

Guido Löhrer (Bern)

Kants Problem einer Normativität aus reiner Vernunft

I. Einleitung

In der jüngeren Rezeption der praktischen Philosophie Kants¹ konfrontieren einander zwei prominente Lesarten. (i) Die eine fokussiert auf das Projekt einer von Erfahrung generell und empirischer Anthropologie im Besonderen gesäuberten reinen Moralphilosophie, die zum einen Regeln ausweisen soll, welche nicht *sub condicione*, sondern unbedingt notwendig gelten, und die zum anderen selbst als Untersuchungsfeld notwendig zu bearbeiten sei, weil sie sowohl „die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen“ (GMS 389f.) als auch die Sitten richtig zu beurteilen und zu reinigen erlaube. Entsprechend wird Kants Anspruch, Moralphilosophie als nichtempirische Wissenschaft zu betreiben und ein genuin

¹ Kants Schriften werden mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* nach der Akademie-Ausgabe (AA), *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1902ff., zitiert.

- (KrV) *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hg. v. R. Schmidt, Meiner, Hamburg 1956.
- (Prol) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA 4, 253-383.
- (GMS) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, 385-463.
- (KpV) *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 1-163.
- (KU) *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 165-486.
- (MS) *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 203-494.
- (JL) *Jäsche-Logik*, AA 9, 1-150.
- (WL) *Wiener Logik*, AA 24,1.2, 785-940.
- (NF) *Naturrecht Feyerabend*, AA 27,2.2, 1317-1394.
- (Vorarbeiten) *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten*, AA 23, 207-419.
- (Bemerkungen) *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA 20, 1-192.
- (1782/83) *Moral Mrongovius*, AA 27,2.2, 1395-1581.
- (1784) *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA 8, 15-32.
- (1784/85) *Moralphilosophie Collins*, AA 27,1, 237-473
- (1786) *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA 8, 131-148.
- (1790) *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* [Streitschrift Eberhard], AA 8, 185-252.
- (1797) *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, AA 8, 423-430.

moralisches kategorisches Sollen isoliert zu haben,² besonders herausgestellt und der diesbezügliche Versuch rekonstruiert sowie einer kritischen Prüfung unterzogen.³ Dabei gehen die Ansichten darüber auseinander, ob Kants Ansatz tauglich und die Durchführung des Projekts gelungen ist oder ob am Ende geurteilt werden muss, es sei – obgleich wir in Vielem daraus lernen können – gescheitert. (ii) Die zweite Lesart kritisiert diesen Ansatz als zu eng und reklamiert, man werde Kants Anliegen nur dann gerecht, wenn man die Bedeutung von Erfahrung und Urteilskraft für seine Moralthorie anerkenne.⁴ Dabei darf sie sich auf Kants Bemerkung aus der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* berufen, nach der apriorische Moralgesetze zu ihrer Anwendung erfahrungsgeschärfter Urteilskraft (cf. GMS 389₃₀) bedürfen. Unter diesen Vorzeichen lassen sich Gegensätze zwischen kantischen und aristotelischen Theoriestücken entschärfen und Übereinstimmungen, wie die einer Zweifelt von Tugend- und Rechtslehre, betonen,⁵ wobei Kants foundationalistische Überlegungen als Ergänzung zum Fundus der Gemeinsamkeiten betrachtet werden.

Die nachfolgenden Erörterungen gehören dem ersten Typ an. Dies jedoch nicht in Opposition zum zweitgenannten (obgleich dessen zentraler, für die aristotelische *phronêsis* substituierender Begriff der Urteilskraft,⁶ sei sie erfahrungsgeschärft oder, wie Kant später vorziehen wird, rein praktisch bzw. moralisch (cf. KpV 67f., Rel 186_{10f.}), besondere Schwierigkeiten birgt und der Ausdruck „Urteilskraft“ eher ein Problem benennt (eine irgendwie funktionierende *Blackbox*) als etwas, wodurch die Vermittlung von Allgemeinem und Einzelem in ihrer Funktionsweise durchsichtig würde⁷). Vielmehr sind zugunsten eines systematischen Ethikdiskurses Bemühungen

² Cf. GMS 416f. – Hier steht auch die These im Raum, gemäß der sich die moderne Ethik von antiken Ethikkonzeptionen (cf. GMS 394) durch die Annahme eines spezifisch moralischen Sollens unterscheidet; cf. Andreas Graeser, *Philosophie und Ethik*, Parerga, Düsseldorf 1999, 43. Zum Unterschied im Wissenschaftsanspruch cf. als *locus classicus* Aristoteles (*Ethica Nicomachea* I 1, 1094b 11-27, u. I 7, 1098a 26-29).

³ Dass es ein solches Sollen gibt, ist von Philippa Foot, „Morality as a System of Hypothetical Imperatives“, in dies., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1978, 157-173, bestritten worden. Cf. dazu John McDowell, „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“, *The Aristotelian Society*, suppl. vol. 52 (1978), 13-29, kritisch zu Foot: 22-24, u. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, 57.

⁴ So bereits Herbert J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London 1947. Cf. Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 163-166.

⁵ Cf. z.B. Otfried Höffe, „Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative“, in ders. (ed.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, 277-304.

⁶ Kant (KrV A 132/B 171): „Urteilskraft [ist] das Vermögen unter Regeln zu *subsumieren*, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.“

⁷ Cf. Rüdiger Bittner, *Doing Things for Reasons*, Oxford Univ. Pr., Oxford 2001, 59-64 (bes. §§ 111f.).

toward reunion in philosophy zu begrüßen,⁸ sofern sich dahinter nicht der Hegemonialanspruch der einen oder anderen Seite versteckt. Doch wird es hier um Fragen an das Unternehmen einer Grundlegung der Normativität aus reiner Vernunft gehen, das der einen Seite als zentrales Anliegen, der anderen als fundamentalistische Ergänzung aristotelisch-kantischer Gemeinsamkeiten *in ethicis* gilt. Fragen der Anwendung, wie die der „Ableitung der Handlungen von Gesetzen“ (GMS 412_{28f.}), werden daher nur insoweit berührt, wie ihnen eine Relevanz für die Grundlegung zukommt.

Im Folgenden suche ich den Gang dieses theoretischen Unternehmens von der Grundlegung der Normativität bis zu jenen grundlegungsrelevanten Anwendungen der Norm in einigen kruzial erscheinenden Punkten auf seine Annahmen und deren Folgeprobleme hin durchsichtig zu machen. Näherhin wird in einem ersten Schritt (II) auf Schwierigkeiten hingewiesen, in die Kant sich verstrickt, wenn er – anders als von Überlegungen aus dem Umfeld der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* her zu erwarten⁹ – nicht geradewegs, nämlich synthetisch-progressiv,¹⁰ Normativität aus Willensfreiheit bzw. ein Sollen aus einem Wollen ableitet,¹¹ sondern Freiheit und Autonomie für reziproke Begriffe erklärt. Abschnitt (III) widmet sich der Analyse von Kants Lehre von den beiden *rationes*, die einen diesbezüglichen Zirkelverdacht ausräumen soll. In (IV) stehen Probleme der transzendentalen Argumentation, insbesondere der Präsupposition der Freiheit, und das Faktum der Vernunft im Blick. Abschnitt (V) handelt vom Interesse der Vernunft und problematisiert die Analogie von theoretischer und praktischer Widerspruchsfreiheit. In einem weiteren Schritt (VI) werden das Gefühl der Achtung und die Kasuistik der reinen Moralphilosophie traktiert, bevor ich in (VII) die Hauptpunkte der Erörterung zusammenfasse und einen alternativen Ansatz zur Klärung des Normativitätsproblems anspreche.

Trotz der Verständnisprobleme und der Schwierigkeiten, die dabei ans Licht kommen, scheint Kants Ansatz gut motiviert, wenn man seine nichtempirische anthropologische Grundannahme teilt. Denn geht man von einzelnen essentiell vernunftbestimmten Subjekten aus und begreift deren Handeln als Ausbildung subjektiver Prinzipien des

⁸ Vorbildlich ist hier immer noch Morton White, *Toward Reunion in Philosophy*, Harvard Univ. Pr., Cambridge 1956.

⁹ Cf. Kant (NF 1319-1324) u. (GMS 428₃₋₆).

¹⁰ Zur Unterscheidung von analytisch-regressiver und synthetisch-progressiver Methode cf. Kant (JL 149₆₋₈ (§ 117)) u. (Prol 274f.). In den *Prolegomena* behauptet Kant, in der KrV synthetisch-progressiv vorgegangen zu sein; eine Einschätzung, der der überwiegende Teil seiner Interpreten wohl zu Recht nicht folgt.

¹¹ Cf. Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, 138 Anm. 36.

Wollens (cf. GMS 400 Anm.), so liegt es nahe, eine „ihrem Wesen einverleibt[e]“ (KpV 105₁₂) gesetzgebende Kraft der Vernunft und einen entsprechenden Freiheitsbegriff anzusetzen, durch die die Koexistenz und Kohärenz aller zulässigen Intentionen garantiert wird. Denn Normativität ist dann eben zu diesem Zweck erforderlich und der Versuch, sie aus eben dem Vermögen zu deduzieren, das in seiner Reinheit betrachtet mit den Prinzipien der Widerspruchsfreiheit und der Universalität konvergiert, gerechtfertigt.

