der Freiheit auch mit dem kategorischen Imperativ in Zusammenhang. Wenngleich dieser nicht immer schon theoretisch erfasst ist, so wirkt immer schon sein Anspruch als Achtung am Ort des Gefühls und ist der Grund der Sollensfrage, auf die alles Handeln, auch das durch technische und pragmatische Imperative bestimmte, eine Antwort darstellt. Insofern Achtung die epistemische Quelle des moralischen Anspruches ist und aus diesem heraus erst Freiheit als Idee bewusst wird, ist jede Handlung durch sie als Anspruch des Moralgesetzes ermöglicht. Handlungen finden immer schon in einem moralischen Raum statt.

Wenn aber das Moralgesetz und sein Anspruch eine solch fundierende Rolle für jedwedes Handeln spielt, dann muss sich dies in der Gegebenheitsweise des Anspruches selbst niederschlagen: Der moralische Anspruch muss sich als selbst nicht wieder von woanders her begründeter Grund des Handeln-Könnens bzw. des handelnden Selbst-seins

präsentieren. Im folgenden Kapitel soll sich daher Kants Ausführungen in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* zur Möglichkeit einer Deduktion des Moralgesetzes auseinandergesetzt werden, um herauszuarbeiten, in welcher Weise das Moralgesetz in seinem Anspruch gegeben ist.

2.3 Der Begriff des Moralbewusstseins und die Deduktion von Moralgesetz und Freiheit. Das Moralgesetz als Faktum der Vernunft

Die Deduktion des Moralgesetzes und der Freiheit ist eines der umstrittensten Themen der praktischen Philosophie Kants. Der kontroverse Diskurs über sie hat eine kaum zu überblickende Forschungslage hervorgebracht.¹ Es ist hier aber nicht der Ort all das aus den verschiedensten Richtungen der Philosophie Gesagte in seinem jeweiligen Beitrag und dem Verhältnis zueinander darzustellen. Vielmehr soll herausgearbeitet werden, welche Bedeutung die Deduktion für die Gegebenheitsweise des Moralbewusstseins hat.

Die Deduktion wird nach Kant in Rekurs auf die Praxis der Jurisprudenz als der Teil einer Abhandlung bezeichnet, der „den Rechtsanspruch dartun soll“² und die „Frage, über das, was Rechtens ist“³ (*quid iuris*) beantwortet. Damit gibt die Deduktion Aufschluss darüber, wie der Anspruch des Moralgesetzes, der kategorische Imperativ, dem handelnden Selbst entgegentritt. Denn, es macht einen Unterschied, ob das Moralgesetz als komplexe praktische Theorie von einigen Denkgrößen bloß den Charakter einer Behauptung hat, seine Gültigkeit von einem höheren Prinzip her gewinnt, die Notwendigkeit seiner Unbegreiflichkeit einsichtig gemacht werden kann oder allein sich an diejenigen richtet, denen ein gutes Gemüt nachgesagt wird. Anhand der Deduktion lässt sich somit ein Teil des Wie des Moralbewusstseins herausarbeiten, weil sie über die Rechtmäßigkeit des Anspruches und somit über die Dringlichkeit dieses Anspruches befindet.

Kant hat sowohl in der *Grundlegung* als auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* Überlegungen bezüglich der Möglichkeit einer Deduktion des Moralgesetzes angestellt. In der *Grundlegung* handelt der dritte Abschnitt („Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“⁴) von ihr, in seiner zweiten *Kritik* ist es der Abschnitt mit der Überschrift „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen

¹ Siehe hierzu z.B. Klein, *Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist?*

² Siehe KrV, A84.

³ Siehe KrV, A84.

⁴ Siehe GMS, BA97-127.

praktischen Vernunft“¹. Während die Erkenntnisse der ersten beiden Abschnitte der *Grundlegung* weitestgehend in die *Kritik der praktischen Vernunft* eingehen bzw. Voraussetzung für ihre Lektüre sind, besteht zwischen dem dritten Abschnitt der *Grundlegung* und dem Deduktionskapitel der zweiten *Kritik* eine gewisse Spannung, deren Auflösung umstritten ist. Wie Klein überblicksmäßig herausarbeitet, erblicken manche Kant-Interpreten zwischen den beiden Werken eine Kontinuität, andere einen Unterschied bloß in der Methode oder aber einen Unterschied sowohl in der Methode als auch der Sache nach.² Im Rahmen dieser Arbeit können diese werksgeschichtlichen Aspekte jedoch nicht untersucht werden. Daher liegt der Fokus der folgenden Ausführungen auf der Darstellung der Hauptmomente des jeweiligen Deduktionsabschnittes, die Aufschluss über das Wie des Moralbewusstseins geben.

§ 1 Die Deduktion des Moralgesetzes als Thema in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*

Der dritte Abschnitt der *Grundlegung*, in dem Kant Überlegungen bezüglich der Deduktion des Moralgesetzes und der Freiheit anstellt, ist in sechs Unterabschnitte geteilt. Im ersten Unterabschnitt, der als „Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“³ betitelt ist, betont Kant, dass der freie Wille mit einem moralischen Willen identisch ist.⁴ Dies leitet er daraus ab, dass Freiheit eine Art von *Kausalität* darstellt. Kausalität ist immer mit Gesetzen verbunden. Freiheit ist aber die Unabhängigkeit von den Naturgesetzen und muss somit mit anderen Gesetzen zusammenhängend vorgestellt werden: den sittlichen Gesetzen. Während nämlich die Bestimmung durch Naturgesetze *Heteronomie* bedeutet, stellt das der Freiheit *qua* Unabhängigkeit von den Naturgesetzen entsprechende Vermögen des Willens, „sich selbst ein Gesetz zu sein“⁵, *Autonomie* dar. Der Wille ist sich selbst ein Gesetz, wenn er nach einer verallgemeinerbaren Maxime handelt und also dem Anspruch der Allgemeinheit gerecht wird. Frei und unabhängig von den Naturgesetzen zu handeln, bedeutet also sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen.

¹ Siehe KpV, AA V 42-50.

² Vgl. Klein, *Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist?*, 100.

³ Siehe GMS, BA97-99.

⁴ Vgl. GMS, BA98.

⁵ Siehe GMS, BA98.

Dieser Zusammenhang ist nach Kant analytisch: Das sittliche Gesetz folgt unmittelbar aus der Freiheit des Willens.¹ Allerdings, so Kant, ist das Prinzip der Sittlichkeit, der kategorische Imperativ, ein „synthetischer Satz“². Dass der gute Wille eine solche Maxime will, die sich als allgemeines Gesetz denken und wollen lässt, ergibt sich nicht allein aus dem Begriff des guten Willens. Die Frage, die offen bleibt, ist also: Warum besteht gerade der gute Wille in dem Wollen des Allgemeinen? Wieso ist das Allgemeine gut? Diese Frage scheint zunächst verwunderlich, hatte Kant doch in den ersten beiden Abschnitten der *Grundlegung* (und später in den §§ 1-8 der *Kritik der praktischen Vernunft*) genau aufgezeigt, dass nur ein von aller Materie, d.h. ein allgemeiner Wille uneingeschränkt als gut erachtet werden kann, weil ein bloß besonderer Wille und das in ihm Gewollte immer nur einen relativen Wert hat, nämlich in Abhängigkeit einer bestimmten Neigung. Absolut gut ist demnach der Wille, der sich nicht von seinen zufälligen Neigungen abhängig macht, sondern sich an dem orientiert, das jedem vernünftigen Handlungssubjekt als Gesetz dienen könnte. Damit ist zwar erörtert, wieso ein allgemeiner Wille als gut ohne Einschränkung zu bezeichnen ist, nämlich weil er nicht nur in einer bestimmten Hinsicht, einer zufälligen Neigung, sondern überhaupt gut ist. Dieses Urteil setzt allerdings voraus, dass Freiheit als gut erachtet wird. Wie bei jedem synthetischen Urteile bedarf es nach Kant eines Begriffes, der die Elemente des Urteils miteinander verknüpft: hier ist es die Freiheit.³ Mit der Freiheit ist ein allgemeiner Wille verbunden, weil dieser Wille von allen besonderen Bedingungen (Neigungen) absieht. Mit der Freiheit ist aber auch ein guter Wille verbunden, weil ein solcher gerade die Unabhängigkeit von Neigungen will, d.i. die Unabhängigkeit von Naturgesetzen bei der Handlungsbestimmung. Allerdings ist die Tatsächlichkeit der Freiheit damit nicht bewiesen und die Frage danach, warum Freiheit gut sein sollte, bleibt offen. Daher betont Kant, dass noch eine Deduktion des Begriffs der Freiheit vonnöten ist, für welche noch Vorbereitungen getroffen werden müssen.⁴

Im zweiten Unterabschnitt („Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden“⁵) weist Kant nun darauf hin, dass wir unserem Willen nur dann Freiheit beimessen können, wenn wir auch Grund haben, allen vernünftigen Wesen

¹ Vgl. GMS, BA98.

² Siehe GMS, BA98f.

³ Vgl. GMS, BA99.

⁴ Vgl. GMS, BA100, Fn.

⁵ Siehe GMS, BA99f.

Freiheit zuzubilligen.¹ Ziel der genannten Deduktion ist es daher, Freiheit als dem Vermögen der Vernunft zugehörig auszuweisen. Nach Formulierung dieser Aufgabe betont Kant an der bereits oben zitierten Textstelle, dass ein vernünftiges Wesen, wenn es nur unter („nicht anders als unter der Idee der Freiheit“²) der Idee der Freiheit handeln kann, dann auch wirklich in praktischer Hinsicht frei genannt werden muss. Inwiefern aber kann das vernünftige Wesen nur unter der Idee der Freiheit handeln?

Im letzten Kapitel wurde die Abhängigkeit der verschiedenen Freiheitsbegriffe von dem der absoluten Freiheit beschrieben. Kant selbst sagt dies nicht explizit. Seine Begründung aber, warum wir den vernünftigen Wesen „die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle“³, verweist aus meiner Sicht auf diesen Zusammenhang. Seine Argumentation bezieht sich nämlich hier auf das Vermögen des Willens, nach Vorstellungen von Objekten kausal wirksam sein zu können. Wichtig ist dabei die Voraussetzung, dass ein Vermögen des Willens bedeutet, einen *eigenen* Willen zu haben: „[D.] i. der Wille desselben [des vernünftigen Wesens, P.S.] kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein“⁴. Wenn das vernünftige Wesen einen Willen haben soll, dann muss es denken können, dass es selbst die Prinzipien seines Handelns bestimmt, weil es sonst „andernwärts her eine Lenkung empfinde“⁵. Dies ist aber undenkbar, weil ein Wesen, das nur durch etwas anderes her gelenkt wird, gar keine Vernunft hat: Es wäre nur durch die Naturgesetze bestimmt. Ein jedes Wesen muss somit, insofern es vernünftig ist, eine Idee der Freiheit besitzen.

Das vernünftige Wesen aber, das eine Idee der Freiheit hat, *ist* nach Kant in praktischer Hinsicht auch frei. Und insofern „gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde“⁶.

Für ein Wesen, wie es der Mensch ist, das vernünftig und sinnlich ist, gilt dann: Sobald ein Subjekt die Gründe seines Handelns sich selbst zuschreibt, mithin glaubt, einen Willen zu besitzen, dann muss es auch eine Idee der Freiheit haben. Wer immer in sich Vorstellungen feststellt, deren Objekte er will und die Erfahrung macht, dass er diese Objekte durch sein Handeln erreichen kann, der kann nicht negieren, dass in ihm eine

¹ Vgl. GMS, BA99f.

² Siehe GMS, BA100.

³ Siehe GMS, BA101.

⁴ Siehe GMS, BA101.

⁵ Siehe GMS, BA101.

⁶ Siehe GMS, BA100.

Idee der Freiheit wirksam ist. Würde keine Idee der Freiheit im Bewusstsein des Handelnden anzutreffen sein, so ist es nicht denkbar, wie die betreffende Person glauben könnte, dass es selbst seine Handlung gewählt hat, noch wäre ersichtlich, inwiefern dann überhaupt noch von einer Handlung gesprochen werden könnte. Einen Willen zu haben und nach diesem handeln zu können, geht notwendig mit der Idee der Freiheit einher. Hierin zeigt sich also der Zusammenhang der verschiedenen Freiheitsbegriffe: Wann immer ich meine Handlung in Absicht auf bestimmte Vorstellungen wählen kann, d.h. einen Willen habe und mir somit *per definitionem* eine Wahlfreiheit beimesse, muss ich auch eine Idee der absoluten Freiheit haben. Dann aber gelten auch die Gesetze der Sittlichkeit für mich, die mit der Idee der Freiheit verbunden sind.

Im dritten Unterabschnitt („Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt“¹) stellt Kant die Frage danach, warum man sich dem Prinzip der Sittlichkeit unterwerfen sollte.² Da das moralische Gesetz die Negation der Neigung bei der Handlungsbestimmung verlangt, kann es kein Interesse geben, dass das freie Subjekt zur Befolgung des kategorischen Imperativs „treibt“. Und dennoch muss das Subjekt ein Interesse an dem Moralgesetz „nehmen“, „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“³. Kant erblickt hierin einen Zirkel, weil er zunächst aus der Idee der Freiheit das Prinzip der Sittlichkeit abgeleitet hatte und nun aber das Moralgesetz voraussetzen muss, um zu erklären, warum man sich als vernünftiges und sinnliches Wesen überhaupt frei verhalten sollte:

„[D]enn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen,
[...]
keine genugtuende Antwort geben.“⁴

Die Frage, warum ich einen allgemeinen Willen haben sollte, ist für Kant somit immer noch nicht geklärt. Unbestreitbar ist zwar, dass der moralische Wille ein freier ist, weil er in der Unabhängigkeit von den Neigungen und somit der Bestimmung durch die Naturgesetze besteht. Zweifellos ist dieser Wille auch ein allgemeiner Wille, weil nur ein

¹ Siehe GMS, BA102-110.

² Vgl. GMS, BA102.

³ Siehe GMS, BA102.

⁴ Siehe GMS, BA103.

solcher frei von besonderen Neigungen ist. Warum ein Subjekt aber, das vernünftig *und sinnlich* ist, sich von seinen Neigungen losreißen sollte, d.h. absolut frei handeln sollte, das ist nicht hinreichend gezeigt.

Kant versucht dieses Problem, das sich in einer Zirkelhaftigkeit zeigt, folgendermaßen zu lösen:

„Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.“¹

Nach Kant gibt es zwei Standpunkte, von denen aus man das Subjekt betrachten kann, gar muss: einmal als freies, insofern es der *Verstandeswelt* angehört, von der es aber nicht viel erkennen kann, zu der es sich aber zählen muss, weil es in sich ein Vermögen feststellt, durch dessen Tätigkeit es sich „von allen Dingen, ja von sich selbst“² unterscheidet: die Vernunft; einmal als Glied in der Kette der Naturmechanismen, insofern es der *Sinnenwelt* angehört.³ Unter Berücksichtigung der beiden Standpunkte lässt sich nach Kant – so könnte man sagen – der Zirkel auflösen bzw. als Scheinproblem abweisen, weil die Frage danach, wie ein Interesse an dem Moralgesetz genommen werden kann, mithin wieso ich nach verallgemeinerbaren Maximen handeln *soll*, an die Tatsache gebunden ist, dass das fragende Subjekt ein sinnliches *und* vernünftiges ist. Auf unserer Vernunftseite besteht gar kein „Motivationsproblem“: Die Vernunft handelt unabhängig von den sinnlich-naturgesetzlichen Neigungen und unterwirft sich ihren eigenen Gesetzen der Autonomie und ist somit frei. Die Sinnesseite hingegen möchte nach Neigungen handeln und ist bestimmt durch das heteronome Prinzip der Lust.

Als Vernunftwesen erkennen wir die Autonomie und den ihr entsprechenden allgemeinen Willen. Als Sinnenwesen erscheint uns das Prinzip dieser Autonomie aber als Imperativ. Kant beantwortet die Frage, warum der Mensch das Allgemeine *soll*, hier damit, dass das Allgemeine allererst deswegen einen fordernden Charakter gewinnt, weil es auf eine Sphäre des Sinnlichen trifft. Als reine Vernunftwesen würden wir das Allgemeine wollen und die Frage nach dem Wollen des Allgemeinen als Problem ausbleiben.

¹ Siehe GMS, BA105.

² Siehe GMS, BA107f.

³ Vgl. GMS, BA107f.

An dieser Stelle lässt sich in Hinsicht auf den Gedanken des Moralbewusstseins als Grund des Selbst-seins bereits feststellen, dass Kant schon hier in diesem verpflichtenden Charakter des kategorischen Imperativs ein besonderes Bewusstsein ausmacht:

„[D]enken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.“¹

Durch die Forderung des kategorischen Imperativs werden wir uns unserer Zugehörigkeit zu beiden Gesetzessphären bewusst: Wir spüren in uns eine Neigung, dieses oder jenes zu tun, und doch denken wir oft darüber nach, ob es richtig ist, es zu tun. Der Charakter der Nötigung bezeugt diese Spannung zwischen zwei Kräften in uns, die phänomenal von jener unterschieden ist, die sich aus der Frage ergibt, ob wir uns eher mit x oder y mehr Lustgewinn erhoffen.

Zurück zur Deduktion: Kant scheint damit also weniger der Frage nachgegangen zu sein, warum ich gerade *das Allgemeine* und nicht etwas anderes soll, sondern vielmehr der Frage, warum ich das Allgemeine (und das bedeutet im Grunde genommen, warum ich überhaupt etwas) *soll*. Die erste Frage war von Kant bereits beantwortet worden: Das Allgemeine sieht von allen Partikularinteressen ab. Die Dialektik zwischen Allgemeinen und Besonderem, zwischen Vernunft und Neigung, kulminiert in einer Spannung, die für ein sinnliches Wesen als Nötigung empfunden wird. Auf der Vernunftseite hingegen erscheint in dem Moralgesetz die Möglichkeit zur Freiheit, die für die Vernunft einen Wert in sich hat.

Für Kant scheint diese Begründung auszureichen, insofern anhand von ihr eingesehen werden kann, wie ein kategorischer Imperativ möglich ist. Nun ist aber mit dem Hinweis, dass in uns zwei Gesetzeskräfte wirken noch nicht gesagt, welcher Kraft der Vorrang gelassen werden sollte. Intuitiv könnte man sagen, dass bereits mit dieser Frage die Antwort entschieden ist. Wer danach fragt, was gesollt ist und d.h. allgemein geboten ist, der hat sich schon auf die Seite der Vernunft geschlagen, weil keine sinnliche Neigung als unbedingt geboten gerechtfertigt werden kann und auf sinnlicher Seite niemals eine solche Rechtfertigung verlangt wird.

Kant selbst aber weist vor allem darauf hin, dass ein vernünftiges Wesen sich primär als vernünftiges denn als sinnliches versteht.² In dem vierten Unterabschnitt („Wie ist ein

¹ Siehe GMS, BA110.

² Vgl. GMS, BA110.

kategorischer Imperativ möglich?“¹) betont er, dass „die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält“². Daraus schließt er, dass sich das endliche Subjekt als sinnliches Wesen den Gesetzen der Verstandeswelt, d.i. der kategorische Imperativ bzw. das Prinzip der Autonomie, unterworfen sieht. Diese Priorität der Verstandeswelt vor der Sinnenwelt schlägt sich nämlich auch am Ort des Willens nieder, dergestalt, dass der reine Wille als Vermögen die Bedingung der Möglichkeit eines sinnlich affizierten Willens darstellt:

„Und so sind kategorische Imperative möglich,
[...]
dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.“³

Der reine Wille und seine Gültigkeit als Prinzip der Autonomie und sein Vorrang vor dem affizierten Willen, der sich als kategorischer Imperativ ausdrückt, werden dieser Textstelle Kants zufolge analog zu der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe deduziert. Ob ein solcher Vergleich adäquat ist, soll hier noch nicht entschieden werden. Zunächst ist festzuhalten, dass sich an dieser Textstelle ein Beleg für das oben beschriebene abhängige Verhältnis der Imperative vom kategorischen Imperativ sowie die Abhängigkeit der verschiedenen Freiheitsstufen von der absoluten Freiheit finden lässt: Der reine Wille, d.i. der allgemeine, moralische und freie Wille, ermöglicht allererst einen sinnlich affizierten Willen, d.i. ein technischer oder pragmatischer Wille. Und nicht nur wird dieses Verhältnis von Kant beschrieben, sondern es dient ihm zugleich zur Deduktion des Moralgesetzes.

Inwiefern aber handelt es sich hier um eine Deduktion, d.h. um den Aufweis der Rechtmäßigkeit des Anspruches des Moralgesetzes? Kant hatte gesagt, der reine Wille käme zum sinnlich affizierten Willen hinzu und ermögliche ihn somit allererst, ungefähr so, wie die reinen Verstandesbegriffe zu den sinnlichen Anschauungen hinzukommen und somit Erkenntnis allererst möglich machen. Streng genommen müsste Kant wohl gemeint haben: Der reine Wille kommt zu den sinnlichen *Neigungen* hinzu und ermöglicht so

¹ Siehe GMS, BA110-113.

² Siehe GMS, BA111.

³ Siehe GMS, BA111f.

allererst einen sinnlich affizierten Willen. Kant bezieht sich hierbei auf die transzendente Deduktion, mit welcher „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“¹ gemeint ist. Um zu beweisen, dass Begriffe a priori objektiv gültig sind, seien es nun die erwähnten reinen Verstandesbegriffe der sinnlichen Anschauung (*Raum und Zeit*) oder die *Kategorien*, muss nach Kant gezeigt werden, dass durch sie allererst Erfahrung ermöglicht wird:

„Die transzendente Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeiten der Erfahrungen erkannt werden müssen, (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig.“²

Mit dieser Art der Deduktion vergleicht Kant nun seine Ergebnisse, die er in Bezug auf den Willen als Vermögen gewonnen hat. Die objektive Gültigkeit oder Notwendigkeit des reinen Willens ist für Kant dementsprechend darin belegt, dass der reine, d.i. der von den Neigungen unabhängige, allgemeine, moralische und freie Wille eine gewisse Erfahrung ermöglicht. Um welche Art der Erfahrung handelt es sich hierbei?

Diese Frage kann hier noch nicht zur Gänze Beantwortung finden. Auch der Frage, inwieweit überhaupt die Methode der transzendentalen Deduktion auch für den Bereich der praktischen Vernunft adäquat erscheint und welche Unterschiede zur theoretischen Vernunft beachtet werden müssen, kann erst dann nachgegangen werden, wenn die wesentlichen Momente der Ausführungen Kants zum Thema der Deduktion in der *Kritik der praktischen Vernunft* hervorgestrichen wurden. Vorläufig soll daher diese Frage nur in Hinsicht auf die *Grundlegung* untersucht und vor dem Hintergrund des hier Gesagten beantwortet werden.

Kant hatte an der oben zitierten Textstelle gesagt, der reine Wille sei die „oberste Bedingung“ für einen sinnlich-affizierten Willen „nach der Vernunft“, d.h. hinsichtlich des Vernunftteils des sinnlich-affizierten. Für den Inhalt der Neigung, die den Willen affiziert, ist er es nicht. Denn auch Tiere haben Neigungen, nicht aber das praktische Vermögen eines Willens. Die Erfahrung, die der reine Wille also zu ermöglichen scheint, ist die Erfahrung eines sinnlich-affizierten Willens. Anders formuliert: Das Vermögen, sein Handeln vollkommen unabhängig von den Neigungen zu bestimmen (reiner Wille),

¹ Siehe KrV, B117.

² Siehe KrV, B126f.

ermöglicht allererst das Vermögen, sein Handeln bloß teilweise unabhängig von den Neigungen zugunsten anderer Neigungen zu bestimmen (sinnlich-affizierter Wille). Die Erfahrung eines alltäglichen Modus des Entscheidens, in dem ich verschiedene Handlungsmöglichkeiten habe, die auf unterschiedliche Weise meinen Neigungen entsprechen und für die ich mich entscheiden kann oder nicht, ist demnach ermöglicht durch einen reinen Willen, der mir als solcher somit zugesprochen werden muss. Tatsächlich wurde ja bereits die Abhängigkeit der Wahlfreiheit von der Idee der absoluten Freiheit beschrieben: Wer immer in sich die Fähigkeit wahrnimmt, sein Handeln durch Vorstellungen leiten zu können, d.h. einen Willen hat, der muss eine Idee der absoluten Freiheit haben. Der Idee der absoluten Freiheit und dem ihr entsprechenden Moralgesetz kommt somit objektive Gültigkeit zu. Die Erfahrung, die durch die absolute Freiheit ermöglicht wird *qua* reiner Willen, ist aber nicht bloß die Erfahrung einer Wahlfreiheit. Freiheit ist für sich genommen kein Erfahrungsbegriff. In Erfahrung gebracht ist vielmehr der Wille als Vermögen, d.h. die Fähigkeit, nach eigenen Handlungsmaximen handeln zu können.

Wenngleich diese ermöglichende Funktion des reinen Willens für die Erfahrung unseres alltäglich erfahrenen, sinnlich-affizierten Willens zugestanden werden kann, bleibt dennoch, so scheint es, die Frage offen, wieso diese Ermöglichungsbedingung unseres Willens zugleich ein Ideal für uns sein sollte, das den Charakter eines Anspruches an uns hat.

Kant verweist auch im letzten Unterabschnitt („Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“¹) auf die zwei Hinsichten, unter denen das endliche Subjekt betrachtet werden muss: Sinnlichkeit und Vernunft. Nur insofern wir Vernunft haben, wissen wir überhaupt von einem *allgemeinen Willen*. Und, nur insofern wir sinnlich sind, erscheint uns der allgemeine Willen als *Sollen*. Das Sollen, der Charakter des Imperativen, ergibt sich also allein aus dem Zusammentreffen von Sinnlichkeit und Vernunft. Die Priorität der Vernunft vor den Neigungen, welche auch als Wertung im Charakter des Imperativen enthalten ist, ergibt sich für ihn daraus, dass das „eigentliche Selbst“ des Menschen in dessen Willen bzw. in seiner Intelligenz liegt, kraft derer er überhaupt einer intelligiblen Welt angehört.² Wenngleich der Mensch also sinnlicher Natur ist, so macht sein eigentliches Wesen aus, dass er ein intelligentes Selbst hat, dem

¹ Siehe GMS, BA113-128.

² Vgl. GMS, BA118f.

das Vermögen des Willens zukommt. Das lässt sich nach Kant auch daran festmachen, dass das endliche Selbst seine „Neigungen und Antriebe“ gar nicht „verantwortet“ und sich auch „seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen, nicht zuschreibt“¹. Kant sieht darin die „Richtigkeit dieser Deduktion“ belegt, weil selbst der „ärgste Bösewicht“ sich wünschte, „von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein“ und sich somit der Idee nach als von den natürlichen Bestimmungen freies, intelligentes Wesen denkt.²

Für Kant ist damit gezeigt, dass das vernünftige Subjekt durchaus ein Interesse an dem allgemeinen, reinen Willen nehmen kann. Allerdings räumt er auch ein, dass der Grund hierfür im Letzten nicht einsehbar ist:

„[S]o ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes [sic!], mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.“³

Kant ist somit *einerseits* von seiner Deduktion überzeugt: Er hat herausgearbeitet, welche Bedingung der Möglichkeit den kategorischen Imperativen zugrunde liegt, nämlich die Idee der Freiheit.⁴ Dass ein der Freiheit korrespondierender freier, reiner Wille möglich ist, ist für ihn darin gezeigt, dass dieser reine Wille das Vermögen des Willens, das uns faktisch zukommt und im Eigentlichen unser Selbst als intelligentes Wesen ausmacht, allererst ermöglicht. Damit hängt aber auch der kategorische Imperativ als Sollen zusammen, weil die Möglichkeit des reinen Willens *qua* allgemeiner und moralischer vor dem Hintergrund der Sinnlichkeit des Menschen als Forderung erscheint.

Andererseits aber betont er, dass nicht gezeigt werden konnte und auch keine „menschliche Vernunft“ jemals könnte, nämlich *wie* Freiheit möglich ist.⁵ Daher könne auch nicht eingesehen werden, wie der kategorische Imperativ, d.h. die Allgemeinheit der Maxime, eine Triebfeder für den Menschen darstellen könnte, mithin wie reine Vernunft

¹ Siehe GMS, BA118.

² Siehe GMS, BA112.

³ Siehe GMS, BA123.

⁴ Vgl. GMS, BA124.

⁵ Vgl. GMS, BA124f.

praktisch sein könnte.¹ Die Frage, „woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme“², wenn sie das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit, mithin einen freien Willen will, bleibt für Kant notwendig unbeantwortet. Dies sei die „oberste Grenze aller moralischen Nachforschung“³.

Wie Kant in der „*Schlußanmerkung*“⁴ festhält, betrifft diese Limitation aber nicht bloß seine Deduktion, sondern vor allem die menschliche Vernunft.⁵ Letztere kann nämlich nur dann die Notwendigkeit einer Tatsache („was da ist, oder was geschieht, [...] was geschehen soll“⁶) einsehen, wenn sie die Bedingung ihrer Möglichkeit erkennt. Die Bedingung ihrer Möglichkeit einzusehen, hieße aber im Falle des Begriffes der Freiheit, diese auf etwas anderes zurückzuführen, was dem Gedanken der Freiheit widerspricht. Auch für das mit der Freiheit verbundene Moralgesetz bedeutete eine Einsicht in seine Bedingung gleichsam eine *contradictio in adjecto*, weil es gerade das Bedingungslose bzw. Freiheit von allen Bedingungen fordert. Mehr praktische Erkenntnis als die Unbegreiflichkeit des Moralgesetzes als notwendig auszuweisen, kann die menschliche Vernunft nicht erlangen. Kant ist der Überzeugung, dass er dieses Ziel erreicht hat.⁷

§ 2 Die Deduktion des Moralgesetzes als Thema in der *Kritik der praktischen Vernunft*

In der *Grundlegung* hatte Kant vor allem das Verhältnis von Freiheit und Moralgesetz untersucht und die Isomorphie der ihnen entsprechenden Strukturen freigelegt. Des Weiteren hat er die konstitutive Funktion der Idee der Freiheit bzw. des reinen Willens für das Selbst als wesentlich intelligentes und mit dem Vermögen eines Willens ausgestattetes herausgearbeitet. Damit war für ihn erwiesen, dass jedem intelligenten Wesen, das als vernünftiges einen Willen besitzt, auch die Idee der Freiheit und des Moralgesetzes beizulegen ist. Insofern der Mensch als endliches Wesen auch sinnlich ist, erscheint ihm dieses Gesetz der Vernunft als Imperativ. Warum und wie die Vernunft ein Interesse an der dem Gesetz entsprechenden Allgemeingültigkeit nehmen könnte, ist nach Kant aber für eben jene menschliche Vernunft nicht möglich.

¹ Vgl. GMS, BA124.

² Siehe GMS, BA126.

³ Siehe GMS, BA126.

⁴ Siehe GMS, BA127-128.

⁵ Vgl. GMS, BA128.

⁶ Siehe GMS, BA127.

⁷ Vgl. GMS, BA128.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* baut Kant auf diesen Erkenntnissen auf. Dennoch unterscheiden sich seine Untersuchungen hier von denen der *Grundlegung* teilweise bzw. stellen Weiterentwicklungen dar. Vor allem drei Aspekte erscheinen in Bezug auf das Thema der Deduktion relevant: (1) Während Kant in der *Grundlegung* vor allem das seinsmäßige Verhältnis von Freiheit und Moralgesetz herausgearbeitet hat, ergründet er in seiner zweiten *Kritik* vor allem das bewusstseinsmäßige Verhältnis der beiden Begriffe. (2) In der *Grundlegung* ist Kant immer wieder der Frage nach der Verknüpfung eines guten mit dem das Gesetz bejahenden allgemeinen Willen nachgegangen, um dann am Ende festzuhalten, dass das Interesse der Vernunft an der Allgemeingültigkeit unbegreiflich ist. In der *Kritik der praktischen Vernunft* spricht er von dem Bewusstsein des Moralgesetzes als einem Faktum der Vernunft. (3) Anders als in der *Grundlegung* ist Kant nun fest davon überzeugt, dass eine Deduktion des Moralgesetzes gar nicht möglich ist, seine Verteidigung dagegen schon, insofern es selbst als ein „Prinzip der Deduktion“¹ der Freiheit betrachtet werden müsse.

