

**DIE WENDE IM BEGRIFF DER PRAKTISCHEN
GESETZE BEI KANT**

**Dissertation zur
Erlangung eines Doktors der Philosophie (Dr. Phil.)**

vorgelegt von

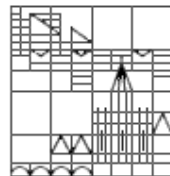
Miguel Gonzalez Vallejos

2011

Geisteswissenschaftliche Sektion

Fachbereich Philosophie

Universität
Konstanz



Tag der mündliche Prüfung: 07-07-11

**Referent: Herr P. Dr. Stemmer
Referent: Herr P. Dr. Mittelstraß**

Para Rosario, con amor.

Dank

Ich möchte allen Personen, die mich bei der Entwicklung dieser Arbeit unterstützt haben, danken. Der Konrad Adenauer Stiftung, die meinen fünfjährigen Aufenthalt in Deutschland mit meiner Familie finanziert hat; meinem Doktorvater Prof. Dr. Stemmer, und seiner freundlichen Sekretärin, Frau Weigel; den Personen, die mir großzügig mit ihren Korrekturen und Kommentaren geholfen haben: Nadine Scheu, Thomas Diemar, Martin Zimmermann, Sebastian Bock, Dr. Elke Franke, Dr. Marcelo D`Araujo, Dr. Eduardo Molina, Dr. Felipe Schwember, Dr. Federica Basaglia, Prof. Dr. Alejandro Vigo, Prof. Dr. Jürgen Mittelstraß. Ich danke insbesondere meiner lieben Frau, Rosario, und meinen lieben Kindern, Jose Miguel, Joaquin und Pedro. Ohne sie hätte diese Arbeit keinen Sinn.

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung	1
Einleitung.....	3

Kapitel I. Der Gesetzesbegriff bei Grotius und Pufendorf

1 Einführung in die Thematik	9
2 Der Gesetzesbegriff bei Grotius	12
2.1 Vorbemerkungen.....	12
2.2 Grotius' Rechtskonzeption	16
2.3 Abschluss	21
3 Der Gesetzesbegriff bei Pufendorf	23
3.1 Vorbemerkungen.....	23
3.2 Die Definition des Gesetzes bei Pufendorf.....	24
3.3 Legitimität und Normativität der Gesetze bei Pufendorf	26
3.4 Abschluss	30

Kapitel II. Kants Rezeption des modernen moralischen Gesetzesbegriffes

1 Einführung in die Thematik	32
2 Die Tendenz zum Konflikt bei Kant.....	34
3 Die Heteronomie als Grund für die Wende im Begriff der praktischen Gesetze bei Kant ...	39
4 Heteronomie und Sanktionen.....	41
5 Heteronomie und Gottes Rolle als Gesetzgeber.....	43
6 Abschluss	47

Kapitel III. Was sind praktische Gesetze?

1 Einführung in die Thematik	49
2 Praktische Gesetze sind Gesetze, „nach denen alles geschehen soll“	54
3 Praktische Gesetze sind objektive praktische Prinzipien.....	71
4 Die praktischen Gesetze sind Grundsätze, welche gewisse Handlungen zur Pflicht machen	78
5 Abschluss	81

Kapitel IV. Warum sind die praktischen Gesetze Gebote der Vernunft?

1 Einführung in die Thematik	83
2 Der Begriff der Vernunft und ihre Rolle als Gesetzgeber der praktischen Gesetze.....	86
2.1 Was ist die Vernunft?	86
2.2 Die Notwendigkeit eines Prinzips der Moralität a priori.....	88
2.3 Eine zweite Dimension der Vernunft: Die Vernunft als praktisches Vermögen, nach Prinzipien zu handeln.....	90
3 Kants Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit des Prinzips der Moralität und der praktischen Gesetze in der <i>Grundlegung</i> III.....	94
4 Kants Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit des Prinzips der Moralität in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	115
5 Die Vernunft als Gesetzgeber und die Wirklichkeit des Prinzips der Moralität und der praktischen Gesetze. Eine Analyse	120

Kapitel V. Praktische Gesetze, Gewissen und Normativität

1 Einführung in die Thematik	125
2 Normativität und Widerspruch.....	127
3 Die Normativität des Gewissens	133
3.1 Das Gewissen in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	133
3.2 Kants Analyse des Gewissens in der <i>Tugendlehre</i>	135
3.3 Gott und Gewissen. Die Verbindung von Kant und Grotius	144
3.4 Die Normativität des Gewissens.	148
4 Abschluss.	150

Schlussbetrachtung.....152

Quellen.....155

Literatur156

Zusammenfassung

Der Titel vorliegender Dissertation lautet „Die Wende im Begriff der praktischen Gesetze bei Kant“. Mit den praktischen Gesetzen meint Kant, was heute als moralische Normen verstanden wird. Beispiele der praktischen Gesetze sind „man darf nicht töten“ und „man darf nicht lügen“. In dieser Dissertation wird der Begriff der praktischen Gesetze in seinen zentralen Aspekte untersucht:

In Kapitel I wird der Gesetzesbegriff von Grotius und Pufendorf analysiert. Diese Analyse ist notwendig, um den Begriff der praktischen Gesetze zu verstehen. Der Grund dafür liegt darin, dass Kant die Struktur des modernen Gesetzgebegriffes, deren zentralen Elemente der Gesetzgeber, die Adressaten, die moralische Notwendigkeit und die Sanktionen sind, übernommen hat.

In Kapitel II werden die Gründe Kants untersucht, weshalb er zwei zentrale Elemente des modernen Gesetzgebegriffes - den Gesetzgeber und die Sanktionen - geändert hat. Diese Änderung im Gesetzbegriff ist „die Wende“ im Begriff der praktischen Gesetze. Der Grund für die Wende liegt darin, dass die Rolle, die Gott als Gesetzgeber und die Sanktionen im modernen Gesetzbegriff spielen, mit Kants Begriff der Autonomie unvereinbar ist.

In Kapitel III wird die Definition der praktischen Gesetze, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sowie in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Metaphysik der Sitten* entwickelt hat, ausführlich analysiert.

In Kapitel IV wird die Rolle der Vernunft als moralischer Gesetzgeber untersucht. Die zentrale Frage lautet: Wie kann die Vernunft moralische Gesetze etablieren. Um diese Frage beantworten zu können, werden die Zwei-Welten-Theorie (*Grundlegung* III) und die Doktrin des Faktums der Vernunft (*Kritik der praktischen Vernunft*) untersucht.

In Kapitel V wird das Problem der Normativität der praktischen Gesetze, d.h. der Handlungsdruck, den die praktischen Gesetze auf die Menschen ausüben, untersucht. Zwei Antworten auf die Frage nach der Normativität der praktischen Gesetze entwickelt werden: Dabei werden zwei Antworten auf die Frage nach der Normativität entwickelt: einerseits die Verbindung zwischen Widerspruch und Normativität, die es in der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs gibt; andererseits die Normativität des Gewisses, die Kant der Moral in der *Tugendlehre* zuschreibt.

Einleitung

Es gibt keine Gesellschaft ohne moralische Normen. Es ist einfach, zu sagen, dass es Normen wie „man darf nicht töten“ oder „man darf nicht lügen“ in jedem Staat gibt. Das bedeutet jedoch nicht, dass die moralischen Normen unproblematisch sind. Oft stehen die Anforderungen der moralischen Normen im Gegensatz zu unseren Wünschen und Interessen. Wenn jemand eine Ungerechtigkeit erlitten hat, würde er gerne Rache nehmen; ein anderer würde lügen, um seine Ziele zu erreichen. Diesen Wünschen stehen jedoch die moralischen Normen „man soll nicht die Rache, sondern die Gerechtigkeit suchen“ und „man darf nicht lügen“ gegenüber. Die häufigen Konflikte zwischen unseren Wünschen und den moralischen Normen stellen die moralischen Anforderungen infrage. Es stellt sich die Frage: Wie kommen diese Normen überhaupt in die Welt? Wieso muss ich ihretwegen gegen mein eigenes Wollen handeln?

In der Beantwortung der Frage nach den moralischen Normen spielt die Kategorizität (Bedingungslosigkeit) eine zentrale Rolle. Die Kategorizität ist für den normalen Menschen ein zentrales Merkmal der moralischen Normen. Für ihn wäre ein bedingtes moralisches Gebot wie etwa „wenn du Freunde haben willst, musst du zuverlässig sein“ kein richtiges *moralisches* Gebot. Die moralischen Normen werden in unserem Gewissen als kategorische, d.h. bedingungslose moralische Gebote, wie z.B. „du darfst nicht lügen“, vorgestellt. Die Konzeption der *kategorischen* moralischen Normen ist jedoch wegen des Konflikts zwischen Wünschen und moralischen Normen philosophisch problematisch. Wenn wir die Existenz der bedingungslosen moralischen Normen akzeptieren, begrenzen wir stark unsere Freiheit. Man muss deshalb nach der Begründung der Kategorizität der moralischen

Normen fragen. Um eine befriedigende Antwort auf diese Frage zu finden, ist es erforderlich, die Moralphilosophie Kants zu untersuchen.

Immanuel Kant hat die Konzeption der kategorischen moralischen Normen thematisiert. Um diese Konzeption zu verstehen, ist es notwendig, eine ausführliche Analyse und Diskussion der Moralphilosophie Kants und besonders des Begriffes der praktischen Gesetze durchzuführen. Kant definiert die praktischen Gesetze, das heißt das, was wir heutzutage „moralische Normen“ nennen, als „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“¹ und als „objektive praktische Grundsätze, die für jedes vernünftige Wesen gültig sind“². Beispiele der praktischen Gesetze sind „man darf nicht lügen“, „man darf nicht töten“, „man muss den anderen im Notfall helfen“. Dabei handelt es sich um kategorische Imperative, welche durch die Anwendung eines moralischen Prinzips der praktischen Vernunft, des kategorischen Imperativs, formuliert werden. Praktische Gesetze sind „Gebote der Vernunft“³ und haben Normativität. Die Normativität eines Gesetzes bedeutet, dass es einen Handlungsdruck erzeugt, es „nötigt uns, uns in bestimmter Weise zu verhalten“⁴.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) sowie in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) entwickelt Kant den Begriff der praktischen Gesetze. Kant hat jedoch seine Konzeption der praktischen Gesetze nicht in einem Vakuum konstruiert. J. B. Schneewind hat klar gezeigt, dass Kant die Struktur des modernen Gesetzesbegriffes, eines Begriffes, wie er von Grotius und Pufendorf entwickelt wurde, in seine Moralphilosophie aufgenommen hat⁵. Um die Konzeption der praktischen Gesetze zu verstehen, ist es deshalb notwendig, sowohl den modernen Gesetzesbegriff bei Grotius und Pufendorf als auch den Begriff der praktischen

¹ Ak. IV. 387.