II. Freiheit und Autonomie

Die Frage nach den Grundlagen und der Genese der Normativität und der Rechtfertigung der Inanspruchnahme des Freiheitsbegriffs stellt sich bei Kant als Frage einer Kritik der praktischen Vernunft danach, ob reine Vernunft praktisch und das heißt gesetzgebend sein kann (cf. KpV 3).¹² Nun ist Normativität ohne Freiheit offenkundig witzlos, weil solchem, was sich unmöglich anders verhalten kann, nicht effektiv Vorschriften gemacht werden können. Neben einer gewissen Empfänglichkeit für Vorschriften scheint demnach Freiheit nötig, um den Begriff der Norm etablieren zu können.

Doch ist diese *Ad-hoc*-Analyse für Kant sicherlich unzureichend. Für ihn ist Freiheit an den Akt der Gesetzgebung und eine entsprechende *Facultas agendi* geknüpft. Praktisch Sein als eine Art von Kausalität der Vernunft involviert einen Gesetzesbegriff derart, dass Vernunft spontan nach regulativen Begriffen eine eigene Ordnung zu erzeugen vermag und – wie Kant sagt – „sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden“ (KrV B 576).¹³ Entsprechend geht es um „Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht“ (GMS 427_{2f}). Gleichwohl ist diese Kausalität nicht allein als frei *von* fremder Bestimmung gedacht, sondern auch als frei *dazu*, etwas selbsttätig zu initiieren nach selbstgegebenen Gesetzen.¹⁴ Bedeutsam aber ist, dass hier von Freiheit letztlich nur dann geredet werden kann, wenn die Gesetzgebung sich so vollzieht, dass der mit ihr

¹² Wichtige Arbeiten dazu sind Christine M. Korsgaard, „Aristotle and Kant on the Source of Value“, *Ethics* 96 (1985), 486-505, dies., *The Sources of Normativity*, id. with G.A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel, B. Williams, ed. Onora O’Neill, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1996 u. Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1995.

¹³ Cf. Kant (KrV B 575 f.) u. (GMS 452). Cf. dazu Dieter Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Alber, Freiburg/München 1999, 273f.

¹⁴ Cf. Kant (KrV B 581f.).

einher gehende Freiheitsgebrauch sich unmöglich selber aufreiben kann. Dies scheint nur dann der Fall, wenn das Gesetz strikte Allgemeinheit einfordert, die jeden gesetzmäßigen partikularen Freiheitsgebrauch neben jedem anderen zu bestehen erlaubt. Und das heißt begriffslogisch betrachtet wiederum, dass der Begriff der Freiheit als Eigenschaft der Kausalität der Vernunft und der Begriff der kategorischen (Selbst)Gesetzgebung bzw. Autonomie, den der in Rede stehende Kausalitätsbegriff „bei sich führt“, Wechselbegriffe sind.¹⁵ Daher ist Autonomie nunmehr moralische Autonomie, d.h. ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen gelten als dasselbe (cf. GMS 446f.). – Begriffe sind Wechselbegriffe genau dann, wenn sie umfangsgleich sind, wobei „Begriffsumfang“ in Kants Terminologie nicht die Extension eines Begriffs, sondern die Menge der dihairetisch ermittelbaren Begriffe meint, die unter einen Begriff fallen, im Gegensatz zum Inhalt eines Begriffs als dessen Merkmale.¹⁶

Gerade diese begriffslogische Relation ist vielfach kritisiert worden. Die Schwierigkeit besteht darin, dass zwar bei Voraussetzung der Freiheit das Sittengesetz analytisch aus ihr folgt (cf. GMS 447₈₋₁₀). Denn dieses Urteil erläutert lediglich seinen Subjektbegriff und enthält alles, was nötig ist, um es sich evident zu machen.¹⁷ Doch ist Freiheit umgekehrt nur durch das Gesetz zugänglich, das aus ihr folgt. Daher heben sich die Legitimität der Voraussetzung und die Legitimität ihrer Folge in einem Zirkel auf.

Eine tragfähige Deduktion von Normativität in Gestalt eines Sittengesetzes scheint damit ebenso unmöglich wie die Rechtfertigung der Inanspruchnahme des Freiheitsbegriffs. Erstere würde einen Freiheitsbegriff voraussetzen, der nicht bereits mit dem allererst zu deduzierenden Gesetz einhergeht. Letztere sollte anders möglich

¹⁵ Cf. Kant (GMS 450) u. dazu (GMS 447) u. (KpV 29, 93f.). – Dass der Gehalt eines kategorischen Imperativs, wie Kant (GMS 420f., cf. KpV 29) meint, aus seinem Begriff bzw. seiner Form folgt, hat Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, bes. 110f., mit dem Argument bestritten, dass für die Unterscheidung zwischen hypothetischen Imperativen und kategorischem Imperativ auch materiale Überlegungen erforderlich seien.

¹⁶ Kant (JL 98 (§ 12)): „Begriffe, die einerlei Sphaere haben, werden *Wechselbegriffe* (conceptus reciproci) genannt.“ Ders. (WL 911): „Sphaera ist der Umfang eines Begriffes, und geht auf die Menge der Dinge, die unter dem Begriff enthalten sind. Nach dem Inhalt betrachten wir den Begriff, wenn wir auf die Menge der Vorstellungen [Merkmale; G.L.] sehen, die in dem Begriffe selber enthalten sind.“ Cf. (KrV B 94). Ders. (JL 146 (§ 110)): „Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges *unter* sich [...] Der höhere Begriff heißt der *eingetheilte Begriff* (divisum), und die niedrigeren Begriffe die *Glieder der Eintheilung* (membra dividenda).“ Zur Dihairese cf. (JL 147f. (§ 113)). Zu Unterscheidung von Begriffsumfang und -inhalt bei Kant cf. Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, de Gruyter, Berlin/New York 1976, 87-89.

¹⁷ Cf. Kant (KrV A 6-8/B 10-2), (JL 111 (§ 36 Anm. 1)) u. (1790, 228). Cf. dazu Guido Löhrer, „Gibt es analytische Urteile?“, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1/2002), 60-84, hier: 64-70.

sein als im Rückgriff auf ein Gesetz, das seinerseits erst durch den Freiheitsbegriff möglich wird.¹⁸ Da aber der wechselseitige Verweis der Begriffe einen derart unabhängigen Zugang verunmögliche, habe Kant – so seine Kritiker – das Projekt einer Deduktion des Freiheitsbegriffs aus reiner praktischer Vernunft (cf. GMS 447_{22f}) und ebenso die Beantwortung der Frage „quid juris?“¹⁹ die das Sittengesetz rechtfertigen soll, gleichsam defaultistisch aufgegeben,²⁰ um den Zugang zur Freiheit nun durch ein sich aufdringendes, unleugbares Faktum der Vernunft abzusichern (cf. KpV 31f.).²¹

III. Das Lehrstück von den beiden *rationes*

Kant hat allerdings zum einen selber auf Zirkel der skizzierten Art aufmerksam gemacht. Zum anderen sucht er nach Möglichkeiten, sie in einer Weise zu interpretieren, in der sich die Zirkularität als Schein erweist und somit auflösen lässt.²² Zu diesen Bemühungen zählt sein kurzes Lehrstück von den beiden *rationes*. Damit verleiht er der Sorge Ausdruck, man könne argwöhnen, es werde, vereinfacht gesagt, zunächst aus einem Können ein Sollen abgeleitet, um darauf aus dem Sollen auf ein Können zu schließen. Stattdessen gehe es einmal um einen Seinsgrund, im anderen Fall aber um einen Erkenntnis- bzw. Anerkennungsgrund. Freiheit sei nämlich die *ratio*

¹⁸ Cf. Prauss ((Fn. 11) 119).

¹⁹ Zur Deduktion als Rechtfertigung der Inanspruchnahme bzw. des Gebrauchs eines Begriffs cf. Kant (KrV B 116f.). Prauss ((Fn. 11) 119) spricht von einer „Deduktion [...] aus der Freiheit heraus“. Dies scheint problematisch, insofern Prauss eher an eine Ableitung (cf. (Fn. 11) 138) als an eine Rechtfertigung denken läßt.

²⁰ Cf. Kant (KpV 47₂₁₋₂₇). Dass eine Klärung der Frage, wie Freiheit möglich sei und wie reine Vernunft praktisch sein könne, nicht durchführbar sei, behauptet Kant auch in (GMS 458f. u. 461). Cf. dagegen Schönecker (Fn. 13), der nachzuweisen sucht, dass Kant die Deduktion im dritten Abschnitt der *Grundlegung* gelingt.

²¹ Prauss ((Fn. 11) 67) spricht von einer Verzweiflungstat Kants. Cf. auch Karl-Heinz Ilting, „Der naturalistische Fehlschluß bei Kant“, in Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bd., Rombach, Freiburg 1972, Bd. 1, 113-130, hier: 124, Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, 345f., u. Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Alber, München/Freiburg 1983, 138-142.