(1) In der *Grundlegung* hatte Kant stets davon gesprochen, dass die Idee der Freiheit die Voraussetzung des Moralgesetzes und aus ihr unmittelbar der Anspruch des kategorischen Imperativs entspringt. Damit hat er das *Seinsverhältnis* von Freiheit und Moralgesetz auf den Punkt gebracht: Die Forderung, moralisch zu handeln, hat nur dann einen Sinn, wenn dem Adressaten des Anspruches seinem Sein nach überhaupt die Möglichkeit zukommt, sein Handeln frei nach moralischen Gesichtspunkten zu bestimmen. Nur wer frei ist, kann auch moralisch handeln, weil eine „moralische“ Handlung aus naturgesetzlich bestimmten Neigungen gerade keine solche sein kann: Die moralische Handlung besteht in der Negation aller neigungsbezogenen, materialen Vorstellungen bei der Handlungsbestimmung.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* setzt er diese Erkenntnis voraus und betont aber vor allem das *bewusstseinsmäßige* Verhältnis von Freiheit und Moralgesetz. Während zwar dem Sein nach die Freiheit Bedingung des Moralgesetzes ist, hat dieses aber in Hinsicht auf das Bewusstsein einen Vorrang vor der Freiheit. Kant beschreibt diese Ordnung bereits in der „Vorrede“ sehr pointiert:

„Damit man hier nicht Inkonssequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns

¹ Siehe KpV, AA V 47.

allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“¹

Dass das Moralgesetz allererst die Idee der Freiheit bewusst werden lässt, ist also der neue Gedanke in der *Kritik der praktischen Vernunft*, welcher in der *Grundlegung* vorbereitet ist. Vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Moralgesetz und Freiheit, die „wechselweise auf einander zurück (weisen)“², fragt Kant „wovon unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen anhebe“³. Freiheit kann nicht der Ausgangspunkt sein, weil Freiheit kein Erfahrungsbegriff ist und somit kein unmittelbares Bewusstsein von ihr möglich, mithin „ihr erster Begriff negativ ist“⁴. Daraus schließt⁵ Kant: „Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens unterwerfen), welches [...] gerade auf den Begriff der Freiheit führt.“⁶

Inwiefern aber entspringt aus dem Bewusstsein des Moralgesetzes ein solches der Freiheit? Kant nennt zwei Aspekte, an denen sich dieses Gründungsverhältnis erkennen lässt: *Erstens* hebt er hervor, dass am Orte der theoretischen Vernunft der Begriff der Freiheit die Vernunft in die (dritte) Antinomie führt. Sofern die Vernunft nun nach dem Unbedingten in der Kette der Ursachen fragt, gerät sie sowohl im Rahmen der Thesis als auch der Antithesis in Widersprüche.⁷ Zur „Erklärung der Erscheinungen“⁸, d.h. für die theoretische Gegenstandserkenntnis allein, reicht allerdings die Antithesis („Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“⁹), so Kant. Daher kann der Begriff der Freiheit nach Kant nicht aus dem Bereich der Gegenstandserfahrung bzw. der theoretischen Vernunft stammen. Allererst eine Praxis,

¹ Siehe KpV, AA V 4 Fn.1.

² Siehe KpV, AA V 29.

³ Siehe KpV, AA V 29.

⁴ Siehe KpV, AA V 29.

⁵ Wie ist dieser Schluss hier möglich? Kant scheint hier die Voraussetzung zu machen, dass wir in jedem Fall eine Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen haben. Tatsächlich hatte Kant ja in der *Grundlegung* gezeigt, dass jedem vernünftigen Wesen, das kraft seiner Vernunft das Vermögen des Willens besitzt, die Idee der absoluten Freiheit notwendig beizulegen ist. Diese Idee oder Erkenntnis kann nur entweder in einem Bewusstsein der Freiheit oder des Moralgesetzes wurzeln. Die Freiheit kann es nicht sein, weil sie kein Erfahrungsbegriff ist. Also bleibt nur das Moralgesetz.

⁶ Siehe KpV, AA V 29/30.

⁷ Vgl. KpV, AA V 30.

⁸ Vgl. KpV, AA V 30.

⁹ Siehe KrV, B473.

ein Handlungsgeschehen, in dem sich der Handelnde als Ursache seiner Handlung erfährt, bringt einen Begriff der Freiheit ins Spiel:

„[M]an (würde) niemals zu dem Wagstücke gekommen sein, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen.“¹

Zweitens ist Kant auch davon überzeugt, dass der bewusstseinsmäßige Vorrang des Moralgesetzes sich in der Erfahrung zeigt: „Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns.“² Kant führt nun zwei Beispiele an, in denen sich eine Person jeweils in einer Entscheidungssituation befindet und danach gefragt wird, welche der beiden Handlungsmöglichkeiten sie wohl wählen würde. Im ersten Fall hat ein Mann die Gelegenheit zur Befriedigung einer „wollüstigen Neigung“, die „für ihn ganz unwiderstehlich“ ist, die allerdings sofort mit dem Tode bestraft würde. Die Frage, ob dieser Mann seine Neigung befriedigen würde oder nicht, ist für Kant eindeutig zu beantworten: Angesichts des drohenden Todes würde er eher seine Neigung bezwingen. Im zweiten Fall wird der Mann von einem Fürsten wieder unter Drohung der Todesstrafe aufgefordert, „ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er [der Fürst, P.S.] gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen“³. Hier ist nicht eindeutig, wie die Person handeln würde: Ob er den ehrlichen Mann aus Angst vor dem Tod verraten würde oder nicht, lässt sich nicht sicher sagen. Allerdings kann die Person, die vor eine solche Entscheidung gestellt wird, nicht abstreiten, dass sie die Möglichkeit hat, sich auch allen Neigungen zuwider für die Todesstrafe zu entscheiden:

„Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“⁴

Über die genaue Bedeutung und Aussagekraft dieser beiden Fälle und deren Kontrast lässt sich streiten. Denn, man könnte doch einwenden, dass ja auch im ersten Fall bereits Freiheit vorliegt. Inwiefern wäre dann gezeigt, dass erst durch das Moralgesetz ein Bewusstsein der Freiheit gewonnen werden kann? Bojanowski betont, dass es sich in beiden Fällen um eine Erfahrung von Freiheit handelt, unterscheidet aber zwischen einem

¹ Siehe KpV, AA V 30.

² Siehe KpV, AA V 30.

³ Siehe KpV, AA V 30.

⁴ Siehe KpV, AA V 30.

relativen Freiheitsbegriff (Wahlfreiheit) und einem *absoluten*.¹ Demnach bringt allein der Anspruch des Moralgesetzes absolute Freiheit ins Bewusstsein.

Im letzten Kapitel wurde das Verhältnis zwischen den verschiedenen Begriffen der Freiheit sowie deren Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ erörtert. Hierbei wurde behauptet, dass die dem kategorischen Imperativ und der Idee der absoluten Freiheit entsprechenden Struktur der Negation der Neigungen bei der Handlungsbestimmung auch als Leistung bei den anderen (relativen) Arten der Freiheit, d.h. Wahlfreiheit, in Anspruch genommen wird. Was bedeutet das für den obigen Vergleich der beiden Fälle? Zunächst scheint es so, als ob die beiden Beispiele dem behaupteten Verhältnis der Freiheitsarten widersprächen. Wenn nämlich der die absolute Freiheit bekundende Anspruch des Moralgesetzes Voraussetzung für alle Arten der relativen Freiheit ist, muss dann nicht auch in Fällen wie im ersten Beispiel, wo allein zwischen Trieben zu entscheiden ist, trotzdem ein Bewusstsein des Moralgesetzes herrschen, wodurch die *Entscheidung* zwischen den Trieben allererst möglich wird? Es ist richtig, dass auch ein pragmatischer Imperativ, wie er hier im ersten Fall zum Tragen kommt (das Überleben führt wohl meistens zu mehr Glückseligkeit als die kurzfristige Befriedigung des Geschlechtstriebes mit anschließendem Tod), ein gewisses Ahnen der Möglichkeit der absoluten Negation der Neigung enthält. Denn, wenn es für das Subjekt denkbar ist, dass es Neigungen zugunsten einer anderen Neigung (einem gegebenen Zweck) aktiv bezwingen kann², so es ist es für es notwendig denkbar, dass zumindest die Möglichkeit besteht, auch diesen gegebenen neigungsbezogenen Zweck negieren zu können. In den zwei Beispielen wird das Verhältnis von relativer und absoluter Freiheit gar nicht bestritten. Kant geht es nur darum, zu zeigen, dass wir im ersten Fall gar nicht erkennen können, ob die Person absolut frei handelt: Denn, die „freie“ Handlung, welche in dem Verzicht auf die Befriedigung der sexuellen Neigung besteht, ist zugleich unmittelbar mit einer anderen Neigung, nämlich der zu überleben, verbunden. In der Grundlegung hatte er in Bezug auf die Möglichkeit des Erkennens, ob jemand *aus Pflicht* oder bloß *pflichtmäßig* handelt, gesagt: „Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare*

¹ Vgl. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 87.

² Noch einmal: Das Handeln nach pragmatischen Imperativen ist nicht mit dem durch Trieb und Instinkt bestimmten Verhalten von einfacheren Tieren identisch. Es umfasst ein Wissen um verschiedene Handlungsmöglichkeiten und die Möglichkeit der Reflexion darüber, welche der Handlungsmöglichkeiten dem gegebenen Zweck am zuträglichsten ist.

Neigung zu ihr hat.“¹ Kant will also sagen: Nur dann, wenn eine Handlung allein durch die Wirkung des Moralgesetzes erklärbar erscheint, können wir überhaupt der handelnden Person absolute Freiheit attestieren. Solange eine Handlung zwar pflichtmäßig ist, aber zugleich auch einer Neigung der handelnden Person entspricht, können wir nicht wissen, ob er tatsächlich aus Pflicht oder bloß pflichtmäßig gehandelt hat. Und damit korreliert, dass wir in seinem Handeln nicht absolute Freiheit erkennen können. Dass es aber Fälle gibt, in denen wir erkennen können, ob jemand aus absoluter Freiheit handelt oder nicht, zeigt Kant mit dem zweiten Beispiel. In diesem Fall ist die „Wahl“ der Todesstrafe, d.h. die Ablehnung des Verrates eines ehrlichen Mannes mit keiner Neigung verbunden. Außer dem Moralgesetz gibt es keinen Grund, die Todesstrafe zu wählen. Wer immer auch die Möglichkeit erkennt, in einer dem zweiten Fall entsprechenden Situation sich für den sicheren Tod zu entscheiden, der hat schon immer das Moralgesetz als möglichen Grund der Handlungsbestimmung anerkannt. Darin liegt: Das Bewusstsein der absoluten Freiheit ergibt sich allein vor dem Hintergrund des Anspruches des absoluten Sollens, d.i. der kategorische Imperativ.

(2) Der zweite Aspekt betrifft die Verknüpfung² eines allgemeinen Willens mit dem guten Willen, d.h. die Frage, „wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes [sic!], mithin die Sittlichkeit interessiere“³. Kant stellt diese Frage in der *Grundlegung* und arbeitet sich an ihr in dem Unterabschnitt „Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt“⁴ ab. Zunächst hält er fest, dass zwar der Aufweis des analytischen Verhältnisses von Freiheit und Moralgesetz bereits eine beträchtliche Erkenntnis darstellt, weil das Prinzip der Autonomie in Abgrenzung zu heteronomen Verhalten „genauer, als wohl sonst geschehen“⁵, bestimmt wurde. Allerdings erlaube uns diese Erkenntnis „keine genugtuende Antwort“ auf die Frage, „warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die

¹ Siehe GMS, BA9.

² Kant unterscheidet zwischen dem *analytischen* Verhältnis von Freiheit und Moralgesetz einerseits und dem Moralgesetz als *synthetischem* Satz andererseits. Während das analytische Verhältnis durch die „Zergliederung“ des Begriffes der Freiheit leicht einzusehen ist, kann die Verknüpfung, welche in dem Moralgesetz enthalten ist, nicht durch die Zergliederung seines Begriffes in Evidenz gebracht werden: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffes. 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 Begriffes von einem schlechthin guten Willen, kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden.“ Siehe GMS, BA98f.

³ Siehe GMS, BA123.

⁴ Siehe GMS, BA101-113.

⁵ Siehe GMS, BA103.

einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsste“¹. Kant ist also einerseits davon überzeugt, dass sein Prinzip der Autonomie, in welchem der Zusammenhang von Freiheit und Moralgesetz ausgedrückt ist, d.i. der Zusammenfall eines freien und moralischen Willens, eine Erkenntnis ist. Das gilt auch dann, wenn noch nicht erwiesen ist, wie und wieso man frei und moralisch handeln sollte. Zu diesem Zeitpunkt scheint Kant zu glauben, dass diese Frage noch beantwortet werden kann: „[W]ie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art *noch* nicht einsehen.“² Am Ende der *Grundlegung* hält er hingegen fest:

„[D]ie Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.“³

Es kann also zwar eingesehen werden, dass allein ein allgemeiner Wille als an sich gut bewertet werden kann. Denn, im Gegensatz zu einem neigungsbezogenen Willen, der immer nur unter Voraussetzung der Neigung als gut erachtet wird, ist er von allen Neigungen unabhängig. Jedoch kann nicht erkannt werden, wie und wieso die Vernunft an der Allgemeingültigkeit der Maxime ein Interesse nehmen könnte. Diese „oberste Grenze aller moralischen Nachforschung“⁴ hat Kant also bereits im Rahmen der *Grundlegung* erreicht und als solche erkannt. Anders als in dem späteren Werk scheint Kant aber hier zeitweise dem Glauben verhaftet gewesen zu sein, die Verknüpfung der Allgemeingültigkeit mit einem guten Willen noch begründen zu können.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* versucht er nicht mehr zu ergründen, welches Interesse die Vernunft an der Allgemeingültigkeit der Maxime nehmen könnte, sondern beschreibt – beinahe in phänomenologischer Manier⁵ – , wie uns das Moralgesetz gegeben ist. Weil man das Gesetz „nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft [...] herausvernünfteln kann“, „es sich aber für *sich selbst uns aufdringt* als synthetischer Satz a priori“, handelt es sich bei dem „Bewußtsein dieses Grundgesetzes“ um ein „*Faktum* der Vernunft“.⁶ Die „Unbegreiflichkeit“ der „praktische[n] unbedingte[n]

¹ Siehe GMS, BA103.

² Siehe GMS, BA104, Kursivierung, P.S., Sperrung im Original.

³ Siehe GMS, BA126.

⁴ Siehe GMS, BA126.

⁵ Vgl. Loidolt, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft“, 484.

⁶ Siehe KpV, AA V 31, meine Kursivierung, P.S.

Notwendigkeit des moralischen Imperativs¹ wird also in der *Kritik der praktischen Vernunft* fortan als Faktum begriffen.

Inwiefern ist eine solche Rede von einem Faktum der Vernunft legitim? Um diese Frage zu beantworten, ist zu beachten, dass Kant in unterschiedlicher Verwendung von dem Faktum der Vernunft spricht, ohne diesen Unterschied genauer zu thematisieren: Wenn Kant den Begriff des Faktums einführt, nennt er zunächst „das *Bewußtsein* dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft“, wenige Sätze später „dieses *Gesetz*“ als „das einzige Faktum der reinen Vernunft“.² Sowohl das *Bewusstsein* des Gesetzes als auch das Gesetz selbst ist ein Faktum. An anderer Stelle drückt Kant diesen Gedanken so aus:

„Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte.“³

Wenngleich die Faktizität des Gesetzes und das Bewusstsein von ihm scheinbar zusammenfallen, muss dazwischen unterschieden werden. Denn, aus der Tatsache, dass das Bewusstsein des Gesetzes a priori gegeben ist, folgt nicht die Gegebenheitsweise des Gesetzes als Faktum. Ein apriorisches Bewusstsein des Gesetzes könnte nämlich gerade deswegen gegeben sein, weil der Grund des Gesetzes a priori eingesehen werden könnte. Kant sagt aber, dass der Grund des Gesetzes, d.i. die Verknüpfung eines allgemeinen und eines guten Willens, nicht begreiflich ist. Die Frage nach der Legitimität der Rede von einem Faktum teilt sich somit in zwei Fragen: 1. Inwieweit ist das Gesetz ein Faktum?; 2. Inwieweit ist das Bewusstsein des Gesetzes ein Faktum?

Dass das Gesetz als Faktum gegeben ist, zeigt sich darin, dass keinerlei Bedingungen angegeben werden können, aus welchen es abgeleitet werden könnte. Aus diesem Grunde muss „der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung [...] bloß problematisch“⁴ sein. Zu dem Gesetz als Faktum gehört wesentlich, dass es uns als problematisch gegeben ist. Daher nimmt es als fragliches und fragwürdiges den Charakter der *Frage* an, wie bereits oben im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Was des Moralbewusstseins vorweggenommen wurde. Aber gerade weil es problematisch ist und seine Bedingungen nicht eingesehen werden können, gilt sein Anspruch nach Kant

¹ Siehe GMS, BA128.

² Siehe KpV, AA V 31, meine Kursivierung, P.S.

³ Siehe KpV, AA V 47.

⁴ Siehe KpV, AA V 31.

unbedingt und kategorisch.¹ Für das moralische Sollen sowie auch sein Handeln danach gibt es niemals einen Grund, der für die menschliche, d.h. endliche Vernunft einsehbar wäre. Es bleibt für den Menschen hinsichtlich des Erkennens notwendig ein Problem, für seinen Willen aber eine Nötigung. Wenn aber hierfür der Grund nicht einsehbar ist, wieso sollte dann seine Gültigkeit angenommen werden? Kant macht deutlich: „Das vorher genannte Faktum ist unleugbar.“²

Wie lässt sich das verstehen? Es gibt zwei Aspekte, die diese Unleugbarkeitsthese untermauern können: *Erstens* hat es etwas Absurdes, danach zu fragen, aus welcher Bedingung oder Voraussetzung es sich denn ableiten ließe, einem Anspruch gerecht zu werden, der bedingungs- und voraussetzungsloses Handeln fordert. *Zweitens* führt die Suche nach einem praktischen Gesetz zu der Maxime der Allgemeingültigkeit, weil eine jede Maxime, die auf bestimmte Objekte abzielt, an die mit dem Objekt verbundenen Neigungen gebunden bleibt und somit als praktisches Gesetz nicht rechtfertigbar ist. Es zeigt sich aber darin, dass bereits bei der Suche nach einem praktischen Gesetz, nach einem moralischen Sollen der Anspruch der Allgemeinheit selbst vorausgesetzt wird. Er selbst liegt einer solchen Suche als weder beweisbares noch zu leugnendes Faktum zugrunde. Der Anspruch der Allgemeinheit als Form des Gesetzes ermöglicht allererst einen Diskurs über den moralischen Status einer Maxime.³ Erst mit dem Ideal des Allgemeinen lassen sich moralische Positionen kritisieren, indem sie auf neigungsbezogene Voraussetzungen zurückgeführt und als moralische Maximen abgelehnt werden. Es ist also der Anspruch der Allgemeinheit, der überhaupt eine Unterscheidung (*krinein*) zwischen empirischen und reinen, mithin subjektiven und objektiven praktischen Grundsätzen ermöglicht. Deshalb kann Kant auch sagen, dass das Gesetz „das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt“⁴.

Man könnte versuchen, das Faktum dadurch zu leugnen, indem man Maximen wählt, die der Vernunft völlig zuwider laufen, weil sie etwa den eigenen zufälligen Neigungen entsprechen. Aber man könnte dann auch diese Haltung nicht rechtfertigen. Egal, welche Haltung man hat, sobald man diese rechtfertigen wollte, könnte man es nur, indem man zeigt, dass diese Haltung allgemeingültig sein könnte. Denn, für welche Maxime man

¹ Vgl. KpV, AA V 31.

² Siehe KpV, AA V 32.

³ Vgl. auch Loidolt, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft“, 499f.

⁴ Siehe KpV, AA V 31.

sich auch entscheidet, solange sie abhängig ist von Neigungen, ist sie bloß subjektiv gültig für diejenigen, die eine entsprechende Neigung haben. Für jemanden ohne diese Neigung wäre diese Maxime in keiner Weise gerechtfertigt. Wer das Kriterium der Allgemeingültigkeit aufgibt, der gibt auch den Anspruch auf eine Rechtfertigung der eigenen Haltung auf. Deshalb ist das Gesetz ein Faktum der *Vernunft*. Wann immer über die Moralität von Maximen, Positionen oder Haltungen *geurteilt* wird, muss das Vernunftkriterium der Allgemeingültigkeit in Anspruch genommen werden. Die Tatsache, dass begreiflich gemacht werden kann, dass das Vernunftkriterium der Allgemeingültigkeit bei der Beurteilung moralischer Sachverhalte notwendig berücksichtigt werden muss, nicht aber, warum uns die Vernunft die Allgemeingültigkeit voraussetzt, führt dazu, dass das Moralgesetz und sein Allgemeinheitsanspruch als problematisches und nötiges Faktum entgegentritt.

Wenn aber das Moralgesetz ein Faktum der *Vernunft* ist, dann ist es ein solches a priori. Damit ist aber die *zweite* Frage, nämlich, inwiefern die Rede von dem Bewusstsein des Faktums der Vernunft legitim ist, auch beantwortet. Weil das Moralgesetz ein Faktum der Vernunft ist, hat das Bewusstsein der Vernunft a priori auch ein Bewusstsein von ihm. Für den Menschen als vernünftiges Wesen ist daher dieses Bewusstsein des Moralgesetzes ein Faktum. Und das nicht beiläufig, sondern als zentrales, insofern die Vernunft und das ihr entsprechende intelligente Vermögen des Willens, welches des Menschen „eigentliches Selbst“ ausmacht, unmittelbar mit dem Moralgesetz als Faktum verbunden sind. Deshalb kann Heidegger sagen, dass der kategorische Imperativ auch lauten könnte: „Sei in deinem Handeln jederzeit zugleich, d. h. zuerst, wesentlich in deinem Wesen.“¹

(3) Der dritte Aspekt, der bei der Betrachtung der Unterschiede zwischen der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* beachtet werden muss, betrifft die Möglichkeit einer Deduktion des Moralgesetzes. In der *Grundlegung* rechtfertigt Kant die Möglichkeit eines reinen Willens dadurch, dass dieser die „oberste Bedingung“ eines „sinnlich-affizierten Willens“² sei, indem er das Vermögen des Willens stifte, welches dann allererst von der Sinnlichkeit affiziert werden kann. Er spricht hierbei ausdrücklich von einer Deduktion, die sich mit der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe vergleichen ließe. Während also die reinen Verstandesbegriffe gerechtfertigt sind,

¹ Siehe GA31, 293.

² Siehe GMS, BA111f.

insofern gezeigt ist, dass allein durch sie gegenständliche Erfahrung möglich wird, soll auch die Möglichkeit eines reinen Willens gerechtfertigt sein, insofern durch ihn allererst das Vermögen des Willens ermöglicht ist.¹

In der *Kritik der praktischen Vernunft* hingegen betont er, dass „die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion [...] bewiesen werden“² kann. Eine theoretische Einsicht und Erklärung, wie das Bewusstsein des Moralgesetzes und der Freiheit möglich sei, ist unmöglich, sodass nichts übrig bleibt, als „die Zulässigkeit derselben [Moralgesetz und Freiheit, P.S.] in der theoretischen Kritik gar wohl (zu) verteidigen“³.

Was aber ist mit der Analogie zwischen der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und der Deduktion des Moralgesetzes? Kant nimmt von einem solchen Vergleich jetzt deutlich Abstand. Er begründet diesen Schritt mit dem großen Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Bereich der Vernunft. Im ersten Fall nämlich geht es um „Gegenstände möglicher Erfahrung“. Hierbei konnte gezeigt werden, dass alle Gegenstände der möglichen Erfahrung unter die *Kategorien* als reine Verstandesbegriffe gebracht werden mussten, um überhaupt erfahrbar sein zu können. Die Gültigkeit der Kategorien war also darin gezeigt, dass allein durch sie Erfahrung von Gegenständen ermöglicht wird. Im Bereich der praktischen Vernunft ist eine solche Beweisführung jetzt nach Kant gar nicht möglich:

„Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht die Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, so fern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d.i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.“⁴

Durch die reine praktische Vernunft und ihren Grundsatz, der kategorische Imperativ, wird nicht Gegenstandserfahrung ermöglicht. Vielmehr betrifft die reine praktische Vernunft das Vermögen, selbst der Grund von der Existenz der Gegenstände zu sein, nämlich der Objekte des Willens. Es scheint also gar keine Erfahrung zu geben, anhand derer die Gültigkeit des Moralgesetzes bewiesen werden kann. Um dies zu erreichen,

¹ Vgl. GMS, BA111f.

² Siehe KpV, AA V 47.

³ Siehe KpV, AA V 46.

⁴ Siehe KpV, AA V 46.

bedürfte es einer Erfahrung, die allein durch das Moralgesetz, mithin reine praktische Vernunft, ermöglicht ist.

Für das Moralgesetz gilt aber nun ganz entgegen dieser Deduktionsformel (Ermöglichung einer bestimmten Erfahrung), dass es von etwas Kunde tut, das selbst gar nicht erfahrbar ist, nämlich Freiheit:

„Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber [...] wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen.“¹

Verwunderlich erscheint hier aber zunächst Kants Aussage, das Moralgesetz bedürfe „keiner rechtfertigender Gründe“: Die Rechtfertigung des Moralgesetzes als praktischer Grundsatz ist ja gerade das Thema. Inwiefern muss das Moralgesetz *nicht* begründet werden? Es scheint als bezöge sich Kant hierbei auf das Moralgesetz als *Faktum* der Vernunft, wonach das Moralgesetz – wie oben beschrieben – selbst allererst durch sein Ideal der Allgemeinheit das Kriterium für die Begründung von praktischen Grundsätzen an die Hand gibt und somit selbst nicht begründet werden kann und auch nicht muss. Seinem „Inhalte“ nach, wenngleich er bloß formal ist, muss das Moralgesetz also nicht mehr begründet werden: Wenn wir uns bereits in dem Diskurs darüber, was gesollt ist, befinden, so kommen wir vernünftigerweise nur zu dem kategorischen Imperativ als Moralgesetz. Allerdings stellt sich die Frage, ob dieses Gesetz nur Gültigkeit hat, sofern überhaupt nach dem Sollen gefragt wird. Und so bleibt die Frage nach der Gültigkeit des Moralgesetzes auch nach seiner Ausweisung als Faktum offen und spannend. Allerdings in anderer Weise und so könnte man vielleicht sagen: Hinsichtlich der Frage, *warum* das Moralgesetz gerade im kategorischen Imperativ besteht, bedarf es „keiner rechtfertigenden Gründe“, hinsichtlich der Frage, *ob* das Sollen und das mit ihm verbundene Moralgesetz überhaupt Gültigkeit hat, hingegen schon.

Bei dieser Frage nach dem Ob spielt das wechselseitige Verhältnis von Moralgesetz und Freiheit, das dem Sein nach in der *Grundlegung*, das Bewusstsein betreffend in der *Kritik der praktischen Vernunft* beschrieben wurde, eine große Rolle. Nur aufgrund dieses herausgearbeiteten Verhältnisses kann Kant behaupten, dass das Moralgesetz als Prinzip

¹ Siehe KpV, AA V 47.

der Deduktion gilt: Wenn wir in uns den Anspruch des Moralgesetzes spüren, so müssen wir uns als frei annehmen; das bedeutet für uns praktisch betrachtet das Vermögen des Willens, theoretisch betrachtet aber das Antinomien-Problem. Kant hatte ja gesagt, dass die Idee der Freiheit uns allein durch den Anspruch des Moralgesetzes bewusst und zum Problem wird. Da die theoretische Vernunft nun tatsächlich mit dem Begriff der Freiheit „kämpft“, muss also auch das Moralgesetz wirksam sein. Die Gültigkeit des Moralgesetzes ist für Kant also darin gezeigt, dass es nicht nur verständlich macht, wie der Begriff der Freiheit überhaupt für die Wissenschaft ein Thema und Problem werden konnte, sondern auch, dass es diesem ein klareres Profil verschafft. Am Ort der theoretischen Vernunft bleibt nämlich der Begriff der Freiheit negativ und wird von der Vernunft zwangsweise als bloß möglich angenommen. Im Bereich des Praktischen hingegen erhält der Begriff der Freiheit eine „positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft“¹ und bezeugt somit seine Wirklichkeit.

In der *Grundlegung* versucht Kant, die Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft darüber zu beweisen, dass ein dieser entsprechenden reiner Wille das Vermögen des Willens überhaupt erst ermöglicht. Ist aber die Idee der Freiheit, mithin die reine praktische Vernunft jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen besitzt, „beizulegen“, so gilt für es notwendig das Moralgesetz. Die Gültigkeit des Moralgesetzes wird also in der *Grundlegung* darüber gezeigt, dass dieses wesensmäßig mit der Idee der Freiheit zusammenhängt, letztere aber von jedem vernünftigen Wesen angenommen wird, insofern es das Vermögen eines Willens hat. In der *Kritik der praktischen Vernunft* ist der Beweisgang ähnlich und doch anders: Es wird weniger die Idee der Freiheit in ihrer Notwendigkeit in praktischer Hinsicht betrachtet, sondern vielmehr in theoretischer. Das Moralgesetz soll jetzt gültig sein, weil es den Begriff der Freiheit, welcher notwendig für die menschliche Vernunft zum Problem wird, positiv bestimmt. In beiden Fällen aber wird betont, dass Freiheit als Idee bzw. Begriff einem vernünftigen Wesen notwendig bewusst ist. Im Falle der *Grundlegung* wird aufgrund des Wesenszusammenhangs von Moralgesetz und Freiheit daraus *geschlossen*, dass das Moralgesetz gültig ist. Im Falle der *Kritik der praktischen Vernunft* wird die Gültigkeit des Moralgesetzes als „bewiesen“ angenommen, weil dadurch *erklärt* wird, wie es möglich ist, dass sich Freiheit uns am Ort des Theoretischen als Problem stellen kann (und dadurch, dass das Moralgesetz dem

¹ Siehe KpV, AA V 48.

Begriff der Freiheit eine positive Bestimmung verleiht). In diesem Sinne beantwortet das spätere Werk die Frage, die sich dem Leser des früheren stellen könnte: Wieso kann denn aus der Tatsache, dass einem vernünftigen Wesen die Idee der Freiheit notwendig bewusst ist, geschlossen werden, dass für es das Moralgesetz notwendig gelten muss und für es auch ein Bewusstsein dieses Moralgesetzes vorliegen muss? Die Antwort lautet: Weil die Idee der Freiheit als Nicht-Erfahrungsbegriff allein durch das Moralgesetz des kategorischen Imperativ bewusst werden kann, das Moralgesetz also das Prinzip der Deduktion der Freiheit darstellt.

§ 3 Phänomenologische Deutung des Faktums der Vernunft

In den vorherigen zwei Paragraphen wurde die Deduktion als Thema in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* dargestellt und die jeweiligen Unterschiede herausgearbeitet. In den folgenden zwei Paragraphen soll die Frage nach dem Wie des Moralbewusstseins beantwortet werden. Die Ausführungen über das Verständnis des Moralgesetzes als Faktum der Vernunft und die Deduktion geben dabei Aufschluss, wie uns das Moralgesetz im Bewusstsein gegeben ist.

Zunächst scheint hier gerade die Konzeption des Faktums der Vernunft, das an die Stelle einer Deduktion getreten ist und diese doch nicht ganz auszufüllen vermag¹, in ausgezeichneter Weise Auskunft über das Wie des Moralbewusstseins zu geben: Das Moralgesetz ist uns *als* Faktum gegeben.² Die Gegebenheitsweise des Moralgesetzes, das als *kategorischer* Imperativ die unbedingte Handlung fordert, enthält selbst keinen Grund oder Bedingung, wodurch die *unbedingte* Forderung abgeleitet werden könnte. Die Forderung nach Bedingungslosigkeit und die Bedingungslosigkeit dieser Forderung korrespondieren einander. Ein Gesetz, das fordert, sich aller Vorstellungen eines Objektes, eines Grundes oder Zweckes bei der Handlungsbestimmung zu entledigen, kann nicht selbst durch die Vorstellung eines Objektes, eines Grundes oder eines Zweckes gerechtfertigt werden. Der kategorische Imperativ als Moralgesetz erhält somit *notwendig* den Charakter eines Faktums. Kant hat also – durchaus mit

¹ Wie am Ende des letzten Paragraphen herausgearbeitet, stellt Kant trotz seiner Konzeption des Moralgesetzes als Faktum der Vernunft weitere Überlegungen zu einer Verteidigung des Moralgesetzes an, wenngleich er in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Möglichkeit einer der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe analoge Deduktion des Moralgesetzes ausschließt. Die Beschreibung des Moralgesetzes als Faktum ist vielmehr nur ein Teil einer umfassenderen Verteidigung des Anspruches des kategorischen Imperativs, die darin besteht, dass dieser Anspruch gerade selbst das Prinzip der Deduktion der Freiheit ist, welche uns tatsächlich als Problem gegeben ist.