² Ak. V. 19. Weitere Definitionen in Kapitel III.

³ Ak. IV. 413/421.

⁴ Stemmer 2009, S. 1.

⁵ Vgl. Schneewind 1993.

Gesetze bei Kant zu rekonstruieren und zu analysieren. Es gilt festzustellen, aus welchen Gründen Kant einerseits den modernen Gesetzesbegriff in sein moralphilosophisches Werk aufgenommen und diesen andererseits radikal geändert hat. Schließlich sind die philosophischen Probleme zu benennen, die aus Kants Änderung des modernen Gesetzesbegriffs, welche in vorliegender Arbeit „die Wende im Begriff der praktischen Gesetze“ genannt wird, hervorgehen. Die Analyse und die Diskussion der Wende im Begriff der praktischen Gesetze sind die Ziele, die diese Dissertation verfolgt. Es handelt sich um eine philosophische Untersuchung, die schon lange aussteht, da sich diesem Problem bisher noch niemand gewidmet hat. Hierzu ist es nicht nur erforderlich, den Begriff der praktischen Gesetze zu definieren und seine Wurzeln zu untersuchen; sondern es ist außerdem notwendig, die philosophischen Probleme, die aus dem Begriff der praktischen Gesetze stammen, zu analysieren und, sofern möglich, zu lösen. Diese Probleme sind einerseits in der Rolle der Vernunft als Gesetzgeber und andererseits in Kants Ablehnung der Rolle der Sanktionen im moralischen Gesetzesbegriff zu finden.

Um die Aufgabe adäquat zu erfüllen, sollen in vorliegender Arbeit drei zentrale Behauptungen analysiert werden.

a) - Der moderne Gesetzesbegriff wurde von Grotius und Pufendorf entwickelt

Seine Wurzeln gehen bis auf Thomas von Aquin und Suarez zurück⁶. Die Struktur dieses Begriffes hat vier zentrale Elemente: den Gesetzgeber, die Adressaten, die moralische Notwendigkeit und die Sanktion. Nachfolgend sollen zunächst diese Elemente kurz erläutert werden.

Bei Grotius und Pufendorf spielt Gott eine zentrale Rolle beim Erlass der moralischen Gesetze. Bei Grotius ist das Naturrecht, d.h. das Recht, dessen Grund in

⁶ Vgl. Schneewind 2007, S. 19-21, 58-70.

der Natur des Menschen liegt, ein „Gebot der Vernunft“⁷. Weil Gott jedoch der Schöpfer der menschlichen Vernunft ist, ist er der indirekte Ursprung des Naturrechtes⁸. Bei Pufendorf ist Gott der Autor des Naturrechts, weil er der Schöpfer des Universums ist⁹. Bei den beiden Autoren sind alle Menschen die Adressaten der Gebote des Naturrechts¹⁰ und die Gebote des Naturrechts haben eine moralische Notwendigkeit und werden durch Sanktionen unterstützt. Mit der moralischen Notwendigkeit ist ein Müssen gemeint: Man muss nach den Geboten des Naturrechtes handeln. Mit der Sanktion ist „eine negative Konsequenz, die in dieser Weise in der Absicht, das Handeln anderer zu beeinflussen, künstlich an eine Handlung geheftet wird“¹¹, gemeint.

Den modernen Gesetzesbegriff bei Grotius und Pufendorf stelle ich im ersten Kapitel dar. Ich analysiere die zentralen Merkmale des modernen Gesetzesbegriffes: Gesetzgeber, Adressaten, moralische Notwendigkeit und Sanktionen.

b) - Kant hat für seinen Begriff der praktischen Gesetze einerseits die Struktur des modernen Gesetzesbegriffes aufgenommen und diesen modernen Gesetzesbegriff andererseits radikal geändert

Kant hat die Struktur des modernen Gesetzesbegriffes im Begriff der praktischen Gesetze aufgenommen; denn in seiner Konzeption der praktischen Gesetze gibt es – wie bei Grotius und Pufendorf - Gesetzgeber, Adressaten und moralische Notwendigkeit. Die Wende im Begriff der praktischen Gesetze besteht darin, dass bei Kants Begriff der praktischen Gesetze anstelle von Gott die Vernunft

⁷ *De Iure Belli ac Pacis* (IBP) I. I. X. 1-2.

⁸ Ibid.

⁹ *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem Libri Duo* (DOH) I. 2.6.

¹⁰ H. Grotius, *Iure Belli ac Pacis*, I. I. X. 1-2; S. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium* (ING), II. III. 15.

¹¹ Stemmer 2009, S. 13.

die Rolle des Gesetzgebers spielt. Außerdem spielen die Sanktionen bei Kants praktischen Gesetzen keine Rolle. Der Grund für beides liegt darin, dass bei Kant die moralischen Normen autonom sein müssen, d.h., jedes vernünftige Wesen ist zugleich Gesetzgeber und Adressat der moralischen Normen¹². Die moralische Autonomie ist, wie später zu sehen sein wird, unvereinbar mit der Rolle Gottes als Gesetzgeber und mit der Existenz der moralischen Sanktionen.

Dass Kant die moralische Autonomie vertritt, bedeutet allerdings nicht, dass die moralischen Normen subjektiv sind. Es gibt in unserer Vernunft ein Prinzip der Moralität, den kategorischen Imperativ: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“¹³. Der kategorische Imperativ funktioniert als „Test der Moralität“ unserer subjektiven Prinzipien oder Maximen, wie z.B. „ich lüge, um meine Ziele zu erreichen“ oder „ich helfe den anderen, wenn sie große Probleme haben“. Wenn ich die Universalität meiner Maxime wollen kann, d.h., wenn ich wollen kann, dass jede Person nach meiner Maxime handelt, und wenn es sich um eine Maxime handelt, die moralisch relevant ist, dann ist meine Maxime ein praktisches Gesetz. Praktische Gesetze sind kategorische Imperative, d.h. *bedingungslose* moralische Normen, nach denen man immer handeln muss, sogar entgegen den eigenen Wünschen.

Im zweiten Kapitel steht die Untersuchung der Gründe für Kants gleichzeitige Rezeption und radikale Veränderung der Struktur des modernen Gesetzesbegriffes im Vordergrund. Kapitel drei beinhaltet eine ausführliche Rekonstruktion von Kants Begriff der praktischen Gesetze. Besonders geht es in vorliegender Arbeit um die Erklärung dessen, was praktische Gesetze sind, welche Rolle sie in der Moralphilosophie Kants spielen und wie in diesen praktischen Gesetzen Elemente des modernen Gesetzesbegriffes zum Vorschein kommen.

¹² Ak. IV. 440.

¹³ Ak. IV. 421.

c) - Die Wende im Begriff der praktischen Gesetze verursacht philosophische Probleme

Wieso kann die Vernunft ein moralischer Gesetzgeber sein, wo sie doch keine Person ist? Wie können moralische Normen ohne Sanktionen Normativität haben? Erklärt der Begriff der praktischen Gesetze überhaupt die Wirklichkeit, den Ursprung, den Gegenstand und die Normativität der moralischen Normen?

Mit den philosophischen Problemen, welche aus der Wende im Begriff der praktischen Gesetze entstehen, befasse ich mich im vierten und fünften Kapitel. Diese Probleme, das heißt die Vernunft als Gesetzgeber sowie die Normativität der praktischen Gesetze, können in einer einzigen Frage zusammengefasst werden: Warum sind die praktischen Gesetze Gebote der Vernunft? Der Ausdruck „Gebote der Vernunft“, den Kant in der *Grundlegung* II benutzt¹⁴, ist in seiner Moralphilosophie zentral. In diesem Ausdruck finden wir die Vernunft als Gesetzgeber (Gebote *der* Vernunft) und das Problem der Normativität (kann die Vernunft eigentlich etwas *gebieten*?). Auf die Frage nach der Rolle der Vernunft als Gesetzgeber zu antworten, ist das Ziel des vierten Kapitels dieser Arbeit, auf die Frage nach der Normativität der praktischen Gesetze zu antworten, ist Aufgabe des fünften Kapitels dieser Arbeit.

¹⁴ Ak. IV. 421.

Kapitel I

Der Gesetzesbegriff bei Grotius und Pufendorf

1 Einführung in die Thematik

Ein zentrales Merkmal der modernen Moralphilosophie, zumindest bei Autoren wie Grotius und Pufendorf und später Kant, ist es, dass der Moralbegriff als ein System von Gesetzen gesehen wird. Im Unterschied zur antiken Ethik, in der die Begriffe des Glücks und der Tugend entscheidend waren, sind Begriffe wie *Pflicht*, *Verpflichtung* und *Müssen* der Kern der modernen Moralphilosophie¹⁵. Der Schritt von einer Tugendethik hin zu einer Moralphilosophie, in welcher der Gesetzesbegriff zentral ist, ist jedoch sehr komplex. Der Gesetzesbegriff bei Grotius und Pufendorf ist das Resultat eines historischen Prozesses, bei dem das Christentum eine entscheidende Rolle spielt¹⁶. Mit der Idee von Gott als Gesetzgeber, die bereits im Judentum zu finden ist, begann die Entwicklungsgeschichte des Gesetzesbegriffes im Kontext der Moral.

Seit Thomas von Aquin und klarer noch seit Suarez versteht sich die Moral als ein System von Gesetzen, das durch Sanktionen gestützt ist¹⁷. Obwohl diese

¹⁵ 17.-18. Jahrhundert. Für eine generelle Erläuterung der modernen Moralphilosophie vgl. Schneewind 1992 und 2007.

¹⁶ K. Bayertz unterscheidet zwischen der Moral in einem weiteren Sinn und der Moral in einem engeren Sinn. Demnach haben die antike Ethik und das Christentum die Moral in weiterem Sinn entwickelt. Sie suchten eine Antwort auf die Frage, wie man leben soll, d.h. eine Antwort auf die Frage nach der Glückseligkeit. Es handelt sich um eine Ethik aus der Perspektive einer einzelnen Person. Die moderne Moral hingegen versteht die Moral als ein System von Regeln, die mit den anderen zu tun haben. Es handelt sich um minimale Normen, die es verbieten, anderen zu schaden. Das ist die Moral in engerem Sinn. Die Ursachen für diesen Schritt von einer Moral des gutes Lebens hin zu einer minimalen Moral, welche von Autoren wie Grotius und Pufendorf entwickelt wurde, liegen (1) in der Erosion der klassischen Metaphysik und der Kosmologie, welche einen gemeinen Zweck für alle Menschen etablierten, und (2) in der Abschwächung der Beziehung zwischen Christentum und Philosophie, die in der Neuzeit stattfand (vgl. Bayertz 2004, S. 33-53).