²² Cf. Kant (GMS 450₁₈₋₂₃ u. 453₃₋₁₅) u. dazu Löhner, *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Alber, Freiburg/München 1995, 408-410, u. Schönecker, „Die ‚Art von Zirkel‘ im dritten Abschnitt von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22 (1997), 189-202, u. ders. ((Fn. 13) 70). Die Zirkularität der Behauptungen, in der Existenz als Zweck an sich selbst liege der Grund eines kategorischen Imperativs, einerseits (GMS 428₃₋₆), und Moralität sei die Bedingung, unter der ein Wesen Zweck an sich selbst sein könne, andererseits (435_{5f}), scheint Kant jedoch entgangen zu sein; cf. KpV 131f. Cf. Prauss ((Fn. 11) 138-143) u. Löhner (336-346).

essendi des Sittengesetzes, das seinerseits *ratio cognoscendi* der Freiheit sei (cf. KpV 4₃₁₋₃₃ Anm.).

„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.“ (KpV 4₃₃₋₃₇ Anm.)

Folgt man Kants Text in seiner Wörtlichkeit, so scheint, vielleicht überraschenderweise, das *ratio-essendi*-Argument formal eher unproblematisch. Dagegen ist bei der *ratio cognoscendi* unklar, um welche Form von Argumentation es sich handelt.²³ Kant nennt hier ein Konditional, dessen Antecedens eine kontrafaktische Annahme zum deutlichen Gedachtsein der Merkmale des Gesetzesbegriffs enthält ($\neg G$),²⁴ während das Konsequens festhält, dass dann auch keine Berechtigung bestünde, Freiheit anzunehmen ($\neg F$).²⁵ Da es offenkundig nicht um empirische Verhältnisse geht, wäre ein transzendentes Argument zur Rechtfertigung von Geltungsansprüchen zu erwarten, durch das man sich im Ausgang von einer zweifelsfreien Einsicht (F) mittels eines hypothetischen Schlusses im *Modus tollens* eines regulativen Begriffs als notwendiger Bedingung (G) der Möglichkeit dieser Einsicht versichert:

$$\textit{Modus tollens} \quad \frac{\neg G \supset \neg F}{\frac{F}{G}}$$

Dabei handelt es sich um ein analytisch-regressives Verfahren. Wenn die Einsicht (F) nicht wegdiskutiert werden kann und sie nur unter jener Bedingung (G) erklärbar ist, darf deren Voraussetzung für diese Erklärung als unumgänglich und legitim betrachtet

²³ Mit den folgenden Überlegungen soll nicht bestritten werden, dass dem Resultat der kantischen Unterscheidung kraft einer hermeneutischen Billigkeit (cf. Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), ed. A. Bühler u. L. Cataldi Madonna, Meiner Hamburg 1996, 17 (§ 39)) eben der Sinn gegeben werden kann, den Kant und später Fichte wie auch die Mehrzahl der Interpreten ihr zudenken. Fraglich ist vielmehr, ob dieses Resultat durch Kants Argumentation erreicht wird, wenn man sich an den Wortlaut hält, der mit hermeneutischer Billigkeit vielleicht allzu bereitwillig überlesen wird. Mittelbar steht dann freilich auch das Resultat in einem ungünstigeren Licht da, sofern nur eingeräumt wird, dass ein Resultat nicht unabhängig ist von dem Weg, auf dem es erzielt wird.

²⁴ Zur Deutlichkeit von Begriffen cf. Stuhlmann-Laeisz ((Fn. 16) 105f.). Das Mannigfaltige einer begrifflichen Vorstellung sind die im Begriff enthaltenen Merkmale. Werden diese bewusst vorgestellt bzw. geurteilt, so ist der Begriff deutlich.

²⁵ Der leichten Lesbarkeit wegen, verwende ich im Folgenden zur Repräsentation der diskutierten Schlussmodi nicht wie üblich Variablen, sondern Konstanten: (G) für das Bewusstsein des Sittengesetzes und (F) für die Berechtigung zur Annahme der Freiheit bzw. (F^*) für Freiheit.

werden.²⁶ Und da man sich hier nicht beliebiger Gegenstände, sondern der Grundbestände begrifflicher Verständigung zu versichern sucht, kann ein zusätzliches Instrument der Evidenzgewinnung angeführt werden, das Hans Lenk die *petitio tollendi* genannt hat. Danach gilt eine Bedingung als abgesichert, wenn selbst der Versuch ihrer Bestreitung sie in Anspruch nehmen müsste,²⁷ z.B. die Bestreitung der Freiheit nur als Freiheitsgebrauch möglich wäre. – Wie aber lassen sich die Bestandteile des *ratio-cognoscendi*-Arguments so zueinander in Beziehung setzen, dass ein entsprechendes Argumentationsziel erreicht wird?

(1) Ein Schluss der angegebenen Form dürfte hier gerade nicht in Frage kommen. Selbst wenn wir die besondere Problematik kontrafaktischer Konditionale ausblenden, wird sich zum hypothetischen Urteil „Wenn das Moralgesetz nicht deutlich gedacht wird ($\neg G$), dann gibt es keine Berechtigung zur Annahme der Freiheit ($\neg F$)“ keine zweite Prämisse (F) finden lassen, die einen Schluss auf (G) gestattet. Zum einen würde ohne weitere argumentative Anstrengung keinerlei Gewissheit darüber bestehen, dass wir zur der Annahme berechtigt sind, Freiheit existiere. Denn die Widerspruchsfreiheit ihres Begriffs ist nur die Bedingung dafür, dass Freiheit logisch möglich und somit denkbar ist,²⁸ aber kein hinreichender Grund für eine Existenzannahme. Zum anderen dürfte das Urteil (G), die Merkmale des Begriffs eines Moralgesetzes seien hinreichend distinkt vorgestellt, kaum das angestrebte Ziel einer *ratio-cognoscendi*-Argumentation darstellen.

²⁶ Zur analytisch-regressiven Methode cf. Fn. 10. Zur Diskussion um transzendente Argumente und ihre Form cf. u.a. Barry Stroud, „Transcendental Arguments“, *The Journal of Philosophy* 65 (1968), 241-256, Richard Rorty, „Verificationism and Transcendental Arguments“, *Noûs* 5 (1971), 3-14, ders., „Transcendental Arguments, Self-reference, and Pragmatism“, in Peter Bieri/Rolf-P. Horstmann/Lorenz Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Reidel, Dordrecht 1979, 77-103, Rüdiger Bubner, „Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente“, in Eva Schaper/Wilhelm Vossenkuhl (eds.), *Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental Arguments‘ und transzendentes Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, 63-79. Dass der Terminus auf Kant zurückgeführt werden kann, zeigen u.a. die Passagen KrV B 317, 325, 351 („transzendente Überlegung“), B 319 („transzendente Reflexion“) u. B 617 („Dieses Argument, ob es gleich in der Tat transzendental ist, [...]“).

²⁷ Cf. Hans Lenk, „Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970), 183-205, hier: 203, u. Gerhard Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, 188-193. Löhner ((Fn. 22) 386): „Daß die Operation der *petitio tollendi* keine Letztbegründung, sondern ein wesentlich schwächeres Begründungsmodell darstellt, folgt erstens daraus, daß ihr Schluß auch dann gilt, wenn die (der Probe halber) bestrittene Aussage selbst falsch ist, und zweitens daraus, daß [...] Begründungs- und Widerlegungsansprüche [...] aufgegeben werden [können].“

²⁸ Cf. Kant (KrV B XXVI Anm. u. B XXVIII).

(2) Dasselbe gilt für die Kontraposition $F \supset G$:²⁹ „Wenn wir zur Annahme der Freiheit berechtigt sind (F), so ist das Moralgesetz deutlich gedacht (G)“. Weder besitzen wir die Gewissheit dieser Berechtigung, die einen Schluss im *Modus ponens* rechtfertigen würde, noch scheint es zweckmäßig, auf G zu schließen.

(3) Drittens wird ein Schluss von $\neg G \supset \neg F$ auf $\neg F$ im *Modus ponens* hier ebensowenig eine pragmatisch sinnvolle Möglichkeit darstellen, wie der

$$\text{Modus tollendo ponens} \quad \frac{G \supset \neg F \quad \neg G}{F},$$

welcher nur für disjunkte G und F gilt und daher nur entweder das Moralgesetz oder Freiheit etablieren würde.

(4) Nun könnte mit der *ratio cognoscendi* gegen den Wortlaut vielleicht auch eine Relation $G \supset F$ als Obersatz eines Schlusses im *Modus ponens* avisiert sein: „Wenn das Moralgesetz deutlich gedacht ist (G), dann sind wir berechtigt, Freiheit anzunehmen (F)“. Doch läge die Misshelligkeit jetzt nicht allein darin, dass diese Form als untypisch für ein transzendentes Argument angesehen werden muss. Denn derlei Argumente bzw. Rechtfertigungen suchen notwendige Bedingungen der Möglichkeit zu etablieren, während G in $G \supset F$ hier hinreichende Bedingung wäre. Dieses Vorgehen würde zusammen mit dem *ratio-essendi*-Argument auch eben in jenen Zirkel münden, der durch die Unterscheidung der beiden *rationes* vermieden werden soll und der sich nun genauer wie folgt darstellt: Zunächst wird durch eine transzendente Argumentation eine notwendige Bedingung etabliert, die für einen weiteren Schluss *vice versa* sodann als hinreichende Bedingung gebraucht bzw. missbraucht wird.