² Vgl. auch Loidolt, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft“, 484.

phänomenologischem Gespür – dem Phänomen der Moralität und dem, was in ihr verlangt wird, mit seiner Konzeption des Faktums der Vernunft Rechnung getragen.¹

Mit der Beschreibung des Moralgesetzes als Faktum sind weitere Charakteristika des Wie des Moralbewusstseins verbunden. Denn, nicht nur zeigt sich das Moralgesetz in seiner Geltung als nicht-begründbar, sondern zugleich auch als „unleugbar“. Allererst dieser Umstand macht das Moralgesetz eigentlich zu einem Faktum, weil es den Raum des Begründens von praktischen Grundsätzen schafft, in welchem es dann selbst in den Mittelpunkt des Fragens gestellt wird: „Das Faktum der praktischen Vernunft als affektives und gleichzeitig formales stiftet somit die Modi des Rechtfertigens, Urteilens und Bezeugens als intersubjektive Praxis.“² Vor dem Hintergrund des Ideals der Allgemeinheit lassen sich erst praktische Maximen hinsichtlich ihres moralischen Status in Frage stellen und in ihrer subjektiven Bedingtheit erkennen. Weil aber dieses Ideal als Gesetz selbst auch in Zweifel gezogen werden kann, hierbei aber weder eine begründete Bestätigung noch eine begründete Widerlegung erfahren kann, bleibt es als Faktum fragwürdig: *fragwürdig*, insofern es in seiner Forderung keinen Grund für diese mit sich bringt; *fragwürdig*, insofern es selbst als ermöglichender Grund der vernünftigen Praxis des Begründens, Rechtfertigens und Urteilens erscheint.

Klemme erblickt in diesem letzten Punkt gerade das Argument, weshalb aufgrund des Bewusstseins der Faktizität des Moralgesetzes eine Deduktion von diesem „entbehrlich“ ist.³ Er bezieht sich hierbei auf den § 30 der *Kritik der Urteilskraft*, in dem Kant sagt:

„Daher war unsere Exposition der Urteile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduktion. Denn wenn wir die Reflexion der Urteilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmäßiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muß und daher selbst a priori zweckmäßig ist, welches denn sofort die Deduktion, d. i. die

¹ Das bedeutet auch, dass Kant das Moralgesetz nicht einfachhin aus einer persönlichen Beweisnot heraus als Faktum konzipiert hat, sondern vor dem Hintergrund einiger Deduktionsversuche zu der *Erkenntnis* kommt, dass das Moralgesetz in seinem synthetischen Charakter (Verknüpfung eines guten mit einem allgemeinen Willen) notwendig unbegreiflich bleiben muss. Henrich und Ameriks betrachten die Konzeption des Faktums als bloße Konsequenz einiger nicht gelungener Deduktionsversuche Kants. Während aber Henrich die Rede einer sittlichen Forderung, deren Faktizität „hingenommen werden (muß)“, ernstnimmt, sieht Ameriks in dem Faktum der Vernunft bloß eine dogmatische Setzung Kants, deren einzige Grundlage in seinen biographisch erklärbaren Überzeugungen besteht. Vgl. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, 247ff.; Ameriks, „Kant’s Deduction of Freedom and Morality“, 73 u. 75.

² Siehe Loidolt, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft“, 499f.

³ Vgl. Heiner F. Klemme, „Einleitung“, in: Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg 2003, XXVIII.

Rechtfertigung des Anspruches eines dergleichen Urteils auf allgemein-notwendige Gültigkeit enthält.“¹

Kant erklärt hier, dass das Verhältnis, das a priori den Grund bildet für das Vermögen der Zwecke, d.i. der Wille, selbst zweckmäßig sein muss. Das diesem Verhältnis entsprechende Urteil erhält für ihn damit allgemein-notwendige Gültigkeit. Um diese Gültigkeit aufzuweisen, bedarf es in diesem Fall nur der Beschreibung des Verhältnisses der Erkenntnisvermögen und seines grundlegenden Charakters für den Willen als Vermögen der Zwecke. Für Klemme ist eine solche Rechtfertigung durch Exposition auch für die Verteidigung des Moralgesetzes sowie der Freiheit zulässig:

„Mit gleichem Recht hätte Kant die Exposition des Moralgesetzes in der zweiten *Kritik* als Deduktion – oder die Deduktion des Freiheitsbegriffs in der *Grundlegung* als Exposition bezeichnen können.“²

Das synthetische Urteil des Moralgesetzes, die Verbindung des allgemeinen und guten Willens, so wurde bereits mehrfach betont, ist der ermöglichende Grund für ein Vermögen der Zweckmäßigkeit, den Willen: Die Struktur der dem Moralgesetz korrespondierenden Negation der Neigungen bei der Handlungsbestimmung ist Bedingung für das Setzen und Verfolgen von Zwecken und erhält somit selbst zweckmäßigen Charakter.

§ 4 Phänomenologische Deutung der „Deduktion“ des Moralgesetzes

Wenngleich für Klemme daher eine Deduktion entbehrlich scheint, darf nicht vernachlässigt werden, dass doch auch die gerade beschriebene Denkbewegung, bei der die Gültigkeit eines Urteiles aufgrund seines ermöglichenden Charakters von etwas gerechtfertigt wird, mit dem Schluss einer transzendentalen Deduktion zumindest verwandt ist. Kant hatte in der *Grundlegung* selbst die Parallele zur transzendentalen Deduktion gezogen und bloß in der zweiten *Kritik* unter Beibehaltung des Grundgedankens die Konzeption des Faktums formuliert und sich von dem Titel einer Deduktion des Moralgesetzes distanziert.³ Gerade aber weil sich die Deduktion mit dem ermöglichenden Charakter dessen, das es zu deduzieren gilt, beschäftigt, ist eine Deduktion des Moralgesetzes für die Frage nach dem Wie des Moralbewusstseins

¹ Siehe KU, AA V 280.

² Siehe Klemme, „Einleitung“, XXVIII Fn.31.

³ Vgl. Klemme, „Einleitung“, XXXII.

relevant. In ihr bekundet sich nicht nur, woher das Moralgesetz als Faktum seinen Gültigkeitsanspruch bezieht, sondern auch, welche Art der Erfahrung durch es ermöglicht ist und auf welche Weise. Kant hatte in der *Grundlegung* gesagt, dass das Vermögen des Willens, welches das „eigentliche Selbst“ eines vernünftigen Wesens ausmacht, notwendig von der Idee der Freiheit und den damit verbundenen Gesetzen der Autonomie begleitet werden muss.¹ In der zweiten *Kritik* kam die Erkenntnis hinzu, dass diese Idee der Freiheit allererst durch den Anspruch des Moralgesetzes bewusst wird.² Dabei klingt nun eine ermöglichende Funktion des Moralgesetzes für das praktische Selbst an. In diesem Sinne gilt dann das, was Heidegger in Bezug auf die transzendente Deduktion der ersten *Kritik* gesagt hat, auch für eine Deduktion des Moralgesetzes im Bereich des Praktischen:

„[D]ie quaestio juris ist nur die Formel für die Aufgabe einer Analytik der Transzendenz, d. h. einer *reinen Phänomenologie der Subjektivität des Subjektes*, und zwar als eines endlichen.“³

Daher ist auch die Deduktion als Thema nicht nur aufschlussreich in Bezug auf die Frage nach dem Wie des Moralbewusstseins, sondern zugleich auf jene nach dem Verhältnis von Moralbewusstsein und Selbst. Aus diesem Grund ist es lohnenswert, sich neben der Beschreibung des Moralgesetzes als Faktum der Vernunft um eine (phänomenologische) Deutung der Deduktion des Moralgesetzes zu bemühen.⁴

Das Thema der Deduktion ist – wie die Untersuchung der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* zeigte – vielschichtig und verwirrend. So wie auch das Verhältnis dieser beiden Werke in Bezug auf eine Begründung des Moralgesetzes kontrovers diskutiert wird, herrscht auch weitgehend Uneinigkeit in der philosophischen Literatur darüber, welcher Wert und ob überhaupt der kantischen Deduktion des Moralgesetzes ein solcher beigemessen werden kann. Ameriks z.B. vertritt die Meinung,

¹ Vgl. Kapitel 2.3 § 1.

² Vgl. Kapitel 2.3 § 2.

³ Siehe KuM, 84 (GA3 87), meine Kursivierung, P.S.

⁴ Noch einmal: Streng genommen schließt die Konzeption des Faktums der Vernunft eine Deduktion des Moralgesetzes nicht aus. Die Begründung oder Deduktion, wieso sich uns das Moralgesetz als synthetisch a priori „aufdrängt“, ist nämlich nicht identisch mit der Begründung, warum das Moralgesetz in der Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Guten besteht. Letzteres ist lediglich als Faktum hinnehmbar. Bei ersterem aber lässt sich weiter nachforschen: Inwieweit drängt sich uns das Faktum auf, weil es selbst ermöglichenden Charakter hat? Und besteht darin nicht die Struktur einer transzendentalen Deduktion? Analog dazu lässt sich nämlich sagen, dass auch nicht begründet werden kann, warum es gerade diese Kategorien sind, durch welche Erkenntnis möglich sind. Dass sie aber Erkenntnis bzw. Erfahrung ermöglichen, ist anhand der Erfahrung nachvollziehbar und ihre Geltung damit transzendental deduziert.

dass es sich bei Kants Gesamtdeduktion lediglich um einen Zirkel handelt, der darin besteht, dass er in der *Grundlegung* von der Idee der Freiheit auf das Moralgesetz, in der zweiten *Kritik* von diesem aber auf die Freiheit schließe.¹ Beck macht dagegen die kantische Rede von einer „Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst ein Prinzip der Deduktion der Freiheit“² ist, stark, wodurch der besagte Zirkel vermieden werde.³ Henrich wiederum lässt – wie bereits angedeutet – den Deduktionsversuch der *Grundlegung* nicht gelten und betont im Rahmen der *Kritik der praktischen Vernunft* die „Lehre“ vom Faktum der Vernunft.⁴ In der vorliegenden Arbeit kann diesem breiten Spektrum an Positionen, mit denen unterschiedliche Diskurse zusammenhängen, nicht Rechnung getragen werden.⁵ Vielmehr soll die Deduktion des Moralgesetzes als Thema in Hinsicht auf das Gründungsverhältnis von Moralbewusstsein und Selbst-sein gelesen werden und der Aufklärung des Moralbewusstseins dienen.

Eine zu diesem Zweck veranlasste phänomenologische Deutung bedeutet das Nachforschen jenes ermöglichenden Charakters, der sich in dem Moralgesetz als Faktum zeigt. Gibt sich das Moralgesetz als Ermöglichendes, so ist in ihm ein Verweis auf eine Erfahrung, die es bei der Frage nach der Gegebenheitsweise des Moralgesetzes bzw. dem Wie des Moralbewusstseins freizulegen gilt. Gerade aber darin zeigt sich die Struktur einer transzendentalen Deduktion, bei welcher ein Begriff darüber gerechtfertigt wird, dass er a priori Erfahrung ermöglicht. Von dieser Parallelisierung der Deduktion des Moralgesetzes und der Freiheit mit der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nimmt Kant aber in der zweiten *Kritik* Abstand.

Dabei hatte gerade letztere den Deduktionsversuch aus der *Grundlegung* sinnvoll und vervollständigend ergänzt: In der *Grundlegung* wurde die Idee der Freiheit „deduziert“, indem Kant darauf hinwies, dass wir uns unter einem intelligenten Wesen, das einen Willen hat und somit „eigentliches Selbst“⁶ ist, „eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat“⁷ denken. Um es schwächer in Bezug auf das sinnliche, endliche Selbst zu formulieren: Ein Selbst, das seine Urteile niemals als die

¹ Vgl. Ameriks, „Kant’s Deduction of Freedom and Morality“, 61.

² Siehe KpV, AA V 48.

³ Vgl. Lewis White Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, München 1995, 167.

⁴ Vgl. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, 245-251.

⁵ Klein und Bojanowski befassen sich vor dem Hintergrund zahlreicher Autoren eingehender mit dem Thema der Deduktion des Moralgesetzes und der Freiheit. Vgl. Klein, *Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist?*; Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*.

⁶ Siehe GMS, BA118.

⁷ Siehe GMS, BA101.

eigenen empfinden kann, ist kein Selbst.¹ Daher muss jedem der Vernunft teilhaften Selbst die Idee der Freiheit zugerechnet werden. Und mit dieser hängt – so Kant schon in der *Grundlegung* – das Moralgesetz zusammen. Nun war aber noch nicht geklärt, wie denn aus der bloßen Idee der Freiheit das Moralgesetz einfachhin folgt. In der zweiten *Kritik* hatte Kant darauf aufmerksam gemacht, dass Freiheit als Nicht-Erfahrungsbegriff allererst durch den moralischen Anspruch ins Bewusstsein gelangt. Der Einsicht, dass jedem vernünftigen Selbst die Idee der Freiheit beizumessen ist, schließt sich damit unmittelbar die Erkenntnis an, dass diesem Selbst zugleich immer auch ein Bewusstsein des moralischen Anspruches zukommen muss – und zwar als Faktum, insofern es die Idee einer bedingungslosen und somit unerklärlichen Freiheit offenbart.

Der Gesamtblick auf die Ausführungen der beiden Werke zeigt also, dass die Deduktion des Moralgesetzes aus zwei Komponenten besteht: *erstens* wird zunächst aufgewiesen, dass dem vernünftigen Selbst ein Wille und somit die Idee der Freiheit beizulegen ist; *zweitens* wird gezeigt, dass diese Idee der Freiheit nur dadurch dem Selbst zukommt, indem ihm als endlichen der Anspruch des Moralgesetzes gegeben ist. Während der erste Schritt aus der *Grundlegung* tatsächlich noch eher einer transzendentalen Deduktion ähnelt, insofern die Idee der Freiheit allererst ein willensvermögendes Selbst ermöglicht, ist der zweite Schritt in der zweiten *Kritik* vor allem phänomenologisch: Die Freiheit, die uns notwendig als Idee in uns und von uns her zukommt, insofern sie unser Selbst ermöglicht, zeigt sich in dem Anspruch des Moralgesetzes. Sie zeigt sich uns *als* Sollen. Von unserer Freiheit wissen wir, weil an uns der Anspruch gestellt ist, dass wir uns nicht von den Neigungen, die wir als Selbst prinzipiell nicht wählen, bestimmen lassen sollen.

Somit könnte man sagen, dass Kant vor allem deswegen Abstand von dem Vergleich zu einer transzendentalen Deduktion genommen hat, weil er sich vielmehr auf das bewusstmäßige Verhältnis von Freiheit und Moralgesetz konzentriert hat. Hierbei tritt dann das Problem auf, dass das Moralgesetz nicht durch eine transzendente Deduktion gerechtfertigt werden kann, weil das Bewusstsein der Freiheit keine empirische Erfahrung ist. Vielmehr gilt es ja zunächst Freiheit als Möglichkeit aufzuweisen. Wird aber nun die Deduktion der Freiheit aus der *Grundlegung*

¹ Hiervon bleibt freilich auch die Tatsache unbeschadet, dass ein Selbst sehr wohl auch in sich Urteile fällen oder wirksam erkennen kann, die ihm etwa durch neigungsbezogene Zwecke aufgezwungen erscheinen. Doch auch hier wieder ist die Idee der Freiheit mit am Werk, insofern mit ihr allererst ein Begriff des Zwanges durch Neigungen möglich wird. Ein Wesen, das allein durch Neigungen bestimmt ist, wird nie die eigenen Neigungen als Zwang empfinden können, sondern stets bloß jene ihm äußerlichen Hindernisse, die der Triebbefriedigung im Wege stehen.

hinzugenommen, so ergibt sich ein stimmiges Bild: Die Idee der Freiheit lässt sich analog zur transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe deduzieren, insofern sie erst ein willensvermögendes Selbst ermöglicht; dass das Moralgesetz uns als Faktum aufgegeben ist, lässt sich dann daran erkennen, dass nur durch es die uns notwendig zukommende Idee der Freiheit bewusstseinsmäßig ermöglicht ist.

Dies entspricht tatsächlich Kants Argumentation in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Allerdings greift er nicht auf seinen Vergleich mit der transzendentalen Deduktion zurück, wenn er die Idee der Freiheit voraussetzt. Anders als in der *Grundlegung* spricht er jetzt davon, dass sich der menschlichen Vernunft auch im Bereich des Theoretischen tatsächlich ja das Problem der Freiheit stellt und somit eine Idee der Freiheit vorherrschen muss. Dieses Problem aber entspringe dem Bereich der praktischen Vernunft, mithin dem Moralgesetz: „[M]an (würde) niemals zu dem Wagstücke gekommen sein, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen.“¹ Die Wirklichkeit der Idee der Freiheit zeigt sich für Kant also zwar im Bereich der theoretischen Erkenntnis, kann aber nur durch reine praktische Vernunft erklärt werden: Dass uns die Idee der Freiheit als Problem gestellt ist, wird nur durch das Bewusstsein des Moralgesetzes ermöglicht. Wenngleich dies freilich ein Argument für die Wirklichkeit des Moralgesetzes darstellt, so ist es aber doch im Vergleich zu dem Aufweis der Notwendigkeit der Idee der Freiheit für ein vernünftiges Selbst viel schwächer: *Erstens* mutet es seltsam an, weil in ihm das Problem der Freiheit durch einen in Hinsicht auf seine Notwendigkeit problematischen Begriff des Moralgesetzes erklärt werden soll; *zweitens* müsste hier noch genauer aufgezeigt werden, wie aus dem praktischen Begriff der Freiheit, welcher zunächst durch das Moralgesetz vermittelt wird, sich das Problem der Freiheit im Bereich des Theoretischen stellt; *drittens* wird hierbei gleichermaßen vorausgesetzt, dass das vernünftige Selbst sich selbst notwendig als frei erfährt, denn es ist diese Freiheit welche sich im Moralgesetz primär offenbart. Der Aufweis in der *Grundlegung*, dass einem vernünftigen Selbst notwendig die Idee der Freiheit zukommt, der mit einer transzendentalen Deduktion vergleichbar war, scheint also viel gewichtiger zu sein. Was aber spricht gegen einen solchen Vergleich und die Akzeptanz dieses Aufweises?

¹ Siehe KpV, AA V 30.

Zunächst muss geklärt werden, von welchem Selbst Kant spricht, wenn er diesem notwendig die Idee der Freiheit beilegt. Bojanowski hebt hervor, dass es sich um ein Wesen handelt, „das sich eines moralischen Willens ‚bewußt zu sein glaubt‘“¹. Diese Darstellung ist zwar richtig, erscheint aber nicht präzise genug. Denn, Kant sagt aus meiner Sicht – wie oben bereits mehrfach beschrieben – nicht nur, dass ein Wesen mit einem moralischen Willen notwendig eine Idee der Freiheit hat, sondern, dass ein der Vernunft teilhaftes Wesen, das einen *Willen als Vermögen* hat, eine Idee der Freiheit bzw. eines reinen, moralischen Willens haben muss. Einen Willen zu haben, ist immer damit verbunden auch eine Idee der Freiheit zu haben. Erst vor dem Hintergrund, eigene Prinzipien des Willens entwerfen zu können, ist das Vermögen eines Willens überhaupt möglich. Die Idee der Freiheit und der ihr korrespondierende reine, moralische Wille ermöglichen somit erst einen sinnlich affizierten Willen, analog zu der Ermöglichung von gegenständlicher Erfahrung durch reine Verstandesbegriffe.²

Bojanowski erklärt nun, warum es sich hierbei aber nicht um eine transzendente Deduktion handeln kann.³ Die Problematik liegt nicht darin, dass der Begriff der Freiheit ein nicht-empirischer ist: Auch die reinen Verstandesbegriffe sind keine empirischen. Jedoch handelt es sich bei der Freiheit gar nicht um einen *Verstandesbegriff*, sondern um einen *Vernunftbegriff*, weil er „auf die *Totalität* der Bedingungen (geht)“⁴. Damit kann von vornherein ausgeschlossen werden, dass Freiheit als Vernunftidee eine konstitutive Rolle für sinnlich-anschauliche Erkenntnis spielt.⁵ Vernunftideen haben, wie Bojanowski betont, „lediglich eine regulative Funktion für die *Einheit* der Erkenntnis“⁶. Bei den Vernunftideen ist die transzendente Deduktion also verschieden: In ihr geht es darum zu zeigen, dass die betreffende Idee regulativ für die Einheit der Erkenntnis ist. Anders als den regulativen Ideen *Seele*, *Welt* und *Gott*⁷ ist der Idee der Freiheit aber keinerlei regulative Funktion für die Einheit der Erkenntnis beizumessen:

„Von der Freiheit ließ sich gerade nicht beweisen, daß sie Bedingung der Möglichkeit der systematischen Einheit der Naturerkennntnis ist. Im Gegenteil: Im Durchgang durch die erste *Kritik* zeigte sich, daß die spekulative Erkenntnis auf den Begriff der

¹ Siehe Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 81; GMS, BA121.

² Vgl. GMS, BA111f.

³ Vgl. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 81-84.

⁴ Siehe Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 83. Vgl. KrV, B356 ff., B377ff.

⁵ Vgl. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 83.

⁶ Siehe Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 83.

⁷ Vgl. KrV, B708ff.

Freiheit als Erstsächlichkeit verzichten kann und muß, weil sie ihren Prinzipien gerade zuwider ist.“¹

Eine transzendente Deduktion der Freiheit ist unter diesen Voraussetzungen also gar nicht möglich. Allerdings stellt sich die Frage, ob die Beschränkung des Erfahrungsbegriffs, der bei den genannten Arten der transzendentalen Deduktion zum Tragen kommt, überhaupt gerechtfertigt ist. Kant und in Folge auch Bojanowski scheinen nur dann eine transzendente Deduktion zu erlauben, wenn der zu deduzierende Begriff Naturerkenntnis konstituiert oder ihre Einheit reguliert. Erfahrung wird damit aber auf den Bereich der Gegenstandserfahrung reduziert. Es stellt sich daher die Frage, ob nicht durch Hinsicht auf ein anderes Feld der Erfahrung der Idee der Freiheit sehr wohl eine konstitutive oder regulative Funktion zukommt und somit die Rede von so etwas wie einer transzendentalen Deduktion möglich ist.

Heidegger hat darauf hingewiesen, dass Kant in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* „an der transzendentalen Deduktion ‚zwei Seiten‘, eine ‚objektive‘ und eine ‚subjektive‘ (unterscheidet)“². Die *objektive* Seite besteht in der „Analyse der Objektivität der möglichen Objekte“³. Die *subjektive* Seite in der „Frage nach der Subjektivität des transzendierenden Subjektes als eines solchen“⁴. „Gegenständlichkeit“ bildet sich nämlich erst „im sich zuwendenden Gegenstehenlassen, das im reinen Subjekt als solchem geschieht“⁵. Damit betont Heidegger in Anlehnung an die erste Auflage Kants erster *Kritik*, dass Begriffe als apriorisch geltend gerechtfertigt werden können, wenn sie entweder den objektiven oder den subjektiven Teil der Erfahrung ermöglichen. Hiermit ist der auf Husserl zurückgehende phänomenologische Hinweis verbunden, dass die Möglichkeit der Gegenstandserfahrung, d.h. die Objektivität der Erfahrung als objektive Seite derselben, an ein Subjekt der Erfahrung rückgebunden bleibt: Die Erfahrung von Gegenständen ist demnach immer die Erfahrung eines erfahrenden Subjekts.⁶ Wenngleich Kant diese beiden Seiten der Erfahrung und dementsprechend der transzendentalen Deduktion selbst noch in der ersten Auflage seiner ersten *Kritik* beschreibt, führt er eine subjektive Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht aus. Wie Heidegger hervorstreicht, hält er eine subjektive Deduktion für sein primäres Ziel, der Erörterung

¹ Siehe Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 84.

² Siehe KuM, 159 (GA3 165); vgl. KrV AXVIff.

³ Siehe KuM, 159 (GA3 165).

⁴ Siehe KuM, 159 (GA3 165).

⁵ Siehe KuM, 159 (GA3 165).

⁶ Vgl. z.B. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1995, §8, 20-23.

der Frage, „was und wie viel Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen (kann)“¹, nicht für wesentlich. Und das, obwohl er der Frage, die einer subjektiven Deduktion entspricht, nämlich „wie *das Vermögen zu denken* selbst möglich (ist)“², große Wichtigkeit in Hinsicht dieses Ziels einräumt.³

Wenn Kant demnach ursprünglich zwei Seiten der transzendentalen Deduktion für die theoretische Vernunft unterschieden hat, so muss auch in Blick auf die praktische Vernunft eine objektive und eine subjektive Seite einer (transzendentalen) Deduktion in Erwägung gezogen werden. Denn, Kants systematisches Ziel war stets eine methodisch zur Untersuchung der theoretischen Vernunft analoge Kritik der praktischen Vernunft. Wie er aber in der *Kritik der praktischen Vernunft* festhält, ist eine objektive Deduktion am Ort der praktischen Vernunft gar nicht möglich:

„Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht die Erkenntnis von der *Beschaffenheit der Gegenstände*, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, so fern es der *Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann* und die Vernunft durch dieselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes *Vermögen* angesehen werden kann.“⁴

Wenn Kant jetzt die Unmöglichkeit einer Deduktion des Moralgesetzes negiert, so scheint er zunächst vor allem die objektive Seite einer solchen Deduktion ins Auge zu fassen. Am Ort des Theoretischen konnten nämlich nach der Gegenständlichkeit oder der Beschaffenheit der Gegenstände gefragt und die Antwort in der Erfahrung der gegebenen Naturgegenstände geprüft werden. Am Ort des Praktischen kann nun gerade nicht die Beschaffenheit oder Gegenständlichkeit eines moralischen Gegenstandes, d.i. ein konkreter moralischer Wille, überprüft werden, da ein solcher allererst formal durch eine problematische reine praktische Vernunft bestimmt werden soll. Es scheint vielmehr eine subjektive Deduktion vonnöten zu sein, weil es um ein *Vermögen* geht, wodurch der Wille bestimmt wird, indem ihm Gegenstände gegeben werden. Im Fokus des Fragens steht hier also nicht mehr, „was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen“ bzw. *wollen*, sondern „wie *das Vermögen zu denken* [bzw. zu

¹ Siehe KrV, A XVII.

² Vgl. KrV, A XVII.

³ Vgl. KuM, 160 (GA3 166); KrV A XVI f.

⁴ Siehe KpV, AA V 46, meine Kursivierung, P.S.

wollen, P.S.] selbst möglich (ist)“. Doch auf diese Frage lässt Kant sich gar nicht mehr ein:

„Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden.“¹

Kants Tendenz am Ort der theoretischen Vernunft, eine subjektive Deduktion nicht durchzuführen, welche schon auf die erste Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zurückgeht und sich in der Abkehr von der Annahme der transzendentalen Einbildungskraft als eines dritten Grundvermögens in der zweiten Auflage verstärkt,² führt auch dazu, dass Kant am Ort des Praktischen eine subjektive Deduktion nicht in Erwägung zieht. Gerade aber hier, wo es nicht um die *Gegenständlichkeit* oder Objektivität moralischer Gegenstände gehen kann, sondern um das *Vermögen*, sich von allen möglichen Gegenständen bzw. Objekten des Willens zu lösen, scheint eine subjektive Deduktion notwendig zu sein.³

¹ KpV, AA V 46f.

² Vgl. KuM, 156f. (GA3 162f.).

³ Aus diesem Grund ist auch der Versuch von Beck, eine objektive Deduktion des Moralgesetzes zu konzeptionieren, die einerseits der Kritik der theoretischen Vernunft analog ist aber zugleich dem Bereich des Praktischen gerecht wird, zum Scheitern verurteilt. In der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant die apriorischen Begriffe des Verstandes durch deren ermöglichende Funktion *möglicher (Gegenstands-) Erfahrung* gerechtfertigt. Beck schlägt nun vor, bei der Deduktion des Moralgesetzes nicht bei dieser möglichen (Gegenstands-) Erfahrung anzusetzen, sondern vielmehr bei einer *moralischen Erfahrung*: „Zu erwarten gewesen wäre die Einführung eines jetzt sehr geläufigen Begriffs, des Begriffs ‚moralische Erfahrung‘, und dieser wäre zu analysieren, zu artikulieren und zu begründen gewesen. Eine kritische Rückbesinnung auf ihre Voraussetzungen hätte ihn auf einen synthetischen Satz a priori oder auch mehrere solche Sätze geführt. Ihre Begründung würde nicht darin liegen, daß ihr Anspruch ‚an sich‘ wohlbegründet wäre, sondern in dem Nachweis, daß ohne diese Grundsätze die in Rede stehende Erfahrung, als das Gegebene, unverständlich bleiben müßte.[...] ‚Moralische Erfahrung‘ würde hier denselben Status wie Kants ‚mögliche Erfahrung‘ in der ersten *Kritik* erhalten.“ (Siehe Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, 164f.) Wenn Beck sich damit an der gegenständlichen Erfahrung orientiert, so besteht das Problem, dass es keine analoge moralische Erfahrung gibt, die wie die gegenständliche Erfahrung unproblematisch gegeben wäre: Dass uns (raum-zeitliche) Gegenstände gegeben sind, lässt sich leichter annehmen, als zu sagen, dass diese oder jene Maxime zur Willensbestimmung uns als *moralischer* Gegenstand gegeben ist. Daher lehnt auch Bojanowski Becks Vorschlag ab. Allerdings begründet er seine Absage an dessen Ansatz damit, dass mit diesem ein äquivoker Erfahrungsbegriff eingeführt würde, der dem Erfahrungsbegriff Kants, der sich auf Naturerfahrung bezöge, nicht entspräche. (Vgl. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, 68.) Aus meiner Sicht ist nicht der Bezug auf ein anders Feld der Erfahrung, nämlich auf eine *praktische* Erfahrung, bei Becks Versuch das Problem. Vielmehr bleibt er bei diesem zu sehr der objektiven Seite der Deduktion verhaftet. Mit Bezug auf die subjektive Seite könnte die Rede von einer moralischen oder praktischen Erfahrung mehr Sinn ergeben, weil hierbei das *Vermögen zu wollen* in den Blick kommt. Wird aber Erfahrung bloß als gegenständliche Naturerfahrung verstanden, so bleibt jede transzendente Rechtfertigung der Moralität ein Unding. Aus meiner Sicht ist im Anschluss aber weniger die Moralität als Phänomen des menschlichen Daseins in Zweifel zu ziehen, als vielmehr eine lebensweltlich entfremdete Versteifung auf eine bloß (raum-zeitliche) Gegenstandserfahrung.

Eine subjektive Deduktion im Bereich der praktischen Vernunft zielt nun nicht darauf ab, wie das *Vermögen zu denken* für sich selbst möglich ist, sondern richtet sich auf das *Vermögen zu wollen*. In Frage steht damit, welche Strukturen und Begriffe notwendig am Werk sein müssen, damit ein Wille überhaupt als Vermögen möglich ist. Die subjektive (transzendente) Deduktion geht also auf den subjektiven Teil der Erfahrung jeden praktischen Vollzugs: Nicht das praktisch Erfahrene – etwa bestimmte Zwecke bzw. *Gegenstände* des Willens – steht dabei im Fokus der Betrachtung, sondern der *Akt* des Wollens selbst, die Erfahrung des Subjekts des Wollens. Mit diesem Wollen ist wohlbemerkt nicht ein triebhaftes Wollen im Sinne eines passiven Moments gemeint, sondern das Vermögen, sich für dieses oder jenes entscheiden zu können.¹ Es geht also gerade um den aktiven Moment des Wollens, das Handeln nach Vorstellungen. Wie also ist es möglich, nach Vorstellungen zu handeln?

Kant hatte ja, wie oben bereits beschrieben, in der *Grundlegung* gerade darauf hingewiesen:

„Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht [...], dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält [...].“²

Es ist die Idee der Freiheit, die den Menschen in eine intelligible Welt hebt. Eine solche intelligible Welt ist nun aber nichts Erfundenes, keine gedachte Welt hinter der Lebenswelt, in die sich der Mensch immer schon geworfen sieht, insofern auch von Kant „der Mensch(.) als zu beiden Welten gehörig“³ verstanden wird. Die intelligible Welt ist wesenhafter Teil jener Lebenswelt, die sich nicht in einer sinnlichen Erfahrung von Naturgegenständen erschöpft. Sie ist die Sphäre der Persönlichkeit, der Personen und überhaupt diejenige, in der sich Zwecke an sich darbieten.⁴ Alles dasjenige, dem Sinn und Bedeutung zuzukommen vermag, hält sich in jenem intelligiblen Bereich der Lebenswelt auf. Erst mit der Idee der Freiheit hält die menschliche Person Einzug in die intelligible Welt, in der ihm andere Personen begegnen können. Eine Person als Person zu

¹ Dass dieser passive Moment eines willentlich-trieblichen Impulses wesenhaft zu der lebensweltlichen Erfahrung des Wollens gehört, ist damit nicht negiert. Wenn hier jedoch von dem Vermögen des Willens die Rede ist, so ist auf den Vernunftteil abgestellt, der das Gegenüberstellen verschiedener Triebimpulse ermöglicht.

² Siehe GMS, BA111f.

³ Siehe KpV, AA V 87.

⁴ Vgl. KpV, AA V 87.

empfangen, beinhaltet nämlich sie als Kausalität aus Freiheit zu registrieren, andernfalls erschiene sie mir allerhöchstens als triebhaftes Tier, mit dem etwas *auszuhandeln* in keiner Weise möglich schien.