¹⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I-II, Fragen 90-97 (dt. *Naturgesetz und Naturrecht*. Theologische Summe, Fragen 90-97, ed. A. Utz, Bonn 1996); F. Suarez, *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore* (dt. *Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber*, I, ed. N. Brieskorn, Freiburg 2002). Vgl. Irwin 2007, II, S. 1-69; Metz 2008, Altwicker 2008, Walther 2008.

Konzeption auch bei Grotius und Pufendorf zu finden ist, gibt es wichtige Unterschiede zwischen der Konzeption der Moral bei Thomas und Suarez und derjenigen bei Grotius und Pufendorf. Die Gründe der Änderung in der Konzeption der Moral liegen (a) in den endlosen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten in Bezug auf die Interpretation des Christentums, welche Auslöser für die langen grausamen Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert waren, und (b) im relativistischen Skeptizismus, der als Grund für die Moralität bloße Gewohnheiten annahm. In seinem Buch *The Invention of Autonomy* beschreibt J. B. Schneewind die relativistischen Positionen, die großen Einfluss auf die moderne Moralphilosophie hatten¹⁸. Schneewind zeigt, dass zu Beginn der Moderne der pyrrhonische Skeptizismus eine wichtige Rolle gespielt hat. Der pyrrhonische Skeptizismus, dessen Ursprung im Denken des griechischen Philosophen Pyrrho (365/360-275-270 v. Chr.) liegt, ist eine philosophische Richtung, welche behauptet, dass es unmöglich ist, die Wahrheit zu erkennen¹⁹. In dieser Weise spricht auch Michel de Montaigne (1533-1592) über die Moral. Er berücksichtigt die großen Unterschiede in den sexuellen Gewohnheiten und den religiösen Vorstellungen, die es in der Welt gibt, und behauptet daher, dass es unmöglich sei, ein universelles moralisches Kriterium durch die Vernunft zu finden. Montaigne betont, wie wichtig zufällige Faktoren wie Geburtsort, Temperament, Erziehung und soziale Stellung für unsere Meinungsbildung sind, und stellt die Menge der unterschiedlichen philosophischen Meinungen über Gott, die Seele und das Gute heraus, so dass es keine Kenntnis eines moralischen Gesetzes, dessen Ursprung in der menschlichen Natur liegt, geben kann und die Moral somit nur eine bloße Konsequenz der Gewohnheit ist. Die einzige

¹⁸ Über die Beziehung zwischen Skeptizismus und moderner Moralphilosophie vgl. Schneewind 2007 Kapitel 3 und Tuck 1987.

¹⁹ Vgl. Schneewind 2007, S. 42- 44.

Antwort auf die Frage nach dem moralischen Kriterium seien religiöse Überzeugungen²⁰.

Die oben genannten Faktoren - die religiösen Konflikte und der moralische Skeptizismus - zeigen die Notwendigkeit, eine neue Moral jenseits der religiösen Gründe auch für den Skeptiker überzeugend zu begründen. In diesem Sinn, so Tuck, beginnt die moderne Moralphilosophie als eine Antwort auf den Skeptizismus²¹. Der Kern der neuen Moral liegt in der neuen Konzeption der Natur des Menschen, d.h. die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale des Menschen²², in der die Tendenz zum Konflikt eine große Rolle spielt. In der Bestimmung dieser Natur finden Denker wie Grotius, Hobbes und Pufendorf eine Antwort auf die Frage nach dem guten Gemeinschaftsleben²³. Die neue Moral entsteht als ein System von Normen, um den Frieden in einer gewalttätigen Welt zu etablieren²⁴.

Im Rahmen vorliegender Arbeit ist es notwendig, zunächst eine ausführliche Analyse des Gesetzesbegriffes bei Grotius und Pufendorf und seiner zentralen Elemente anzuschließen.

²⁰ Vgl. Schneewind 2007, S. 44–47.

²¹ Vgl. Tuck 1987, S. 99 f. und Schneewind 2001, S. 500-501. Eine andere Meinung vertritt T. Irwin, wenn er behauptet, dass Grotius im Wesentlichen die Thesen Thomas von Aquins und Suarez' beibehalten hat. Aus diesem Grund sei Barbeyracs These von Grotius als Vorreiter oder Gründer der modernen Moralphilosophie falsch (vgl. Irwin, II, S. 96-99).

²² Diese Konzeption der Natur des Menschen ist in der Anthropologie von Grotius und Pufendorf impliziert. Vgl. IBP Vorrede 7; ING II. III.

²³ Haakonssen 1999, S. 43 f.

²⁴ Vgl. Schneewind 1992, S. 500.

2 Der Gesetzesbegriff bei Grotius

2.1 Vorbemerkungen

Hugo Grotius ist der Begründer des modernen Naturrechts und gilt als der Vater des Völkerrechtes. Sein Werk ist zentral für das Verständnis des Begriffes der Menschenrechte.

Der Gesetzesbegriff von Grotius wird insbesondere in dessen Werk *De Iure Belli ac Pacis* (*Vom Recht des Krieges und des Friedens*) entwickelt. Grotius will den Begriff des Rechts sowohl als *Gesetz* als auch als *subjektive Fähigkeit* (subjektives Recht) erklären, um seine Theorie des „gerechten Kriegs“ und eines Rechts, dessen Grund in der Natur des Menschen liegt, zu beweisen²⁵. Das Recht als Gesetz zu sehen, wie dies bei Grotius der Fall ist, stellt eine wichtige Voraussetzung des Begriffes der praktischen Gesetze bei Kant dar. Die Analyse des Werkes von Grotius deshalb zentral für diese Arbeit. Um eine adäquate Analyse dieses Begriffes durchführen zu können, ist es zuerst notwendig, dass zwei Aspekte von Grotius' Denken verstanden werden. Es handelt sich zum einen um seine Diskussion mit dem Skeptizismus und zum anderen seine anthropologische Prämisse. Es soll zunächst auf diese Punkte eingegangen werden²⁶.

Vor der Entwicklung des Begriffes des Rechts versucht Grotius, die Prämissen des Skeptizismus zu widerlegen. Er nimmt Karneades' Ansicht zum Ausgangspunkt für seine Argumentation²⁷. In der Vorrede von *De Iure Belli ac Pacis* stellt Grotius die Position von Karneades dar: „Die einzelnen Rechte hätten die Menschen des Nutzens wegen aufgerichtet, und zwar verschiedene, je nach den Sitten; auch wären sie bei ihnen je nach den Zeiten verändert worden. Ein Naturrecht gebe es nicht, denn

²⁵ *De Iure Belli ac Pacis*, Vorrede 3 f.

²⁶ In diesem Abschnitt wird der Argumentation von Araujo gefolgt (2009/2011).

²⁷ Karneades (214-129/8 v. Chr.) war ein Mitglied der Akademie, die von Platon gegründet wurde, als sie sich in der Phase des Skeptizismus befand. Vgl. J. Allen 2004.

die Menschen, wie alle lebenden Wesen, hätten von Natur nur den Trieb nach dem Nützlichen. Deshalb gebe es entweder keine Gerechtigkeit, oder, wenn sie besteht, so sei sie höchste Torheit, weil man durch Rücksicht auf den Vorteil anderer nur sich selbst schade“²⁸. Um diese von Karneades aufgeworfene These zu widerlegen, stellt Grotius zwei anthropologische Merkmale auf: die Suche nach der Befriedigung des Eigeninteresses und die Geselligkeit, deren Existenz der Skeptizismus nicht leugnen kann²⁹. Grotius versucht zu beweisen, dass die Menschen wegen ihrer eigenen Interessen eine Gemeinschaft mit moralischen Regeln gründen müssen. Zunächst sollen die zwei zentralen anthropologischen Merkmale analysiert werden.

(a) Die Suche nach der Befriedigung des Eigeninteresses

In den Augen des Skeptikers ist eine natürliche Tendenz zur Nächstenliebe sehr fragwürdig, weil ihre Quelle nicht nur durch die Natur, sondern auch durch die Angewohnheiten, die aus dem Gemeinschaftsleben kommen, erklärt werden kann³⁰. Die Existenz und die Wirksamkeit des Eigeninteresses, etwa Erhaltung des Lebens, Nahrung, Freiheit, Sicherheit, können dagegen vom Skeptiker nicht abgelehnt werden. Aus diesem Grund ist es eine gute Strategie, Eigeninteressen als Ausgangspunkt der Diskussion gegen den Skeptiker zu nehmen. Grotius hat diese Strategie in einem Text von 1609, der jedoch erst 1864 publiziert wurde und dessen Titel *De Iure Praedae Commentarius* (DIPC) ist, verfolgt. Im Gegensatz zu seinem wichtigsten Buch *De Iure Belli ac Pacis* (IBP, 1625) vertritt Grotius in DIPC eine voluntaristische Konzeption der Moral, d.h. eine Konzeption, in der die Quelle der

²⁸ IBP, Vorrede 5: „iura sibi homines utilitate sanxisse varia pro moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mutata: ius autem naturale esse nullum: omnes enim et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri: proinde aut nullam esse iustitiam; aut si sit aliqua, summan esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis comodis consulens.“

²⁹ Vgl. Araujo 2011, S. 4 f.

³⁰ Ibid., S. 5.

moralischen Normen immer im Wollen liegt. In *De Iure Praedae Commentarius* stellt Grotius neun Regeln auf, aus denen dreizehn Gesetze abgeleitet werden. Bei diesen Regeln handelt es sich um Behauptungen, deren Wahrheit vom Skeptiker nicht abgelehnt werden können. Diese Regeln bestimmen, was für welches Gesetz eingehalten werden muss. Weil Grotius in DIPC eine voluntaristische Konzeption der Moral vertritt, verweisen die Regeln auf ein Wollen entweder von Gott oder den Menschen. Die Gesetze hingegen drücken den Inhalt des entsprechenden Wollens aus³¹.