(5) Ist dieser Befund ((1)-(4)) stichhaltig, so würde er insgesamt die Erwartung schwächen, dass sich die beiden *rationes* erhellend aufeinander beziehen lassen, selbst wenn die *ratio essendi* von Unklarheiten der genannten Art nicht betroffen scheint. Bei ihr dürften wir es mit der klassischen Form eines transzendentalen Arguments zu tun haben, bei dem die analytisch-regressive Methode angewendet wird:

$$\text{Transzendentales} \quad \frac{\neg F^* \supset \neg G \quad G}{F} \text{ Argument}$$

²⁹ Zur Kontraposition cf. Axel Bühler, *Einführung in die Logik. Argumentation und Folgerung*, Alber, Freiburg/München 1992, 175.

„Wenn keine Freiheit ($\neg F^*$), so kann das Moralgesetz in uns nicht angetroffen werden ($\neg G$). Nun treffen wir das Moralgesetz in uns an (G). Folglich sind wir berechtigt (und genötigt), Freiheit vorauszusetzen (F).“

Klärungen sind in wenigstens zwei Punkten erforderlich. Sie betreffen die Art der gemachten Präsupposition und einen möglichen Kandidaten für das, was die Gewissheit verleihen könnte, dass wir das Moralgesetz in uns antreffen (G). Letzteres scheint besonders wichtig, da die zweite Prämisse des Arguments einen besonders heiklen Punkt darstellt und ihre erfolgreiche Bestreitung das ganze Argument zu Fall bringen würde. Denn hier wird auf ein Faktum zurückgegriffen, das durch die transzendente Argumentation selbst nicht abgesichert wird und daher anderer Rechtfertigungsgründe bedarf, um nicht leichthin in Abrede gestellt werden zu können.

IV. Präsupposition der Freiheit und „Factum der Vernunft“

(1) Dass das Moralgesetz Freiheit voraussetzt, kann Verschiedenes heißen. So ist es eines zuzugestehen, eine Proposition G setze eine Proposition F^* voraus, damit G wahr oder falsch sein kann, ein anderes, ein Urteilender setze mit seiner Behauptung, dass G , ein Urteil, dass F^* , voraus. Im ersten Fall haben wir es mit einer semantischen Präsupposition zu tun.³⁰ Doch bedeutet das, dass Freiheit auch dann vorausgesetzt werden muss, wenn G falsch und das Sittengesetz nicht in uns anzutreffen ist. Dies dürfte kaum mit dem Zweck des *ratio-essendi*-Arguments übereinstimmen und würde der Annahme widersprechen, Vernunft beweise sich praktisch durch ihre Gesetzgebung (cf. KpV 42). – Doch könnte man eine semantische Präsupposition womöglich auch als Teil eines Versuchs anzusehen, Freiheit als Bedingung sowohl des moralisch richtigen (wahren) als auch des moralisch inkorrekten (falschen) Handelns auszuweisen.³¹

Der zweite Fall ist der einer pragmatischen Präsupposition.³² Hier geht es nicht um eine logische Konsequenzrelation zwischen Propositionen, sondern um eine Beziehung

³⁰ Cf. Peter F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, Methuen, London 1952, 175, der den Begriff „Präsupposition“ seinerzeit in Abgrenzung zu Russells „entailment“ gebrauchte. Erst Robert Stalnaker, „Pragmatics“, in Donald Davidson/Gilbert Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht 1972, 380-397, führt eine Unterscheidung zwischen semantischer und pragmatischer Präsupposition ein, wobei nur die semantische Präsupposition das abdeckt, was Strawson mit Präsupposition meinte.

³¹ Diesen Hinweis verdanke ich Andreas Graeser.

³² Cf. Stalnaker ((Fn. 30) 387), ders., „Presuppositions“, *The Journal of Philosophical Logic* 2 (1973), 447-457, u. Graeser ((Fn. 2) 48). Cf. auch Andreas Dorschel, „Vorgriffe. Über

zwischen epistemischen Größen, nämlich Urteilen. Auch der Begriff der transzendentalen Deduktion bzw. Rechtfertigung ist im Unterschied zu dem der logischen Konsequenz ein epistemischer Begriff. Er involviert Wissen. Damit hypothetische, d.h. von anderen Urteilen abhängige Urteile korrekt gefällt werden können, müssen jene Urteile präsupponiert werden. Zudem ist festzuhalten, dass Urteile im Unterschied zu Propositionen stets jemandes Urteile sind. So könnte man sagen, jemand sei nur dann im Recht zu urteilen, wir stünden unter einem moralischen Gesetz, wenn es Freiheit gibt, und wer korrekt, statt aufs Geratewohl so urteile, müsse demnach die Existenz von Freiheit, d.h. genauer ein entsprechendes Urteil, präsupponieren. Derart würde das Argument Notwendigkeit im Sinne einer *necessitas consequentiae* ($(A \rightarrow B)$) demonstrieren.

Die pragmatische Interpretation der Präsupposition wäre mit der Ansicht verträglich, dass es sich bei transzendentalen Argumenten um eine Art von positiv bewertetem *ad-hominem*-, oder wie Kant sagt, *kat'anthrôpon*-Argument handelt.³³ Selbst wenn dieses Argument – so Kant – für „Menschen überhaupt“ (KU 462₃₇) geführt wird, muss es doch jemanden geben, dem etwas gerechtfertigt erscheint. Es gibt keine Rechtfertigung an sich selbst.

(2) Damit eine pragmatische Präsupposition der genannten Art irgendeine argumentative Wirkung entfalten kann, muss es, wie erwähnt, einen Untersatz des Schlusses im *Modus tollens* geben, der aufgrund einer unabhängigen Einsicht gewiss ist. Theoretischer Philosophie, die nach notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sucht, ist dazu der Rekurs auf ein empirisches Faktum erlaubt. Der Moralphilosophie, so wie Kant sie als reine konzipiert (cf. GMS 389₈), ist dieser Zugang verstellt (cf. KpV 46₂₀₋₃₀). Darum erscheint die Berufung der zweiten Kritik auf ein einzigartiges synthetisch apriorisches „Faktum der Vernunft“³⁴ als Kandidat für die

Präsumtionen, Präsuppositionen und Vorurteile“, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1/2002) 85-100, hier: 94-96, über absolute Präsuppositionen.

³³ Cf. Kant (KrV B 767) u. (KU 462f. (§ 90)). Cf. dazu Löhner ((Fn. 22) 284).

³⁴ Kant (KpV 31₂₄₋₃₄ Anm.): „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung, gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte [...] Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt.“ – Das Sittengesetz ist ein „synthetischer Satz *a priori*“ (KpV 31₂₇ Anm.), da er die Synthesis des mannigfaltigen der Zwecke in einem einheitlichen Bewusstsein bzw. Willen *a priori* leistet. Die Spontaneität der analytisch-praktischen Apperzeption eines *Ich will (für mich)* verwirklicht sich nur durch synthetisch-praktische Apperzeption *unter* einem Gesetz. Dies ist

zweite Prämisse einerseits erfolgversprechend – denn ein Faktum wird für ein transzendentes Argument und das analytisch-regressive Verfahren benötigt –, andererseits merkwürdig.

Auf letzteres weisen insbesondere diejenigen Kritiker hin, die unter dem Faktum der Vernunft eine apriorische Tatsache verstehen, die die Vernunft hinzunehmen habe,³⁵ wobei diese Tatsache zuweilen mit dem Sittengesetz, zuweilen auch mit dessen Bewusstsein identifiziert wird.³⁶ So verstanden, ist die Rede vom Faktum tatsächlich merkwürdig. Denn die Berufung auf etwas unleugbar Faktisches, was keiner Rechtfertigung bedarf (cf. KpV 47), läuft allen Bemühungen um die Rechtfertigung der Inanspruchnahme von Begriffen und insbesondere von Apriorischem zuwider und würde den Kerngedanken und die intellektuelle Redlichkeit der Transzendentalphilosophie verraten.³⁷

Nun steht aber seit einiger Zeit ein Interpretationsvorschlag im Raum, der vielleicht *more charitable* ist und erfolgreicher zu sein verspricht.³⁸ Danach bezeichnet „Factum“ an den inkriminierten Stellen nicht ein *factum brutum* bzw. eine Tatsache, sondern ist in Entsprechung zur Rede von der *imputatio facti* bzw. Zurechnung das Wort für eine Tat oder Handlung.³⁹ Das Faktum der Vernunft wäre daher nicht eine Tatsache, auf die die Vernunft stößt, sondern eine Tat oder Handlung der Vernunft (*genitivus subjectivus*), die sie vollbringt. Diese Tat ist der Akt der sittlichen Gesetzgebung, dessen Resultat das Bewusstsein des Sittengesetzes ist. Eben die darin sich abzeichnende Akt/Resultat- oder Akt/Objekt-Ambiguität des Ausdrucks „Faktum“, die dieser Ausdruck mit anderen wie „Urteil“, „Beweis“ oder „Rechtfertigung“ teilt,⁴⁰ verleitet dazu, das Sittengesetz mit dem in Rede stehenden Faktum im Sinne von Tatsache zu identifizieren. Ist das Faktum statt dessen der Gesetzgebungsakt der Vernunft, dann würde sich die Praktizität reiner

die prinzipierende Rolle des Faktums, die sich unter kantischen Auspizien ausweisen lässt. Cf. dazu im Detail Löhner ((Fn. 22) 319-336). Für Handlungen nach dem Gesetz, insbesondere jedoch für solche, die durch das Gesetz motiviert sind, ihm gemäß zu sein, scheint sich eine entsprechend aussichtsreiche Rolle des Faktums nicht darlegen zu lassen.