Die zweite Komponente der zitierten Textstelle zeigt eindringlicher an, wie es nach Kant möglich ist, nach Vorstellungen zu handeln. Die Möglichkeit eines reinen Willens ist demnach die Bedingung für einen sinnlich-affizierten Willen. Oben schon wurde darauf hingewiesen, dass Kant an dieser Stelle offenbart, dass er davon ausgeht, dass auch ein sinnlich-affizierter Wille nur vor dem Hintergrund eines reinen Willens möglich ist. Das bedeutet, dass selbst um sich für einen empirischen Zweck zu entscheiden, eine Idee eines reinen, von allem empirischen gelösten Willens, d.h. Freiheit, vorausgesetzt ist. Dementsprechend wurde oben hervorgestrichen, dass selbst pragmatische Imperative eine Idee von Freiheit beanspruchen.¹

Auffällig aber ist, dass Kant hier gar nicht danach gefragt hatte, wie das endliche *Vermögen zu wollen*, möglich ist, sondern, wie kategorische Imperative möglich sind. Seine Antwort bezieht sich allerdings dann auf das Vermögen des Subjekts eines jeden Wollens. Möglich ist ein kategorischer Imperativ nur dann, wenn das Subjekt des Wollens eine Idee der Freiheit hat. Dabei ist aber nicht die Idee bloß irgendeiner Freiheit als abstrakter Begriff gemeint, sondern das Subjekt des Wollens muss sich selbst als frei denken. Doch Kant geht an der Stelle weiter: Nicht nur, dass kategorische Imperative Freiheit als Idee voraussetzen, sondern auch, dass das *Vermögen zu wollen* überhaupt nur dann möglich ist, wenn sich das Subjekt des Wollens als frei denkt, ist der entscheidende Punkt des Deduktionsversuches. Das *Vermögen zu wollen* geht mit dem Gedanken der Freiheit und damit des Moralgesetzes wesentlich einher, insofern die Idee der Freiheit allererst durch das Moralgesetz in Bewusstsein kommt, wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* herausarbeitet.

Kant führt hier in der *Grundlegung* am Ort des Praktischen eine *subjektive* Deduktion durch. Er rechtfertigt, so könnte man sagen, die Idee der Freiheit und die mit dieser zusammenhängenden kategorischen Imperative damit, dass erst durch sie überhaupt ein Person-sein in einer Lebenswelt mit anderen Personen, die sich nicht in einem bloß kausal bestimmten Naturgeschehen erschöpft, und ein empirischer Wille, d.h. ein Wille als Vermögen eines endlichen Selbst, möglich werden. Eben

¹ Vgl. Kapitel 3.2 § 3.

„ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.“¹

Die Parallelisierung mit der transzendentalen Deduktion der ersten *Kritik* lässt sich nun aber gerade deswegen nicht aufrechterhalten, weil es sich bei dieser um eine *objektive* Deduktion handelt. Die reinen Verstandesbegriffe, die die Erkenntnis von Naturgegenständen ermöglichen, die Kant hier meint, beziehen sich auf die Gegenständlichkeit der Gegenstände und nicht auf das subjektive *Vermögen zu denken*, für welches die raum-zeitlichen Gegenstände der Erfahrung als Objekte der Natur sind. Es ist daher vor allem der Vergleich einer subjektiven mit einer objektiven Deduktion, der nicht überzeugen kann.

Dass Kant selbst dann aber auch von einer subjektiven Deduktion des Moralgesetzes Abstand nimmt, hängt wohl vor allem mit seiner Neigung zusammen, am Ort des Theoretischen keine subjektive Deduktion durchführen zu wollen. Eine Tendenz, die sich ja laut Heidegger in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aus dem Jahre 1787 verschärft hatte.² Anders als in der *Grundlegung* (1785) durfte scheinbar daher in der *Kritik der praktischen Vernunft* aus dem Jahre 1788 eine Deduktion nicht mehr auf die subjektive Seite derselben Bezug nehmen. Weil aber eine *objektive* Deduktion am Ort des Praktischen nicht möglich ist,³ bestreitet Kant die Möglichkeit einer Deduktion des Moralgesetzes überhaupt. Dass eigentlich aber eine *subjektive* Deduktion vonnöten ist, um apriorische Begriffe am Ort des Praktischen zu rechtfertigen, erkennt Kant auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch an: „Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind [...].“⁴ Mit diesem Satz, der die Begründung, warum keine Deduktion des Moralgesetzes möglich ist, begleitet, offenbart er, dass er der Meinung ist, dass eigentlich gezeigt werden müsste, wie das Grundvermögen des Wollens möglich ist. Dies aber hatte Kant in der *Grundlegung*

¹ Siehe GMS, BA112.

² Vgl. KuM, 161 (GA3 167) u. 163f. (GA3 169f.). In dem Maße, in dem in der zweiten Auflage die reine Einbildungskraft dem Verstand zugeordnet wird und nicht mehr als ursprüngliches, drittes Grundvermögen untersucht wird, wird auch von der Durchführung einer subjektiven Deduktion in der zweiten Auflage abgesehen. Heidegger betont aber, dass deshalb die zweite Auflage nicht weniger eine subjektive Deduktion enthält: „In der zweiten Auflage tritt die subjektive, „psychologische“ Deduktion so wenig zurück, daß sie sich vielmehr gerade in Richtung auf den reinen Verstand als das Vermögen der Synthesis verschärft.“

³ Vgl. KpV, AA V 46.

⁴ Siehe KpV, AA V 46f.

hervorgestrichen: Es ist die Idee der Freiheit, durch welche allererst ein vernünftiges Wesen, das einen Willen haben soll, denkbar wird.

Es lässt sich nun darüber streiten, ob neben der *objektiven* auch eine *subjektive* Deduktion zur Rechtfertigung allgemeiner und apriorischer Begriffe zulässig ist, auch dann, wenn Kant sich später auf eine objektive Deduktion versteift hat. Die Erkenntnis, dass das Vermögen des Willens notwendig mit der Idee der Freiheit zusammenhängt, bleibt hiervon für sich genommen unberührt. Fraglich bleibt daher nur, ob diese Erkenntnis *qua* subjektiver Deduktion das Moralgesetz, durch welches überhaupt eine Idee der Freiheit für das Subjekt des Willens gewonnen wird, als notwendig ausweisen kann.

Die Gründe für eine Akzeptanz der subjektiven Deduktion am Ort des Praktischen lassen sich wie folgt auf den Punkt bringen:

(1) Erfahrung lässt sich nicht einfachhin auf raum-zeitlich bestimmte Gegenstandserfahrung reduzieren. Die Erfahrung, etwas zu wollen und sich für etwas entscheiden zu können, d.h. einen Willen zu haben, ist wesentlicher Bestandteil einer lebensweltlichen Erfahrung. Begriffe und Verhältnisse, die verständlich machen, wie die Erfahrung des Willens möglich ist, müssen für transzendente Überlegungen daher berücksichtigt werden.

(2) Erfahrung am Ort des Praktischen ist – wenngleich nicht unabhängig von raum-zeitlichen Gegenständen – gerade der Bereich der Erfahrung, der nicht in der bloßen Naturerkenntnis besteht. Praktische Erfahrung bezieht sich darauf, „Glieder“ einer „intelligiblen Welt“ zu sein, die durch einen (intersubjektiven) Bezug zu anderen Personen sowie einen persönlichen Bezug zu Ideologien, Werten, Einstellungen und Zwecken in der erfahrenen Welt gekennzeichnet ist. Der Gegenstand bzw. die Gegenständlichkeit der praktischen Erfahrung ist daher noch viel mehr als am Ort des Theoretischen mit dem Subjekt der Erfahrung verwoben. Die Frage, wie Gegenstände am Ort des Praktischen möglich sind, kommt nicht an der Frage vorbei, wie eine Praxis überhaupt möglich ist. Damit wird aber notwendig zum Vermögen des Willens vorgestoßen, ohne welches eine jede Praxis undenkbar bleibt.

(3) Um zu erkennen, dass dem Entscheiden als Akt des Willens stets eine Idee der Freiheit beiliegt, ist keine Einsicht in die „Grundkraft“ der Kausalität aus Freiheit nötig. Die Tatsache, dass die Möglichkeit der Freiheit selbst nicht begreiflich wird, bedeutet nicht, dass die Idee von ihr in Form des Moralgesetzes nicht notwendig im Akt des

Willens, d.h. im Abwägen, Reflektieren von Handlungsmöglichkeiten aufscheinen muss. Kants Ablehnung einer subjektiven Deduktion am Ort des Praktischen mit dem Hinweis, dass alle menschliche Einsicht zu Ende ist, sobald es um „Grundkräfte“ geht, überzeugt daher nicht.

Wird also der Ansatz einer subjektiven Deduktion der *Grundlegung* ernstgenommen und mit Heidegger die als Frage nach der Deduktion bezeichnete *quaestio iuris* als „reine Phänomenologie der Subjektivität des Subjekts“¹ begriffen, so lässt sich gerade im Rahmen dieser Deduktion am Ort des Praktischen nicht nur das Wie des Moralbewusstseins ablesen, sondern zugleich dessen Zusammenhang mit dem praktischen Selbst. Das praktische Selbst ist das Subjekt des Willens. Die Idee der Freiheit und das Ideal des reinen Willens sind nicht nur die Bedingung der Möglichkeit eines Willensvermögens, sondern auch des endlichen Subjekts, das zum einen zur Sinneswelt, zum anderen zur intelligiblen Welt gehörig zu denken ist. Dieses Subjekt als Vermögen betrachtet, sich unabhängig von den natürlichen Neigungen entscheiden zu können, ist die Persönlichkeit.² Person-sein, Persönlichkeit, das Vernunftvermögen ist immer schon bestückt mit einer Idee der Freiheit, „unter der es [das vernünftige Wesen, P.S.] handle“³.

Diese Idee der Freiheit – das war mehrfach schon als Errungenschaft der *Kritik der praktischen Vernunft* herausgestellt worden – besteht dem Bewusstsein nach nun aber nicht für sich selbst: Freiheit ist kein Erfahrungsbegriff. Die Idee der Freiheit ist als Ideal des reinen Willens gegeben: das Moralgesetz ist „*ratio cognoscendi* der Freiheit“⁴. Wenn aber die Persönlichkeit als Vermögen der Freiheit von den „Mechanismen der ganzen Natur“⁵ allein unter der Idee der Freiheit besteht, bedeutet das nicht, dass das Person-sein *ständig* die Idee der Freiheit und somit das Ideal des reinen Willens vor Augen haben muss, um sich durchhalten zu können. Hört eine Person, die das Sollen vergisst, auf, Person zu sein? Diese Frage zielt darauf ab, wie das Moralgesetz in der Person so wirkt, dass sie diese in ihre Möglichkeit bringt. Kant antwortet auf die Frage, was das Moralgesetz als Triebfeder des Willens „im Gemüte wirkt“⁶ mit dem Hinweis auf das apriorische Gefühl der *Achtung*. Bevor sich aber mit diesem im nächsten Kapitel

¹ Siehe KuM, 84 (GA3 87).

² Vgl. KpV, AA V 87.

³ Siehe KpV, AA V 448f.

⁴ Siehe KpV, AA V 4, Fn.1.

⁵ Siehe KpV, AA V 87.

⁶ Siehe KpV, AA V 72.

auseinandergesetzt wird, müssen zunächst die Überlegungen zum Moralgesez als Faktum und der subjektiven Deduktion der Idee der Freiheit *qua* Ideal des reinen Willens in eine zusammenfassende Gesamtschau gebracht werden, in welcher das Wie des Moralbewusstseins deutlichere Konturen annimmt.

§ 5 Zusammenfassung und Ausblick

Die phänomenologische Deutung des Faktums der Vernunft zeigte, dass der Charakter des Faktums notwendig zum Moralgesez und –bewusstsein gehört. Der in gewissen Schranken berechnete Zweifel an dem Moralgesez, der dieses als bloß dogmatisch *Behauptetes* abtun will, ergibt sich aus dem Wesen des Gesezes selbst: Die Forderung nach Bedingungslosigkeit ist selbst bedingungslos und kann daher nicht abgeleitet werden. Doch wäre das Faktum nur *Behauptetes*, wäre es kein Faktum, sondern unterschiede sich in seiner Gegebenheitsweise nicht von einer bloßen Meinung. Dass das Moralgesez als Faktum gegeben sein soll, enthält daher, dass es neben dem Charakter des *Behaupteten* zugleich auch den des *Evidenten* aufweisen muss. Den Charakter des *Behaupteten* hat das Moralgesez, weil es weder bewiesen noch aber geleugnet werden kann.¹ Damit liegt aber der Charakter des *Evidenten* im Falle des Faktums gerade nicht darin, dass es in externen Bedingungen und Prämissen seine Begründung fände, wodurch es sonst den Charakter des Faktums verlieren und vielmehr die Merkmale einer begründeten Erkenntnis tragen würde.²

Die Evidenz des Faktums der Vernunft wurde dagegen in seiner ermöglichenden und grundlegenden Funktion verortet. Zunächst wurde hierbei die Ermöglichung einer „intersubjektiven Praxis“ der Begründung und Rechtfertigung von Maximen und Handlungen genannt, die erst vor dem Hintergrund des Anspruches der Allgemeinheit denkbar wird.³ Die (subjektive) Deduktion des Moralgesezes zeigte aber, dass sich die Evidenz des Faktums vor allem auch darin bekundet, dass sein Anspruch die Idee der Freiheit vermittelt. Nach Kant ist diese Idee jedem vernünftigen Selbst, das einen Willen

¹ Vgl. Kapitel 3.3 § 3.

² Solange daher die Evidenz des Faktums in einer Begründung desselben gesucht wird, muss das Faktum als bloß dogmatisch *Behauptetes* abgewiesen werden. Wer aber lediglich eine Begründung als Evidenz gelten lässt, der verkennt die Gegebenheitsweise des Faktums, die sich nun gerade nicht mit der eines gesicherten, begründeten Wissens deckt und sich aber auch nicht in einer bloßen Behauptung erschöpft. Eine bloße Behauptung wäre potenziell beweis- und damit zugleich falsifizierbar. Das Faktum aber lässt sich weder beweisen noch leugnen. Es trägt daher zugleich den Charakter des *Behaupteten* und des *Evidenten*.

³ Vgl. Kapitel 3.3 § 2.

hat, „beizulegen“.¹ Das Selbst wird damit nur angesichts des die Freiheit ins Bewusstsein bringenden Moralanspruches möglich: Ohne die Idee der Freiheit ist kein vernünftiges Selbst denkbar; die Idee der Freiheit ist aber als Ideal des Moralgesetzes gegeben.

Das Selbst wird mit der Idee der Freiheit möglich, weil mit ihr der naturgesetzliche Mechanismus zum Stoppen gebracht wird und sich der Drang des Triebes mildert, indem dieser fortan als Neigung erfasst wird. Der Drang des Triebes verliert somit seinen notwendigen Charakter und wird darin überhaupt erst so bewusst, dass zu ihm Stellung genommen werden kann, sei es, dass eine andere Neigung einer anderen gegenübergestellt wird, sei es, dass die Neigung gänzlich bei der Handlungsbestimmung inhibiert wird. Erst indem die Neigung als Neigung zum Gegenstand werden kann, wird das Verhalten eines Individuums zu diesen Neigungen möglich. Dass verschiedene Triebe plötzlich als verschiedene Neigungen zum Gegenstand werden, korreliert damit, dass sie *für* ein Subjekt des Willens zum Gegenstand werden. Gegenstand des Willens als Vermögen der Vernunft kann ein Trieb als Neigung aber nur dann sein, wenn der Trieb bzw. die Neigung nicht notwendig das in ihm Intendierte umsetzt. Idee der Freiheit, Gegenständlichkeit des Wollens und das Subjekt des Willens hängen untrennbar miteinander zusammen. Das Sollen des Moralgesetzes als Ideenstifter der Freiheit stellt somit zugleich das Subjekt des Willens vor die Möglichkeit, sich zu den Gegenständen seines Wollens zu verhalten, und formiert somit allererst das Vermögen des Willens.

Gerade aber weil das Moralgesetz grundlegend und ermöglichend für das Vermögen der Zwecke, d.i. der Wille, ist, trägt es selbst einen zweckvollen Charakter, der sich aber nicht weiter begründen lässt und sich somit als faktisch präsentiert.² In der Spannung mit dem Wollen der sinnlichen Neigungen haftet dem Wollen der Vernunft, nämlich das Wollen des Allgemeinen, nur deswegen ein imperativischer Zug an, weil das Wollen des Allgemeinen, d.i. der allgemeine Wille, die Tätigkeit der Vernunft ist, in der das eigentliche Selbst, d.i. der Wille als Vermögen, gründet.³

Das Wie des Moralbewusstseins lässt sich zum jetzigen Zeitpunkt somit wie folgt zusammenfassen: Das in ihm intendierte Moralgesetz und sein Anspruch erscheint als fragwürdig, weil es weder bewiesen noch geleugnet werden kann. Weil in ihm als Ideal aber die Idee der Freiheit mitgegeben ist, erscheint es als das Selbst des Willens und

¹ Vgl. GMS, BA101; sowie Kapitel 3.3 § 1.

² Vgl. Kapitel 3.3 § 2.

³ Vgl. GMS, BA111f.; sowie Kapitel 3.3 § 1.

dessen Handeln ermöglichend. Als Kriterium des Allgemeinen ist es grundlegend für jede zwischenmenschliche Praxis des Rechtfertigens und Begründens von Zwecken und Handlungen. In diesem ermöglichenden und grundlegenden Charakter entzieht es sich aber zugleich und trägt somit gleichzeitig die Merkmale des Behaupteten und des Evidenten: Es erscheint als Faktum. Die Bewusstseinsweise, in der dieses fragwürdige Faktum gegeben ist, ist daher die Frage, weil das Ideal des Allgemeinen zwar im Vollzug des eigenen Willens, im Person-sein, mitgegeben ist, der Grund des Sollens sowie seine Erfüllung im konkreten Einzelfall aber fraglich bleiben: Warum ich das Allgemeine soll und wie ich diesem Anspruch konkret beikomme, erschließt sich mir nie. Das Sollen ist also in dem Bewusstseinsmodus des Fragens erschlossen, weil mit dem Ideal als Kriterium zwar die Antwort auf die Sollens-Frage zugleich vorgezeichnet ist, aber nie eine zweifelsfreie konkrete Antwort geliefert werden kann.

Damit ist allerdings das Wie des Moralbewusstseins noch nicht zur Gänze erfasst. Auch wenn bereits herausgearbeitet ist, dass allein das Sollen des Moralgesetzes eine Idee der eigenen Freiheit und somit das eigene Vermögen zu handeln bewusst werden lässt und diese Idee also wesenhaft einem Subjekt des Willens zugeordnet werden muss, so ist offen geblieben, wie das Sollen im Vollzug des Selbst sich durchhält. Wenn nämlich dem Moralgesetz und seinem Anspruch eine ermöglichende Funktion für das Selbst inhärent ist, so muss aufgeklärt werden, wie im Vollzug des Selbst oder des Person-seins dieser Anspruch immer miterfahren ist. Kant selbst gibt darauf nicht explizit eine Antwort. Allerdings könnten seine Ausführungen zum Gefühl der Achtung, welche eine Antwort auf die Frage, was das moralische Gesetz als „Triebfeder“ a priori „im Gemüte wirkt“¹, darstellen, herangezogen werden, um zu klären, wie der Anspruch a priori im Selbst verankert ist. Auch Heidegger hatte gerade das Gefühl der Achtung als die „ursprünglichere[n], ungegenständliche[n] und unthematische[n] Weise“ beschrieben, in der das Gesetz und das handelnde Selbst „als Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden“².

Im folgenden Kapitel soll daher untersucht werden, wie das Moralgesetz in dem Gefühl der Achtung ursprünglich gegeben ist und inwieweit dadurch dieses den wesentlichen Teil des Wie des Moralbewusstseins ausmacht. Im Anschluss daran kann dann die Frage gestellt werden, inwieweit die Achtung die Weise ist, in der nicht nur das Gesetz

¹ Siehe KpV, AA V 72.

² Siehe KuM, 154 (GA3 160).

ursprünglich gegeben ist, sondern zugleich das darin ermöglichte Selbst gründet und für es selbst erschlossen ist.

2.4 Der Begriff des Moralbewusstseins und das Gefühl der Achtung

§ 1 Das Gefühl der Achtung in der *Kritik der praktischen Vernunft*

Zunächst gilt es, die verschiedenen Aspekte des Gefühls der Achtung, wie sie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* beschreibt, herauszuarbeiten. Ein Vergleich der Ausführungen mit den entsprechenden der *Grundlegung* ist in diesem Kontext nicht erforderlich, da Kant das hier entwickelte Konzept der Achtung in der zweiten *Kritik* beibehält und dessen Bestimmung lediglich ausbaut.¹ Vor dem Hintergrund der folgenden Aspekte lässt sich dann das Gefühl der Achtung dahingehend befragen, inwieweit darin das Gesetz und zugleich das Selbst erschlossen sind.

Vorab sei kurz umrissen, worum es Kant bei seinen Überlegungen zum Gefühl der Achtung überhaupt geht: Kant hebt zu Beginn des *Dritten Hauptstücks* „*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*“ hervor, dass der Wille eines endlichen Wesens, wie es der Mensch ist, in seinem Handeln durch einen subjektiven Bestimmungsgrund, der Triebfeder, motiviert ist.² Es stellt sich nun die Frage, welche Triebfeder der moralischen Handlung zugrunde gelegt werden kann und muss. Entsprechend Kants vorherigen Ausführungen kann der moralischen Handlung keine andere Triebfeder vorausgehen als das Moralgesetz selbst, weil sie sonst an eine Bedingung geknüpft wäre und somit ihren bedingungslos-moralischen Charakter verlöre. Warum das Moralgesetz eine Triebfeder abgibt, kann aber nicht begriffen werden. Kant bleibt hiermit seiner Erkenntnis, dass nicht eingesehen werden kann, warum gerade der allgemeine Wille ein guter Wille ist, treu. Allen Erwartungen, dass mit dem Gefühl der Achtung doch noch verstanden werden könnte, *warum* das Moralgesetz einen Anreiz auf den endlichen Willen ausüben sollte, ist damit also unmittelbar eine Absage erteilt. Daher zielen Kants Ausführungen auf die Wirkungen des Moralgesetzes als Triebfeder ab:

¹ Vgl. Friedrich F. Brezina, *Die Achtung*, Frankfurt am Main 1999, 199.

² Vgl. KpV, AA V 71f.

„Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüte wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.“¹

Die Frage ist also, wie das Moralgesetz am Ort des Gefühls wirkt. Hiervon ausgehend versucht Kant das Moralgesetz als Triebfeder zu bestimmen.

(1) *Die negative Wirkung des Moralgesetzes besteht in der Beschränkung der Selbstsucht.*² Selbstsucht ist nach Kant die Menge aller Neigungen, deren Befriedigung Glückseligkeit darstellt, und wird auch als Solipsismus bezeichnet. Selbstsucht ist nun entweder ein Wohlwollen gegenüber sich selbst, dann heißt sie nach Kant *Selbst-* oder *Eigenliebe* (Philautia). Oder sie ist ein Wohlgefallen an sich selbst, dann heißt sie *Eigendünkel* (Arrogantia). In Bezug auf die Willensbestimmung, d.h. die Maximenbildung, ist die Selbstliebe der Hang, die eigenen Neigungen als subjektive Bestimmungsgründe zu objektiven Bestimmungsgründen zu machen. Dieser Hang wird Eigendünkel genannt, wenn er sich zum unbedingten praktischen Gesetz erhebt und die eigenen Neigungen als allgemein-objektives Gesetz ausgegeben werden. Da das Moralgesetz nun gerade die Negation der Neigung bei der Willensbestimmung fordert, besteht die Beschränkung der Selbstsucht durch es in Folgendem: Der Eigenliebe tut das Moralgesetz Abbruch, indem sie sie auf die „Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt“³; den Eigendünkel „schlägt sie [die reine praktische Vernunft, P.S.] gar nieder“⁴. Letzteres bedeutet, dass das Moralgesetz alle der Übereinstimmung mit diesem vorhergehende Ansprüche der Selbstschätzung negiert: Es setzt die Übereinstimmung mit seinem Imperativ als „erste Bedingung alles Wertes der Person“⁵.

(2) *Die Wirkung des Moralgesetzes am Ort des Gefühls ist selbst Gefühl.*⁶ Das Moralgesetz verlangt die Negation der Neigungen, die stets „auf Gefühl gegründet“⁷ sind. Wird der Eigenliebe nun Abbruch getan, der Eigendünkel zerschlagen, mithin alle mit Glückseligkeit verbundenen Neigungen in Bezug auf die Willensbestimmung negiert, so bedeutet das nicht, dass die Neigungen ihren Charakter des Dranges nach Befriedigung gänzlich verlieren. Das Gesetz zerstört demnach nicht die Gefühlsebene, sondern schreibt sich vielmehr in ihr ein. Die Wirkung des Gesetzes am Ort des Gefühls ist somit selbst

¹ Siehe KpV, AA V 72.

² Vgl. KpV, AA V 72-74.

³ Siehe KpV, AA V 73.

⁴ Siehe KpV, AA V 73.

⁵ Siehe KpV, AA V 73.

⁶ Vgl. KpV, AA V 73.

⁷ Siehe KpV, AA V 72f.

ein Gefühl. Dieses Gefühl ist zunächst aus Sicht eines sinnlichen Subjekts Schmerz. Dass die Verweigerung der Bedürfnisse Schmerz bedeuten, lässt sich nach Kant a priori erkennen.

(3) *Das Gefühl der Achtung ist die positive Wirkung des Moralgesetzes.*¹ Neben der Beschränkung der Selbstsucht, die auf sinnlicher Seite zu Schmerz führt, gibt es aber auch einen positiven Aspekt dieser negativen Wirkung des Moralgesetzes. Das Gesetz ist ja selbst nicht bloß negativ bestimmt, sondern „die Form einer intellektuellen Kausalität, d. i. der Freiheit“² und damit etwas Positives. Werden die Neigungen in ihrer Kraft als Wirkung des Moralgesetzes gehemmt, so lässt sich darin zugleich die positive Tätigkeit der Vernunft und der damit verbundenen Freiheit als Kausalität sehen: „Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Tätigkeit ist Beförderung dieser Tätigkeit selbst.“³ Das Gesetz bringt die Idee der Freiheit mit sich an den Ort des Gefühls. Daher ist die „Demütigung“ der moralischen Selbstschätzung auf der sinnlichen Seite zugleich eine „Erhebung“ auf der intellektuellen. Die Schwächung des sinnlichen Selbst ist zugleich eine Stärkung des intellektuellen, freien Selbst. Daher ist jenes Gefühl, das die Wirkung des Moralgesetzes am Ort des Gefühls darstellt, nicht nur Schmerz sondern zugleich durch Achtung charakterisiert, insofern das Gesetz und die zusammenhängende Idee der Freiheit selbst „Gegenstand der Achtung“⁴ ist.

(4) *Die Achtung ist weder ein Gefühl der Lust noch der Unlust.*⁵ Die Beschränkung der Selbstsucht durch das Moralgesetz schmerzt. So „(überläßt) man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern“⁶. Das Beispiel einer anderen Person, die in ihrem Handeln das Gesetz in ausgezeichneter Weise vertritt, demütigt uns, indem das eigene Vergehen angesichts des Musterbeispiels kontrastiert und damit in Lichte gebracht wird. Dass die Achtung kein Gefühl der Lust ist, lässt sich daran erkennen, dass ein Hang beim Menschen besteht, noch eher den Tadel an der anderen Person zu suchen, als die ihm gebührende Achtung auszuhalten.⁷ Zugleich ist die Achtung aber auch kein Gefühl der Unlust. Schafft man es nämlich, den Eigendünkel loszulassen und übergibt sich der

¹ Vgl. KpV, AA V 73, 79.

² Siehe KpV, AA V 73.

³ Siehe KpV, AA V 79.

⁴ Siehe KpV, AA V 73.

⁵ Vgl. KpV, AA V 77.

⁶ Siehe KpV, AA V 77.

⁷ Vgl. KpV, AA V 77.

Achtung, so „(kann) man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen“ und erlangt eine Erhabenheit über die eigene „gebrechliche Natur“¹.

(5) *Die Achtung ist ein apriorisches Gefühl.*² Kant geht es nicht darum, welche Wirkung das Gesetz bisweilen auf die Ebene des Gefühls hat, er möchte jene Wirkung herausarbeiten, die a priori durch das Gesetz hervorgerufen wird. Sowohl die schmerzhaft Beschränkung der Selbstsucht als auch die achtungsvolle Erhebung des vernünftigen Selbst über die sinnliche Natur sind apriorische Wirkungen des Gesetzes. Sie sind apriorisch, weil sie vor aller Erfahrung als solche feststehen, d.h. völlig unabhängig von den konkreten Neigungen sind. Wichtig dabei ist noch die Tatsache, dass der Grund für das Gefühl der Achtung nicht empirisch, sondern intellektuell ist.³ Das Gefühl der Achtung wird nicht in Verbindung mit bestimmten Neigungen, sonstigen Gefühlen oder Ereignissen hervorgerufen, sondern durch das apriorische Moralgesetz. Die Achtung ist eine Wirkung der reinen praktischen Vernunft auf das Gefühl und dadurch apriorisches Gefühl.

(6) *Die Achtung ist die Sittlichkeit.* Die Achtung ist nicht ein Gefühl, aufgrund dessen Menschen moralisch handeln. Denn, „die Achtung fürs Gesetz (ist) nicht Triebfeder zur Sittlichkeit“⁴. Das Moralgesetz gründet nicht auf der Prämisse des Gefühls der Achtung. Vielmehr ist die Achtung „die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet“⁵. Dementsprechend hat sie den gleichen Gegenstand wie jener Denkkakt, in dem das Moralgesetz als Forderung gedacht ist: die Negation der Neigung. Die Achtung ist demnach die Sittlichkeit am Ort des Gefühls. Damit aber ist die Achtung ein Spezifikum des endlichen Wesens: Einem rein vernünftigen Wesen kann keine „Achtung fürs Gesetz [...] beigelegt werden“⁶, weil ihm die Sinnlichkeit fehlt. Die Achtung ist also zugleich durch die Sinnlichkeit bestimmt, indem sie das Moralgesetz gefühlsmäßig einfärbt, dergestalt, dass aus seinem Werturteil ein Gefühlsurteil wird. Daher kommt es auch, dass kein vernünftiger Grund angegeben werden kann, *warum* das Moralgesetz eine Triebfeder abgibt: Der Begriff der Triebfeder entspringt dem Bereich der Sinnlichkeit.⁷

¹ Siehe KpV, AA V 77.

² Vgl. KpV, AA V 73, 75-76.

³ Vgl. KpV, AA V 73.

⁴ Siehe KpV, AA V 76.

⁵ Siehe KpV, AA V 76.

⁶ Siehe KpV, AA V 76.

⁷ Jede Frage nach dem Warum eines Interesses bzw. einer Triebfeder kann nur auf einen sinnlichen Grund zusteuern, weil die Vernunft allein genommen kein Interesse und keine Triebfeder kennt. Warum etwas interessiert, kann prinzipiell nur durch eine zugrundeliegende Neigung erklärt werden. Das Moralgesetz

Es lässt sich ja gerade deswegen lediglich anzeigen, dass das Moralgesetz selbst in der Achtung als Triebfeder wirkt. Die Achtung ist also die Weise der Sittlichkeit eines endlichen Wesens: In ihr sind Vernunft und Sinnlichkeit a priori aufeinander bezogen.¹

(7) *Achtung als Gefühl gilt immer nur Personen.*² Während andere Gefühle wie z.B. *Neigung, Liebe* oder *Furcht* sich auch auf Sachen beziehen können – man kann Tiere mögen bzw. lieben oder auch einen Vulkan fürchten – richtet sich Achtung niemals auf Tiere oder Sachen. Selbst ein Gefühl wie die *Bewunderung*, die aus dem nächsten Gefühlsbereich der Achtung kommt, kann noch Sachen betreffen: „z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Tiere, usw.“³. Einem Mensch können hingegen alle genannten Gefühle entgegen gebracht werden, ohne dass er deswegen Objekt der Achtung wäre. Achtung bezieht sich allein auf die Person im Menschen, d.h. auf sein vernünftiges Selbst als Kausalität aus Freiheit.