Die fünf ersten Regeln lauten:

- (1) Was Gott als seinen Willen zu erkennen gegeben hat, gilt als Gesetz³².
- (2) Was die gemeinsame Zustimmung der Menschheit als seinen Willen zu erkennen gegeben hat, gilt als Gesetz³³.
- (3) Was eine Person als ihren Willen zu erkennen gegeben hat, gilt als Gesetz für sie selbst³⁴.
- (4) Was die Republik als ihr Willen zu erkennen gegeben hat, gilt als Gesetz für alle Bürger³⁵.
- (5) Was das Gemeinwesen als seinen Willen zu erkennen gegeben hat, gilt als Gesetz für die individuellen Bürger in ihren gegenseitigen Beziehungen³⁶.

Gott will - so setzt Grotius voraus -, dass alle Menschen versuchen, ihre Existenz zu bewahren. Unter dieser Voraussetzung werden zwei Gesetze aus den ersten Regeln abgeleitet. Diese Gesetze lauten: „Es ist erlaubt, das Leben zu verteidigen und das Übel zu vermeiden“, und: „Es ist erlaubt, das, was für das Leben notwendig ist, anzunehmen und zu behalten“³⁷. Eine unbeschränkte Befolgung dieser

³¹ Araujo 2009, S. 353-354.

³² DIPC 7-8: „Quod Deus se velle significaverit, id est jus“.

³³ DIPC 12: „Quod consensus hominum velle cunctos significaverit, id est jus“.

³⁴ DIPC 18: „Quod se quisque velle significaverit, id in eum jus est“.

³⁵ DIPC 23: „Quidquid respublica se velle significaverit, id in cives universos jus est“.

³⁶ DIPC 24: „Quidquid respublica se velle significaverit, id inter civis singulos jus est“.

³⁷ DIPC 10: „Ex hac igitur conjugatione emergunt leges juris naturalis duae. Prior: Vitam tueri et declinare nocitura liceat. Altera: Adjungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat“.

Gesetze hätte eher die Zerstörung als den Schutz der Menschlichkeit zur Folge³⁸. Die zwei ersten Gesetze müssen deshalb im Zusammenhang mit einer zweiten Haupttendenz der Menschen, der Geselligkeit, gesehen werden.

(b) Die Geselligkeit

In scheinbarem Gegensatz zu den Eigeninteressen steht das *appetitus societatis*³⁹. Zum Menschen gehört, so Grotius in der IBP, „der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen“⁴⁰. Es gibt jedoch keinen Gegensatz zwischen den Eigeninteressen und der Geselligkeit. Grotius denkt, dass die vorherrschende Tendenz beim Menschen die Suche nach dem Eigeninteresse ist. Die Geselligkeit drückt allerdings ein zentrales Interesse eines jeden Menschen aus: ein ruhiges Leben zu haben. Es handelt sich um eine Tendenz, welche die Harmonie zwischen den Menschen ermöglicht. Der Mensch versteht durch seine Vernunft, dass die Erreichung des Selbstinteresses die Existenz einer friedlichen Gemeinschaft voraussetzt⁴¹. Die Geselligkeit der Menschen hat das Eigeninteresse als Quelle⁴².

Bisher wurden zwei zentrale Punkte herausgestellt. Erstens gibt es nach Grotius zwei Haupttendenzen der Menschen: einerseits das Eigeninteresse; andererseits die Geselligkeit. Zweitens ist es notwendig, eine friedliche Gemeinschaft mit minimalen Regeln der Gerechtigkeit zu etablieren, um sein Eigeninteresse zu erreichen. Obwohl die beiden Haupttendenzen der Menschen nicht in einem Gegensatz zueinander stehen, zeigt sich eine potenzielle Spannung. Denn die

³⁸ Vgl. Araujo 2009, S. 255.

³⁹ IBP, Vorrede 7.

⁴⁰ IBP, Vorrede 6.

⁴¹ Der Mensch hat „die Urteilskraft, um das Angenehme und das Schädliche zu bemessen, und zwar nicht bloß das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige, und die Mittel dazu“ (IBP, Vorrede 9). Der Mensch kann folglich durch diese Urteilskraft eine kluge Verteilung dessen möglich machen, „was jedem Einzelnen und der Gemeinschaft zuzuteilen ist“ (IBP, Vorrede 10).

⁴² Aus diesem Grund wäre es ein Fehler, ihn für einen Aristoteliker zu halten. Grotius behauptet nicht, dass der Mensch ein politisches Tier ist. Vgl. Araujo 2009, S. 355-356.

unbeschränkte Suche des Selbstinteresses könnte zu einem Konflikt führen. Die relevante Frage hierzu lautet nach Schneewind: Inwiefern müssen wir unsere Tendenz zum Konflikt zugunsten der Geselligkeit beschränken?⁴³ Grotius' Konzeption des Rechtes stellt eine Antwort auf diese Frage dar. Um diesen Begriff zu verstehen, ist es jedoch notwendig, Grotius' Rechtsbegriff zu analysieren. Zunächst soll es im Folgenden um diese Analyse gehen.

2.2 Grotius' Rechtskonzeption

Grotius unterscheidet zwischen drei Bedeutungen des Wortes „Recht“: (1) das Recht als „das Gerechte“, (2) das Recht als moralische Eigenschaft (subjektives Recht) und (3) das Recht als Gesetz. Ich erkläre zunächst die drei Bedeutungen und konzentriere mich dann auf die dritte Bedeutung des Rechts als Gesetz. Die Fokussierung auf die dritte Bedeutung ergibt sich daraus, dass diese Einzelbedeutung des Wortes „Recht“, insbesondere der Begriff des Naturrechts, mit dem des Begriffs der praktischen Gesetze von Kant in Verbindung steht⁴⁴. Die drei Bedeutungen des Wortes „Recht“ nach Grotius sind die folgenden:

(1) Recht bezeichnet das Gerechte; Unrecht ist das, „was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerstreitet“⁴⁵. Cicero sagt, so Grotius, dass die Verleumdung eines anderen um des eigenen Vorteils willen gegen die Natur ist. Wenn dies geschähe, dann zerstöre es notwendig die Gemeinschaft der Menschen⁴⁶. Die Gründung einer friedlichen Gemeinschaft, so denkt Grotius, erfordert die Etablierung einiger minimaler Regeln von Gerechtigkeit. Die Verteidigung der Gemeinschaft, welche der menschlichen Vernunft gemäß ist, ist für ihn die Quelle des Rechts. Dazu gehören drei wesentliche Verbindlichkeiten: das Erfüllen gegebener

⁴³ Schneewind 2007, S. 72-73.

⁴⁴ Vgl. Kapitel II vorliegender Arbeit.

⁴⁵ IBP I. III. I: „Est autem iniustum quod naturae societatis ratione utentium repugnat.“

⁴⁶ IBP I. I. III. 1.

Versprechen, die Kompensation eines selbst verursachten Schadens und die Vergeltung der Menschen untereinander durch die Strafe⁴⁷.

(2) Das Recht ist „eine moralische Eigenschaft, kraft derer eine Person etwas mit Recht etwas mit Recht zu tun haben kann oder zu tun hat“⁴⁸. Dieses Recht als Kompetenz ist für Grotius „Recht im eigentlichen oder strengen Sinne“. Das umfasst sowohl die Macht über sich selbst (Freiheit) als auch über andere (wie die väterliche Gewalt)⁴⁹.

(3) In IBP behauptet Grotius: „Es gibt noch einen dritten Begriff des Rechts, wonach es mit Gesetz gleichbedeutend ist, wenn man Gesetz im weitesten Sinne nimmt, d.h. als eine Regel des moralischen Handelns, welches sich mit dem, was Recht ist“ – im Sinn von „dem Gerechten“ - „verbindet“⁵⁰. Das bedeutet, dass die Gesetze moralische Normen sind, welche moralische Pflichten etablieren. Innerhalb der Kategorie des „Rechts als Gesetz“ nimmt Grotius eine weitere Differenzierung zwischen Naturrecht, menschlichem Recht und willkürlichem göttlichen Recht vor. Nur das Naturrecht ist nach vernünftigen Kriterien etabliert; die Gründe des menschlichen Rechtes und des willkürlichen göttlichen Rechtes hingegen liegen im Wollen des Menschen und im Wollen Gottes. Ich analysiere nachfolgend ausführlich den Begriff des Naturrechts, weil wir in ihm den Kern von Grotius' Gesetzesbegriff finden.

⁴⁷ IBP, V. 8.

⁴⁸ IBP I. I. IV: „Ab hac iuris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur; quo sensu jus est Qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum.“

⁴⁹ IBP I. V.

⁵⁰ IBP I. I. IX. 1: „Est et tertia iuris significatio quae idem valet quod Lex, quotis vox legis largissime sumitur, ut sit Regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est. Obligationem requirimus: nam consilia et si qua sunt alia praescripta, honesta quidem sed non obligantia, legis aut juris nomine non veniunt.“

Das Naturrecht bei Grotius

Das Naturrecht, d.h. das Recht, dessen Grund in der Natur des Menschen liegt, ist „ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst⁵¹ eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten hat. Handlungen, für welche ein solches Gebot besteht, sind an sich geschuldet oder unerlaubt, und deshalb gelten sie als von Gott notwendig geboten oder verboten“⁵². In dieser Definition finden sich verschiedene Aspekte, die erklärt werden müssen. Erstens den Ursprung des Naturrechts und den Begriff der „Gebote der Vernunft“; zweitens moralische Notwendigkeit und Normativität des Naturrechts und drittens Gottes Rolle im Gesetzesbegriff. Ich bespreche nachfolgend diese Punkte, welche in einer engen Verbindung miteinander stehen.

Um den Begriff des Naturrechtes zu klären, ist zunächst zu fragen, wo Grotius zufolge der Ursprung des Naturrechts liegt. Die relevante Frage lautet: Liegt er in der Vernunft oder in Gott? Für Grotius besteht kein Widerspruch zwischen beiden Möglichkeiten. Der direkte Ursprung des Gesetzes liegt in der Vernunft. Der Autor der Gesetze ist die Vernunft und die moralischen Gesetze sind deshalb „Gebote der Vernunft“. Aber Gott ist der Schöpfer der menschlichen Vernunft und somit der indirekte Ursprung des Gesetzes. Aus dieser ersten Antwort entsteht eine andere zentrale Frage: Was bedeutet der Ausdruck „ein Gebot der Vernunft“?

⁵¹ D.h. eine Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Urteil der menschlichen Vernunft, die aus einer Analyse der Natur der Menschen feststellt, welche Handlungen adäquat sind, um das Ziel einer friedlichen Gesellschaft zu erreichen (vgl. IBP, Vorrede 6-9).