³⁵ Cf. Prauss ((Fn. 11) 115).

³⁶ Cf. Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in Gerold Prauss (ed.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973, 223-254, hier: 248, u. Prauss ((Fn. 11) 12, 15, 67, 150, 160, 231).

³⁷ Cf. Prauss ((Fn. 11) 68) u. Böhme/Böhme ((Fn. 21) 345).

³⁸ Cf. Marcus Willaschek, „Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom ‚Faktum der Vernunft‘“, in G. Funke (ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses* (Mainz 1990), Bd. II.1, Bouvier, Bonn 1991, 455-466, u. ders., *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Metzler, Stuttgart 1992, 174-193.

³⁹ So bereits Ilting ((Fn. 21) 127).

⁴⁰ Cf. Willaschek ((Fn. 38) 1991, 459f.) u. ((Fn. 38) 1992, 180f.).

Vernunft gleichsam performativ oder, wie Kant sagt, „praktisch“ (KpV 42₇) beweisen, nämlich ihre Realität „durch die That“ (KpV 3₁₂) unter Beweis stellen. Dabei würde die Tat wie alles Handeln (gemäß seinem vollständigen Begriff)⁴¹ von einem Bewusstsein dieser Tat begleitet; allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass es sich unmittelbar nur um ein Bewusstsein im Sinne des Resultats und erst abgeleiteter Weise um ein Bewusstsein der Freiheit handelte. Statt Vernunft gleichsam in flagranti aufzuspüren, was nicht möglich scheint, schließt man abduktiv von einem Handlungsergebnis auf einen Täter (hinreichende Bedingung), der als einzig möglicher auch notwendig als Täter anzusehen ist.

So gedeutet, könnte die These vom Faktum zum einen den Fängen der Sein/Sollen-Dichotomie entgehen.⁴² Zum anderen mag sie sich für die zweite Prämisse des *ratio-essendi*-Arguments eignen und, statt mit einer Deduktion zu konfliktieren⁴³ oder sie überflüssig zu machen, Teil derselben sein. Dass Vernunft in einem bewussten Gesetzgebungsakt Freiheit unter Beweis stellt, ist offenbar nur dann möglich, wenn es Freiheit gibt, deren Begriff bereits zuvor als logisch möglich ausgewiesen war. So haben wir es mit einer Ordnung der Begriffe zu tun, in der der Begriff der logischen Möglichkeit dem der Wirklichkeit des Freiheitsgebrauchs vorangeht, während die Wirklichkeit des Freiheitsgebrauchs als das begrifflich Frühere nach der *ab-esse-ad-posse*-Regel dessen reale Möglichkeit oder Potentialität absichern würde.⁴⁴ Es lässt sich leicht denken, dass von hierher auch die metamoralische These, Sollen impliziere Können, Unterstützung erfahren könnte.

⁴¹ Cf. Aristoteles (*Ethica Nicomachea* III 2 u. III 3, 1111a 22-24).

⁴² Cf. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739/40), ed. A.L. Selby-Bigge, Clarendon Pr., Oxford, 1888, 469f. Zu Kant cf. Ilting (Fn. 21). Zwar haben Philosophen wie Hilary Putnam und Morton White die Unterscheidung semipermeabel zu machen gesucht, indem sie darauf hinwiesen, dass zahlreiche Fragen des Faktischen nur im Rekurs auf Präskriptionen klärbar werden und ein Gleichklang in Wertfragen die sachliche Übereinstimmung erleichtert; cf. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1981, 128, ders., „Objectivity and the Science-Ethics Distinction“, in Martha Nussbaum/Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford Univ. Pr., Oxford 1993, 143-157, hier: 146, u. White, *What Is and What Ought To Be Done. An Essay on Ethics and Epistemology*, Oxford Univ. Pr., New York 1981. Doch würde dies umgekehrt noch keineswegs erlauben, aus Tatsachen Vorschriften abzuleiten.

⁴³ Zu einer Oppositionsstellung Deduktion vs. Faktum cf. Schönecker ((Fn. 13) 309-316).

⁴⁴ Zur „Ordnung der Begriffe“ cf. Kant (KpV 30). Hier werden im Grunde zwei Prinzipien in Anspruch genommen: Das auf Aristoteles zurückgehende „actus est prior potentia ratione“ (cf. Aristoteles (*Metaphysica* Θ 8, 1049b 5, Θ 9, 1051a 31)) und das scholastische Prinzip „ab esse ad posse valet consequentia (illatio)“. – Cf. Kant (*Vorarbeiten* 377f.) u. dazu Willaschek ((Fn. 38) 1991, 465 Anm. 16). Zur begrifflichen Ordnung von Possibilität (logischer Möglichkeit), Aktualität (Wirklichkeit) und Potentialität (wirklicher Möglichkeit) cf. Kant (KrV B 100 u. 301f.).

V. Das Interesse der Vernunft

Aufs Ganze gesehen sind wir allerdings mit dieser Lesart vom Faktum der Vernunft vielleicht gar nicht besser dran. Denn wir dürfen trotz der sachlichen, auf den Urteilsgehalt bezogenen Redeweise der vorangehenden Überlegungen nicht unterdrücken, dass das *ratio-essendi*-Argument die Notwendigkeit einer pragmatischen Präsupposition und damit eine *necessitas consequentiae* ($A \rightarrow B$) demonstriert, von der nicht auf eine *necessitas consequentis* ($A \rightarrow B$) des behaupteten Sachverhalts geschlossen werden kann.⁴⁵ Wie reine Vernunft praktisch und Freiheit möglich ist, kann denn auch auf diese Weise nicht eingesehen werden.⁴⁶ Dass Kant in diesem Zusammenhang besonders emphatisch wird, vermag diesen Mangel nicht auszugleichen. Denn dass ein Bewusstsein des Moralgesetzes als Faktum „sich für sich selbst uns aufdringt“ (KpV 31₂₇ Anm.), dass es unleugbar (cf. KpV 32₂), nämlich „*a priori* bewußt“ und „apodiktisch gewiß“ (KpV 47_{12f.}) sei, ist eben etwas, was widerspruchsfrei bestritten werden kann und daher nicht etwa „keiner rechtfertigenden Gründe bedarf“ (KpV 47₂₈), sondern eigens begründet werden muss.

Die Schwierigkeit besteht nun darin, die Gesetzgebung der Vernunft als eine Handlung zu erläutern. Offenbar kann diese Art von Praxis weder nach einem *Desire/Belief*-Modell erklärt werden noch durch Berufung auf das Gesetz, das durch die Handlung allererst gegeben wird.⁴⁷ Grundlegend für eine (Normgebungs-)Praxis der Vernunft ist womöglich ein (reines) Interesse der Vernunft, das genauer als ihr Selbsterhaltungsinteresse zu bestimmen ist.⁴⁸ Mit ihm ist eine „Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft“⁴⁹ verknüpft. Doch leiden Überlegungen dieser Art daran, dass sie logische Eigenschaften der Vernunft – Widerspruchsfreiheit und Allgemeinheit – mit einem quasi naturalen Impuls verquicken, Widersprüche zu vermeiden, die die Vernunft im Kern bedrohen würden. Reflexionen zur motivationalen Struktur reiner Vernunft werden hier kaum weiterkommen. Noumenale Kausalität muss vielleicht zwangsläufig ebenso unverständlich bleiben wie etwa das Verhältnis von Ding an sich

⁴⁵ Cf. Graeser ((Fn. 2) 153-155). – Zur Terminologie und einem entsprechenden modalen Fehlschluss cf. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, ed. D. Petri Marc, Marietti Ed., Taurini 1961 (Nachdruck); lib. 1, cap. 67 [565].

⁴⁶ Cf. Kant (GMS 459, 461).

⁴⁷ Erklärungsmodelle dieser beiden Arten kritisiert Bittner ((Fn. 7) ch. 1-3).

⁴⁸ Kant (GMS 459f. Anm.): „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. [...] Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein.“ Cf. Manfred Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Frommann & Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 12.