(8) *Die Idee der Persönlichkeit erweckt Achtung.*⁴ Achtung gilt nicht nur immer nur Personen, sondern die Persönlichkeit der Person selbst ist auch achtungserweckend.⁵ Sie „verkörpert“ die Erhabenheit gegenüber der naturgesetzlich bestimmten Sinnlichkeit und gibt somit einen positiven Begriff der Freiheit. Die Person und ihre Persönlichkeit als Empfänger des Anspruches des Moralgesetzes ist daher genauso achtungswürdig wie das Moralgesetz. Doch die Person ist nicht bloß Adressat des moralischen Anspruches, sie ist auch die Quelle: Kant betont, dass es die Persönlichkeit ist, „d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“⁶, aus der die „Pflicht“ entspringt.⁷ Der Zusammenhang zwischen Moralgesetz und Persönlichkeit, der sich auch in den verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs niederschlägt,⁸ wird hierin deutlich. Der Seinsgrund des Moralgesetzes ist die Freiheit,⁹ diese wiederum „zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet“¹⁰ ist die Persönlichkeit. Die Idee der Persönlichkeit ist also die Idee der Freiheit als ein Vermögen betrachtet, die allerdings

fordert aber die Negation der Neigung. Dieses Interesse kann durch keinen sinnlichen Grund erklärt werden und darf es auch nicht, weil das Moralgesetz sonst seine Unbedingtheit verlöre.

¹ Vgl. Paul Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, Freiburg/München 1971, 102.

² Vgl. KpV, AA V 76f.

³ Siehe KpV, AA V 76.

⁴ Vgl. KpV, AA V 86-87.

⁵ Vgl. KpV, AA V 87.

⁶ Siehe KpV, AA V 87.

⁷ Vgl. KpV, AA V 86f.

⁸ Vgl. Kapitel 3.1 § 1.

⁹ Vgl. KpV, AA V 4 Fn.1.

¹⁰ Siehe KpV, AA V 87.

damit auch nur durch den Erkenntnisgrund der Freiheit, das Moralgesetz,¹ gegeben ist. In diesem Sinne lässt sich dann der obige Satz, dass die Idee der Persönlichkeit Achtung erweckt, so fassen: Die Idee der Persönlichkeit ist nur insofern sie Achtung erweckt gegeben. Dass Kant zunächst sagt, dass das Gesetz der reinen praktischen Vernunft Achtung am Ort des Gefühls bewirkt, ist also völlig konsistent mit der Aussage, dass die Persönlichkeit Achtung erwecke.

§ 2 Die verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs der Achtung

Kant verwendet in der *Kritik der praktischen Vernunft* den Begriff der Achtung auf verschiedene Weisen. Diese Weisen sind voneinander nicht unabhängig. *Zunächst* hatte Kant die Achtung als positive Wirkung a priori des Moralgesetzes auf das Gefühl eingeführt. Achtung ist damit der Ausdruck für die Verknüpfung von Vernunft und Sinnlichkeit am Ort des Praktischen. Mit Achtung ist somit vorläufig lediglich ein Verhältnis von zwei Vermögen gemeint, das in diesem Sinne synthetischen Charakter hat und zwar als synthetisches Vernunfturteil: Das Allgemeine der Vernunft wird durch Bezug auf die Sinnlichkeit ein gefühlsmäßig Gutes. Achtung als notwendige und apriorische Zusammenwirkung von Vernunft und Sinnlichkeit zeigt sich aber auch im Rahmen der alltäglichen Erfahrung.

Diese stellt nun die *zweite* Verwendungsweise von der Achtung dar, die der allgemeinen Beschreibung der Achtung als Synthese entspricht: Bekomme ich durch eine andere Person „eine Rechtschaffenheit des Charakters in gewissem Maße“, die mir selbst nicht zukommt, vor Augen geführt, „bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen“². Hier ist die Achtung also das konkrete Gefühl, das einer rechtschaffenen Person gilt, die mit ihrer moralisch wertvollen Handlung uns den Anspruch des Moralgesetzes in Erinnerung ruft. In diesem Verständnis ist die Achtung ein Gefühl, das sich manchmal einstellt, nämlich dann, wenn wir einer anderen oder auch der eigenen Person Achtung entgegenbringen. Begegnet uns also im Rahmen der Erfahrung ein Fall, da dem moralischen Anspruch gerecht zu werden versucht wird, „(ist) die Achtung ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, [...], so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden“³.

¹ Vgl. KpV, AA V 4 Fn.1.

² Siehe KpV, AA V 76f.

³ Siehe KpV, AA V 78.

Es gibt aber noch eine *dritte* Verwendungsweise: „[D]ie *Fähigkeit*, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst), (ist) eigentlich das moralische Gefühl.“¹ Die Achtung als Gefühl wird hier als Fähigkeit betrachtet. Das bedeutet: In der Achtung liegt eine Möglichkeit, nämlich jene, ein Interesse am Moralgesetz zu nehmen. Der Begriff des Interesses leitet sich von dem der Triebfeder ab und bezeichnet eine Triebfeder, die „durch Vernunft vorgestellt wird“². Ist die zugrunde liegende Triebfeder das Moralgesetz, so handelt es sich um ein sinnenfreies Interesse.³ Die Achtung stellt jetzt also die Grundmöglichkeit dar, ein solches Interesse am Gesetz nehmen zu können. Diese Möglichkeit oder Fähigkeit ist nicht an eine bestimmte Erfahrung geknüpft, sondern begleitet die Erfahrung des praktischen Selbst, aus dem sie entspringt.

Die *vierte* Verwendungsweise bezieht sich auf die Aktualisierung dieser Möglichkeit. Die Achtung beschreibt in diesem Sinne die Verquickung von Einstellung und tatsächlicher Handlung. Achtung ist dann jener Handlungsakt, in dem die zugrundeliegende Maxime den Anspruch der Allgemeinheit erfüllt. So sagt Kant: „Das Gesetz, was diese Achtung *fordert* und auch einflößt, ist [...] das moralische [...]“⁴ Sowie: „Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe.“⁵ Achtung wird also vom Gesetz nicht nur am Ort des Gefühls bewirkt („eingeflößt“), sondern auch gefordert. Als geforderte ist die Achtung dann aber eine Antwort auf die Forderung: eine bewusste Handlung des Selbst.

So kann ich also Achtung empfinden (zweite Verwendungsweise), wenn mir ein Beispiel einer moralischen Handlung gebracht wird, ohne aber deswegen automatisch die Möglichkeit der Achtung als Fähigkeit (dritte Verwendungsweise), die sich in letzterem zeigt, selbst in meinem Handeln zu aktualisieren (vierte Verwendungsweise). Alle diese Verwendungsweisen der Achtung sind scheinbar nach Kant in der ersten als die apriorische Wirkung des Moralgesetzes am Ort des Gefühls enthalten, insofern er selbst die Differenzierung zwischen ihnen nicht thematisiert.

¹ Siehe KpV, AA V 80, meine Kursivierung, P.S., Sperrung im Original.

² Siehe KpV, AA V 79.

³ Vgl. KpV, AA V 79.

⁴ Siehe KpV, AA V 80, meine Kursivierung, P.S.

⁵ Siehe KpV, AA V 81.

§ 3 Achtung als ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralgesetzes

Inwieweit lässt sich nun die Achtung als die ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralgesetzes verstehen? Wichtig bei der Beantwortung dieser Frage ist, dass die verschiedenen Weisen der Verwendung des Begriffs der Achtung berücksichtigt werden.

In einem *ersten* Sinne lässt sich diese Ursprünglichkeit des Gefühls als Gegebenheitsweise des Moralgesetzes an dem Verständnis der Achtung als apriorisches Gefühl festmachen. Nach Kant ist Achtung (für die entsprechende Person) das Gefühl, das sich einstellt, wenn wir durch eine andere Person eine moralische, d.h. freie Handlung vorgeführt bekommen (*zweite Verwendungsweise*). Hierbei kommt es gar nicht so darauf an, in welchem Gemütszustand wir uns befinden. Die Empfindung der Achtung ist unabhängig von kontingenten Gefühlen, sie gründet nicht auf meinen Neigungen. Sie ist a priori durch die moralische Gestalt der Handlung des Anderen bestimmt. Dass mir diese moralische Gestalt ein positives Gefühl der Achtung für diese Person abringt, ist nun nicht einem vorgängigen Gedanken geschuldet, wenngleich ich verstehen können muss, dass die andere Person seine Neigungen negiert hat. Das Gefühl der Achtung stellt sich vielmehr faktisch ein. Und in diesem Gefühl zeigt sich ursprünglich die Wertung des synthetischen Vernunfturteils des Moralgesetzes (nämlich, dass der reine bzw. allgemeine Wille der gute Wille ist). In diesem Gefühl der Achtung habe ich die Wertung der Vernunft ursprünglich vernommen. Das Gefühl der Achtung ist das faktische Werturteil des Moralgesetzes, das ich nicht erst bewusst fällen muss, um anschließend Achtung fühlen zu können, sondern dass mir umgekehrt in der Weise des Gefühls das objektive Moralgesetz, subjektiv in der Form der Achtung als Triebfeder, bewusst werden lässt. Dass der allgemeine Wille der gute Wille ist, muss nicht erst durch komplizierte und abstrakte Denkvorgänge einsichtig gemacht werden, sondern zeigt sich vielmehr faktisch in dem Gefühl der Achtung. Diese Achtung geht auf die Person, die sich in ihrem Handeln nicht von den eigenen Neigungen bestimmen lässt und somit auf das freie Selbst.

Um das Gefühl der Achtung empfinden zu können, muss der kategorische Imperativ als Moralgesetz gar nicht theoretisch erfasst und reflektiert sein. Ein solches theoretisches Wissen vorauszusetzen, würde bedeuten, dass entweder jeder Mensch den kategorischen Imperativ in theoretischer Klarheit erklären könnte, was nicht der Fall ist, oder aber erst lernen müsste, moralisch handeln zu können. Letzteres ist aber nicht plausibel, weil es bedeutete, dass in der Zeit vor Kants Entwicklung des kategorischen Imperativs niemand

moralisch handeln konnte, weil niemand den kategorischen Imperativ vorher gekannt hat. Doch Kant selbst betont, dass er nicht den kategorischen Imperativ „erfunden“ hat, sondern vielmehr das bereits gültige „Prinzip der Moralität“ in eine neue Formel gebracht hat.¹ Die theoretische Formel des kategorischen Imperativs kann damit nicht die ursprüngliche Weise sein, in der das Prinzip der Moralität bzw. das Moralgesetz verstanden ist.

Allerdings lässt sich umgekehrt in dem Gefühl der Achtung, das zugleich Demütigung der Selbstsucht der Sinnlichkeit darstellt, die Forderung des Moralgesetzes vernehmen. Das apriorische Wissen um die moralische Forderung des kategorischen Imperativs ist also kein theoretisches, sondern vielmehr eines am Ort des Gefühls. Das Wissen um die moralische Forderung ist gefühltes Wissen. Die Forderung wird ursprünglich mit dem Gefühl vernommen. Dieses Gefühl ist das der Achtung, in welcher die allgemeine, freie Handlung als achtungswürdig und somit als Triebfeder des Handelns vernommen wird. Dass etwas gesollt wird, zeigt sich allererst in dem Gefühl der Achtung, welches ja die Demütigung und Scham über die eigene Selbstsucht enthält. Und erst vor dem Hintergrund dieser Demütigung oder Scham kann gefragt werden, was denn eigentlich gesollt ist.

Erst auf diesem Gefühl der Achtung basierend kann das Sollen zur Frage erhoben und das zugrundeliegende Prinzip der Moralität auf die Formeln des kategorischen Imperativs gebracht werden.

Doch die Ursprünglichkeit der Gegebenheitsweise des Moralgesetzes in dem Gefühl der Achtung bezieht sich nicht nur auf diesen scheinbar bloß genetischen Aspekt, sondern auch in einem *zweiten* Sinne. Auch dann nämlich, wenn der kategorische Imperativ kognitiv und theoretisch verarbeitet und in seinen Formeln bewusst geworden ist, wird das Gefühl der Achtung die Weise bleiben, in welcher der gesetzliche Anspruch im Handlungsvollzug, d.h. in der Aktualität der Situation, gespürt wird. Gerade im aktuellen Geschehen kann die theoretische Sicht oftmals nicht einfach gefühlsneutral eingestellt werden. Die Forderung nach der moralischen, freien Handlung erscheint nicht auf einer anderen Ebene als die drängenden Neigungen, sondern ebenso wie diese am Ort des Gefühls. Das Sollen wird prinzipiell gefühlsmäßig verspürt, insofern es ja das reine Wollen darstellt. Das Gefühl der Achtung (*erste Verwendungsweise*) ist das Sollen selbst:

¹ Vgl. KpV, AA V 8 Fn.1.

Jener „Schmerz“ der Demütigung der sinnlichen Selbstsucht bei gleichzeitiger Achtungswürdigkeit der freien, vernünftigen Handlung macht das phänomenale Wesen des Sollens aus. Das Sollen des Moralischen ist also auch trotz des theoretischen Wissens um den kategorischen Imperativ nicht bloß eine kognitive Aufgabe, wie sie ein mathematisches Rätsel darstellt, bei dem etwa gewisse Parameter bei der Lösung berücksichtigt und bei dem Denkprozess im Kopf behalten werden müssen. Das Losreißen von den Neigungen spielt sich am Ort des Gefühls ab und die Forderung danach ist selbst ein Gefühl: Achtung, denn „sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet“¹.

Doch auch in einem *dritten* Sinne lässt sich das Gefühl als ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralgesetzes verständlich machen. Achtung in der *dritten Verwendungsweise* meint die Fähigkeit, ein Interesse am Moralgesetz nehmen zu können, und „(ist) eigentlich das moralische Gefühl“². Diese Fähigkeit kommt dem Selbst nun nicht nur bisweilen und zufällig zu, sondern ist eine prinzipielle Möglichkeit. Dass grundsätzlich und ständig diese Möglichkeit zur moralisch-freien Handlung besteht, kann theoretisch nicht eingesehen werden. Die ständige Möglichkeit der Freiheit entzieht sich jeglicher rein theoretischen Erklärung. Allerdings kann sie am Ort des Gefühls nicht nur aufgewiesen werden, sondern drängt sich dort im Gefühl der Achtung selbst auf.

Wenngleich nämlich diese ständige Möglichkeit im Handlungsvollzug nicht durchgehend als solche gespürt wird, weil sie etwa durch stärkere Gefühle wie Zorn oder Trauer verdeckt wird, so bezeugt doch gerade die Demütigung durch den Vorwurf des Anderen oder ein vor Augen geführtes Beispiel eines besseren Verhaltens in einer ähnlichen Situation durch eine andere Person (zweite Verwendungsweise) rückwirkend die Ständigkeit der Möglichkeit, moralisch zu handeln. Die Person, die sich nach einem Zornausbruch gegenüber einer anderen Person bei dieser entschuldigt, weiß in dem entsprechenden Gefühl der Demütigung, dass sie auch anders hätte handeln können und sollen. Wenngleich sich also die Person im Eifer des Affekts zu einer unbeherrschten und unmoralischen Handlung hinreißen hat lassen, und sich auch ihren eigenen Emotionen vollständig ausgeliefert gefühlt hat, so ist in der anschließenden Scham, dem demütigenden Gefühl, sich seinen Neigungen hingegen zu haben, das Bewusstsein der Pflicht, frei von den Neigungen handeln zu sollen, und damit das der eigenen Freiheit

¹ Siehe KpV, AA V 76.

² Siehe KpV, AA V 80.

enthalten. Die Demütigung in der eigenen Selbstsucht, die Scham erweckt, zeigt, dass man nicht bloß ein sinnliches Wesen ist, das für seine Neigungen und dem diesen entsprechenden Verhalten nicht verantwortlich sein kann. Das sich schämende und gedemütigte sinnliche Selbst kann sich in diesem Gefühl nicht auf seine Sinnlichkeit zurückziehen, weil seine Scham verrät: „Ich hätte anders handeln sollen und hatte dazu die Möglichkeit.“

Selbst wenn also die Aufforderung, moralisch zu handeln, und d.h. die Möglichkeit zur freien Handlung, nicht ständig und durchgehend verspüren lässt und sich nicht in jedem Gemütszustand als eindeutige Alternative neben die Neigungen gesellt, so zeigt das Gefühl der Achtung und der darin enthaltenen Demütigung der Selbstsucht, dass sich das Selbst als zu einer solchen moralischen Handlung ständig aufgerufen und befähigt versteht.¹

In diesem Sinne ist die Fähigkeit, ein Interesse am Moralgesetz nehmen zu können, eigentlich ein moralisches Gefühl. Anders formuliert: Die Fähigkeit, ein Interesse am Moralgesetz nehmen zu können, zeigt sich als Gefühl und zwar als Gefühl der Achtung, welche das Gefühl der Demütigung der Selbstsucht enthält. Die ständige Möglichkeit der moralischen Handlung und der ständige Aufruf dazu zeigen sich in diesem Gefühl. Und das selbst dann, wenn die Achtung als Gefühlszustand nicht ständig im Gefühlsleben präsent ist.

§ 4 Zusammenfassung und Ausblick

Im vorherigen Kapitel über die Deduktion des Moralgesetzes wurde bereits das Wie des Moralbewusstseins teilweise bestimmt: Das Moralgesetz ist als Faktum gegeben, das sowohl den Charakter des Behaupteten als auch des Evidenten trägt. Der Charakter der Evidenz des Moralgesetzes wurde in seiner ermöglichenden Funktion für das freie Selbstsein gesichtet, der Charakter des Behaupteten in seiner Unbegreifbarkeit und Fragwürdigkeit. Die *Frage* wurde demnach als die Weise bezeichnet, in der das Moralgesetz Gegenstand des Denkens ist: Es kann weder eingesehen werden, warum der allgemeine Wille der gute Wille sei, noch ein für alle Mal angegeben werden, in welcher Weise ich den moralischem Anspruch in der jeweiligen konkreten Situation erfüllen kann. Das Wie des Moralbewusstseins bezog sich hierbei vor allem auf die

¹ Vgl. auch Carla Bagnoli, „Respect and Membership in the Moral Community“, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2), 2007, 124.

Gegebenheitsweise des Moralgesetzes auf der Ebene der Reflexion, d.h. im Bereich des Denkens.

In diesem Kapitel über das Gefühl der Achtung hingegen wurde nach dem Wie des Moralbewusstseins in seiner Ursprünglichkeit gefragt. Hierzu wurden Kants Ausführungen über die Wirkung des Moralgesetzes auf das Begehungsvermögen, als welche dieser das Gefühl der Achtung bestimmt, herangezogen.

Die Achtung wurde hierbei als apriorische Wirkung des Moralgesetzes auf das Gefühl bestimmt, die negativ ist, insofern sie die Selbstsucht beschränkt, und positiv, insofern sie die freie, vernünftige Tätigkeit befördert. Da die Wirkung auf das Gefühl selbst Gefühl ist, ist die Wirkung des Moralgesetzes negativ betrachtet eine Demütigung für das sinnlich-selbstsüchtige Selbst, positiv betrachtet aber eine Erhebung des intellektuellen Selbst und somit Grund der Achtung für dasselbe: die Person und ihre Persönlichkeit als Kausalität aus Freiheit.

Des Weiteren wurden vier verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs der Achtung bei Kant herausgearbeitet. Die erste bezeichnet die apriorische Wirkung des Moralgesetzes auf das Gefühl in der oben beschriebenen Weise. In der zweiten Verwendungsweise ist vor allem auf die Zeitigung der Achtung als konkreter Gefühlszustand abgestellt, während mit der dritten Verwendungsweise die Achtung als grundsätzliche Fähigkeit bestimmt wird, ein Interesse am Moralgesetz zu nehmen. Die Aktualisierung dieser Möglichkeit wurde ebenfalls als Achtung bezeichnet und stellt somit eine vierte Verwendungsweise des Begriffs dar.

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidungen wurde die Achtung darauf hin befragt, inwieweit sie als Gefühl die ursprüngliche Weise darstellt, in welcher das Moralgesetz und sein Anspruch gegeben sind. In einem ersten Sinn wurde die Achtung als ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralgesetzes daran aufgewiesen, dass die Achtung nicht Konsequenz der Reflexion des kategorischen Imperativs in einem theoretischen Denkkakt darstellt, sondern umgekehrt eine theoretische Reflexion des Moralgesetzes erst basierend auf der Gefühlserfahrung der Achtung möglich wird. Die Frage nach dem Gesollten keimt am Ort des Gefühls der Achtung auf, die sich faktisch einstellt, wenn uns durch eine andere Person eine moralisch-freie Handlung und damit der Anspruch des Moralgesetzes vor Augen geführt werden.

In einem zweiten Sinn wurde die Achtung darin als ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralgesetzes bestimmt, dass selbst bei Kenntnis des kategorischen Imperativs die moralische Forderung sich am Ort des Gefühls meldet und nicht eine bloß kognitiv-reflexive Aufgabe wird. Das objektive Moralgesetz und sein Sollen zeigen sich subjektiv als Triebfeder: Achtung.¹

In einem dritten Sinne wurde schließlich die Achtung als die Weise beschrieben, in der sich die Bedingungslosigkeit und Ständigkeit des moralischen Anspruches ursprünglich zeigt. In dem für das sinnliche Selbst demütigende Gefühl der Achtung entspringt Scham in Anbetracht der eigenen Vergehen, während der man sich oft so fühlt, als könnte man eben nicht anders. Wenngleich oft der moralische Anspruch im gefühlsgeladenen Vollzug des Handelns nicht aufscheint, so bezeugt das bisweilen eintretende Gefühl der Demütigung und Scham die Ständigkeit des moralischen Anspruches, d.h. die Tatsache, dass ich immer und bedingungslos in Anspruch stehe, moralisch und frei zu handeln. Die Absolutheit dieses Anspruches muss ich nicht theoretisch herleiten, sondern sie ist mir im Gefühl der Achtung bzw. der Demütigung vermittelt.

Wenn nun Achtung die ursprüngliche Weise darstellt, in der mir der Anspruch des Moralgesetzes gegeben ist, so ist entspringt auch in ihr am Ort des Gefühls ein Gefühl für meine Freiheit und mein freies Selbst-sein. Bevor nun dieser Zusammenhang von Achtung und freiem Selbst-sein im nächsten Abschnitt vertieft wird, soll zunächst im folgenden Kapitel der Begriff des Moralbewusstseins vor dem Hintergrund der vier Momente zusammengefasst werden.

2.5 Der Begriff des Moralbewusstseins vor dem Hintergrund der vier Momente

In den letzten vier Kapiteln wurde anhand der vier Momente der kantischen Moralphilosophie versucht, ein Begriff des Moralbewusstseins zu entwickeln. Die Untersuchung des kategorischen Imperativs als Moralgesetz ergab, dass dieses in einem kognitiven und einem volitionalen Anspruch besteht.² Der kognitive Anspruch wurde als Anspruch der Allgemeinheit bezeichnet und bezieht sich auf die Verallgemeinerbarkeit der dem Handeln zugrundeliegenden Maxime. Der volitionale Anspruch wurde als Anspruch des guten Willens bestimmt und stellt eine Anwendung des Anspruchs der

¹ Vgl. KpV, AA V 76.

² Vgl. Kapitel 2.1 § 1.

Allgemeinheit auf den Bereich des Wollens dar, weshalb in weiterer Folge mit dem Anspruch der Allgemeinheit sowohl der kognitive als auch der volitionale Anspruch gemeint war.¹

Des Weiteren wurde der Zusammenhang zwischen dem Anspruch des Moralgesetzes und der Idee der Freiheit herausgearbeitet: Im Bewusstsein des moralischen Anspruches ist zugleich die Freiheit als Seinsgrund des Moralgesetzes miterfahren.² Das bedeutet, dass sich die Freiheit des Selbst als Moralanspruch zeigt. Anspruch der Allgemeinheit und Freiheit bilden damit zusammen das Was des Moralbewusstseins. Dieses umfasst aber nicht nur Zustände, in denen dem kategorischen Imperativ nachgeeifert wird, sondern auch pragmatische und technische Imperative, welche von der moralischen Struktur der Negation der Neigung abhängig bleiben und somit nur vor dem Hintergrund der Idee einer absoluten Freiheit möglich sind, welche als Ideal des Moralgesetzes gegeben ist.³

Des Weiteren wurde dem Anspruch des Moralgesetzes ein problematischer Frage-Charakter zugesprochen, weil er zwar ein Kriterium der Allgemeinheit an die Hand gibt, das aber nicht eine eindeutige Lösung in theoretischer Klarheit vorgibt und das nur in jeder Situation wiederholt werden müsste. Vielmehr muss die Ausgangsfrage nach dem jeweils Gesollten immer wieder neu gestellt werden. In diesem Sinne wurde der kategorische Imperativ als Wiederholung der Sollensfrage interpretiert. Der Frage-Charakter des kategorischen Imperativs bedeutet demnach, dass das moralische Handeln seinen Ausgang in dem wiederholenden Fragen nach dem Allgemeinen nimmt: (1) Es soll nicht von Autoritäten das als allgemeingültig ausgerufene Gebotene kritiklos befolgt, sondern selbst die Frage nach dem Allgemeinen gestellt werden (*sapere aude*); (2) Es soll umgekehrt die eigene Meinung bezüglich des Allgemeinen in Frage gehalten, d.h. nicht als letztgültig gesichert abgetan, sondern weiterhin hinterfragt werden; (3) Die Frage nach dem Allgemeinen soll selbst handlungsleitend sein, indem ich mich nach meinen Neigungen selbst befrage, um mich somit gegen diese und für eine allgemeine Handlung entscheiden zu können.⁴

Doch nicht nur bezüglich des Was seines Anspruchs kommt dem Moralgesetz der Charakter der Frage zu. Auch in Betreff seines Warums erscheint es in der Unbedingtheit seiner Forderung nach Bedingungslosigkeit fragwürdig. Die Synthesis des allgemeinen

¹ Vgl. Kapitel 2.1 § 5.

² Vgl. Kapitel 2.2 § 1.

³ Vgl. Kapitel 2.2 § 3.

⁴ Vgl. Kapitel 2.1 § 5.

und guten Willens bleibt unbegreiflich und wird als Faktum vernommen. Als Faktum kommt ihm zum einen der Charakter des Behaupteten zu: Es kann für eine unbedingte Forderung nach Bedingungslosigkeit wesentlich kein Grund oder Bedingung angegeben werden, aus denen sie abgeleitet werden könnte.¹ Dass die Möglichkeit der bedingungslosen, freien Handlung als Sollen gegeben ist, resultiert aus der Endlichkeit des Selbst als sinnlichen: Nur für das durch Neigungen getriebene Selbst erscheint die Möglichkeit der Freiheit in Spannung mit seinen Neigungen als Nötigung.² Diese Nötigung ist Ausdruck eines Ideals der freien Vernunft, insofern die Möglichkeit der Freiheit im Handeln nicht wertneutral neben anderen vernommen wird, sondern sich in diesem nötigenden Charakter als immer schon hochgeschätzt erweist. In diesem Sinne kann das Moralgesetz weder bewiesen noch geleugnet werden: Das entsprechende synthetische Werturteil ist für das sinnlich-vernünftige Selbst Faktum.

Doch als solches hat es nicht nur den Charakter des Behaupteten, sondern auch den des Evidenten, weshalb es eben nicht geleugnet werden kann. Den Charakter des Evidenten hat es in seiner ermöglichenden Funktion: zum einen für die Praxis der Rechtfertigung, zum anderen für das endliche Vermögen des Wollens überhaupt. Indem es das Vermögen der Zwecke, den Willen, ermöglicht, hat es selbst zweckvollen Charakter.³

Der Charakter der Frage, des Faktums, d.h. des Behaupteten als Unbegündbarkeit und des Evidenten als Ermöglichungsgrund, bilden das Wie des Moralbewusstseins. Zu diesem gehört allerdings auch der Charakter der Forderung, der Nötigung bzw. des Sollens. Deswegen könnte man auch sagen, dass Freiheit das Was des Moralbewusstseins ist, der Anspruch sein Wie: Moralbewusstsein ist Bewusstsein der Freiheit als Anspruch. Oder anders gesagt: Freiheitsbewusstsein ist wesentlich Moralbewusstsein.

Des Weiteren wurde das Gefühl der Achtung als die ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralanspruches bestimmt.⁴ Wenn Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins ausgelegt werden soll, dann muss sich aus dieser ursprünglichen Gegebenheitsweise des Moralgesetzes, der Achtung, der Moralanspruch als Grund des Selbst-seins auslegen lassen. Daher soll im nächsten Abschnitt vor dem Hintergrund der Achtung *qua* Moralbewusstsein ein Begriff des Selbst-seins entwickelt werden, um jenes Gründungsverhältnis aufzudecken.

¹ Vgl. Kapitel 2.3 § 3.

² Vgl. Kapitel 2.3 § 1.

³ Vgl. Kapitel 2.3 §§ 3 u. 4.

⁴ Vgl. Kapitel 2.4 § 3.

III. Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins

In diesem Abschnitt möchte ich nun anhand des erörterten Begriffes des Moralbewusstseins der Versuch unternehmen, einen Begriff des Selbst-seins zu entwickeln. Hierbei soll die Achtung *qua* Gefühlsvermögen, die als ursprüngliche und wesentliche Form des Moralbewusstseins bestimmt wurde, als Grund des Selbst-seins ausgelegt werden. Indem herausgearbeitet wurde, inwiefern die Achtung „die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet“¹ ist und somit zugleich die Ansprüche des Moralgesetzes als Ideal und Idee der Freiheit sowie die ihm zukommenden Charakteristika der Frage und des Faktums enthält, ist der Weg frei gemacht für eine Untersuchung der Achtung, bei welcher diese den Begriff des Moralbewusstseins vertreten kann. Das bedeutet, dass erst jetzt eine Analyse der Achtung in ihrem Zusammenhang mit dem Selbst-sein in der Lage ist, das Gründungsverhältnis zwischen Moralbewusstsein und Selbst-sein auszuweisen. Um den entsprechenden Begriff des Selbst-seins, der in den oben beschriebenen vier Momenten der kantischen Moralphilosophie der Annahme nach enthalten ist, explizit zu machen, soll nun ausgehend von Heideggers Bestimmung der Achtung als „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“² gezeigt werden, inwieweit Achtung selbst als die Weise des Selbst-seins verstanden werden könnte. Wichtig hierbei ist, dass die verschiedenen Verwendungsweisen Kants des Begriffes der Achtung beachtet werden.³

§ 1 Heideggers Interpretation des moralischen Gefühls: Achtung als „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“⁴

Heidegger argumentiert, dass in der Achtung das Selbst erschlossen wird, wie folgt⁵: Die Achtung ist das Gefühl, das durch das Moralgesetz bewirkt wird. Durch den Anspruch des Moralgesetzes, der in der Achtung gefühlmäßig gegeben ist, ist dem Selbst die Möglichkeit einer freien Handlung erschlossen. Als Gefühl stellt die Achtung eine Weise des Selbstbewusstseins dar, insofern von der allgemeinen Struktur des Gefühls gilt, dass sich der Fühlende in einer bestimmten Weise offenbar wird. In der Achtung ist der Anspruch des Moralgesetzes ursprünglich ins Bewusstsein gebracht. Zunächst bedeutet

¹ Siehe KpV, AA V 76.

² Siehe KuM, 154 (GA3 159).

³ Vgl. Kapitel 2.4 § 2.

⁴ Siehe KuM, 154 (GA3 159).

⁵ Vgl. Kapitel 1.2.

das, dass in der Achtung eine Idee des Moralgesetzes gegeben ist, die Kant in der *Religion* als die Persönlichkeit selbst bezeichnet.¹ In der Achtung ist sich das Selbst also als Person offenbar. Dass Kant aber in der *Religion* die Persönlichkeit mit der Idee des Moralgesetzes gleichstellt, setzt aber seine Untersuchung des Zusammenhangs von Moralgesetz und Freiheit² aus der *Kritik der praktischen Vernunft* voraus, in der Kant die Persönlichkeit noch als „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet“³, versteht. Heidegger berücksichtigt zwar den Zusammenhang von Moralgesetz und Freiheit, ohne ihn allerdings eigens zu thematisieren. Dementsprechend weist er lediglich daraufhin, dass sich das Selbst in der Achtung zugleich als freies, handelndes Selbst erschließt. Mit Heidegger ließe sich dann zusammenfassend sagen, dass die Achtung das Person-sein konstituiert, insofern sich in ihr als Gefühl das Selbst als Adressat des Moralgesetzes (Idee des Moralgesetzes) und somit als freies, der Handlung fähiges Selbst (Idee der Freiheit), d.h. als Person (die Idee des Moralgesetzes bzw. der Freiheit ist die Persönlichkeit) offenbar wird.

Heidegger spricht allgemein von der Achtung und thematisiert die verschiedenen Verwendungsweisen der Achtung bei Kant nicht. Die Tatsache, dass Heidegger vor allem die allgemeine Struktur des Gefühls betont, die darin besteht, dass sich der Fühlende im Fühlen in einer bestimmten Weise sich selbst, nämlich in der Weise des jeweiligen Gefühls, offenbar wird, scheint aber dafür zu sprechen, dass Heidegger hier vor allem den Gefühlszustand, d.h. die zweite Verwendungsweise der Achtung im Blick hat.