⁵² IBP I. I. X. 1-2. „Ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans, actui alicui, ex eius convenientia aus disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere. Actus de quibus tale exstat dictatum, debiti sunt aut illiciti per se, atque ideo a Deo necessario praecepti aut vetiti intelliguntur.“

Grotius versteht die Vernunft als eine Fähigkeit, die Realität zu verstehen und die Mittel zu bestimmen, um ein Ziel zu erreichen⁵³. Die menschliche Vernunft, so Grotius, gebietet, etwas zu tun, um ein Ziel zu erreichen. Es ist jedoch noch nicht klar, wie durch die Gebote der Vernunft ein „Handlungsdruck“ entsteht, d.h. wo die Normativität des Naturrechtes liegt. Um dieses zentrale Problem zu lösen, soll noch einmal Grotius' zitierte Definition herangezogen werden.

Das Gebot der Vernunft, so Grotius, „zeigt an, dass einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt“. Um das zu verstehen, ist bei Grotius die Rolle der Urteilskraft zu berücksichtigen. Die Urteilskraft, meint Grotius, versetzt den Menschen in die Lage, die Angemessenheit einer Handlung für eine ruhige und geordnete Gemeinschaft zu beurteilen⁵⁴. Durch die Beurteilungen der Urteilskraft kommen die Gebote der Vernunft in die Welt, welche eine moralische Notwendigkeit haben. Das bedeutet, dass die Gebote der Vernunft ein Müssen etablieren, z.B. „man *muss* die Probleme friedlich lösen“. Der Grund der moralischen Notwendigkeit liegt in der Rationalität des Gebotes. Das Problem von Grotius' Geboten der Vernunft liegt jedoch nicht in der moralischen Notwendigkeit, sondern das zentrale Problem lautet: Wo liegt die Normativität der Gebote der Vernunft bei Grotius? Dabei handelt es sich um eine zentrale Frage. Wenn ich etwa einfach sage, „du musst mir helfen“, kann der Adressat, an den der Imperativ gerichtet ist, antworten: „Warum *muss* ich dir helfen? Was du sagen musst, ist: 'Ich will deine Hilfe'. Oder du musst erklären, warum ich dir helfen *muss*.“

In Grotius' Erörterung zum Begriff des Naturrechts findet sich eine implizite Konzeption der Normativität. Was den Menschen betrifft, so lässt sich sagen: Es gehört „der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht

⁵³ Vgl. IBP, Vorrede 9.

⁵⁴ Vgl. IBP, Vorrede 6.

geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen“⁵⁵. Mit anderen Worten: Die Menschen *wollen* in einer ruhigen Gemeinschaft leben. Es gibt deshalb ein Ziel (eine ruhige Gemeinschaft) und Mittel, mit denen dieses Ziel erreicht werden kann. Wer das Ziel erreichen will, *muss* die notwendigen Mittel benutzen. Hier findet man eine erste Art der Normativität bei Grotius. Wenn der Wunsch, in Ruhe zu leben, ein zentrales Wollen der Menschen ist, dann sind die Gebote der Vernunft wahre Pflichten, insofern sie notwendige Mittel etablieren, um eine friedliche Gemeinschaft zu begründen.

Die Normativität der Gebote der Vernunft sieht jedoch bisher schwach aus. Diese Konzeption setzt voraus, dass die Menschen verstehen, dass die Befolgung der Gebote der Vernunft eine notwendige Bedingung ist, um ein ruhiges Leben zu haben. Die Menschen haben jedoch neben der Geselligkeit eine starke Tendenz zur Suche des Eigeninteresses. Es ist nicht schwer, an Situationen zu denken, in denen die beiden Haupttendenzen miteinander in Konflikt geraten können. Zugunsten eines dringenden Interesses, etwa im Falle der eigenen Ernährung in einer Situation des Mangels, können die moralischen Gebote schnell vergessen werden. Aus diesem Grund entsteht die Notwendigkeit, die Normativität der moralischen Gebote zu verstärken. Um diese Verstärkung zu erreichen, greift Grotius zur Autorität Gottes. Er behauptet, dass einige Handlungen eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit haben, und legt dar, weshalb „Gott als der Schöpfer der Natur sie entweder geboten oder verboten hat“⁵⁶. Es handelt sich dabei um einen Rekurs auf Gottes sanktionierende Macht. Zum Gottesbegriff gehört, dass er allmächtig ist. Er kann deshalb jemanden, der seine Gebote nicht verfolgt, strafen. Man muss betonen, dass Grotius nicht deshalb auf Gott zurückgreift, weil er die moralischen Gesetze begründen will. In diesem Fall wären sie Gottes Gebote und nicht Gebote der

⁵⁵ IBP, Vorrede 6.

⁵⁶ IBP I. I. X. 1-2.

Vernunft. Durch den Rekurs auf Gott will Grotius die Gebote der Vernunft verstärken⁵⁷. Das Naturrecht bei Grotius ist deshalb ein System der Gebote *der Vernunft*, welche von der sanktionierenden Macht Gottes unterstützt wird.

2.3 Abschluss

Bei Grotius finden wir einen Gesetzesbegriff, in dem sowohl das Wollen und die Vernunft des Menschen als auch Gott, sofern er der Schöpfer der Menschen ist, eine wichtige Rolle spielen. Der Mensch hat das Ziel, eine friedliche Gemeinschaft zu einzurichten. Die Vernunft hat dabei einen instrumentellen Charakter, d.h., sie etabliert nicht ihre eigene Gesetzgebung, sondern bestimmt die notwendigen Mittel, um eine ruhige und geordnete Gemeinschaft zu begründen. Das Naturrecht ist ein Gebot der Vernunft, welches eine moralische Notwendigkeit und Normativität hat. Der Grund der moralischen Notwendigkeit des Naturrechtes liegt in der Rationalität seiner Gebote. Die Normativität des Naturrechtes hat eine doppelte Dimension. Einerseits liegt die Notwendigkeit des Naturrechtes in einer Zweck-Mittel-Beziehung (wenn wir eine friedliche Gemeinschaft etablieren *wollen*, *müssen* wir nach dem Naturrecht handeln); andererseits liegt sie in der Drohung einer Bestrafung durch

⁵⁷ Das ist die Position von Haakonssen, der behauptet, dass Grotius zur Autorität Gottes greift, um die Verbindlichkeit des Naturrechtes zu begründen (vgl. Haakonssen 1999, S. 48). Diese Interpretation ist m.E. falsch. Grotius sagt explizit, dass das Naturrecht „ein Gebot der Vernunft“ ist. Gegen die Rolle Gottes in der Verstärkung der Gebote der Vernunft ist außerdem einzuwenden, dass Grotius in der so genannten „gottlosen Hypothese“ Gottes Rolle ablehnt. Diese Hypothese, die in IBP formuliert wird, lautet: „Diese hier dargelegten Bestimmungen über das Naturrecht würden auch greifen, selbst wenn man annähme, was freilich ohne die größte Sünde nicht geschehen könnte, dass es keinen Gott gebe oder dass er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere“ (IBP, Vorrede 11: „Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana“). Ein isoliertes Lesen dieses Textes, losgelöst vom Kontext, könnte zu einem Schluss wie dem folgenden führen: Das Naturrecht ist ontologisch unabhängig von der Existenz Gottes, d.h., wenn Gott nicht existiert, gäbe es dennoch ein Naturrecht. Gott würde zwar keine Rolle in der Moral spielen. Grotius sagt jedoch in IBP I. I. X., dass Gott der Schöpfer der Natur ist. Er versucht nicht, Gottes Existenz und Macht in Zweifel zu ziehen. Es hätte keinen Sinn, dem Naturrecht eine ontologische Vorrangstellung vor der Existenz Gottes zu geben, und zwar nur deshalb, weil es aus Grotius' Perspektive ohne Gott keine Schöpfung und damit kein Naturrecht gäbe. Der Einwand ist deshalb irrig.

Gott. In diesem Kontext ist Grotius' Sanktionsbegriff problematisch. Trotz der Etablierung eines Naturrechtes zur Strafe⁵⁸ bleibt völlig im Dunklen, wie die Sanktion tatsächlich aussieht und wer eigentlich das Recht hat, diese auszuüben. Jenseits der Probleme in Bezug auf die Sanktion und die Normativität ist es zudem erforderlich, über Gottes Rolle in der Moralphilosophie nachzudenken. Obwohl bei Grotius' Gesetzesbegriff Gott eine begrenzte Rolle spielt, führt die Notwendigkeit einer starken Normativität zu einer Moralphilosophie, in der Gottes Rolle stärker ist. Das ist der Fall in Pufendorfs System, welches im Folgenden untersucht werden soll.

⁵⁸ Diese Idee eines Naturrechtes zur Strafe muss im Kontext einer verträglichen Theorie der Souveränität begriffen werden, in der die Souveränität sowie die individuellen Rechte als eine moralische Fähigkeit, d.h. eine moralische Macht über den Willen anderer Personen, die aus einem freiwilligen Konsens stammt, betrachtet werden (vgl. IBP I III. IV. 1; Haakonssen 1999, S. 41 f.). In diesem Zusammenhang spricht Grotius über die Gefahr eines Backenstreichs oder eines ähnlichen Übels: „[...] denn wenn auch der Backenstreich und der Tod einander nicht gleichstehen, so gibt mir der Gegner durch seinen Angriff doch das Recht, d.h. eine gewisse moralische Gewalt gegen sich, und zwar unbegrenzt, so weit ich in anderer Weise das Übel nicht abwehren kann“ („*Quanquam enim inaequalia sunt mors et alapa, tamen qui iniuria me parat afficere, is mihi eo ipso dat ius, hoc est facultatem quandam moralem adversus se in infinitum, quatenus aliter malum illud a me arcere nequeo*“, IBP II. I. X. 1.) In diesem Kontext ist ferner Grotius' Theorie des gerechten Krieges zu sehen. Nach Grotius gibt es drei gerechte Gründe für einen Krieg: die Verteidigung, die Wiedererlangung des Genommenen und die Bestrafung.

3 Der Gesetzesbegriff bei Pufendorf

3.1 Vorbemerkungen

Samuel Pufendorf ist neben Grotius und Cumberland ein wichtiger Vertreter der Tradition des modernen Naturrechts, der in *De Iure Naturae et Gentium* (ING)⁵⁹ eine umfassende Theorie des Naturrechts entwickelt. Obwohl er stark von Grotius beeinflusst war, stellt er eine völlig voluntaristische Theorie des Gesetzes auf, in der er die Ideen der moralischen Notwendigkeit und der Sanktion in eine andere Richtung entwickelt.