⁴⁹ Kant (1786, 147 Anm). Cf. Schönrich ((Fn. 27) 214f.).

selbst und Erscheinung als eine Kausalität *sui generis* gedeutet unverständlich bleiben muss.⁵⁰

Doch ist dies vielleicht nicht einmal gravierend, da es einer Kritik der praktischen Vernunft vorrangig um die Erhellung von Rechtfertigungszusammenhängen zu tun ist, vor der genetische Fragen zurücktreten. Bedeutsamer scheint, dass mit der Erwägung eines Selbsterhaltungsinteresses der Vernunft, die Frage aufkommt, ob denn reine Vernunft *moralisch* praktisch und ihre Gesetzgebung, selbst wenn sie vollzogen wird, eine moralische ist. Denn vorderhand dürfte ein Zusammenhang zwischen Widerspruchsfreiheit und Normativität wie einer zwischen Widerspruchsfreiheit und Moralität unklar oder jedenfalls erläuterungsbedürftig sein.

Es gibt den Satz vom Widerspruch. Aber es existiert kein logisches Gesetz, dass das Begehen von Widersprüchen verbietet.⁵¹ So ist am theoretischen Widerspruch auch nichts moralisch Bedenkliches. Er ist zunächst einmal lediglich uninformativ.⁵² Zwar würde ein allzu hohes Maß an Widersprüchen lebenspraktisch zu problematischen Verhältnissen führen, die auch die Sozialität bedrohen und ein Zusammenleben verunmöglichen. Doch hätten wir es bei der Vermeidung solcher Zustände bereits mit einem Vernunftgebrauch *sub conditione* zu tun. In diesem Sinne handelt es sich auch bei allen Erweiterungen logischer Regeln zu sog. Rationalitätspostulaten, wie sie etwa von Gilbert Harman und in der *Belief Revision Theory* diskutiert werden,⁵³ kantisch gesprochen, um hypothetische Imperative. Sie zielen auf den Gewinn an informationellem Wert.

Im Feld des Praktischen sind die Aussichten wahrscheinlich nicht besser. Auf der einen Seite können wir mit einer Menge Widersprüche leben, ohne dass unsere Vernunft Schaden nimmt. Doch wird ein Kantianer dieser Beobachtung keine argumentative Signifikanz beimessen. Auf der anderen Seite wird man auch nicht behaupten wollen, die Universalisierbarkeit von Maximen, und das heißt jeder Fall erfolgreicher

⁵⁰ Cf. Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Zweiter Band: *17. bis 20. Jahrhundert*, Beck, München 2000, 157.

⁵¹ Daher erscheint die Bezeichnung des Satzes als der des zu vermeidenden Widerspruchs gut gemeint, aber irreführend. – Per Martin-Löf, „On the relation between mathematics, logic and the theory of knowledge“ (unveröffentlichte Mitschrift eines Vortrags, Paris, April 1992), weist darauf hin, dass alle traditionellen logischen Schlussregeln die Modalität der Erlaubnis haben. Eine normale Schlussregel sagt, dass man unter der Voraussetzung, dass man die Prämissen bewiesen hat, die Konklusion schließen *darf*. So gesehen wären Schlüsse (Handlungen) die besseren Kandidaten für eine Verbindung von deontischen Verhältnissen und Vernunft.

⁵² Diesen Punkt erwähnt Strawson ((Fn. 30) 2f.).

⁵³ Cf. Gilbert Harman, *Change in View. Principles of Reasoning*, A Bradford Book, Cambridge MA. 1986, u. C. Alchourrón/P. Gärdenfors/D. Makinson, „On the Logic of Theory Change. Partial Meet Contraction Functions and Their Associated Revision Functions“, *Journal of Symbolic Logic* 50 (1985), 510-530.

vernünftiger Selbsterhaltung, würde schon aus sich für moralische Sachhaltigkeit, geschweige denn für Moralität einstehen können.⁵⁴ Von größerem Gewicht dürfte die an Kants Diskussion des strikten Lügenverbots⁵⁵ zu machende Beobachtung sein, dass sowohl in der Folge kategorischer Verbote nichtuniversalisierbarer Absichten als auch durch den Anspruch auf Ausnahmen moralisch fragwürdige, ja unerträgliche Zustände auftreten können.⁵⁶ Offenbar sind moralische Fragen hier nicht allgemein im Vorhinein entscheidbar. Doch müsste dieser Befund in erster Linie den Universalisten erschrecken, sofern er bereit wäre, die Möglichkeit moralischer Konflikte oder Dilemmata zuzugestehen.

Weiterführend wäre die Konsequenz, reine Vernunft und Moral im Lichte solcher Beobachtungen ganz entkoppeln zu wollen, da einerseits unklar bleibt, ob formale Vernunftigenschaften, denen die Begründung eines spezifisch moralischen Sollens zudedacht wird, überhaupt mit Sollensansprüchen verknüpft werden können. Andererseits kann bezweifelt werden, ob Gesetze der reinen Vernunft moralische Gesetze sind, wenn selbst der Umstand, dass eine Person ihre nicht gesetzesfähigen Maximen aufgibt, *weil* sie nicht gesetzesfähig sind, noch sinnvoll mit dem *open-question*-Argument konfrontiert werden kann: Aber handelt diese Person auch

⁵⁴ Ein Mangel an moralischer Sachhaltigkeit liegt bei der Maxime vor, beim Schuhebinden stets mit dem linken Schuh beginnen zu wollen, die problemlos ein allgemeines Gesetz werden könnte. Der Einwand, der kategorische Imperativ sei nur auf sog. moralrelevante Maximen anzuwenden (Höffe), würde ein neues Problem aufwerfen. Sagen, der kategorische Imperativ sei auf solche Fälle restringiert, heißt behaupten, man verfüge über einen unabhängigen Zugang zur Moral, der moralisch Relevantes von Irrelevantem zu unterscheiden erlaubt.

⁵⁵ Kant (1797, 426₁₄₋₁₆): „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen Jeden, es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen“. Interessant ist hier der Nebensatz „die man nicht umgehen kann“, der an Umstände denken lässt, unter denen Wahrhaftigkeit und Lüge keine disjunkten Klassen von Handlungen darstellen. Vielmehr ist es in solchen Fällen möglich, die Lüge zu vermeiden, indem man die Aussage umgeht. Damit würde die von einigen Autoren verfochtene Überlegung zu einem sog. „praktischen Gegenteil“ einer Handlung hinfällig. Denn damit aus dem Verbot einer Handlung das Gebot einer anderen (ihres praktischen Gegenteils) folgen würde, müssten beide eben disjunkten Klassen zugehören, was, wie Kant andeutet, bei Lüge und Wahrhaftigkeit nicht generell der Fall ist. Cf. u.a. Theodor Ebert, „Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotenes, verbotenes und freigestellter Handlungen, *Kant-Studien* 67 (1976), 570-583, bes. 577-579, u. Höffe, „Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens“, in ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, 206-233, hier: 221.

⁵⁶ Siehe Kant (1797, 427₂₋₇): „Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden *durch eine Lüge* an der That verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle.“ Cf. Kants kasuistische Ausflucht in (1797, 427₇₋₁₁). Das Problem des Lügens, das durch eine Notlage habituell wird, schildert Louis Begleys Roman *Wartime lies*, Picador, London 1992.

moralisch? – Doch nehmen wir an, reine Vernunft sei in einem nicht näher bestimmmbaren realistischen Sinne gesetzgebend und damit moralisch praktisch.

VI. Das Gefühl der Achtung und die Kasuistik der reinen Moralphilosophie

(1) Es ist sicher richtig, darauf hinzuweisen, dass das Faktum der Vernunft und die „Achtung fürs moralische Gesetz“ (KpV 73₃₄) in einem systematischen Zusammenhang stehen.⁵⁷ Die Achtung ist konzipiert als eine Wirkung des Bewusstseins der Gesetzgebungshandlung der Vernunft (cf. KpV 75₈) und ist ausschließlich *dessen* Wirkung.⁵⁸ Die Gesetzgebung der reinen Vernunft soll sich nicht allein in einem Bewusstsein, sondern zudem an einem von ihr erzeugten, notwendigen und *a priori* erkennbaren Gefühl (cf. KpV 73₃₄₋₃₇) beweisen, welches ineins darauf hinwirkt, eben diesem das Gefühl generierenden Gesetz zu folgen und das Gesetz selbst zum alleinigen Motiv seiner Befolgung zu machen.⁵⁹ Das „*moralische*[] *Gefühl*“ (KpV 75₁₈) der Achtung dient nicht der Dijudikation. Vielmehr soll es dazu bewegen, vom Moralgesetz als Dijudikationsprinzip einen Gebrauch zu machen, der das Dijudikationsprinzip zugleich als Motivationsprinzip etabliert. Daher sei „Achtung fürs Gesetz [...] die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet“ (KpV 76₄₋₆).

Kants Argumentation für ein außerordentliches moralisches Gefühl ist umwegig und zielt darauf, aus einem negativen Gefühl ein positives, nämlich aus der Demütigung der Sinnlichkeit eine Hochschätzung der Intelligibilität abzuleiten: Wenn das Moralgesetz den Willen unmittelbar durch einen intellektuellen Grund bestimmt, werden Neigungen und Sinnlichkeit und eine sich auf sie gründende Selbstschätzung intellektuell gedemütigt. Was Neigungen intellektuell demütigt, erweckt Achtung für den Demütigenden. Wenn das Gesetz Neigungen intellektuell demütigt, erweckt es demnach durch einen intellektuellen Grund via Demütigung der Sinnlichkeit zugleich Achtung für sich selbst.