Hierbei entsteht aber das bereits in Kapitel 1.2 angesprochene Problem, dass ein Gefühl, das bisweilen einmal auftritt, bisweilen aber ausbleibt, doch unmöglich die Person bzw. die Persönlichkeit des praktischen Selbst konstituieren kann. Nach diesem Verständnis müsste das Selbst den Charakter der Persönlichkeit in dem Momente verlieren, da es nicht mehr Achtung fühlt, sondern etwa in einer freudigen Tätigkeit Freude spürt. Doch Person-sein hält sich ja gerade in den verschiedenen Gefühlen durch. Ein- und dieselbe Person empfindet heute großes Glück und morgen tiefe Trauer. In allen verschiedenen Gefühlen ist es ein und dasselbe Selbst, das sich auf je unterschiedliche Weise offenbar ist. Wenn Heidegger sagt, die Achtung konstituiere das handelnde Selbst bzw. die Person, so kann damit nicht bloß eine Weise des Selbst unter vielen anderen gemeint sein,

¹ Vgl. RGV, B32.

² Vgl. Kapitel 2.2 § 1.

³ Siehe KpV, AA V 87.

sondern die grundlegende Weise, in der das Selbst ein- und dasselbe, d.h. Person ist. Dann aber müsste sich die Achtung als Gefühlskorrelat dieses personalen Selbst ebenso in den verschiedenen Gefühlen durchhalten. Auch die Tatsache, dass es sich bei der Achtung um ein apriorisch vernunftgewirktes Gefühl handelt, dessen Grund also rein intellektuell ist, ändert nichts daran.

Heideggers in Kürze gehaltene Auseinandersetzung mit dem Gefühl der Achtung erscheint somit in dieser Darstellung nicht überzeugend. Allerdings scheint sich Heidegger dessen bewusst gewesen zu sein und er betont daher, „daß der Begriff des Gefühls im Sinne eines empirisch gemeinten Seelenvermögens verschwunden und an seine Stelle eine transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst getreten ist“¹. Demnach kann Heidegger keinen kontingenten, wenngleich in seinem Grund notwendigen Gefühlszustand meinen, wenn er von der Achtung spricht, weil ihm zufolge Gefühl hier „in diesem metaphysisch-ontologischen Sinn“ verstanden werden muss, um Einblick darin zu gewinnen, „was Kant mit der Kennzeichnung der Achtung als ‚*moralisches Gefühl*‘ und als ‚Gefühl meiner Existenz‘ meint“². Und so schreibt er präzisierend:

„Wir haben uns mit der Analyse der Achtung deutlich gemacht, daß hier ein Phänomen vorliegt, das im Sinne Kants nicht irgendein Gefühl ist, das im Ablauf der Zustände des empirischen Subjekt unter anderem auch vorkommt, sondern daß dieses Gefühl der Achtung der eigentliche Modus ist, in dem sich die Existenz des Menschen offenbar wird, nicht im Sinne eines puren Feststellens, Zur-Kennntnis-Nehmens, sondern so, daß in der Achtung ich selbst *bin*, d. h. *handele*.“³

Kant hatte in seiner dritten Verwendungsweise der Achtung „die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen“ eigentlich als „das *moralische Gefühl*“⁴ verstanden. Und es ist gerade dieses Verständnis des moralischen Gefühls, das am ehesten der von Heidegger beschriebenen „transzendentalen Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“ entspricht. Achtung meint in diesem Verständnis eine durch reine Vernunft grundlegende Möglichkeit am Ort des Gefühls, ein Interesse an dem Moralgesetz zu nehmen. Das bedeutet, dass das Gefühl *als Vermögen* schon vor aller Erfahrung, d.h. a priori, auf das Moralgesetz gestimmt ist. Das moralische Gefühl ist also das *Gefühlsvermögen*, das einer Person zukommt. Anders formuliert: Die Person lebt

¹ Siehe KuM, 154 (GA3 159).

² Siehe KuM, 154 (GA3 159), meine Kursivierung, P.S.

³ Siehe GA24, 193f.

⁴ Siehe KpV, AA V 80, meine Kursivierung, P.S., Sperrung im Original.

immer schon in einer Gefühlsdimension, die so beschaffen ist, dass sie das Moralgesetz für achtungswürdig *befindet*. Verliert das Selbst die Fähigkeit, ein Interesse am Moralgesetz zu nehmen, so geht ihm auch der Charakter der Person abhanden. Das besagt nun aber nicht, dass das Selbst etwa häufig genug das moralische Gesetz achten müsse (vierte Verwendungsweise) oder zumindest bei den Taten anderer regelmäßig Achtung empfinden müsse (zweite Verwendungsweise). Eine Person kann niemals moralisch handeln, auch niemals nur die kleinste Achtung für jene Personen empfinden, die im Lichte des Gesetzes glänzen, etwa weil sie aus Sicht der Person anderweitigen Tadel aufweisen und vielmehr voller Gram verachtet werden,¹ ohne deshalb den Charakter der Person zu verlieren. Das aber allein, weil der gleichen Person doch immer noch die Möglichkeit eingeräumt wird, prinzipiell Achtung für das Gesetz zu empfinden. Hat ein „Selbst“ prinzipiell und strukturell nicht die Möglichkeit, ein Interesse am Gesetz zu nehmen bzw. das Gesetz zu achten, so kommt ihm keine Persönlichkeit zu: Ihm fehlt das moralische Gefühl. Das bedeutet, dass dieses „Selbst“ immer nur danach handeln kann, was ihm das jeweilige Gefühl diktiert, weil ihm keinerlei Möglichkeit zukommt, aufgrund jenen Gefühls zu handeln, das gerade in der Negation aller anderen Triebfedern oder Gefühle besteht: die Achtung. Dieses „Selbst“ geht in seinem jeweiligen Gefühl auf und hält sich damit gerade nicht in den verschiedenen Gefühlszuständen durch. Nur wenn die Möglichkeit besteht, sich von den aktuellen Gefühlen zu lösen, kann auch das Selbst sich als losgelöst von dem aktuellen Gefühlszustand „durchhalten“.

Die Möglichkeit, sich von den aktuellen Gefühlen zu lösen, besteht aber gerade in der Fähigkeit, ein Interesse am Moralgesetz nehmen zu können, das ja gerade die Negation der Neigungen als handlungsbestimmende Gründe fordert. Sich von den aktuellen Gefühlen oder Neigungen lösen zu können, das besagt nun aber auch gerade, dass diese als Neigungen überhaupt gegeben sind. Nur wenn mir meine Neigung als Neigung gegeben ist, kann ich ihr nämlich den Einfluss auf mein Handeln verwehren. Die Fähigkeit, das Gesetz achten zu können, ist mit derjenigen, mich meinen Neigungen

¹ Die Grundlage für die Verachtung von „rechtschaffenen“ Personen liegt wohl gerade selbst in der Ablehnung des von der „rechtschaffenen“ Person angemuteten Entwurfes von Werten. Mithin kann auch die Aggression gegenüber der „rechtschaffenen“ Person gerade daher rühren, dass sie durch Vorführung ihres guten Beispiels einen moralischen Druck auf die mit Gram belastete Person ausübt. Die Verachtung der „rechtschaffenen“ Person ist vielmehr eine auf diese projizierte Autoaggression, die aus der Demütigung der eigenen Neigungen herrührt und somit Ausdruck der durch das Gesetz bewirkten (intellektuellen) Verachtung des sinnlichen Selbst darstellt. Die Verachtung der „rechtschaffenen“ Person ist somit vor allem eine Manifestation der Selbstsucht, die nur deswegen in Verachtung für die „rechtschaffene“ Person umschlägt, weil die „gramvolle“ Person von dieser aus den schmerzenden Anspruch des Gesetzes empfängt.

hingeben zu können, identisch. Anders formuliert: Dass mir meine Neigungen als Neigungen gegeben sind und d.h. dass sie nicht unmittelbar in ein bestimmtes Verhalten umschlagen, sondern lediglich zu diesem hindrängen, *ist* bereits Ausdruck der Achtung. Zu dem Vermögen, Neigungen als Neigungen vernehmen und sich danach verhalten zu können, kommt kein weiteres hinzu, das mir erlaubte, nach dem Moralgesetz zu handeln.

Die Fähigkeit, die Kant als Achtung (dritte Verwendungsweise) bezeichnet und ein bestimmtes Gefühlsvermögen bezeichnet, das „moralische Gefühl“, enthält also zugleich die Möglichkeit eines sich „durchhaltenden“ Selbst, dem verschiedene Neigungen als Neigungen gegeben sind und das nicht in dem aktuellen Gefühl aufgeht: die Person. In diesem Sinne ist die Achtung die „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“.

Nach diesem Verständnis ist die Achtung als ein Gefühlsvermögen die Weise, in der das Selbst als Person *ist*.¹ Achtung ist in diesem Sinne der Name für den Gefühlsrahmen der Person, wobei dieser nicht so beschaffen ist, dass er ständig den vollständigen phänomenalen Charakter der Achtung trüge: Wir fühlen uns nicht permanent in unseren Neigungen gedemütigt und empfinden nicht andauernd Achtung für das Moralgesetz, an das wir nicht einmal ständig denken. Achtung besagt hier lediglich, dass wir ständig in der Möglichkeit stehen, uns aus unserem aktuellen Gefühl, das uns zu bestimmten Handlungen drängen will, befreien können, nämlich in einem „praktisch gewirkt[en]“² Gefühl der Achtung das Gesetz achtend (vierte Verwendungsweise). Wichtig ist hierbei zu berücksichtigen, dass die Achtung als Gefühlszustand nicht in unser Gefühlsleben bisweilen hineinragt, sodass wir uns an es klammern könnten. Für das Gesetz Achtung zu empfinden und danach zu handeln (vierte Verwendungsweise) ist in diesem Sinne ein Akt der Freiheit der Person. Die Notwendigkeit im Gefühl der Achtung bezieht sich lediglich darauf, dass der Akt der Freiheit sich am Ort des Gefühls allein über die Achtung vollziehen lässt, weil jede Handlung, die aufgrund eines anderen Gefühls geschieht, von der diesem entsprechenden kontingenten Neigung abhängig bleibt.³ Die ständige Möglichkeit zu diesem Akt der Freiheit ist die Achtung in der dritten Verwendungsweise.

¹ Vgl. GA24, 194.

² Siehe KpV, AA V 75.

³ Freiheit ist nur durch Demütigung der Selbstsucht bzw. Beförderung der vernünftigen Tätigkeit, d.h. Negation der Neigung, realisierbar.

§ 2 Strukturen der Achtung im Vollzug des Selbst-seins

Wenn Achtung als Gefühlsvermögen die Weise ist, in der die Person ist, dann muss sich im Vollzug des Selbst-seins Spuren der Struktur der Achtung finden lassen können. So wurde vorhin der Einwand formuliert, dass eine Person auch dann Person bleibt, wenn sie aktuell nicht den Gefühlszustand der Achtung aufweist (zweite Verwendungsweise). Wenn die Achtung nun als Gefühlsvermögen eine Grundstruktur des Selbst darstellen soll, so müssen sich gerade auch in den Gefühlslagen, in denen nicht die Frage nach dem Moralgesetz, nach dem Sollen, gestellt und das eigene Handeln nicht danach ausgerichtet wird, Strukturen sichtbar werden, die auf die Achtung zurückgehen.

Dabei geht es allerdings weniger um den jeweiligen Gehalt (Materie) und die sinnliche Form der Gefühle, als vielmehr um die Art und Weise, wie ein „Handeln“ aufgrund von Gefühlen bzw. Neigungen vonstattengeht. Auch in dieser Tätigkeit des sinnlichen Selbst müssen sich Strukturen der Achtung nachweisen lassen können. Im letzten Paragraphen wurde bereits betont, dass sich schon in der Gegebenheit der Neigung *als* Neigung die Wirkung des Moralgesetzes auf das Gefühl *qua* Gefühlsdimension ausdrückt. Dieser Spur der Achtung im Vollzug des sinnlichen Selbst soll nun weiter nachgegangen werden. Dabei stellen sich zwei Fragen, nämlich wie *erstens* Neigungen den Willen bestimmen können und *zweitens* inwieweit darin ein Bezug auf die Achtung zu erkennen ist.

Reath hat sich mit der *ersten* Frage befasst und betont, dass Neigungen den Willen nicht dadurch beeinflussen, dass sie auf diesen einfach eine bestimmte Kraft ausüben, sodass sich die Neigung durchsetzt, die am stärksten sei.¹ Es wäre damit auch unmöglich zu verstehen, wie Achtung bzw. das Moralgesetz die Neigungen in Zaum halten könnte. Auch die Achtung müsste dann als eine Art Kraft verstanden werden, die immer dann den Ausschlag für die Handlung gibt, wenn sie stärker ist als die aktuellen Neigungen. Das Selbst hätte damit gar nichts in der Hand, es wäre bloßer Spielball seiner Gefühle. Aber gerade die Erfahrung widerlegt ein solches Verständnis: Wir spüren Neigungen in uns, die oft so sind, dass sie uns in verschiedene Richtungen drängen und entscheiden dann manchmal sogar gerade gegen die stärkste Neigung, weil sie uns in ihrem drängenden Charakter verdächtig geworden ist und wir uns mit diesem Drang, dessen Grund uns vielleicht gar nicht einsichtig wird und der zwar in uns wurzelt, aber uns in dieser Intensität fremd erscheint, nicht identifizieren können. Triebfedern im Allgemeinen, so Reath in Bezug auf Kant, beeinflussen unseren Willen nicht direkt und hinreichend,

¹ Vgl. Reath, „Kant’s Theory of Moral Sensibility”, 296.

sondern nur wenn sich für sie *entschieden* wird.¹ Eine Neigung beeinflusst demnach nur dann den Willen, wenn sie von dem handelnden Selbst als hinreichender Grund anerkannt wird: „Simply stated, inclinations influence choices by being regarded as sources of reasons which can be cited in some form to make your actions acceptable to others.”²

Dass Neigungen nur insofern den Willen bestimmen, als sie als Gründe angesehen werden, bedeutet Folgendes. Es zeigt sich hierin, dass das handelnde Selbst sich immer schon an objektiven Prinzipien des Handelns orientiert: „To put the point another way, we always choose maxims that we suppose could be made universal laws.“³ Das besagt freilich nicht, dass wir immer schon moralisch handeln. Es heißt lediglich, dass wir immer schon nach den Gründen handeln, von denen wir glauben, dass sie als solche bis zu einem bestimmten Grad verallgemeinerbar sind. Und selbst wenn wir doch irgendwo wissen, dass die aktuelle Handlung und ihr zugrundeliegender Gedanke vielleicht nicht bedingungslos verallgemeinerbar sein könnten, so rechtfertigen wir sie mit einer *Ausnahmeregelung*, die eben nur für den ganz besonderen Fall gilt, welchen wir mit unserer Person in dieser Situation darstellen. Wer so handelt, dass er die eigenen subjektiven Gründe für objektiv erachtet und sie zum praktischen Prinzip erhebt, weist nach Kant Eigendünkel auf.⁴ Dabei bedeutet diese Erhebung der subjektiven Gründe zu objektiven zugleich eine (Über-)Schätzung des Wertes der eigenen Person. Anders formuliert: Auch die Person, die sich durch Neigungen bestimmen lässt, weist den Charakter der eigenen Wertschätzung auf. Sie schätzt sich hoch, indem sie sich (fälschlicherweise) mit dem achtungswürdigen objektiven Gesetz identifiziert.

Auch in der Handlung aus Eigendünkel ist die Achtung in ihrer Form also bereits am Werk. Andernfalls käme das Selbst nie auf die *Idee*, der eigenen Person einen Wert zuzuordnen. Und: Das Selbst könnte durch das Moralgesetz niemals gedemütigt werden, wenn dieses Selbst, das nach den eigenen Neigungen handelt, sich nicht nach objektiven Gesetzen handelnd wähnte. Denn, die Demütigung, die mit der Wirkung des Moralgesetzes auf das Gefühl eintritt, rührt nicht etwa bloß daher, dass die Neigungen nicht befriedigt werden. Sie resultiert vielmehr daraus, dass sich die Hochschätzung der eigenen Person nicht aufrechterhalten lässt. Es sind die Gefühle des „*Wie konntest du nur glauben, dass du alles richtig und objektiv gemacht hast, wobei du die Neigungen doch*

¹ Vgl. Reath, „Kant’s Theory of Moral Sensibility”, 295.

² Siehe Reath, „Kant’s Theory of Moral Sensibility”, 296.

³ Siehe Reath, „Kant’s Theory of Moral Sensibility“, 297.

⁴ Vgl. KpV, AA V 74.

die stärkste Wirkung auf deine Entscheidung hatten und das, ohne dass es dir bewusst gewesen wäre?!“ und des *„Hast du wirklich geglaubt, dass es für dich eine Ausnahmeregelung von dem Gesetz gibt, das doch für alle Gültigkeit hat?!“*, in der die Demütigung durch das Gesetz besteht.

Wenn aber diese Demütigung durch das Gesetz geschieht und dieses immer im Personsein mit am Werk sein soll, wieso tritt die Demütigung bisweilen erst später ein? Die sich in der Erfahrung zeitigende Demütigung wird etwa durch ein Beispiel einer rechtschaffenen Person hervorgerufen wird (Achtung in der zweiten Verwendungsweise). In dieser Situation lernen wir aber das Gesetz nicht allererst kennen, sondern wir bekommen beispielsweise vor Augen geführt, dass dieses in der Handlung des Anderen viel eher umgesetzt ist, als in der eigenen. Durch die Handlung des Anderen werden wir nicht nur in den Gefühlszustand der Achtung gebracht, sondern wird auch das Fragen nach den eigenen Motiven aktiviert. Die Reinheit der Motive des Anderen hat also immer das Potenzial, uns die Kontamination der eigenen Motive durch subjektive Neigungen bewusst zu machen. Und dadurch zerbricht die Überzeugung, dass wir selbst dem objektiven Gesetz gemäß handeln. Der vermeintliche Wert, den wir uns wie selbstverständlich beigemessen haben, lastet nun vielmehr auf uns: Wir werden in unseren Neigungen, die wir zu Unrecht als objektive Gründe des Handelns nahmen, gedemütigt. Die Demütigung ist also nur möglich, wenn die eigenen subjektiven Neigungen performativ im eigenen Handeln als objektive deklariert wurden. Neigungen zu haben und bisweilen vielleicht sogar sehr „hässliche“, liegt ja gerade nicht in der Hand des Selbst, sie sind pathologisch¹. „Peinlich“ ist es nur, wenn man sie als objektive Gründe des Handelns ausgibt, was man tut, wenn man nach ihnen handelt.

Es ist also die Erfahrung der Demütigung, die gerade aufzeigt, dass schon vorher Achtung das Handeln der Form nach bestimmt hat, d.h. dass bereits eine Hochschätzung der eigenen Person vorlag, wenngleich sie nicht berechtigt gewesen ist. Demütigend ist nämlich die Erkenntnis, dass man sich fälschlicherweise schon immer richtig wähnte und sich und seine Neigungen dabei so wichtig nahm. Würde man nämlich in der bisweilen durch andere hervorgerufene Achtung (zweite Verwendungsweise) das Moralgesetz in seiner Grundstruktur erst kennenlernen, so gäbe es gar keinen Grund für eine Demütigung: Wie hätte man denn das Gesetz beherzigen und befolgen können, wenn man es doch noch gar nicht kannte? Die Demütigung verrät also: Man hat sich schon vor aller

¹ Vgl. KpV, AA V 75.

Befolgung des Moralgesetzes einen Wert beigemessen, obwohl man das Gesetz hätte berücksichtigen sollen. Das Beispiel einer rechtschaffenen Person lehrt uns also nicht das Moralgesetz allererst, sondern zeigt uns, dass diese Person dem Gesetz wirklich nachgegangen ist und produziert in uns die Frage, ob wir das auch von uns behaupten können.

Dass nach objektiven Gesetzen zu handeln, achtungswürdig ist, ist auch in der Hochschätzung der eigenen Person im „Modus“ des Eigendünkels immer schon enthalten. Es ist also dieses gefühlte, reine Vernunfturteil der Achtung, d.h. die Fähigkeit, ein Interesse am objektiven Gesetz zu nehmen (vierte Verwendungsweise), das selbst in der Handlung aus Neigung der Form nach beteiligt ist. Die sich überschätzende, so handelnde Person, die dem Eigendünkel verfallen ist, schätzt sich nur deswegen so hoch ein, weil sie sich dem objektiven Gesetz gemäß *dünkt*. Die Person bezieht also ihren Wert immer von der Idee des objektiven Gesetzes. Selbst die Ausnahme, die eine Person für sich in Anspruch nimmt, kann im „Modus“ des Eigendünkels den eigenen Wert nicht ankratzen, vielmehr besteht gerade darin die immense Selbstüberschätzung, in welcher der Glaube enthalten ist, dass man etwas ganz Besonderes darstelle, für das das objektive Gesetz eine exklusive Ausnahme bereithielte.

Doch die Unterscheidung zwischen dem „Modus“ des Eigendünkels und dem moralischen Handeln stellt keine starre Dichotomie dar, in der das Selbst bloß hin- und herschwankte. Und so muss sich auch gerade für jenes Selbst-sein, das sich zwischen diesen beiden Polen bewegt, zeigen lassen, dass es von der Struktur der Achtung durchherrscht ist. Dieser Zwischenbereich ist nun vor allem dadurch charakterisiert, dass weder der eigene Wert überschätzt noch der Sollensfrage mit Nachdruck nachgegangen wird. Die Handlungen sind hierbei bisweilen pflichtgemäß, bisweilen aber finden sich auch kleinere Übertretungen von den bekannten Normen, die allerdings keine schweren Vergehen darstellen. Sich in einem solchen Modus befindende Personen schätzen ihren eigenen Wert nicht hoch ein, ohne ihn aber zugleich gering zu schätzen. Vielmehr bleibt ihnen der eigene Wert fraglich, ohne dass sie die Wandlungen von fälschlicher Hochschätzung, Demütigung und unerschütterlicher Achtung für sich selbst in der moralischen Handlung durchmachten. Diese Personen wissen aber dennoch davon, dass es so etwas wie einen Wert gibt: Ihr Zugang dazu ist die bloße Frage. Sie gehen der Frage des Sollens aber nicht nach, wie es diese von ihnen fordert. Sie bekommen aber genug von ihr mit, spüren das in ihr liegende Kriterium der Allgemeinheit und messen sich in

Folge auch keinen übermäßigen Wert bei. In dieser Ratlosigkeit und dem Desinteresse gegenüber der Frage nach ihrem Wert, der sich ihnen nicht erschließt, zeigt sich aber bereits die Wirkung des Moralgesetzes auf das Gefühl: Die fälschliche, selbstverständliche Hochschätzung der eigenen Person ist bereits gehemmt. Allein, die Person ist nicht entschlossen genug, dem Anspruch der Allgemeinheit aufrichtig nachzugehen, d.h. sich anzustrengen, für jede Situation die eigene Maxime des Handelns zu prüfen. In diesem Sinne wird der Anspruch des Gesetzes bereits ernst genommen, was sich gefühlsmäßig darin niederschlägt, dass das eigene Selbst in seiner Wertigkeit in Frage gehalten wird. Damit scheint auch das Vertrauen in das eigene Selbst zugleich in Frage zu stehen: Eine solche Person traut sich nicht zu, dem moralischen Anspruch wirklich gerecht werden zu können. Sie hält sich für zu „schwach“, um wirklich die eigenen Motive des Handelns zu hinterfragen. Das Moralgesetz bleibt als Frage bloß im Raum stehen, die Person drängt sich nicht selbst zu einer Antwort. Für sie scheint es „angenehmer“ zu sein, wenngleich auch die Frage nach dem eigenen Wert offen gehalten wird. Diese vermeintliche Bescheidenheit bleibt aber letztlich einer Neigung geschuldet: der Bequemlichkeit.

Wenn nun also in den verschiedenen Weisen des Selbst-seins die Strukturen aufgezeigt werden können, die auf Achtung zurückgehen, stellt sich dann nicht gerade wiederum die Frage, inwieweit sich diese Weisen hinsichtlich der Achtung phänomenal dennoch unterscheiden? Wenn sich in der Weise des Eigendünkels das Selbst in seiner eigenen Person hochschätzt und dabei offensichtlich „mit sich im Reinen“ ist, wieso sollte das Moralgesetz der reinen Vernunft in der Form des kategorischen Imperativs überhaupt noch zusätzlich Triebfeder sein? Wenn in allen Weisen des Selbst-seins die Struktur der Achtung mit am Werk ist, ist es dann nicht beliebig, in welcher Weise das Selbst sich hält? Mit Blick auf das Moralgesetz fällt die Antwort deutlich aus: Der Handelnde *soll* sich in seinem Handeln von seinen Neigungen lösen. Wie lässt sich dieses unbegreifliche Interesse der Vernunft am Ort des Gefühls phänomenal aufzeigen?

Dass sich die Schätzung der eigenen Person in der Weise des Eigendünkels und der des moralischen Handelns unterscheiden, lässt sich phänomenal an dem Verhältnis festmachen, in dem eine Person zu anderen Personen steht. In der Weise des Eigendünkels schätzt die Person sich zwar selbst vielleicht hoch ein, es besteht aber stets die Möglichkeit, dass diese Bewertung durch eine andere Person und ihr Handeln in Frage gestellt wird. Die anderen Personen bedeuten für das Selbst eine Bedrohung

hinsichtlich der Wertigkeit seiner Person. Der Wert der Person, die sich im Eigendünkel hält, steht ständig „auf der Kippe“: Eine Demütigung durch das objektive Moralgesetz ist jederzeit möglich, sobald über die Handlungsgründe mit anderen Personen debattiert wird: In einem Rechtfertigungsdiskurs kann die dem Eigendünkel verhaftete Person nicht standhalten. Hingegen ist das Moralgesetz und damit die Person, die um seines Willen handelt, „ein Gegenstand der *größten Achtung*“¹. Die Achtung und damit der Wert, der einer moralischen Person beizumessen ist, können in dem Superlativ gar nicht mehr gesteigert werden. Die anderen Personen weisen damit gar keinen bedrohlichen Charakter auf, weil sie in dem aufrichtigen Nachgehen des Anspruchs der Allgemeinheit bereits berücksichtigt wurden. Und das auch dann, wenn der kognitive Anspruch nicht erfüllt werden kann. Heidegger bringt das gut auf den Punkt: „[I]n der Achtung [vierte Verwendungsweise, P.S.] vor dem Gesetz, das ich mir als freies Wesen selbst gebe, kann ich mich nicht selbst verachten.“² Der phänomenale Unterschied zwischen der Schätzung des Selbst in der Weise des Eigendünkels und der der moralischen Handlung liegt also in der Stabilität: Die Achtung für das moralische Selbst ist unerschütterlich. Die Achtung, die dem moralisch handelnden Selbst gebührt, ist notwendig und trägt den Moment des Wahren. Die des Eigendünkels hingegen nur den des Scheins, der nur für die jeweilige Person besteht. Darin wird aber zugleich das Fundierungsverhältnis der Schätzungen des Selbst in den verschiedenen Weisen des Selbst-seins offenbar: Die Achtung für das moralisch handelnde Selbst ist die grundlegende Weise der Selbstschätzung, insofern sie die höchste darstellt und zugleich sich auf das von Neigungen reine Selbst bezieht. Sie ist die höchste, weil sie nicht durch eine andere Bewertung in Frage gestellt werden kann und unerschütterlich ist. Das Sich-nicht-verachten-können in der Achtung (vierte Verwendungsweise) für das Moralgesetz drückt gerade aus, dass keine höhere Achtung, keine höhere Wertigkeit erlangt werden kann. Alle andere Wertigkeit, die sich das Selbst zuordnet, sind nur mehr oder weniger schlechte Versionen dieser Achtung und basieren auf einem vermeintlichen Erreichen dieses absoluten Ideals.

Ich hoffe gezeigt haben zu können, dass die Achtung in ihrer Struktur der Selbstschätzung vor dem Hintergrund der Orientierung eines (subjektiven oder objektiven) Ideals in allen Weisen des Selbst-seins angetroffen werden kann. Damit ist allerdings lediglich beschrieben, dass das Selbst-sein in seinem Vollzug Strukturen der

¹ Siehe KpV, AA V 73, meine Kursivierung, P.S., Sperrung im Original.

² Siehe KuM, 154 (GA3 159).

Achtung aufweist, nicht aber, *inwiefern sich das Selbst als Person in der Achtung selbst erschlossen ist*. Zugleich gehört es zum Selbst-sein, dass es Mitglied einer Gemeinschaft einer geteilten Welt ist: Selbst-sein bedeutet immer auch mit anderen Personen zu sein.¹ Um sich des eigenen Seins als Person unter Personen bewusst sein zu können, müssen nicht nur das eigene Selbst als Person, sondern zugleich auch die anderen Personen als solche offenbar werden. Wenn das Selbst als Person in dem Vollzug seines Seins sich immer schon als eine Person unter Personen befindet (*pars inter pares*), dann muss das Bewusstsein des eigenen Selbst ein verwandtschaftliches Verhältnis zu jenem Bewusstsein haben, in dem ein anderes Selbst bzw. die anderen Personen gegeben sind. Denn, nur wenn sich das Bewusstsein des eigenen Selbst in einem wesentlichen Teil mit dem eines anderen Selbst gleicht, kann eine Identifikation mit sich selbst und den Anderen geschehen. Anders formuliert: Das Sein, in dem ich mir als Selbst erschlossen bin, ist zugleich das Sein, in dem mir andere Personen als solche begegnen können. Wenn die Achtung die Weise ist, in der sich mir das eigene Selbst erschließt, so muss in ihr auch ein Bezug zu anderen Personen hergestellt sein; sie muss die Weise sein, in der mir das Selbst-sein so offenbar wird, dass ich mir selbst als Selbst gegeben bin und mir zugleich andere Personen begegnen können.

§ 3 Der Begriff des Selbst-seins

Zum Selbst-sein gehört es wesentlich, dass es von sich selbst als Selbst weiß.² Ein Selbst zu sein, bedeutet, sich selbst als Selbst bewusst zu sein, d.h. ein Selbstbewusstsein zu haben. Von was aber ist dieses Selbstbewusstsein Bewusstsein?

Am Ort des Theoretischen, d.h. der Gegenstandserfahrung, ist es bei Kant die reine oder ursprüngliche Apperzeption, die als Selbstbewusstsein, „die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und

¹ Hiermit ist nicht die ständige, leibhaftige Anwesenheit einer anderen Person gemeint, sondern vielmehr die ständige Möglichkeit, dass dem Selbst eine andere Person als Person begegnen kann. Selbst-sein besagt somit ein mit Anderen geteiltes Sein. Der Ausweis dieses wesentlichen Aspektes des Selbst-seins kann im Rahmen dieser Arbeit nicht vorgenommen werden. Der Gedanke, dass sich das Selbst allererst angesichts eines anderen Selbst bewusst und somit überhaupt Selbst wird, ist als erstes von Hegel in seinem zentralen Werk *Phänomenologie des Geistes* in den Raum der philosophischen Diskussion gebracht worden. Für eine Rekonstruktion dieses als Notwendigkeit der gegenseitigen Anerkennung des Selbst und eines anderen Selbst gefassten Gedankens siehe Werner Marx, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, 32f., 50f., 54 und 55. Des Weiteren sei auch auf Heidegger verwiesen, der das „Dasein“ als „Mitdasein“ versteht und betont: „Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst ‚ist‘ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.“ Siehe SuZ, 114 (GA2 152) u. 116 (GA2 155).

² Vgl. GA24, 177-179.

dasselbe ist“¹. Hierbei ist das Selbstbewusstsein formale Bedingung der Erfahrung, insofern das aus ihm entspringende ‚*Ich denke*‘ die „Mannigfaltigkeit der Anschauung“ auf ein, nämlich mein Bewusstsein hin bezieht. Ohne diese Einheit oder diesen einheitlichen Bezug wäre die Erfahrung für ein Subjekt gar nicht möglich: „Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten[.]“² Allerdings ist dieses zugrundeliegende Selbstbewusstsein als analytische Einheit der Erfahrung erst durch eine ursprüngliche Synthesis zugänglich: „[D]. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich“³. Die Identität des Selbst in den verschiedenen Erfahrungszuständen ist abhängig davon, dass diese jeweils das formale ‚*Ich denke*‘ bei sich tragen.

„Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen.“⁴

Erst durch die Synthesis der einzelnen Vorstellungen, die durch das formale ‚*Ich denke*‘ begleitet werden, kann ich mir mich selbst als ein sich durchhaltendes identes Selbst vorstellen. Selbstbewusstsein ist hier also das Bewusstsein einer verbindenden Tätigkeit: Synthesis einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen des formalen ‚*Ich denke*‘.