Pufendorf unterscheidet zwischen *entia physica* und *entia moralia*. *Entia physica* sind alle physikalischen oder biologischen Entitäten⁶⁰. *Entia moralia*, so Pufendorf in *De Iure Naturae et Gentium*, sind „certain modes (qualities), added to physical things or motions, by intelligent beings, primarily to direct and temper the freedom of the voluntary acts of man, and thereby to secure a certain orderliness and decorum in civilized life“⁶¹. Diese Eigenschaften (*qualities*) existieren nicht *per se*, sondern sind durch eine *impositio* von Gott oder vom Menschen hergestellt. Alle Entitäten, die nicht physikalisch oder biologisch sind, wie z.B. gesellschaftliche Klassen, Rollen etc., sind *entia moralia*⁶². Sie leiten freie Handlungen des Menschen an und führen zu Regeln und zu Ordnung mit dem Ziel der Vollkommenheit des Menschenlebens.

Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass die Idee der *impositio* eine neutrale Welt voraussetzt. Daraus folgt, dass es in der Natur keine Moral gibt. Die

⁵⁹ *De Iure Naturae et Gentium*, The photographic reproduction of the edition of 1688, Buffalo N. Y. 1995 (engl. *De Iure Naturae et Gentium*, Übersetzung von W. A. Oldfather, Buffalo N. Y. 1995).

⁶⁰ Vgl. Schneewind 2007, S. 120.

⁶¹ „Exinde commodissime videmur entia moralia posse definire, quod sint modi quidam; rebus aut motibus physicis superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum et temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum, et ad ordinem aliquem ac decorem vitae humanae conciliandum“ (ING I. I. 3).

⁶² Schneewind 2007, S. 120.

moralischen Gesetze sind von einem göttlichen oder menschlichen Willen erlassen. Es gibt keine Verbindung zwischen Natur und Moral und keine Moral ohne Gesetz. Tötungen oder Diebstähle sind nicht „von Natur aus“ unmoralisch. Sie sind unmoralisch, weil ein Gesetz diese Handlungen verboten hat. Leben und Eigentum können natürliche Güter sein, d.h., sie können zur Glückseligkeit und zum Nutzen der Menschen beitragen⁶³, aber sie werden zu etwas moralisch Gutem nur wegen der Gesetze⁶⁴. In diesem Punkt finden wir einen zentralen Unterschied zu Grotius. Dieser denkt, dass einige Handlungen „wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst“ eine moralische Notwendigkeit haben⁶⁵. Bei Pufendorf hingegen verweist die moralische Notwendigkeit auf den Willen Gottes. Weiter unten wird auf diesen Punkt weiter eingegangen.

3.2 Die Definition des Gesetzes bei Pufendorf

Pufendorf trennt scharf zwischen Rat und Gesetz. Ein Rat liegt vor, wenn jemand einem anderen sagt, was er tun sollte (z.B. „Du siehst krank aus. Du solltest zum Arzt gehen“), ohne dass der Ratgeber die Macht hat, dem anderen die eigene Meinung aufzuzwingen. Ein Gesetz hingegen ist ein Gebot in Form von „Mache das so“⁶⁶, das von der Macht der Sanktionen unterstützt wird.

Die Definition von Gesetz lautet: „In general a law may most conveniently be defined as a decree by which a superior obligates a subject to adapt his actions to the former's command. We use the term decree, not because it exists in the mind and will of the one who gives the decree, but because it is communicated to the subject in such

⁶³ ING I. II. 6. 27-31.

⁶⁴ DOH I. 2. 11.

⁶⁵ IBP I. I. X. 5.

⁶⁶ Vgl. ING I. VI. 1-2, 87-89.

a way that he recognizes he must bend himself to it; and on that account it is equivalent for us to a command“⁶⁷. Diese Definition des Gesetzes verweist zwangsläufig auf einen Gesetzgeber, der das Gesetz erlassen muss. Das Wesen des Gesetzes (*the essence of law*) ist folglich seine Normativität, weil der Gesetzgeber den Adressaten durch die Bekanntgabe der Gebote *verpflichtet (obligates)*, nach den Gesetzen zu handeln.

Pufendorf unterscheidet zwischen Naturgesetzen⁶⁸ und menschlichem Gesetz. Der Autor der Naturgesetze ist Gott, weil er der Schöpfer des Universums ist⁶⁹. Die Naturgesetze sind außerdem „Gebote der rechten Vernunft“ in einem sehr begrenzten Sinn. Die Vernunft des Menschen, so Pufendorf, kann das Naturgesetz *kennen*, aber diese Erkenntnis setzt die Fähigkeit der Sprache und die Kompetenz voraus, die Regeln klar und verständlich auszudrücken. Das Naturgesetz kann von jeder erwachsenen Person erkannt werden, d.h., es kann nicht auf Unkenntnis des Gesetzes plädiert werden⁷⁰. Um die Bestimmung der konkreten Gebote des Naturgesetzes vorzunehmen, berücksichtigt Grotius die Beschaffenheit des Menschen. Der Mensch versucht sich selbst zu schützen, das Nützliche zu suchen und das Schädliche zu vermeiden. Er benötigt wegen seiner Schwäche die Hilfe der anderen, um ein gutes und komfortables Leben führen zu können⁷¹. Das wichtigste Naturgesetz lautet

⁶⁷ ING I. VI. 4: „In genere autem lex commodissime videtur definiri per decretum quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat. Decretum dicimus, non quod intra mentem et voluntatem decernentis subsistit, sed quod subjecto est insinuatom tali modo, ut necessitatem ad idem se componendi intelligat: eoque id iusso nobis heic aequipollet.“ Vgl. DOH I. 2. 2.

⁶⁸ Heute werden unter dem Wort „Naturgesetze“ Gesetze der Physik oder der Chemie verstanden. – Pufendorf hingegen meint damit moralische Gesetze. Vgl. ING II. III. 13.

⁶⁹ DOH I. 2. 6.

⁷⁰ Vgl. ING II. III. 13.

⁷¹ Pufendorf hat, wie Grotius und Kant, eine pessimistische Einstellung in Bezug auf die Menschennatur. Er sieht im Menschen einerseits eine starke Tendenz zur Aggressivität und andererseits die Notwendigkeit, Hilfe von anderen zu erhalten. In ING behauptet er: „It is quite clear that man is an animal extremely desirous of his own preservation, in himself exposed to want, unable to exist without the help of his fellow-creatures, fitted in a remarkable way to contribute to the common good, and yet at all times malicious, petulant, and easily irritated, as well as quick and powerful to do injury. For such an animal to live and enjoy the good things that in this world attend his condition, it is necessary that he be sociable, that is, be willing to join himself with others like him, and

demnach: „Every man, so far as in him lies, should cultivate and preserve toward others a sociable attitude, which is peaceful and agreeable at all times to the nature and end of the human race“; d.h. „an attitude of each man towards every other man, by which each is understood to be bound to the other by kindness, peace and love and therefore by a mutual obligation“⁷². Pufendorf glaubt, dass alle Menschen dem Naturgesetz entsprechend handeln müssen. Das Naturgesetz ist folglich universell, während das positive Gesetz lediglich im Bereich seiner Jurisdiktion gültig ist.

3.3 Legitimität und Normativität der Gesetze bei Pufendorf

Pufendorf betont ausdrücklich, dass ein Gesetz das Gebot eines Höheren ist, d.h. von jemandem, „who has both the strength to threaten some evil against those who resist him, and just reasons why he can demand that the liberty of our will be limited at his pleasure“⁷³. Dies ist sowohl für das göttliche als auch das menschliche Gesetz gültig.⁷⁴ Ein Höherer kann Gott oder der menschliche Gesetzgeber sein.

An dieser Textstelle definiert Pufendorf zwei Elemente des Gesetzesbegriffs: einerseits den Willen des Höheren, der durch die Macht der Sanktion („both the

conduct himself towards them in such a way that, far from having any cause to do him harm, they may feel that there is reason to preserve and increase his good fortune“ (ING II. III. 15). „Scilicet manifesto adparet, hominem esse animal sui conseruandi studio studiosissimum, per se egenum, sine sui similium auxilio seruari ineptum, ad mutua commoda promouenda maxime idoneum, idem tamen saepe malitiosum, petulans, et facile irritabile, ac ad noxam inferendam promptum, ac validum. Eiusdem animali, ut saluum sit, bonisque fruatur, quae in ipsius conditionem heic cadunt, necessarium est, ut sit sociabile, id est, ut coniungi cum sui similibus velit, et aduersus illos ita se gerat, ut ne isti ansam accipiant eum laedendi, sed potius rationem habeant eiusdem commoda seruandi, aut promouendii.“ Vgl. DOH I. 3. 5-13.

⁷² ING II. III. 15: „Inde fundamentalis lex naturae isthaec erit: Cuilibet homini, quantum in fe, colendam et conferuandam esse pacificam aduersus alios socialitatem, indoli et scopo generis humani in uniuersum congruentem (...) Sed per socialitatem innuimus eiusmodi dispositionem hominis erga quemuis hominem, per quam ipsi benevolentia, pace et caritate, mutuaque adeo obligatione coniunctus intelligitur. (...) Omnia, quae ad istam socialitatem necessario faciunt, iure naturali praecepta, quae eandem turbant aut abrumpunt, vetita intelligi.“

⁷³ ING I. VI. 9: „[Introducitur autem obligatio in animum hominis proprie a superiore, id est tali], cui non solum sint vires malum aliquod repraesentandi contranitentibus; sed et cui iustae cause, quare postulare queat, ex suo arbitrio voluntatis nostrae libertatem circumseribi.“

⁷⁴ Vgl. ING I. VI. 18, 111-112.

strength to threaten some evil against those who resist him“) unterstützt wird. In der Drohung der Sanktionen findet man die Quelle der Normativität der Gebote der Naturgesetze. Andererseits definiert er hierin die Existenz gerechter Gründe (*iustae causae*), die die Forderung des Gesetzgebers legitimieren.⁷⁵ Die Sanktion, so Pufendorf, produziert die Furcht, der gerechte Grund den Respekt.