Das Lehrstück von der Apriorität der Achtung ist wenig durchsichtig.⁶⁰ Es involviert möglicherweise den Trugschluß der Bejahung des Konsequens⁶¹ und beruht im

⁵⁷ Cf. Henrich ((Fn. 36) 249) u. Willaschek ((Fn. 38) 1991).

⁵⁸ Cf. Kant (GMS 401 Anm.) u. (KpV 73₃₄₋₃₇, 76_{16f} u. 78f.).

⁵⁹ Achtung für das Moralgesetz soll „als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl [angesehen werden], mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d.i. als *Triebfeder* zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels“ (KpV 791₄₋₁₉).

⁶⁰ Kant entwickelt das Argument in der *Kritik der praktischen Vernunft* drei Mal; cf. KpV 72f., 74f. u. 78f.

Wesentlichen auf drei Annahmen: (i) auf einem Bewusstsein der Geltung des Moralgesetzes, dessen Kausaleffekt allein von menschlicher Sinnlichkeit gehemmt wird (cf. KpV 79₁₀₋₁₃), (ii) auf einer wertenden Selbstdiskriminierung des Menschen⁶² in einen gewürdigten intelligiblen und einen abgewerteten sinnlichen Teil und (iii) auf der Überzeugung, dass der Zusammenhang von Handlungshemmnissen und -beförderungen nach Art kommunizierender Röhren zu denken ist. So sei die

„Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d.i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d.i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein seiner intellectuellen Ursache nach positives Gefühl, das *a priori* erkannt wird. Denn eine Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst“ (KpV 79₄₋₁₀).

Annahme (i) ist eben das, was gezeigt werden soll, während Annahme (ii) mit der eingangs (S. ##) erwähnten anthropologischen Grundannahme verschränkt ist, mit deren Akzeptanz sie steht oder fällt. Was wertende Diskriminierungen dieser Art generell fragwürdig macht, ist der Umstand, dass die diskriminierende Instanz sich selbst zum hochgeschätzten Teil ihrer eigenen Diskriminierung rechnet. Die Verteidigung, einzig dieser sei überhaupt fähig, die Diskriminierung vorzunehmen und bereits dadurch vor dem Abgewerteten ausgezeichnet,⁶³ kann als formaler strategischer Zug der meisten Diskriminierungen dieser Art konstatiert werden und würde Demütigungen aller Art gerechtfertigt erscheinen lassen. Auch an Annahme (iii) drängen sich Zweifel auf. So ist fraglich, ob die Entfernung von Handlungshindernissen zwingend handlungsmotivierend wirkt und ob mit der Intensivierung von Demütigungen die Einsicht in Gegenstände der Achtung zunimmt (cf. KpV 73₂₇₋₃₄).

Nun könnte es andererseits so scheinen, als zeige sich an Kants Beweisführung abermals der *kat'anthrôpon*-Charakter transzendentaler Argumentationen: Das moralische Gesetz „beweiset“ die „Wirklichkeit“ der Freiheit als Autonomie performativ „an Wesen [...], die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen“ (KpV 47_{29f.}), nämlich anerkennen oder eben achten; und dies nicht durch ein Bekenntnis, sondern indem sie es zum Handlungsmotiv machen.⁶⁴ Doch erweist sich dieser Gedanke gleichfalls als problematisch und scheint weder als *kat'anthrôpon*- (für „Menschen

⁶¹ Cf. Charles L. Hamblin, *Fallacies*, Methuen, London 1972, 35-37.

⁶² Kant (GMS 452_{7,9}): „Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*.“

⁶³ Cf. Fn. 62.

⁶⁴ Cf. Daniel Guevara, *Kant's Theory of Moral Motivation*, Westview Pr., Boulder 2000.

überhaupt“ (KU 462₃₇) noch als transzendente Argumentation akzeptiert werden zu können. Denn ein *kat'anthrôpon* geführter Beweis knüpft zwar an die (Einsichts-)Vermögen der zu überzeugenden Person an. Doch geschieht dies, um dieser Person (als Mensch überhaupt) etwas Allgemeingültiges zu demonstrieren, nicht um Wirkung und Validität lediglich *ad personam* (in einem positiven Sinn), nämlich mit Blick auf solche, die „dies Gesetz als für sie verbindend erkennen“, auszuweisen.⁶⁵ Weit davon entfernt, universell gültige Regeln zu begründen, mutet letzteres eher sektiererisch an, es sei denn, wir nehmen an, das Gesetz stelle an ihnen seine Allgemeingültigkeit exemplarisch unter Beweis. – Gelänge aber der Nachweis, dass Handlungen aus Achtung geschähen, so wäre man auch mit der Demonstration einer Normativität aus reiner Vernunft ein gutes Stück weiter gekommen.

Allerdings dürfte es, selbst wenn die Möglichkeit zugestanden wird, dass Achtung nicht allein gegenüber natürlichen Personen, sondern in vergleichbarer Weise auch gegenüber Abstrakta („Achtung für eine bloße Idee“ (GMS 439₆)) empfunden wird,⁶⁶ schwer fallen, die Wirksamkeit dieses Motivs im einzelnen zu belegen. Und vielleicht ist es auch ganz unmöglich nachzuweisen, ob jemals auch nur ein einziger Mensch „aus Pflicht“ (GMS 406₁₃), aus Achtung fürs Gesetz oder aus „intellektuelle[r] Verachtung“ (KpV 75_{11f.}, cf. GMS 426₆) für andere Beweggründe gehandelt hat. Moralische Einstellungen dieser Art entziehen sich notorisch der Untersuchung und können auch dann nicht studiert werden, wenn man sie in Maximen aufnimmt und sich dazu auffordert, bestimmte *Einstellungen* zu haben, z.B.: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht“ (MS 391₄). Denn Einstellungen können gerade nicht *als* Einstellungen zum Gehalt von Maximen werden.

(2) Weil Achtung als Beweggrund auf diese Weise nicht nachgewiesen werden kann, laboriert Kant mit experimentellen Situationen, in denen das moralisch lautere Motiv kasuistisch herausdestilliert und isoliert werden soll.⁶⁷

„Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das

⁶⁵ Diese Denkfigur kennzeichnet eher religiöse Glaubens- und Vertrauensverhältnisse als wissenschaftliche Begründungsverhältnisse und scheint im Ansatz paulinisch; cf. u.a. *Römerbrief* 1,16: „Denn [das Evangelium] ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben“ („[to euangelion] dynamis gar theou estin eis sôtêrian panti tô pisteuonti“). Cf. Michael Theobald, *Der Römerbrief*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 120.

⁶⁶ Graeser ((Fn. 2) 133) bekundet darüber zu Recht Befremden. – Kant scheint das Verhältnis beider Formen der Achtung so anzusetzen, dass Achtung für das Gesetz der Achtung einer Person in der begrifflichen Ordnung vorangeht: „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz [...], wovon jene uns das Beispiel giebt.“ (GMS 401_{35f.} Anm.)

⁶⁷ Cf. Kant (KpV 30) u. (GMS 398); zur quasi chemischen Methode cf. (KpV 92f.). Cf. Willaschek ((Fn. 38) 1991, 463f.) u. Löhner ((Fn. 22) 115-119).

Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? [...] Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag [...] Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack hat.“ (KpV 88₄₋₂₀)

Doch kranken diese Versuche, reine Vernunft gegenüber dem Leben auszuspielen, allesamt daran, dass sie durch ein einziges Gegenbeispiel, in diesem Fall durch Beibringen eines abweichenden Motivs, widerlegt würden. Dies dürfte selbst bei geschickter Beispielwahl nicht ganz auszuschließen sein.⁶⁸ Gibt es keinen dritten Weg, so ist zu konstatieren, dass selbst wenn reine Vernunft moralisch gesetzgebend ist, es doch problematisch ist darzulegen, dass sie moralisch wirksam wird.

Dieser Befund tastet ein Gesetz, das sagt „was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht“ (GMS 427_{2f.}), wahrscheinlich nicht an. Für die Lehre von einem moralischen Gefühl, welches das Bewusstsein des Moralgesetzes zum rechtmäßigen Kandidaten für die faktische Prämisse eines transzendentalen Arguments adeln würde, dürfte es hingegen perniziös sein. Zwar mag eine Regel Bestand haben, die niemals befolgt wird; sofern, wie Luhmann meint,⁶⁹ das Durchhalten der Erwartung der Regelbefolgung deren Durchsetzung vorzuziehen ist. Dagegen ist es fragwürdig, ob es ein Gefühl gibt, dessen Existenz notwendig und *a priori* demonstrierbar ist (cf. KpV 73₃₃₋₃₇), das jedoch womöglich niemals (täuschungsfrei) empfunden wird oder zu keinem Zeitpunkt die ihm zugeordnete motivationale Kraft („Triebfeder“) entfaltet, welche dann ihrerseits die normative Kraft der Regel belegen könnte. Lässt sich die Wirksamkeit dieses außerordentlichen Gefühls nicht nachweisen und die „Gewißheit einer Gesinnung“ (KpV 73₂₁) folglich auch nicht als *a fortiori* rechtmäßig beansprucht aufzeigen, dann ist auch diese Argumentationskette unterbrochen und somit kraftlos. – Doch wollen wir annehmen, reine Vernunft sei moralisch motivierend, einerseits um Handlungen einen Grund zu geben, andererseits um zu veranlassen, bestimmte Maximen aufzugeben.