Inwieweit lässt sich dies auf das praktisch-personale Selbstbewusstsein, also das Bewusstsein des handelnden Selbst von sich selbst, übertragen bzw. für seine Erörterung positiv einbringen? Es wurde bereits oben im Zusammenhang der Interpretation der Achtung als „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“ der Gedanke eines sich „durchhaltenden“ Selbst angesprochen, das allererst durch die Möglichkeit des Sich-losreißen von den Neigungen *qua* Achtung denkbar wird. Tatsächlich muss die Möglichkeit bestehen, sich von den aktuellen Gefühlen lösen zu können, d.h. entgegen dieser Gefühle handeln zu können, wenn nicht das Selbst im jeweiligen Gefühl als bloß in diesem jeweils so bestehend aufgehen soll. Allerdings ist dieses sich „durchhaltende“ personale Selbst nicht ganz mit dem formalen ‚*Ich denke*‘ vergleichbar: Das ‚*Ich denke*‘ begleitet alle Vorstellungen in gleicher Form, während das

¹ Siehe KrV, B132.

² Siehe KrV, B132.

³ Siehe KrV, B133.

⁴ Siehe KrV, B135.

sich durchhaltende, praktisch-personale Selbst immer schon durch bestimmte Charakterzüge der Person geprägt ist und somit gerade nicht immer in der gleichen Form besteht.¹

Auch darin, dass der Ort der theoretischen Erfahrung überhaupt eine stabile Einheit der Synthesis aufweist und das praktische Selbst aber eine solche Einheit nicht besitzt, unterscheiden sich die beiden Arten des Selbstbewusstseins: Selbst-sein ist dadurch gekennzeichnet, dass „in ihm“ sich bisweilen widersprechende Neigungen melden, die als dem vernünftigen Selbst, der Person, äußerlich und fremd erscheinen, zugleich aber doch aus dem eigenen, sinnlichen Selbst entspringen und vielfach gerade ein Mischprodukt eigener Maximen und tieferliegenden Neigungen darstellen. Das Selbst-sein lässt sich weder auf der Seite des rein vernünftigen Selbst, der Person als „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“² noch auf der der sinnlichen Neigungen ganz festschnallen. Selbst-sein bedeutet vielmehr, sich in beiden Einflusschneisen zu bewegen: Neigungen zu haben und sich diesen Neigungen gegenüber entscheidend verhalten zu können. Die Neigungen kommen aus mir „selbst“ heraus, sind „meine“ Wünsche und somit Momente des Selbst-seins und ihnen nicht äußerlich. Der Drang der Neigungen in mir ist ein anderer als der Drang durch die Befehle anderer Menschen an mich. Gleichzeitig gehe ich nicht in diesen Neigungen auf. Sie sind es sogar, die mir bisweilen selbst sonderbar vorkommen und die ich deshalb von meiner Person, als die ich Selbst bin, absondern möchte. Ich wähle meine Neigungen als Neigungen nicht, wiewohl ich sie als handlungsbestimmende Gründe wählen oder negieren kann. Dass ich aber diese oder jene Neigung habe, dies liegt nicht an mir. Wiewohl also meine Neigungen aus mir und meinem Selbst entspringen, mithin auch meine Eigenartigkeit mit ausmachen, so sind sie mir fremd, weil ich sie nicht herbeigeführt habe. Dass mir aber dasjenige, das ich nicht selbst bestimmt habe, nämlich die Neigungen in mir, als meiner Selbst fremd empfinde, sagt auch etwas darüber aus, wo das Selbst seinen Sitz wähnt: im freien, rein vernünftigen Selbst *qua* reiner Wille, welches Kant deshalb als „eigentliches Selbst“³ versteht. Doch dieses *reine* Selbst bin ich ja gar nicht. Es ist ja gerade immer schon von Neigungen durchtränkt, in deren tatsächlichen Negation bei der Handlungsbestimmung ich mich allererst als solches erweisen kann. Im sich „durchhaltenden“ Selbst-sein ist dieses reine Selbst nicht der

¹ Vgl. Vossenkuhl, „Wen orientiert der kategorische Imperativ?“, 267.

² Siehe KpV, AA V 87.

³ Siehe GMS, BA118.

Platz, auf dem das Selbst ständig sitzt. In diesem Sinne lässt sich auch das von Ricoeur Gesagte verstehen:

„Das Selbst wird eher angezielt als gelebt. Fast möchte ich sagen, die Person ist noch nicht Bewußtsein von sich für sich; sie ist nur Bewußtsein von sich selbst in der Vorstellung des Ideals dieses Selbst. Es gibt keine Erfahrung der Person an und für sich.“¹

Das Selbst identifiziert sich also mit dem freien Teil seiner selbst, d.h. mit dem Ideal seiner selbst, ohne dieses ganz zu sein: Die Neigungen bleiben immer „meine“ Neigungen. Das Selbst ist gerade in der Spannung zwischen Neigungen und Ideal situiert. Erst aufgrund und in dieser Spannung ist das Selbst in Situationen, in denen es sich entscheiden muss. Bewusstsein von sich selbst als Selbst ist also hier das Bewusstsein der Neigungen als eigene Neigungen und des Ideals des eigenen Selbst.

Aber worum handelt es sich bei diesem Ideal des eigenen Selbst genau? Ist dieses Selbst als Ideal das reine Selbst bzw. der reine Wille oder ein je konkreter, inhaltlicher Entwurf des eigenen Selbst? Vossenkühl betont: „Das moralische Selbstbewußtsein einer Person ist dagegen keine formale Einheit. Es ist inhaltlich bestimmt und davon abhängig, welche Maximen die Person wählt.“² Demnach scheint das Ideal, als welches mir das eigene Selbst „gegeben“ ist, je schon eine bestimmte Vorstellung von Maximen darzustellen, die aber gar nicht einen moralischen „Gehalt“ im Lichte des kategorischen Imperativs aufweisen müssen: Diese Ideale können ja auch gerade in Maximen bestehen, die empirische Zwecke als letzte Zwecke ausrufen, wie z.B. reich zu sein.³ Das Ideal meines Selbst hat je schon immer einen bestimmten Charakter. Und indem es meine Ideale sind, die mich als Person ausmachen, ist der Charakter meiner Ideale *mein* Charakter.⁴ Und,

¹ Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 97.

² Siehe Vossenkühl, „Wen orientiert der kategorische Imperativ?“, 267.

³ Trotz ihres empirischen Gehalts besitzen jene „empirischen“ Maximen eine moralische „Form“ oder besser gesagt: Sie imitieren die Gesetzesform des Moralgesetzes. Wird nach ihnen das Leben ausgerichtet, so werden sie damit performativ als letzte Zwecke gesetzt. Das zeigt sich subjektiv daran, dass die handelnde Person ihren Wert aus der Erreichung dieser vermeintlich letzten Zwecke bezieht (Eigendünkel), objektiv aber, dass anderen Person dieses Handeln als allgemein Gebotenes normativ vorgegeben wird. Auch das Handeln nach empirischen Zwecken bleibt an die Struktur des kategorischen Imperativs rückgebunden. Vgl. Kapitel 2.2 § 3.

⁴ Natürlich gehören auch die Neigungen zu einer Person: Man sagt „Martin isst gerne Eis“, um „Martin“ als diesen bestimmten Menschen zu beschreiben. Allerdings ist es das Verhalten zu seinen Neigungen, die ihn charakterlich ausmachen. Und so sagt der obige Satz vor allem auch deswegen über „Martin“ etwas aus, weil in ihm mitschwingt, dass er regelmäßig mal ein Eis isst. Wäre mit dem Satz *bloß* die Neigung „Martins“ gemeint und nicht schon eine bestimmte Haltung gegenüber einem gewissen Handeln, so wäre „Martin“ in diesem Satz um vieles weniger in seiner Person zugänglich geworden. Des Weiteren dürften wohl die Neigungen in ihrem Gegeben-sein für das Selbst nicht unabhängig von dessen Ideal sein. Zur Gänze dürfen die Neigungen einer Person also nicht von ihrem Charakter ausgeschlossen werden. Nicht

dieser Charakter ist nicht *per se* ein guter. Die Frage ist aber, ob mir dieses neutrale Ideal, insofern es moralisch gut oder böse sein kann, mir *bloß* die eigene Person bzw. das eigene Selbst in Bewusstsein bringt. Mit Ricoeur lässt sich sagen, dass der „Charakter [...] eine Perspektive auf die Menschheit (ist)“¹. Das eigene Selbst als Ideal ist ein Entwurf, nicht aber bloß meines eigenen Selbst und nicht allein für mich, sondern „[d]ieser Entwurf ist, was ich *Humanität* nenne“². Mit dem Ideal meiner selbst, als das ich mir selbst gegeben bin, ist mir zugleich die Menschheit als Idee mitgegeben. Diese Menschheit ist nun aber nicht als ein fertig eingekleideter Begriff zu verstehen, sondern vielmehr als „die Seinsweise, nach der sich jede empirische Erscheinung dessen, was wir Menschenwesen nennen, regelt, das ist in der Sprache Heideggers die ontologische Verfassung des menschlichen ‚Daseins‘“³. Das besagt nun gerade, dass ich mir nicht selbst als ein bloßes Bündel von feststehenden Idealen als Selbst bewusst werde, das diese befolgen kann oder nicht, sondern dass mir diese Ideale als *meine* Ideale bewusst werden, die gerade je mich ausmachen. Mein Selbst als Person ist mir als *eine* mögliche Weise des Menschseins gegeben: „Die Menschgleichheit liegt der wechselnden Andersheit der Einzelcharaktere zugrunde.“⁴ In meinen Idealen bin ich mir als freies Selbst überlassen, aber unter Umständen stehe ich mit meinen Idealen ganz alleine da: Nicht jeder hat die gleichen Ideale und das weiß ich. Meine Ideale erscheinen mir als meine Ideale, von denen ich aber überzeugt bin, dass sie der Menschheit adäquat sind. Dass ich mir selbst als Selbst angesichts meiner Ideale bewusst werde, heißt also nicht, dass ich nicht denken könnte, auch andere Ideale zu haben. Die Freiheit, in die ich angesichts meiner Ideale gehoben bin, bezieht sich ja gerade nicht nur auf die Mittel zur Erreichung der den Idealen korrespondierenden Zwecke, sondern auf diese Zwecke bzw. Ideale selbst.⁵ Meine Ideale sind mir nicht als notwendig vorgegeben, sondern erscheinen mir gerade darin als *meine*, dass ich sie als freies Wesen wähle, indem ich nach ihnen handle. Die Kontingenz meiner Ideale ist mir darin gegeben, dass sie mir als eine Ausgestaltung des

aber, weil Neigungen an sich die Persönlichkeit ausmachen, sondern weil umgekehrt das eigene Ideal bzw. der eigene Charakter mitbestimmt, welche Neigungen mir als Neigungen überhaupt und wie sie mir gegeben sind. Demnach ist von einer umgekehrten „natürliche[n] Dialektik“ (GMS, BA23) auszugehen, dergestalt, dass nicht nur ein „Hang“ besteht, die Ideale den eigenen Neigungen anzupassen, sondern auch umgekehrt die Tendenz, dass die Ideale je schon so am Werk sind, dass sie nicht unbeteiligt sind daran, welche Neigungen sich mir als solche in welcher Weise zeigen. Eine genauere Untersuchung dieser These kann im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht geleistet werden.

¹ Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 99.

² Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 98.

³ Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 98.

⁴ Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 99.

⁵ Vgl. Kapitel 2.2 § 3.

menschlichen Daseins erscheinen. In dem Versuch, meinen Idealen nachzukommen, habe ich bereits erfasst, dass dies *meine* Ideale, d.h. von mir als Selbst frei gewählte Ideale sind, und damit aber zugleich, dass auch andere Ideale möglich wären: Ich könnte auch anderen Zwecken nachgehen. Indem ich mich als freies Selbst in meinen Idealen begreife, erschließt sich mir zugleich das Wesen der Freiheit des Menschen, den ich voraussetze, „indem ich die Singularität eines jeden setze“¹. Mich als Selbst in meinen Idealen zu verstehen, beinhaltet immer ein grundlegendes Verständnis des Selbst-seins in seiner Freiheit: Sich als einzelnes Selbst als frei zu verstehen, beinhaltet das Verständnis, dass Selbst-sein Freiheit bedeutet. Das Bewusstsein, dass auch andere Ideale möglich wären, wodurch mir allererst meine Ideale als *meine* gegeben sind, ist im freien Selbst-sein schon angelegt und wird durch eine andere Person und seine sich in seinen Handlungen objektivierten² Ideale verkörpert. Anders formuliert: Meine Freiheit und d.h. mein Selbst als Ideal ist mir nur dadurch gegeben, dass ich zugleich verstanden habe, was es heißt, ein Selbst zu sein. In diesem Sinne ist mit der Erschließung des eigenen menschlichen Selbst oder der Person durch seine Ideale immer zugleich ein Verständnis der Menschlichkeit oder der Persönlichkeit verstanden.³

Die alles entscheidende Frage lautet nun: Ist damit aber auch immer schon der Anspruch des reinen Selbst, d.h. des reinen oder allgemeinen Willen, mithin der Anspruch der Allgemeinheit miterfasst? Bedeutet die Tatsache, dass sich das Selbst je schon seines jeweiligen Ideals bewusst ist, das aber gar nicht moralisch sein muss, insofern es auch empirisch bestimmt sein kann, nicht gerade, dass der Anspruch der Allgemeinheit nicht immer schon erfasst ist? Es war oben bereits darauf hingewiesen worden, dass jeder Imperativ auf die Struktur des kategorischen Imperativs und seinem absoluten Freiheitsbegriff angewiesen bleibt, ohne dass dessen Anspruch theoretisch erfasst worden sein muss.⁴ Das bedeutet allerdings nicht, dass er nicht schon auf eine andere Weise, nämlich in der Form eines Gefühls als Triebfeder, der Achtung, am Werk sein könnte.

¹ Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 99.

² „Objektiviert“ bedeutet hier, dass die Ideale eine raum-zeitliche Manifestation in der Welt erfahren, kraft derer sie Objekt für ein anderes Bewusstsein werden können. Zugleich ist damit aber auch performativ der jeweilige subjektive Handlungsgrund als Ideal, d.h. als objektiver Grund oder Maxime ausgerufen.

³ Wäre das nicht der Fall, so könnte mir nur dann eine andere Person als eine andere Person, d.i. ein Wesen von gleicher Seinsart, begegnen, wenn sie genau meine Ideale hätte. In diesem Sinne ist das zu verstehen, was Ricoeur über die „Humanität“ oder Menschlichkeit sagt: „Dieser Entwurf ist, was ich Humanität nenne [...] nicht die erschöpfende Aufzählung der menschlichen Individuen, sondern die umfassende Bedeutung des Menschlichen, die geeignet ist, eine Aufzählung der Menschen zu leiten und zu regeln.“ Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 98.

⁴ Vgl. Kapitel 2.2 § 2.

Auch für die individuellen Ideale, angesichts derer das Selbst Selbst ist, gilt, dass sie von einer allgemeineren Idee abhängig bleiben. Diese allgemeinere Idee wurde im letzten Absatz als die „Humanität“, Menschlichkeit oder Persönlichkeit herausgearbeitet. Selbstsein wurde bis jetzt verstanden als ein je schon durch Ideale inhaltlich bestimmtes Selbst, das sich zwischen diesem Ideal und Neigungen als Entscheidungsträger vorfindet, wobei das Selbst diese Ideale, welche seinen Charakter ausmachen, als *seine* Ideale darüber versteht, dass diese auch anders sein könnten: Das Selbst versteht sich selbst nur darüber, dass es das Wesen des Selbst-sein erfasst und d.h. eine Idee des Selbst-sein, der Persönlichkeit oder der Menschlichkeit zu haben, als deren singuläre Manifestation es sich begreift. Die Frage, inwieweit das Selbst damit immer schon den Anspruch des reinen Selbst bzw. der Allgemeinheit verstanden hat, lässt sich also so fassen: Inwieweit ist jene allgemeine *Idee* der Humanität, der Menschlichkeit bzw. der Persönlichkeit dem Selbst immer schon als *Ideal* erschlossen?

Doch diese Frage hat schon eine bestimmte Absicht. Daher muss zunächst prinzipiell gefragt werden, in welcher Weise die Idee der Humanität, der Menschlichkeit bzw. der Persönlichkeit überhaupt gegeben ist. Wie oben bereits beschrieben, bestimmt Kant die Persönlichkeit in der *Kritik der praktischen Vernunft* als „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“¹. Freiheit ist aber in der Erfahrung nach Kant nicht gegeben, „denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen“². Freiheit wird nur durch den oder als Anspruch des Moralgesetzes für das Bewusstsein zugänglich oder „erfahrbar“: Das Moralgesetz ist „*ratio cognoscendi* der Freiheit“³. Die Idee der Persönlichkeit als Freiheit wird somit selbst nur als Anspruch des Moralgesetzes bewusst. Kant formuliert dies so:

„Das Erkenntnis seiner selbst nach derjenigen Beschaffenheit [des Menschen, P.S.] [[die]] was er an sich selbst ist kann durch keine innere Erfahrung erworben werden und entspringt nicht aus der Naturkunde vom Menschen sondern ist einzig und allein das Bewußtseyn seiner Freyheit welche ihm durch den categorischen Pflichtimperativ also nur durch den höchsten practischen Vernunft kund wird.“⁴

¹ Siehe KpV, AA V 87.

² Siehe KpV, AA V 29f.

³ Siehe KpV, AA V 4 Fn.1.

⁴ Siehe Immanuel Kant, „Ergänzungen aus H“, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1917, AA VII 399.

Das, was das Selbst oder die Person a priori als Persönlichkeit ausmacht, ist in keiner Innensicht zugänglich, sondern dessen Wesen als Freiheit wird nur durch den Anspruch des Moralgesetzes als Idee ins Bewusstsein gebracht. Und so sagt Kant auch schließlich:

„Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie *ist* die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet).“¹

Das bedeutet, dass die Idee der Persönlichkeit als Ideal des Moralgesetzes gegeben ist. Damit ist aber bereits zugleich die Frage beantwortet, inwieweit die Idee der Humanität, der Menschlichkeit oder Persönlichkeit als Ideal erschlossen wird. Sie wird nicht bloß nachträglich „auch noch“ als Ideal ausgerufen, sondern die Idealität ist überhaupt die Weise, in der sie gegeben ist. Dass dieses allgemeine Ideal der Persönlichkeit im Selbstsein bereits miterfasst ist, bedeutet aber nicht, dass es damit schon in den Bereich der individuellen Ideale, welche das jeweilige Selbst ausmachen, aufgenommen wäre:

„Aber, daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unseren Maximen aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.“²

Deswegen ist die Persönlichkeit die *Idee* oder das *Ideal* des Moralgesetzes und nicht das Moralgesetz selbst.

Wie aber gestaltet sich das Verhältnis zwischen dessen allgemeinem Anspruch und dem Ideal der Persönlichkeit? Wenn letztere die Freiheit als ein Vermögen betrachtet ist, dann besteht das Ideal der Persönlichkeit darin, diese Freiheit zu achten. Als Freiheit ist die Persönlichkeit gerade dasjenige am Menschen, das nicht im Wirkkreise der Natur aufgeht. Im Mechanismus der Natur ist jeder Moment bloß ein Bindeglied zwischen zwei anderen. Wird nun die Persönlichkeit *qua* Freiheit als Ideal betrachtet, so wird sie in ein Verhältnis zum Willen gebracht, d.h. in den Raum der Zwecke. Weil die Persönlichkeit aber Freiheit ist, kann sie nicht als Zweck einem anderen Zweck untergeordnet gedacht werden, d.h. bloß als Mittel zu diesem. Sie ist vielmehr als Zweck an sich selbst zu betrachten, soll sie in ihrem Wesen als Zweck gedacht werden. Aus diesem Gedanken heraus entspringt jene Formel des kategorischen Imperativs:

¹ Siehe RGV, B18f.

² Siehe RGV, B19.

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“¹

Wie aber handle ich, dass ich die andere Person und ihre Persönlichkeit nicht einem anderen Zweck unterordne? Nach Neigungen zu handeln, kann es nicht sein, denn dann setze ich empirische Zwecke als letzte, unter die ich andere Personen bestenfalls noch eingliedere. Daher kann es nur die Negation der eigenen Neigungen sein, durch die die andere Person als Zweck an sich geachtet wird. Damit ist die Negation der Neigung zugleich Achtung für das allgemeine Moralgesetz, Achtung für die Persönlichkeit im Anderen, aber auch Achtung für die Persönlichkeit in mir als meinem eigentlichen Selbst. Der allgemeine Anspruch des Moralgesetzes und das Ideal der Persönlichkeit als Zweck an sich sind damit kongruent.

Selbst-sein lässt sich jetzt nun wie folgt bestimmen: Selbst-sein ist dasjenige Sein, das sich zwischen seinen *eigenen* Idealen und seinen Neigungen situiert vorfindet, und dieses Sein der Freiheit als ein allgemeines Ideal der Persönlichkeit immer schon als Zweck an sich erschlossen hat. Ricoeur formuliert das so: „Indem das Bewußtsein die Person als existierenden Zweck setzt, wird es zum Selbstbewußtsein.“²

§ 4 Selbst-sein und sein Bezug zu anderem Selbst-sein

Mit dieser allgemeinen Idee der Persönlichkeit ist dem Selbst nun aber gerade nicht nur das eigene Sein als Selbst in solipsistischer, sondern in einer interpersonalen Weise offenbar. Das Selbst ist als Selbst *pars inter pares*. Indem das Selbst also sein Selbst-sein bzw. die allgemeine Idee der Persönlichkeit als einen Zweck an sich begreift und sich damit seiner selbst bewusst wird, ist ihm zugleich die Möglichkeit der Begegnung mit Anderen eröffnet.

Wenn die Anderen nun auch je Selbst und Person sind, wie ist dann die Weise in der sie mir gegeben sind, da doch gerade schon das eigene Selbst keine fassbare Struktur aufwies, die sich „erkennen“ ließe, sondern sich als Selbst-sein vielmehr zwischen Idealen und Neigungen gespannt sieht? Dass der Andere in gleicher Weise als Selbst zwischen Idealen und Neigungen eingespannt ist, das kann ich aus meiner Sicht nicht sehen: Sein ihm erschlossenes Selbst-sein ist *seine* Erfahrung. Die Persönlichkeit ist Freiheit und die Person im Anderen ist frei. Als solche kann ich sie in keiner Erfahrung in

¹ Siehe GMS, BA66f.

² Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 100.

den Blick bekommen. Und doch gehört *wesentlich* zum Selbst-sein die Möglichkeit der Begegnung mit dem Anderen. Damit aber muss der Bezug zu mir selbst als Selbst, in dem ich Selbst bin, auch den Anderen als Begegnenden zugänglich machen.

Das zwischen Idealen und Neigungen eingespannte Selbst-sein ist nicht nur die Weise, in der auch das andere Selbst Selbst ist, sondern zugleich mein Bezug zu diesem anderen Selbst, wodurch sein Sein mir als Selbst-sein erst zugänglich wird und der Andere als Person begegnen kann. Dem Anderen als Person begegnen zu können, besagt nun, seine Freiheit in vermittelter Weise vernehmen zu können, d.h. sein Eingespannt-sein zwischen Ideal und Neigungen, sein Selbst-sein. Die Idee der Persönlichkeit, so wurde oben bereits beschrieben, ist als allgemeines Ideal der Persönlichkeit gegeben. Das Person-sein des anderen Selbst ist damit ebenfalls in seiner Freiheit lediglich als Ideal, d.h. als Zweck an sich, „erfahrbar“. Wenn mir aber der Andere als einzelner Anderer, als konkretes Selbst, d.h. als eine Vereinzelung der Idee der Humanität, Menschlichkeit oder Persönlichkeit gegeben sein soll, d.h. wenn mir der Andere als reales und damit endliches Selbst, als welches ich selbst Selbst bin, begegnen soll, dann muss diese Gegebenheitsweise des Anderen als Ideal zugleich noch etwas anderes beinhalten. Aus diesem Grund, so könnte man sagen, betont Kants kategorischer Imperativ in der Formel des Zwecks an sich, dass der Andere als Zweck an sich selbst geachtet werden soll und „niemals bloß als Mittel“. Dieses Ideal, als welches der Andere mir gegeben ist, bekundet zugleich die Möglichkeit, den Anderen als Mittel gebrauchen zu können. Das allgemeine Ideal, vor dessen Hintergrund ich mich mir selbst vor mein Selbst als zwischen eigenen Idealen und Neigungen gebracht bin, spannt mich nicht nur selbst in diesen Dualismus von Freiheit und Natur, sondern bringt mich auch in den Bezug zum Anderen. Und erst dadurch, dass ich den Anderen als neigungsvolles Wesen, das aber als freies Person ist, vernehme, verstehe ich ihn als Selbst vom gleichen Sein meiner selbst: Selbst-sein als *pars inter pares*.

Selbst-sein ist freies Sein zwischen Ideal und Neigung. Der Andere ist in seinem Selbst-sein zwischen Ideal und Neigung. Damit mir der Andere als Selbst begegnen kann, muss mir sein Selbst-sein mittelbar sein. Der Bezug auf sein Sein als Selbst ist gerade durch mein eigenes Selbst-sein bestimmt: Der Andere ist mir in seinem Selbst-sein als Zweck an sich selbst Verkörperung des Gesetzes, d.h. Ideal, und zugleich Objekt meiner Neigung. Gerade aber dieser doppelte Bezug auf den Anderen vermittelt dessen zweigepoltes Sein, in dem er Selbst ist. Der Andere ist mir als Selbst nur anwesend, wenn

er Ziel meiner Neigung sein kann, wenn ich ihn als Mittel meiner Lust gebrauchen kann, d.h. nichts anderes, als, dass er mir als empirischer Gegenstand entgegentritt, zugleich aber sich in diesem empirischen Charakter nicht erschöpft. Doch dieses Nicht-erschöpfen, d.i. seine Freiheit, ist mir in seiner Erscheinungsweise niemals gegeben: Als „weltlicher“ Gegenstand ist die Erscheinung der anderen Person immer allein den Naturbedingungen von Raum und Zeit untergeordnet. Die Freiheit des Anderen - und damit überhaupt ihn - muss ich setzen. Dieses Setzen ist *seinem Ursprung nach* aber kein Akt des Willens, so als ob ich mich jederzeit entscheiden könnte, ob der Andere Selbst ist oder nicht. Gerade weil der Andere immer auch Selbst ist, tue ich ihm Unrecht an, wenn ich ihn bloß als Mittel gebrauche und ihn in seiner Freiheit verletze. Jenes Setzen geschieht notwendig, wenn ich den Anderen als Selbst verstehe, und ist vielmehr ein Setzen der Vernunft in mir. Das bedeutet nicht, dass ich den Anderen als Selbst immer schon auch achte und als Selbst frei lasse, sondern bloß, dass mir der Andere als Selbst begegnen kann, indem ich ihn als Zweck an sich denke.

Die Freiheit des Anderen setzen und ihn als Selbst verstehen ist einerlei. Die Freiheit des Anderen setzen, heißt aber nichts anderes als, ihn als Zweck an sich selbst zu verstehen. Ich kann den Anderen nicht als frei und ihn zugleich als bloßes Mittel zur Befriedigung meiner Lust *denken*. Allerdings kann ich ihn als frei *denken* und als bloßes Mittel *behandeln*. Dass ich ihm damit aber notwendig Unrecht tue, kann ich nicht leugnen. Das bedeutet wiederum nicht, dass mir immer bewusst wäre, wenn ich den Anderen als bloßes Mittel behandelt und damit seine Freiheit performativ in Abrede gestellt habe. Es bedeutet aber, dass mir dieses Unrecht, das ich dem Anderen angetan habe, notwendig bewusst werden muss, wenn ich auf mein Handeln gegenüber dem Anderen als Selbst reflektiere. Deshalb ergibt sich auch kein Widerspruch, wenn gesagt wird, der Andere sei mir nur als Zweck an sich selbst als ein Anderer gegeben, obwohl ich auch vom Sklaven „weiß“, dass er ein Selbst ist, ohne dass mir deshalb seine Verdinglichung durch mich in meinem Gewissen, das in unreflektierter Weise bloß meine eigenen Ideale verwaltet, schmerzen muss. Dass der Andere mir nur als Zweck an sich gegeben ist, besagt also nicht, dass die „weltliche“ Erscheinung des Anderen, sein Körper, immer nur dann als „Träger“ eines Selbst zum Leben erweckt wird, wenn ich ihn zum gleichen Zeitpunkt als Zweck an sich setze und damit frei denke. Es heißt lediglich, dass ich den Anderen, um zu ihm als Selbst einen Bezug zu haben, immer auch zugleich als Zweck an sich selbst verstehe.

Die Weise, in der ich also mit Anderen bin, ist die des Selbst-seins. Vor dem Hintergrund des allgemeinen Ideals der Persönlichkeit bin ich nicht nur zwischen meinen Idealen und Neigungen gespannt, sondern es eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, sich auf den Anderen in zweifacher Hinsicht zu beziehen: entweder in Form der Achtung (vierte Verwendungsweise), indem ich den Anderen als Zweck an sich selbst berücksichtige, oder in der Form, dass ich den Anderen bloß als Mittel missbrauche. Erst wenn die Möglichkeit besteht, sich auf den Anderen in diesen beiden Weisen zu beziehen, kann mir dieser als anderes Selbst-sein begegnen. Und umgekehrt gilt gleichermaßen: Erst wenn mir prinzipiell ein Anderer begegnen kann, kann ich mich auf etwas in den beiden Weisen beziehen, die mein Selbst-sein ausmachen, nämlich entweder frei in Würdigung der Idee der Persönlichkeit oder aber nach meinen bloß subjektiven Idealen, d.h. nach meinen Neigungen. Und damit allererst befinde ich mich als Selbst in meinem zweifach gepolten Selbst-sein: Der Vollzug des Selbst-seins ist Bezug auf anderes Selbst-sein. Selbst-sein enthält immer auch die Möglichkeit, dass mir ein anderes Selbst begegnen kann: Indem ich mein Sein als Selbst-sein verstehe, habe ich immer auch zugleich diese Möglichkeit einer Begegnung mit einem Anderen vernommen.

§ 5 Achtung als Erschlossenheit des Selbst-seins

Nachdem nun der Versuch unternommen worden ist, einen Begriff des Selbst-seins zu entwickeln, der in den verschiedenen Momenten der kantischen Moralphilosophie und dem Verhältnis ihrer Begriffe (Neigung, Idee der Freiheit, Moralgesetz, Persönlichkeit) enthalten ist, gilt es jetzt danach zu fragen, inwieweit Achtung die Weise ist, in der sich das so verstandene Selbst in seinem Selbst-sein erschlossen ist.

Zentral für eine Antwort auf diese Frage ist der Zusammenhang zwischen Selbst-sein und Freiheit, der in den letzten Paragraphen bereits zur Sprache kam: Damit meine Ideale mir als „meine“ gegeben sein können, dürfen sie mir nicht als notwendig vorgegeben erscheinen.¹ Vielmehr müssen sie in ihrem Charakter als von mir gewählte verstanden werden können: Dass ich meine Ideale als „meine“ verstehe, beinhaltet auch das Verständnis der Tatsache, dass sie auch anders sein könnten. Dieses Verständnis des Eigenen *qua* eigener Ideale bleibt an die Idee der Freiheit rückgebunden. Kant drückt diesen Gedanken in ähnlicher Form aus:

¹ Dass das Ideal der Freiheit, d.h. das Moralgesetz, selbst auch einen notwendigen Charakter hat, stellt keinen Widerspruch dar, weil ihm neben dem notwendigen zugleich ein Charakter der Freiheit *par excellence* zukommt.

„Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben.“¹

Es kann keine Vernunft geben, die von etwas anderem her ihre Urteile vorgegeben bekommt, weil diese Urteile sonst ähnlich wie die Neigungen den Charakter des Antriebes hätten. Das Selbst in seiner Spannung zwischen Idealen und Neigungen würde sich „auflösen“ und völlig durch Neigungen heteronom bestimmt werden. Denn, Idealen folgen zu können, d.h. Mittel zu bestimmten Zwecken wählen zu können, beinhaltet immer auch die Möglichkeit, jene Zwecke selbst wählen zu können.² Wird letztere Möglichkeit „genommen“, so entfällt auch die Möglichkeit, sich zu seinen Neigungen verhalten zu können. Damit aber wird zugleich die Distanz zu den eigenen Neigungen verloren: Das Selbst geht in seinen Neigungen auf; Neigungen selbst werden nicht mehr als Neigungen gegeben und das Selbst „hält“ sich nicht mehr in den verschiedenen Gefühlszuständen „durch“, sondern wird durch den jeweiligen voll bestimmt.