Im Folgenden geht es um die Analyse dieser beiden Begriffe.

a) Gerechte Gründe

In *De Officio Hominis et Civis Iuxta Legem Naturalem* (DHO; *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*)⁷⁶ erklärt Pufendorf, was gerechte Gründe sind: „The reasons which justify a person`s claim to another`s obedience are: (1) if he has conferred exceptional benefits on him; (2) if it is evident that he wishes the other well and can look out for him better than he can for himself; (3) if at the same time he actually claims direction of him; and, finally, (4) if the other party has voluntarily submitted to him and accepted his direction.“⁷⁷ Bei den Naturgesetzen spricht Pufendorf explizit von zwei Gründen der Legitimität, d.h. Gründen, wodurch die Machtausübung gerechtfertigt ist⁷⁸. Die Vorteile, die uns Gott gegeben hat, und Gottes Weisheit, die im Gegensatz zur Schwäche und Ignoranz der Menschen steht⁷⁹, sind nach Pufendorf Gründe, um das Naturgesetz als legitim anzusehen. Im

⁷⁵ Vgl. Stemmer 2008, S. 263.

⁷⁶ *De Officio Hominis et Civis Iuxta Legem Naturalem Libri Duo*, in: S. Pufendorf, *Gesammelte Werke* II, ed. G. Hartung, Berlin 1997, S. 1-91 (engl. *On the Duty of Man and Citizen*, ed. James Tully, Übersetzung von M. Silverthorne, Cambridge/New York 1991).

⁷⁷ DHO I. II. 5: „Rationes autem, quare quis rectere postulare queat, ut ab altero sibi obtemperetur, sunt, si ab isto in hunc insignia quaedam bona sint profecta, si constiterit, iustum et bene huic velle, et rectius, quam ipse valet, eidem prospicere posse, simulque si actu iuste hujus directionem sibi vindicet; et denique si quis ultro alteri sese subjecerit; et in ipsus directionem consenserit.“

⁷⁸ Vgl. Stemmer 2008, S. 262-264.

⁷⁹ Über das pessimistische Bild der Natur des Menschen nach Pufendorf vgl. ING I. II.

Zusammenhang: Die Naturgesetze sind aufgrund der Weisheit und Gutmütigkeit ihres Autors (Gott) und des Danks, den wir Gott schulden, legitim⁸⁰.

Doch Pufendorfs Konzeption der gerechten Gründe ist philosophisch problematisch. Das Problem liegt in der Verbindung zwischen den Naturgesetzen und dem Voluntarismus von Pufendorf. Die Moral, so behauptet er, komme nur durch die Erlassung eines Gesetzes in die Welt⁸¹ und Gott sei in der Bestimmung des Naturgesetzes durch nichts beschränkt. In diesem Sinn sagt Pufendorf über Gott: „He could have commanded that He be worshipped by blasphemy or contempt, as Vasquez asserts ...“⁸². Hier findet sich eine vollkommen voluntaristische Konzeption der Moral. Den Naturgesetzen liegt das Wollen Gottes zugrunde. Die Menschen müssen deshalb den Geboten Gottes gehorchen, ohne die Gründe dieser Gebote zu verstehen, lediglich weil sie an die Gnade und Weisheit Gottes glauben. Obwohl die Naturgesetze mit den zentralen Merkmalen der Natur der Menschen zu tun haben⁸³, könnte Gott die Natur der Menschen und deshalb die Gesetze, die aus ihr begründet werden, ändern. Was heute noch gut ist, könnte morgen schon böse sein. Weil eine solche schnelle Veränderung von gut und böse für die Menschen unverständlich wäre, impliziert Pufendorfs Konzeption der Moral, auf das moralische Verständnis zu verzichten. Dieser Verzicht, der offensichtlich mit der moralischen Autonomie unvereinbar ist, wird von Kant stark kritisiert. Im nächsten Kapitel wird diese Kritik untersucht.

⁸⁰ Vgl. DOH I. 3. 11.

⁸¹ ING I. VII. 3, 114-155.

⁸² ING II. III. 4: „Deum, si voluisset, potuisse constituere, ut blasphemii aut contentu coleretur. Quod facir Vasquius ...“.

⁸³ ING II. III. 15; DOH I. 3.

b) Sanktionen

Eine Sanktion ist, so Stemmer, „eine negative Konsequenz, die in der Absicht, das Handeln anderer zu beeinflussen, künstlich an eine Handlung geheftet wird“⁸⁴. Im Gegensatz zu Grotius spielen bei Pufendorf die Sanktionen für den Begriff des Gesetzes eine große Rolle, wie in *De Officio Hominis* deutlich wird. An der im Folgenden zitierten Textstelle äußert Pufendorf: „Every complete law has two parts: the one part in which what is to be done or not done is defined, and the other which declares the punishment prescribed for one who ignores a precept or does what is forbidden. (...) So then the whole force of the law consists in making known what the superior wants us to do or not to do and the penalty set for the violators. The power of creating an obligation, that is, of imposing an internal necessity, and the power to compel or to enforce observance of the laws by means of penalties, lie properly with the legislator and with him to whom the protection and execution of the laws is committed“⁸⁵.

An dieser Stelle erklärt Pufendorf mit vorbildlicher Klarheit, welche Rolle die Sanktion in seinem System spielt. Die Elemente des Begriffs der Sanktion sind vollkommen klar und deutlich zu erkennen. So behauptet Pufendorf: (a) Die Sanktion muss im Rahmen des Gesetzes bestimmt werden; (b) die Sanktion ist eine künstliche negative Konsequenz der Handlung, die vom Gesetzgeber etabliert wird; (c) die Kraft des Gesetzes (*force of the law*), die im Gesetzgeber liegt, besteht darin, ein Gesetz zu erlassen und es durch die Sanktionen (*penalties*) effektiv zu machen. Mit anderen Worten: Der Kern des Gesetzes liegt in seiner Normativität und diese Normativität ist durch die Sanktionen etabliert. Bei Pufendorf spielt der Unterschied zwischen moralischer Notwendigkeit und Normativität keine Rolle. Sowohl die Frage nach der moralischen Notwendigkeit als auch die Frage nach der Normativität der

⁸⁴ Stemmer 2009, S. 13.

⁸⁵ DOH I. II. 7.

Naturgesetze finden bei Pufendorf ihre Antwort in den Sanktionen. Aufgrund der Etablierung der Sanktionen kommt das moralische Müssen in der Welt, d.h., die moralische Notwendigkeit in der Welt kommt durch die Sanktionen. Wegen der Etablierung der Sanktionen besitzen außerdem die Naturgesetze Normativität. Und weil es Sanktionen gibt, gibt es einen Handlungsdruck, um nach den Naturgesetzen zu handeln.

Was die Rolle der Sanktionen im Gesetzesbegriff angeht, so zeigt sich zudem ein wichtiger Unterschied zwischen Pufendorf einerseits und Grotius und Kant andererseits. Bei Grotius spielen die Sanktionen eine sekundäre Rolle, weil sie lediglich mit der Verstärkung der moralischen Gesetze zu tun haben. Bei Kant - wie später zu sehen sein wird - spielen die Sanktionen in der Moral überhaupt keine Rolle. Bei Pufendorf hingegen sind die Sanktionen konstitutive Elemente des Gesetzesbegriffs⁸⁶.

3.4.-Abschluss

Obwohl Pufendorfs Gesetzesbegriff klar und deutlich formuliert ist, ist er mit großen philosophischen Problemen verbunden, die insbesondere mit der Rolle Gottes und der Sanktion zusammenhängen. Jenseits von Gottes Existenz liegt das Problem von Pufendorfs System im Fehlen einer rationalen Begründung der inhaltlichen Bestimmung des moralischen Gesetzes. Bei Grotius finden wir eine wichtige Voraussetzung: die Existenz einer für die Menschen verständlichen Natur, in Bezug auf welche die Gebote des Naturrechts formuliert werden. Bei Pufendorf hingegen gibt es die Moral lediglich in Bezug auf das Gesetz. Die Legitimation der Macht liegt ihm zufolge in der Idee eines gerechten Grundes. Das ist jedoch problematisch. Wenn

⁸⁶ Vgl. Stemmer 2008, S. 262-266.

Gottes Wille keinem Gesetz unterworfen ist, dann, so Leibniz, „ist es unmöglich zu sagen, dass Gott gerecht ist“⁸⁷. Pufendorf sagt über Gott: „He could have commanded that He be worshipped by blasphemy or contempt, as Vasquez asserts [...]“⁸⁸. Wenn der Mensch dem unverständlichen Willen Gottes entsprechend handeln muss, dann hängt die Moralität der Handlungen von einem unverständlichen Wollen ab. Neben der Rolle Gottes erscheint außerdem die Idee einer durch Sanktionen unterstützten Moral problematisch. Zweifellos spielen die Sanktionen in einem rechtlichen System eine wesentliche Rolle. Doch wenn über die Moral gesprochen wird, so wird nicht nur an die minimalen Regeln für die Konstruktion einer Gemeinschaft gedacht, sondern vielmehr an die Frage nach den Prinzipien der Gerechtigkeit, nach denen ein guter Mensch nach seinem Gewissen handelt.

Mit diesen philosophischen Problemen hat sich Kant beschäftigt, als er seinen eigenen Gesetzesbegriff entwickeln wollte. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* finden wir die Kritiken, die Kant an den modernen Begriff des moralischen Gesetzes tut. Die Erörterung und die Analyse dieser Kritiken sind Gegenstand der Untersuchung von Kapitel II.

⁸⁷ Leibniz, „Opinion of the Principles of Pufendorf“, in *Political Writings*, S. 64 f. Über Pufendorfs Voluntarismus und seine philosophischen Probleme vgl. Irwin II, S. 301-305.

⁸⁸ ING II. III. 2-3.

Kapitel II

Kants Rezeption des modernen moralischen Gesetzesbegriffes

1 Einführung in die Thematik

Obwohl Kant dachte, dass die bisherige Moralphilosophie in Bezug auf die Aufgabe der Bestimmung des Grundsatzes der Moral versagt hat, liegt seiner eigenen Moralphilosophie eine Annahme zugrunde, die sich bereits in der Philosophie von Grotius und Pufendorf findet: Die Moral wird als Gesetz aufgefasst. Der Begriff der praktischen Gesetze ist ein zentraler Aspekt in Kants Moralphilosophie. In der Vorrede der *Grundlegung* behauptet Kant, dass die Moral durch Gesetze ausgedrückt werden muss⁸⁹. Doch hier stellt sich die Frage, inwiefern Kant die Idee des moralischen Gesetzes des modernen Naturrechts akzeptiert. Wir haben die Elemente des modernen moralischen Gesetzesbegriffes in Kapitel I ersetzt. Diese Elemente bezeichnen den Gesetzgeber, die Adressaten, die moralische Notwendigkeit und die Sanktion. J. B. Schneewind hat in seinem Artikel „Kant and Natural Law Ethics“ gezeigt, dass Kant die Struktur des modernen Gesetzesbegriffes übernommen hat⁹⁰. Kants Änderungen am Gesetzesbegriff sind jedoch so radikal, dass das Resultat einen neuen Begriff darstellt: den Begriff der praktischen Gesetze. Die Wende im Begriff der praktischen Gesetze besteht darin, dass anstelle von Gott die Vernunft der moralische Gesetzgeber ist. Zudem spielen für Kant die Sanktionen im moralischen Gesetzesbegriff keine Rolle mehr.