(3) Wie man bei Platon gut beraten ist, wenn man sich auf die von ihm benannten Ideen beschränkt, statt systematisierend neue Exempel zu generieren, so tut man bei Kant gut

⁶⁸ Cf. Kant (GMS 407).

⁶⁹ Niklas Luhmann, „Normen in soziologischer Sicht“, *Soziale Welt* 20 (1969), 28-48, hier: 39: „[...] daß das Durchhalten der Erwartung wichtiger ist als das Durchsetzen.“ Cf. ders., *Rechtssoziologie*, 3. Aufl., Westdeutscher Verlag, Opladen 1987, 61.

daran, sich an seine Beispiele für die Anwendung des kategorischen Imperativs zu halten. Denn kaum auf anderes als das, was die gesetzgebende Vernunft direkt oder mittelbar als möglicher Widerspruch selbst belangt, scheinen das Sittengesetz oder der Imperativ anwendbar. Das würde bedeuten, dass es um subjektive Grundsätze geht, die im Erlaubnisfall universalisierbar, im Verbotsfall dagegen nicht als allgemeines Gesetz denkbar oder, obgleich denkbar, nicht mehr gewollt werden können.

Auch hier sind Einschränkungen nötig. Denn es dürften mehr Bedingungen im Spiel sein als einer reinen Moralphilosophie lieb sind. Auf Probleme mit einem strikten Lügenverbot (cf. auch GMS 403) habe ich bereits hingewiesen. Ähnliche Schwierigkeiten könnten im Fall der unbedingten Einhaltung von Versprechen auftreten (cf. GMS 422), wenn nicht eine situationsinvariante Pflichtenhierarchie moralische Konflikte systematisch ausschließt.⁷⁰ Dagegen hängt das Argument für das Verbot des Selbstmords (cf. GMS 421f.) von der Plausibilität faktischer Annahmen über eine Natur ab, die widerspruchsfrei gedacht werden können soll. Dass die Unterlassung der Hilfeleistung in der Not unstatthaft ist (cf. GMS 423), wird überraschenderweise damit begründet, dass die naturgesetzliche Aufhebung von Verhältnissen des *do ut des* nicht gewollt werden könne, was offenbar Erfahrung involviert. Von den kategorischen Verboten des Diebstahls,⁷¹ der Faulheit (cf. GMS 422f.) oder der Masturbation (cf. MS 424f.) nicht erst zu reden.

⁷⁰ Kant (1784/85, 260f.): „Obligationes können größer und kleiner seyn, und können sich nicht widerstreiten, denn was moralisch nothwendig ist, da kann keine andere Obligation das Gegentheil nothwendig machen.“

⁷¹ Cf. Hegels Kritik, das Diebstahlverbot setze Eigentum voraus, andernfalls komme es nicht zum Widerspruch, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (1816), in *Theorie Werkausgabe*, ed. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, 368f. Einen ähnlichen Einwand bringt Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), ed. Oskar Kraus, ⁴1955, 52 Anm. 14, gegen den kategorischen Imperativ in all seinen Anwendungen vor: „Man erkennt leicht, daß die Argumentation Kants falsch, ja absurd ist. Wenn infolge des Gesetzes gewisse Handlungen unterlassen werden, so übt es eine Wirkung; es ist also noch wirklich und keineswegs durch sich selbst aufgehoben. Wie lächerlich wäre es, wenn einer in analoger Weise folgende Frage behandeln würde: Darf ich einem, der mich zu bestechen sucht, willfahren? – Ja! Denn dächte ich die entgegengesetzte Maxime, zum allgemeinen Naturgesetz erhoben, so würde niemand mehr einen zu bestechen versuchen; folglich wäre das Gesetz ohne Anwendung; also unausführbar und somit aufgehoben durch sich selbst.“

VII. Rückblick und Ausblick

Das Projekt der Begründung von Normativität aus reiner Vernunft ist in nicht unerhebliche Schwierigkeiten verstrickt. Im Stile von Gorgias' Fragment 3 könnte man resümieren:⁷² (1) Wie Freiheit und mit ihr ein Gesetz aus reiner Vernunft möglich ist, lässt sich nicht zeigen. Zuvor ist jedoch bereits nicht hinreichend klar, ob dieses Gesetz ein moralisches sein kann. (2) Wenn aber reine Vernunft moralisch praktisch, nämlich gesetzgebend wäre, so scheint nicht nachweisbar, dass ihr Gesetz motivierend wirksam wird. (3) Und selbst wenn das Gesetz motivierte, wäre sein Geltungsbereich eingeschränkt und jedes Beispiel mit einer Fülle von Einwänden konfrontiert.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten, die bei Theorien dieser Tragweite und Bedeutung vielleicht nicht einmal überraschend sind, gibt es gute Gründe dafür, von Begründungsversuchen dieser Art nicht abzulassen. Dies freilich wiederum *sub conditione*; dann nämlich, wenn man bestimmte anthropologische Grundannahmen teilt, die auch Kants Überlegungen motiviert haben mögen. Gehen wir von einem Subjekt aus, das aus sich allein etwas wollen kann und dabei stets für sich selbst will, so präsentiert sich Subjektivität des näheren als nicht anders denn erfolgsorientiert mögliche Intentionalität.⁷³ Das Subjekt erscheint zudem als eines, das nicht durch vorgängige Sozialität Subjekt wird, sondern als ein, essentiell vernunftbestimmt, zunächst für sich seiendes, das (dem Begriff nach später) auch einen Hang zur Geselligkeit hat,⁷⁴ jedoch keinen positiven begrenzenden Halt an anderen findet, der konstitutiv für es sein könnte.

Dieser formale Zug färbt auf weiterführende Überlegungen ab. Subjekte rechnen primär mit Widerstand durch andere Subjekte, wie sie selber gleichfalls zum Widerstand tendieren, während Verhältnisse wechselseitigen Brauchens und Liebens unter Pathologischem rubriziert werden.⁷⁵ Nun würde das egoistische Besitz- und Machtstreben gleichsam entfesselter Intentionalitätsbestien allerdings so kollidieren, dass es sich letztlich in Hobbesschen Zuständen aufreibt.⁷⁶ „Wäre [...] jeder frey ohne Gesetz“, so Kant zur Zeit der Abfassung der *Grundlegung*, „so könnte nichts schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte, und

⁷² Cf. Gorgias (Fr. 3 = Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7,65); sinngemäß: (1) Nichts existiert; (2) Selbst wenn etwas existiert, so ist es für den Menschen nicht erkennbar; (3) Selbst wenn es erkennbar ist, so ist es doch einem anderen nicht mitteilbar.

⁷³ Cf. Prauss ((Fn. 11) 23f. u. 162f.).

⁷⁴ Cf. Kant (1784, 20₃₀₋₃₃).

⁷⁵ Cf. Kant (1784, 21).

⁷⁶ Cf. Kant (*Bemerkungen* 92₂₋₄, 92₂₃₋₉₃, 93_{26f.} u. 94₁₋₃) u. dazu Prauss ((Fn. 11) 42-44).

so wäre keiner frey.“⁷⁷ Unter diesen Auspizien scheint es zwingend, Freiheit als Harmonie von größtmöglichem Antagonismus und universeller Nichtläsion nach einem allgemeinen Gesetz zu denken,⁷⁸ damit vernunftbestimmte Subjekte (Intentionalität) an ihm ihren Halt finden.

Anders würden Überlegungen zur Normativität aussehen, wenn man annähme, dass Freiheit konstitutiv Verhältnissen des Besonderen statt des Einzelnen oder Universellen entspringt, so dass es sie auch erst zu zweit oder dritt gibt, und wenn man des weiteren von einer Konzeption des Handelns ausginge, für die die Form des Gebens und Nehmens – mithin etwas, was niemand für sich allein leisten kann – grundlegend ist.⁷⁹ Dann würde man auch der Normativität eine andere Genese und der Inanspruchnahme ihres Begriffs eine andere Rechtfertigung zudenken wollen.⁸⁰

guido.loehrer@philo.unibe.ch
Universität Bern
Institut für Philosophie
Unitobler
Länggassstrasse 49a
CH-3000 Bern 9
Schweiz

⁷⁷ Kant (NF 1320₁₆₋₁₈).

⁷⁸ Cf. z.B. (1784, 22₉₋₁₁).

⁷⁹ Cf. dazu Löhner, *Praktisches Wissen. Grundlagen einer konstruktiven Theorie menschlichen Handelns*, Mentis, Paderborn 2003, 13 et al.

⁸⁰ Für Kritik und Hinweise zu früheren Fassungen danke ich Andreas Graeser und Karl Mertens.