Zum Selbst-sein gehört wesentlich Freiheit. Und Achtung als „moralisches Gefühl“ ist die Weise, in der ihre Idee als Ideal vermittelt ist. Achtung wurde im zweiten Abschnitt als die ursprüngliche Form des Moralbewusstseins bestimmt, in welchem die Idee der Freiheit als Ideal des Moralgesetzes gegeben ist. In gleicher Weise, in der Freiheit vermittelt ist, nämlich als Grundgefühl der Achtung (dritte Verwendungsweise), ist nun diese auch das Grundgefühl des Selbst-seins. Selbst-sein erschließt sich als solches in dem Verstehen der Möglichkeit der Wahl seiner eigenen Ideale. Dieses Verstehen ist aber als Achtung ursprünglich Gefühl. Selbst-sein besagt also, dass ich primär im Gefühlhaben Selbst bin, insofern ich mich gegenüber diesen Gefühlen verhalten kann. Ein solches Gefühlhaben für das eigene Selbst ist das Gefühl eines sich „durchhaltenden“ Selbst, das sich darin zeigt, dass ihm seine Neigungen als „seine“ Neigungen vor-gegeben sind. Diese vielen verschiedenen Neigungen werden als Neigungen dem gleichen, einen Selbst aufgedrängt. In jener Verschiedenheit der Neigungen, die erst durch ihre Gegebenheit als Neigungen, d.h. als „Gefühlsgegenstände“, im Plural aufzutreten vermögen, verbirgt sich eine Einheit, für welche die Neigungen Neigungen sind. Diese Einheit, welche die Mannigfaltigkeit der Neigungen zusammenhält, ist die Person. Und nur als Vermögen der Freiheit, d.h. der Möglichkeit der Negation der Neigung, ist es dieser möglich, sich für

¹ Siehe GMS, BA101.

² Vgl. Kapitel 2.2 § 3.

einzelne oder gegen alle Neigungen entscheiden zu können. Aber erst für ein solches Vermögen können überhaupt Neigungen als Neigungen im Plural auftreten, weil ohne Freiheit jede Neigung zwangsläufig in ein Verhalten umschlagen muss und somit keine zwei Neigungen zugleich als solche gegeben sein könnten.

Das Gefühl als Dimension betrachtet, d.h. der Ort, an dem *mir* verschiedene Neigungen gegeben sind, ist zugleich der Ort, an dem das Selbst als Person *ist* und sich als solche versteht. Die Verschiedenartigkeit der Neigungen sowie der Ablauf der Gefühlszustände, d.h. die Gegebenheit *meiner* Neigungen und *meiner* Gefühlszustände ist Ausdruck einer Synthesis, durch welche ich als Selbst bin. Zugleich aber müssen diese verschiedenen Neigungen auf mich als einheitliches, praktisch-personales Selbstbewusstsein bezogen werden, um in ihren verschiedenartigen Inhalten parallel bestehen zu können. Diese Synthesis, welche mir die Neigungen als Neigungen als „meine“ Gefühlsgegenstände bereitstellt, ist zugleich die Synthesis, die mich in meinem Person-sein als sich „durchhaltendes“ Selbst konstituiert. Diese Synthesis ist die Achtung als ursprüngliche Form des Moralbewusstseins. In dieser Weise lässt sich der folgende Satz von Ricoeur verstehen:

„Man kann mithin bereits sagen, daß die Achtung die zerbrechliche Synthese sei, in welcher sich die Form der Person konstituiert, wie die transzendente Einbildungskraft die verborgene Synthese war, in welcher sich die Form des Dings konstituiert.“¹

Die Achtung ist eine *zerbrechliche* Synthese, weil sie sich selbst als Gefühlszustand gerade nicht durchhält und wir uns bisweilen lediglich unseren Neigungen hingeben, in denen wir dann auch manchmal ganz aufzugehen scheinen. Nach dem oben Gesagten müsste dann gerade in solchen Zuständen² das Selbst sich „auflösen“ und sich ganz durch das jeweilige Gefühl oder einer Neigung bestimmt sein.

Und doch verliert die Person ihren Charakter als solche nicht. Es ist aber gerade die Achtung, die auch diese Zustände in den Bereich der Person zurückholt: z.B. in jenen Gefühlen, die zusammengenommen die Weisen der Demütigung darstellen, wie die Reue, das Schuldgefühl, die Scham oder aber in jenen, die der Achtung in ihrer positiven Seite zugeordnet sind, wie z.B. der – durchaus aber falsche – Stolz, wenn die eigene Tat als

¹ Siehe Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 109.

² Solche Zustände können ganz unterschiedlich sein und es kann hier nicht der Ort sein, sie zu untersuchen. Ich denke hierbei aber z.B. an den Mord aus Affekt, Sex oder anderweitige Hingebungen, für die das Sich-selbst-vergessen konstitutiv ist.

„gute“ und den eigenen Wert erhöhende oder als Ausdruck von diesem gewertet wird. Was in all diesen Gefühlen zum Ausdruck kommt, ist die eigene Verantwortlichkeit für dieses Hingeben an die eigene Neigung. Und dieses Wissen um die eigene Verantwortlichkeit ist nicht ein solches der bloßen Instrumentalität, d.h. nicht ein gefühlsneutrales Wissen um die eigene Freiheit des Selbst als „Verursacher“ der Handlung. Vielmehr ist die Verantwortlichkeit ursprünglich Achtung für die Freiheit, die freilich ganz verzerrt verstanden werden kann: etwa als materielle, d.h. natürliche Macht über Andere.¹ Und in diesem Sinne hat die Achtung eine synthetische Funktion für das personale Selbst-sein.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen: Die als „moralisches Gefühl“ verstandene Achtung ist die Gefühlsdimension oder das Gefühlsvermögen, in dem Neigungen als Neigungen mir als meinem Selbst gegeben sind, worin nicht nur zugleich als Bedingung der Möglichkeit davon die Freiheit *qua* Negation der Neigung, sondern diese als Ideal meines Selbst oder meiner Persönlichkeit miterfahren wird. Dieses Gefühl der Achtung ist nicht nur der Grund, auf dem mir Neigungen als Neigungen gegeben sind, sondern als dieser ist es auch Grund meines praktischen Selbstbewusstseins: Selbst-sein.

Wie oben bereits betont, gehört aber zu diesem auch die Möglichkeit, dass mir ein anderes Selbst, eine andere Person begegnen kann. Wenn sich also das Selbst in der Achtung selbst erschlossen ist, so muss diese auch die ursprüngliche Weise darstellen, in welcher der Andere begegnen kann. Im letzten Paragraphen wurde beschrieben, dass ich den Anderen nur als solchen verstehen kann, wenn ich ihn als Zweck an sich, d.h. als Freiheit, setze. Zugleich wurde betont, dass diese Setzung keine des Willens- bzw. Handlungsaktes ist: Es handelt sich hierbei nicht um eine „Entscheidung“, ob der Andere sei oder nicht. Vielmehr zeigt sich im faktischen Bezug zum Anderen als anderes Selbst, dass ich ihn immer schon als Zweck an sich gesetzt und verstanden haben muss, insofern er nur dann als anderes Selbst verstanden ist, wenn ich ihn als frei denke.

Die Freiheit des Anderen, als welche er Selbst ist, bleibt meiner Erfahrung aber ebenso verborgen, wie meine eigene und ist mir vielmehr bloß Idee der Freiheit und das heißt Ideal. Achtung als ursprüngliche Form des Moralbewusstseins, in dem mir meine eigene Freiheit als Ideal erschlossen ist, ist zugleich die Weise, aus der heraus mir der Andere in seinem freien Sein begegnen kann. Das bedeutet: Achtung in der dritten

¹ Dass aber die Achtung für das Moralgesetz, die Freiheit von Neigungen, die ursprüngliche, d.h. wesentliche Weise der Achtung darstellt, wurde in Kapitel 2.4 § 3 herausgearbeitet.

Verwendungsweise, die Fähigkeit, ein Interesse am Moralgesetz zu nehmen, ist zugleich die Fähigkeit, ein Interesse am Anderen, d.h. seine Freiheit, nehmen zu können. Und diese Möglichkeit, die Freiheit des Anderen zu achten, ist zugleich die Möglichkeit dem Anderen überhaupt begegnen zu können.

Epistemisch ist die Freiheit des Anderen niemals einholbar. Und doch stehe ich mit Anderen in Beziehung und „weiß“ von ihnen. Dieses „Wissen“ lässt sich sicherlich nicht darauf reduzieren, dass ich den Anderen als Zweck an sich denke,¹ doch kann ich nicht anders, als die eigene Freiheit, die ich mir selbst beilege, auch dem Anderen zuzubilligen. In der Weise, in der mir nun meine eigene Freiheit aber bloß als Ideal zugänglich ist, ist auch der Andere als freie Person ursprünglich immer nur als Ideal verstanden, d.h. als Zweck an sich. Und umgekehrt gilt: Gerade weil der Andere mir nur als *freie* Person begegnen kann, ist seine Anwesenheit verpflichtend, woraus sich die zweite Formel² des kategorischen Imperativs ergibt. Dem Anderen begegnen zu können, bedeutet seine Freiheit denken zu können. Diese notwendige Idee der Freiheit ist aber ursprünglich in dem Gefühl der Achtung als Ideal vermittelt. Das bedeutet: Das „moralische Gefühl“ der Achtung (dritte Verwendungsweise), in der mir Neigungen als meine Neigungen gegeben sind, zu denen ich mich über selbst gewählte Ideale verhalten kann, ist die Dimension, in der mir der Andere als anderes Selbst begegnen kann. Hier offenbart sich nicht nur meine eigene Freiheit, sondern die Freiheit der Persönlichkeit als Ideal überhaupt. Die Empfänglichkeit für den Anspruch des Moralgesetzes ist zugleich der Grund der Möglichkeit der Begegnung mit dem Anderen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Heideggers Verständnis der Achtung als „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“ schließlich wie folgt verstehen: Das Sich-Übersteigen des Selbst, indem es nicht im jeweiligen Gefühlszustand aufgeht und sich in diesen Gefühlszuständen „durchhält“, insofern es sie als „seine“ synthetisch auf sich bezieht, bildet den *ersten* Aspekt der Transzendenz der Achtung. Der *zweite* Aspekt der Transzendenz der Achtung ist die Möglichkeit der Begegnung mit einem Anderen, d.h. das Übersteigen hin zu einem Anderen, welche in der Achtung angelegt ist, insofern in ihr ursprünglich eine Idee der Freiheit – als Ideal – vermittelt ist. Diese Transzendenz bildet das Selbst-sein, für dessen Erfahrung als solches

¹ Die vorliegenden Ausführungen können keinen Anspruch einer voll ausgereiften Intersubjektivitätstheorie stellen. Es geht hier nur darum aufzuzeigen, dass im Bezug zum Anderen dieser als Zweck an sich mitgesetzt sein muss, wenn er als andere, freie Person begegnen soll.

² Siehe Kapitel 2.1 § 1.

die Grundstruktur der Achtung transzendental ist. Oder anders gesagt: Diese Transzendenz der Achtung ist die transzendente Grundstruktur des Selbst-seins, d.h. die Struktur, in welcher Selbst-sein überhaupt erst möglich ist: Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins.

Einen *dritten* Aspekt der Transzendenz der Achtung nennt Heidegger, wenn er behauptet, mit diesem ursprünglichen Verständnis der Person als Zweck an sich, das in der Achtung gründet, sei allererst eine ontologische Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt möglich:

„Von hier aus, d. h. aus der ontologischen Charakteristik von Seiendem, das nicht nur von anderen als Zweck aufgefaßt und als Zweck genommen wird, sondern als Zweck objektiv – wirklich existiert, wird der eigentlich ontologische Sinn der moralischen Person deutlich. Sie existiert als Zweck ihrer selbst, d. h. sie *ist* selbst Zweck. Erst damit ist der *Boden* gewonnen für die *ontologische* Unterscheidung des *ichlich Seienden* und des *nichtlich Seienden*, zwischen *Subjekt* und *Objekt*, *res cogitans* und *res extensa*.“¹

Dieser Brückenschlag in den Bereich der theoretischen Erfahrung liegt nahe und die Frage nach seiner Möglichkeit drängt sich auf. Allerdings kann ihr im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr nachgegangen werden.

§ 6 Zusammenfassung

In diesem dritten Abschnitt wurde der Versuch unternommen, aus dem oben beschriebenen Begriff des Moralbewusstseins ein Begriff des Selbst-seins zu entwickeln, um den Gedanken des Moralbewusstseins als Grund des Selbst-seins zu prüfen. Heideggers Interpretation der Achtung als „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“ galt hierbei als Ausgangspunkt, insofern diese die ursprüngliche und wesentliche Form des Moralbewusstseins darstellt.

Mit Achtung als die Grundstruktur des Selbst-seins ist in Kants Worten die „Fähigkeit, ein Interesse am moralischen Gesetz nehmen zu können“, d.h. die dritte Verwendungsweise der Achtung gemeint. Achtung bedeutet damit die Weise des Selbst-seins selbst, welches als Eingespannt-sein zwischen Ideal und Neigung bestimmt wurde. Damit enthält Selbst-sein, dass dem Selbst Neigungen *als* Neigungen im Sinne von Gefühlsgegenständen vor-gegeben sind, zu denen sich das Selbst über seine Maximen oder Ideale verhalten kann. Die Fähigkeit, nach dem Moralgesetz handeln zu können, und

¹ Siehe GA24, 195.

die Fähigkeit, nach Neigungen zu handeln, ist identisch und bereits Ausdruck der Wirkung des Moralgesetzes auf das Begehungsvermögen.

Achtung *qua* Moralbewusstsein wurde nun in folgender Weise als Grund des in der beschriebenen Weise verstandenen Selbst-seins ausgelegt: Zum einen¹ wurde herausgearbeitet, inwieweit im Vollzug des Selbst-seins sich jeweils Strukturen der Achtung finden lassen. Dabei zeigte sich, dass selbst auch das Handeln aus Neigungen durch die Form der Achtung bedingt ist: Neigungen beeinflussen das Handeln nur dann, wenn sie als objektive Gründe akzeptiert werden. Handlungen werden immer unter der Leitung gewisser Ideale vollzogen, deren Erreichung bzw. Umsetzung oder Verfehlen mit Gefühlen registriert wird, die sich aus der Achtung ableiten: z.B. „Stolz“ auf der einen, welcher mit der erhebenden Seite der Achtung verknüpft ist, „Reue“ und „Scham“ auf der anderen Seite, welche mit dem Aspekt der Demütigung verbunden sind. Damit hängt zusammen, dass sich das handelnde Selbst immer einen Wert beimisst, d.h. sich selbst schätzt. Dass für diese Selbstschätzung immer schon die Achtung (vierte Verwendungsweise) mitverstanden ist, zeigt sich darin, dass in einem Diskurs über die eigene Hochschätzung oder die Verallgemeinerbarkeit der eigenen Maximen sich nur das moralisch handelnde Selbst tatsächlich nicht verachten kann. Die Achtung ist damit die höchste und reine Selbstschätzung, die in dem Maße kontaminiert wird, in dem die eigenen Maximen durch Neigungen bestimmt werden. Die Möglichkeit, dass dieses Gefühl der Achtung in seiner Reinform sich im Selbst zeitigt, geht jeder Selbstschätzung, sei sie berechtigt oder nicht, voraus. Und diese Möglichkeit ist zugleich die Fähigkeit, ein Interesse am Moralgesetz nehmen zu können.

Zum anderen² wurde die Achtung als Grund des Selbst-seins bzw. als die Weise, in der die Person ist, darüber bestimmt, dass sich das Selbst in ihr erschlossen ist. Dabei wurde darauf hingewiesen, dass ein Selbst nur dann Selbst ist, wenn es sich als frei versteht: Nur wenn es die eigenen Ideale und Maximen, über die sich das Selbst gegenüber seinen Neigungen verhalten kann, als selbst gewählte oder wählbare fühlt, hat das Selbst ein Gefühl für sich. Diese Freiheit des Selbst ist ihm nicht unmittelbar gegeben, sondern als Anspruch, der sich ursprünglich als Gefühl der Achtung, d.h. als Triebfeder zeigt. Dieser Anspruch ist ebenso wie der Gefühlszustand der Achtung nicht in allen Gefühlszuständen des Selbst in gleicher und reiner Form enthalten. Gerade in den Zuständen, in denen wir

¹ Vgl. § 2.

² Vgl. § 5.

uns einfach unseren Neigungen hingeben, vergessen wir den Anspruch sowie uns selbst und lassen uns nur von dem Gefühl durchdringen. In diesen Zuständen erweisen wir uns gerade als nicht frei. Doch es sind gerade die der Achtung zugeordneten Gefühle, wie z.B. der Stolz, die Reue oder die Scham, die auch diese Zustände rückwirkend in die Verantwortlichkeit und d.h. in die Freiheit des einen Selbst bringen. Gerade in diesen Gefühlen begreift sich das Selbst auch dann frei, wenn es sich unfrei verhalten hat, indem in diesen ein Anspruch zum Ausdruck kommt. Im Stolz vermeine ich, einem – allerdings falschen, weil durch die eigenen Neigungen bestimmten – Ideal gerecht geworden zu sein. Der Gefühlscharakter des Stolzes, der eigenen Hochschätzung im Eigendünkel, verrät den Glauben, in einer Situation das „richtige“ getan zu haben. Reue und Scham als Gefühle der Demütigung dagegen verraten, dass sich das Selbst auch schon während der unmoralischen Handlung immer schon unter einem Anspruch stehend begriffen hat. Mit diesem Verständnis, in Anspruch zu stehen, ist aber immer auch die Fähigkeit verbunden, ein Interesse am Moralgesetz, d.h. am Ideal der absoluten Freiheit, zu nehmen. Das bedeutet: In Anspruch zu stehen, heißt nicht immer schon, sich des kategorischen Imperativ als solchen bewusst im Sinne eines theoretischen Wissens zu sein, sondern vielmehr a priori die Möglichkeit, von ihm affektiv erreicht zu werden. Wird mir durch eine andere Person ein Beispiel, da er befolgt wäre, vor Augen geführt, so regt sich in mir notwendig Achtung für diese Person (zweite Verwendungsweise). Ob ich diese sich zeitigende Erfahrung der Achtung in Zukunft tatsächlich in meine eigenen Maximen aufnehme oder nicht, kann nicht gesagt werden. Dass sich in mir aber immer faktisch Achtung für die moralisch handelnde Person regt, ist mit der Tatsache, dass ich mich als in einem Anspruch stehend begreife, gewiss. Achtung (dritte Verwendungsweise) als Grund meines Selbst-seins meint somit, dass in meinem Selbst-sein immer schon angelegt ist, dass in mir die Achtung aufkeimen kann: Achtung als Gefühlszustand (zweite Verwendungsweise) oder Achtung als handelndes Befolgen des Gesetzes (vierte Verwendungsweise). Selbst-sein heißt, immer schon eine Idee der Freiheit zu haben und zwar als Ideal: Als Selbst schätze ich immer schon meine Freiheit (Achtung in der ersten Verwendungsweise).

Fazit

Die vorliegende Arbeit hatte sich das Ziel gesetzt, im Ausgang von Heideggers Interpretation des Gefühls der Achtung die kantische Moralphilosophie der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* in Hinsicht auf in jener formulierten Gedanken des Moralbewusstseins als Grund des Selbst-seins zu befragen. Hierzu wurde anhand vier zentraler Momente der genannten Texte Kants ein Begriff des Moralbewusstseins herausgearbeitet, aus welchem ein Begriff des Selbst-seins zu entwickeln versucht wurde. Selbst-sein wurde auf diese Weise als Eingespannt-sein zwischen Idealen und Neigungen bestimmt, dessen Grund in der Achtung als „transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“ besteht.

Auf diese Weise sollte auch das Moralgesetz als Faktum der Vernunft und die Thematik der Deduktion des Moralgesetzes von dem bloß ablehnend gestimmten Vorwurf der Dogmatik befreit und in ein anderes Licht gestellt werden. Hierbei ergab sich, dass dem Verständnis des Moralgesetzes als Faktum durchaus etwas abgewonnen werden kann, wenn „Faktum“ nicht als etwas bloß Behauptetes, sondern als etwas Unbegreifliches aber Notwendiges verstanden wird. Vor dem Hintergrund eines erweiterten Verständnisses der (transzendentalen) Deduktion wurde dann dem Faktum eine ermöglichende Funktion beigemessen. Dieses erweiterte Verständnis bestand darin, dass der Begriff der möglichen Erfahrung, auf welche sich eine transzendente Deduktion bezieht, ausgeweitet wurde. Kant hatte hierbei lediglich Natur- und d.h. vor allem Gegenstandserfahrung als möglichen Erfahrungsbereich zugelassen. Wird allerdings auch die Erfahrung des personalen Selbst-seins, mithin die subjektive Seite der Erfahrung, als Teil der möglichen Erfahrung verstanden, so lässt sich für das Moralgesetz als Faktum eine ermöglichende Funktion ausmachen: Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins.¹

Unter dem Vorbehalt des jeweilig dargestellten Verständnisses der vier Momente der kantischen Moralphilosophie ließ sich also jener Gedanke, der Moralbewusstsein als Grund des Selbst-seins begreift, in den kantischen Ausführungen verorten. Offen geblieben ist dabei aber die Frage, inwiefern das so verstandene Selbst-sein mit dem theoretischen Selbst der Gegenstandserfahrung zusammenhängt und ob Moralbewusstsein nicht nur als Grund des praktischen Selbst-seins, sondern auch des erkennenden Ich

¹ Vgl. Kapitel 2.3 § 4.

fungiert, wie es Heidegger in Erwägung zieht.¹ Damit verbunden ist die Frage, wie der Begriff des Seins im Selbst-sein zu verstehen ist und ob aus jenem am Ort des Gefühls der Achtung aufkeimenden Selbst-verstehens zugleich auch ein Seinsverständnis erwächst.² Diese Frage muss hier offen bleiben. In dieser Arbeit galt es letztlich nur herauszuarbeiten, wie Kants Ausspruch, dass ich das Moralgesetz „unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz (verknüpfe)“³, zu verstehen sein könnte.

¹ Vgl. GA24, 195.

² Vgl. GA24, 201.

³ Siehe KpV, AA V 161f.

Literaturverzeichnis

a.) Primärtexte

Kant:

Die Werke Kants werden entweder nach der Originalausgabe („A“ = 1. Auflage; „B“ = 2. Auflage) oder unter Angabe der Bandnummer nach der Akademie-Ausgabe („AA“; z.B. AA V 4 = Akademie-Ausgabe, Band V, S. 4) [Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. 29 Bde. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Reimer/de Gruyter 1902 ff. (Nachdr. der Bde. 1-23: Berlin: de Gruyter 1963 ff.)] zitiert.

Kant, Immanuel: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Ders.: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie I*. Theorie-Werkausgabe VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, 10-102 [Sigle: GMS].

Kant, Immanuel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In: Ders.: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleinere Schriften*. Hrsg. von Horst D. Brandt. Mit einem Text zur Einf. v. Ernst Cassirer. Hamburg: Meiner 1999, 20-27 [Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481-494] [Sigle: WA].

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Mit einer Einl., Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner 2003 (=Philosophische Bibliothek Bd. 506) [Sigle: KpV].

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Meiner 1956 [zweite durchgesehene Aufl. der von Raymund Schmit besorgten Ausgabe von 1930] (= Philosophische Bibliothek Bd. 37 a) [Sigle: KrV].

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von Rudolf Malter. Stuttgart: Reclam 2004 (=Universal-Bibliothek 1231) [Sigle: RGV].

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Mit Einleitungen und Bibliographie hrsg. von Heiner F. Klemme. Mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti. Hamburg: Meiner 2006 (=Philosophische Bibliothek Bd. 507) [Sigle: KU].

Kant, Immanuel: „Ergänzungen aus H“. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. VII. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer 1917, 395-415 [Erste Abt., Werke, Bd. 7].

Kant, Immanuel: „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XX. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter 1942, 253-332 [Dritte Abt., Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 7].

Heidegger:

Die Werke Heideggers werden entweder sowohl nach der Einzel- als auch der Gesamtausgabe („GA“) oder nur nach der Gesamtausgabe zitiert.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer 2006 [GA 2] [Sigle: SuZ].

Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 2005 [wort- und seitengleich mit der 3. Aufl. des Bd. 24 der Gesamtausgabe] (= Klostermann Seminar) [GA24].

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. erw. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann 1973 [GA 3] [Sigle: KuM].

Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Hrsg. von Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main: Klostermann 1982 (=Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Bd. 31) [GA 31].

b.) Sekundärtexte

Albert, Hans: *Traktat über kritische Vernunft*. 4. verbesserte Aufl. Tübingen: Mohr 1980.

Allison, Henry E.: *Kant's theory of freedom*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1990.

Ameriks, Karl: „Kant's Deduction of Freedom and Morality“. In: *Journal of the History of Philosophy* 19 (1), 1981, 53-79.

Bagnoli, Carla: „Respect and Membership in the Moral Community“. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2), 2007, 113-128.

Beck, Lewis White: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar. Ins Deutsche übers. von Karl-Heinz Ilting. 3. Aufl. München: W.Fink 1995 (= Uni-

- Taschenbücher 1833) [Im Original: *A commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*. Chicago: The Chicago University Press 1960.].
- Bojanowski, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*. Berlin: De Gruyter 2006 (= Kantstudien Ergänzungsheft 151).
- Brezina, Friedrich: *Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1999 (=Wiener Arbeiten zur Philosophie, Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung Band 3).
- Freud, Sigmund: „Das ökonomische Problem des Masochismus“. In: Ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. 13. Band. Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es*. Hrsg. von Anna Freud. 8. Aufl. Frankfurt am Main: S. Fischer 1976, 369-383.
- Fröhlich, Günter: *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*. Königshausen & Neumann: Würzburg 2011 (=Orbis Phaenomenologicus Studien 23).
- Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“. In: Gerold Prauss (Hg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973, 223-254.
- Hirschberger, Johannes: „Geschichte der Philosophie. 2. Teil. Neuzeit und Gegenwart“. In: Ders.: *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. Neuzeit und Gegenwart*. Köln: Komet 2007 [Neuaufgabe der zwölften, überarb. Aufl., Freiburg i. Br.: Herder 1980].
- Höffe, Otfried: „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (3), 1977, 354-384.
- Höffe, Otfried: „Freiheit und kategorischer Imperativ. Kants Moralphilosophie auf dem Prüfstand der Hirnforschung“. In: Birgit Recki, Sven Meyer und Ingmar Ahl (Hg.): *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*. Paderborn: mentis 2006, 79-101.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hrsg., eingel. und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker. 3. durchgesehene Aufl. Hamburg: Meiner 1995.
- Klein, Patrick: *Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist? Eine Untersuchung zum Faktum der Vernunft bei Immanuel Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008 (=Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie Bd. 443).

- Klemme, Heiner F.: „Einleitung“. In: Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. v. Horst D. Brandt u. Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner 2003 (=Philosophische Bibliothek Bd. 506), IX-LXIII.
- Libet, Benjamin: „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action“. In: *The Behavioral and Brain Sciences* 8, 1985, 529-539.
- Loidolt, Sophie: „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft: Anstoß und Herausforderung einer phänomenologischen Ethik der Person.“ In: Carlo Ierna, Hanne Jacobs und Filip Mattens (Hg.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht u.a.: Springer 2010, 483-503 (=Phaenomenologica 200).
- Marx, Werner: *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann 1986.
- Misgeld, Dieter: *Schuld und Moralität. Gewissen, Schuld und Ganzsein des Daseins nach Heideggers „Sein und Zeit“ im Verhältnis zu Kants Grundlegung der Ethik*. Unv. Dissertation, Universität Heidelberg, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. „Zur Genealogie der Moral“. In: Ders.: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe Bd. 5. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. durchgesehene Aufl. Berlin/München: de Gruyter/dtv 2007, 245-412 [Sigue: GM bzw. KSA 5].
- Paton, H.J.: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Aus dem Engl. ins Deut. übers. von Karen Schenck. Berlin: De Gruyter 1962 [Im Original: *The categorical imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson 1947, 1953 und 1958].
- Pöltner, Günther: *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*. Freiburg/München: Alber 1972 (=Symposion 37).
- Reath, Andrews: „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“. In: *Kant-Studien* 80 (3), 1989, 284-302.
- Ricoeur, Paul: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*. Aus dem Franz. ins Deut. übers. von Maria Otto. Freiburg/München: Karl Alber 1971 [Im Original: *Finitude et Culpabilité. I. L'homme faillible*. Paris: Aubier 1960.].
- Roth, Gerhard: „Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen“. In: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 218-222.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 2. unveränderte Aufl. Halle a. d. S.: Niemeyer 1921.

- Schroeter, François: „Kants Theorie der formalen Bestimmung des Willen“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (3), 1993, 388-407.
- Singer, Wolf . „Verschaltungen legen uns fest. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden“. In: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 30-36.
- Vossenkuhl, Wilhelm: „Wen orientiert der kategorische Imperativ?“ In: Simone Dietz, Heiner Hastedt, Geert Keil und Anke Thyen (Hg.): *Sich im Denken orientieren*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, 263-287 (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft Bd.1253).
- Waldenfels, Bernhard: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (=Suhrkamp-Taschebuch Wissenschaft Bd.1813).
- Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hrsg. und übers. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989 (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft Bd.770).

Abstract (Deutsch)

Ausgehend von Heideggers Interpretation des kantischen Begriffs der Achtung ist das Ziel dieser Arbeit, die transzendente Bedeutung des Moralgesetzes und der Achtung als seine apriorische Wirkung auf das Gefühlsvermögen für das Selbst-sein herauszuarbeiten. In *Kant und das Problem der Metaphysik* beschreibt Heidegger die Achtung als ursprüngliche Gegebenheitsweise des Moralgesetzes sowie als die Struktur, in der sich Persönlichkeit bzw. Selbst-sein konstituiert. Dieser Aspekt der Achtung wird im Rahmen der meisten kritischen Würdigungen der kantischen Moralphilosophie nicht untersucht. Um jene transzendente Funktion sichtbar zu machen, wird der Versuch unternommen, aus dem Begriff des Moralbewusstseins, welcher in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* impliziert ist, eine – auf seiner praktischen und nicht rein theoretischen Philosophie basierende und insofern – alternative Konzeption des Selbst-seins zu entwickeln. Zur Erörterung des Moralbewusstseins werden vier Momente der kantischen Moralphilosophie in den Blick genommen: (1) der kategorische Imperativ bzw. das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft und (2) die Idee der Freiheit als Bestimmungen des Was des Moralbewusstseins; des Weiteren sowohl (3) die Deduktion von Moralgesetz und Freiheit bzw. das Moralgesetz als Faktum der Vernunft als auch (4) das Gefühl der Achtung zur Aufhellung der ursprünglichen Weise, in welcher Moralanspruch und Freiheit gegeben sind, d.h. zur Bestimmung des Wie des Moralbewusstseins.

Abstract (English)

Based on Heidegger's interpretation of the Kantian term of respect the aim of this work is to point out the transcendental meaning that the moral law and the feeling of respect as its *a priori* effect on the mind have for self-being. In *Kant and the problem of metaphysics* Heidegger describes respect as the primordial mode of givenness of the moral law as well as the structure, in which personality or self-being is constituted. This aspect is hardly analyzed in the common critical acclaims of Kantian moral philosophy. In order to uncover this transcendental function this thesis attempts to work out the notion of moral consciousness that is implied in Kant's *Groundwork of the metaphysics of the morals* and his *Critique of Practical Reason*, and subsequently develop on its foundation an alternative concept of self-being, that is not merely based on Kant's theoretical but especially on his practical philosophy. For the purpose of an assignment of moral consciousness four moments of Kantian moral philosophy are scrutinized: (1) the categorical imperative respectively the fundamental law of the pure practical reason and (2) the idea of freedom as contents of the "what" of moral consciousness; furthermore both (3) the deduction of moral law and freedom respectively the moral law as the fact of reason and (4) the feeling of respect in order to describe the mode in which moral claim and freedom are given primordially: that is to say for the purpose of a determination of the "how" of moral consciousness.

CURRICULUM VITAE

Name: Philipp Schmidt
Geboren am: 01.06.1984
Adresse: Kaiserstraße 101 / 1 / 26
1070 Wien
Tel.: 0650 611 6168
Email: p.schmidt@netnovum.de

1990 – 1994 Grundschule in Eppstein im Taunus

1994 – 2000 Gymnasialzweig der Freiherr-vom-Stein-Gesamtschule in Eppstein im Taunus

2000 – 2003 Friedrich-Dessauer-Gymnasium in Frankfurt am Main (Höchst); Abschluss des Oberstufengymnasiums mit dem Abitur

12/2003 – 12/2004 Studienaufenthalt in Malaga und Salamanca (Spanien); Abschluss des D.E.L.E (Diploma de Español como Lengua Extranjera, Nivel intermedio)

10/2004 – 04/2007 Studium der Volkswirtschaftslehre an der Fernuniversität Hagen; Abschluss mit der Diplom-Vorprüfung (1.Abschnitt)

02/2005 – 04/2007 Studentische Aushilfe im Presentation Team innerhalb der Abteilung Investmentbanking der UBS Deutschland AG in Frankfurt am Main

04/2005 – 04/2007 Studium der Philosophie, Spanischen Philologie und der Betriebswirtschaftslehre an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Seit 03/2007 Fortsetzung des Studiums der Philosophie an der Universität Wien

Aufnahme des Studiums der Psychologie an der Universität Wien

Seit 10/2009 Studienassistent des Forschungsbereichs "Praktische Philosophie" am Institut für Philosophie der Universität Wien

Wien, März 2012