In Kapitel II analysiere ich die Gründe, weshalb Kant den modernen moralischen Gesetzesbegriff nicht einfach akzeptiert hat. Um dieses Ziel zu erreichen, ist zuerst zu bestimmen, was Grotius, Pufendorf und Kant gemeinsam ist. Dabei

⁸⁹ Ak. IV. 387.

⁹⁰ Vgl. Schneewind 1993.

handelt es sich um die Konzeption, welche der Moral als System von Gesetzen zugrunde liegt: die menschliche Tendenz zum Konflikt. Nachfolgend soll auf diesen Punkt näher eingegangen werden.

2 Die Tendenz zum Konflikt bei Kant

In Kapitel I wurde der historische Kontext dargelegt, in dem Grotius seine Rechtstheorie entwickelt hat. Der Mensch hat nach Grotius einerseits eine starke Tendenz zur Suche des Eigeninteresses; andererseits gehört zum Menschen „der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen“⁹¹. Grotius` Konzeption des Rechts entsteht als Antwort auf ein Problem, das Kant später „die ungesellige Geselligkeit der Menschen“ nennen wird⁹²: Inwiefern müssen wir unsere Tendenz zum Konflikt zugunsten der Geselligkeit beschränken?⁹³ Dieses Problem sieht nicht nur Grotius, sondern auch Pufendorf. Der Mensch ist Pufendorf zufolge böswillig, aber für sein Glück und die Vermehrung seines Glücks muss er auch gesellig sein⁹⁴.

In seinem wichtigen Artikel „Kant and Natural Law Ethics“⁹⁵ sowie in *The Invention of Autonomy*⁹⁶ hat Schneewind gezeigt, dass das Problem, das Kant durch seine Moralphilosophie zu lösen versucht, das Problem der menschlichen Tendenz zum Konflikt ist, wie es bereits von Grotius aufgeworfen wurde. Kant nennt Grotius und Pufendorf allerdings nur ein einziges Mal in seinem Werk. In *Zum ewigen Frieden* sagt er ironisch, dass die Staaten deren Werke und die anderer Autoren zitieren, um die Kriege zu rechtfertigen, dass sie ihre bösen Absichten jedoch auf keinen Fall nur wegen der Argumentation „so wichtiger Männer“⁹⁷ fallen lassen würden. Schneewind vermutet allerdings, dass Kant Pufendorf nie gelesen hat⁹⁸.

⁹¹ IBP, Vorrede 6.

⁹² Vgl. Schneewind 2007, S. 70-73.

⁹³ Schneewind 2007, S. 72-73.

⁹⁴ ING II. III. 15.

⁹⁵ Schneewind 1993.

⁹⁶ Schneewind 2007, S. 518-522.

⁹⁷ Ak. VII. 354.

⁹⁸ Schneewind 2007, S. 520.

Es gibt zwei zentrale Evidenzen für die These Schneewinds, welche lautet, dass Kant die Struktur des modernen Gesetzesbegriffs übernommen hat. Erstens hat Kant die Sprache des modernen Naturrechts - Pflichten, Rechte, Antagonismus, Imperative usw. - benutzt, um über die Moral zu sprechen. Zweitens ähnelt Kants Anthropologie der Anthropologie des modernen Naturrechts. Es soll nachfolgend zunächst dieser Punkt entwickelt werden.

Bei Kant wird die Moral als Gesetz aufgefasst⁹⁹. Das ist, so Schneewind, eine notwendige Folge der zentralen Stellung, die der Konflikt in Kants Anthropologie einnimmt. Wenn die Tendenz zum Konflikt ein zentrales Merkmal der Menschennatur darstellt, dann muss der Kern der Moral nicht in der Tugend, sondern im moralischen Gesetzesbegriff liegen¹⁰⁰. Kant spricht über die Konflikttendenz in der menschlichen Natur in seinen kleinen Schriften über Geschichte. So behauptet er in seinem Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d.i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur“¹⁰¹.

Man muss die Idee des Antagonismus bei Kant im Kontext des Artikels *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* verstehen. In diesem Artikel, so Kleingeld¹⁰², versucht Kant eine Interpretation der Menschengeschichte anhand des teleologischen Prinzips zu entwickeln, das er im ersten Satz formuliert: „Alle Naturanlagen eines

⁹⁹ Ak. IV. 389.

¹⁰⁰ Vgl. Schneewind 1993, S. 71-73.

¹⁰¹ Ak. VIII. 20.

¹⁰² Vgl. Kleingeld 1995, S. 20-31.

Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“¹⁰³. Kant wendet das teleologische Prinzip auf die menschlichen Anlagen an. Er setzt als zentrale Idee an, dass die vollständige Ausprägung dieser Anlagen nicht in jedem Individuum, sondern nur in der Gattung stattfinden kann. Die Naturanlagen des Menschen, die entwickelt werden müssen, sind diejenigen, die „auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind“¹⁰⁴. Über den Begriff der Vernunft behauptet Kant in diesem Kontext: „Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe“¹⁰⁵. Im Kontext der Ausprägung der menschlichen Anlagen entsteht der Antagonismus als ein Mittel der Natur, um „eine gesetzmäßige Ordnung“¹⁰⁶ zu erreichen. Die Tendenz zum Konflikt erweckt alle Kräfte des Menschen. Aus der Ehrsucht, der Herrschsucht oder der Habsucht versucht der Mensch „sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen“¹⁰⁷. Auf diese Weise entwickelt der Mensch seine Talente und es findet der Schritt aus der Rohheit zur Kultur statt. Der Antagonismus, so Kleingeld, „führt zur Kultur, Entwicklung der Talente und Bildung des Geschmacks und zuletzt zur Entwicklung der moralischen Einsicht der Menschen, die die aus ungesellig-geselligen Gründen gewählte Gesellschaft in einem letzten Schritt der Vervollkommnung in ein 'moralisches Ganzes' zu verwandeln vermögen“¹⁰⁸.

Eine weitere Evidenz der zentralen Rolle der Tendenz zum Konflikt bei Kant finden wir im Begriff des Friedenszustandes. In *Zum ewigen Frieden* - der zentrale

¹⁰³ Ak. VIII. 18. Es handelt sich um ein regulatives Prinzip, d.h. ein Prinzip, das „der Vernunft eine Regel für die Herstellung eines systematischen Erkenntnisganzen gibt“ (Kleingeld 1995, S. 17). Durch dieses Prinzip kann eine mögliche Erklärung einer Realität dargestellt werden, aber das Prinzip gibt keine richtige Kenntnis von ihr. Kant kann jedoch nicht beweisen, dass die Geschichte tatsächlich nach dem teleologischen Prinzip geschieht (vgl. KrV. A. 687 f., B. 715 f.).

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ak. VIII. 18-19.

¹⁰⁶ Ak. VIII. 18.

¹⁰⁷ Ak. VIII. 21.

¹⁰⁸ Kleingeld 1995, S. 25.

Beitrag von Kant zum Völkerrecht¹⁰⁹ - behauptet er: „Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.h. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeit, doch immerwährende Bedrohung mit denselben“¹¹⁰. In diesem Zustand haben die Rechte keine Garantie¹¹¹. Aus diesem Grund, so Kant in der *Rechtslehre*, haben die Menschen die Pflicht, aus diesem Zustand der Rechtlosigkeit hin zu einem rechtlichen Zustand zu gehen¹¹². In *Zum ewigen Frieden* betont Kant noch einmal die Zweideutigkeit des menschlichen Zustands. Einerseits kann man die Bösartigkeit der menschlichen Natur im freien Verhältnis der Völker feststellen; andererseits kann im Menschen eine moralische Anlage gefunden werden, „über das böse Prinzip in ihm (was er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von andern zu hoffen“¹¹³. Diese Zweideutigkeit des menschlichen Zustandes spielt eine zentrale Rolle in Kants Moralphilosophie¹¹⁴.

Obwohl Kant das Problem des Antagonismus ähnlich wie Grotius und Pufendorf verstanden hat, kann er die von den beiden Philosophen vorgestellte Lösung nicht akzeptieren. Die Beziehung von Kant zum modernen Naturrecht, so Schneewind, ist komplex. Einerseits hat er die Idee der ungeselligen Geselligkeit der Menschen mit ihrer notwendigen Konsequenz, einer Moral, die im Pflichtbegriff fußt, akzeptiert; andererseits lehnt Kant die Idee ab, dass die Menschen die moralischen Gebote einfach befolgen müssen¹¹⁵. Der Grund dafür liegt darin, dass die Moral bei Kant autonom sein muss, d.h., die Vernunft muss der moralische Gesetzgeber sein¹¹⁶. Eine Moral, in der Gott eine Rolle als Gesetzgeber spielt, und eine Moral, in der die

¹⁰⁹ Ak. VIII. 341-386.

¹¹⁰ Ak. VII. 348-349.

¹¹¹ Ak. VI. 306-307.

¹¹² Ak. VI. 312; vgl. Schwember 2011.

¹¹³ Ak. VIII. 355. Über „das radikale Böse in der menschlichen Natur“ vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Erstes Stück (Ak. VI. 17-53).

¹¹⁴ Vgl. K. III.2.

¹¹⁵ Schneewind 1993, S. 64.

¹¹⁶ Vgl. Ak. IV. 440.

Sanktionen eine Rolle spielen, wäre für Kant heteronom. Um das zu verstehen, ist es erforderlich, die Begriffe von Autonomie und Heteronomie zu untersuchen. In den Kapiteln III und IV wird der Autonomiebegriff ausführlich erörtert. Ich will zunächst den Heteronomiebegriff darstellen, um Kants Gründe, warum er Grotius` und Pufendorfs Antworten auf das Problem des Antagonismus abgelehnt hat, besser verstehen zu können.

3 Die Heteronomie als Grund für die Wende im Begriff der praktischen Gesetze bei Kant

Der Begriff der moralischen Autonomie oder Selbstgesetzgebung ist Kants zentraler Beitrag zur Moralphilosophie. Bei ihm ist die praktische Vernunft der moralische Gesetzgeber. Das moralische Subjekt erlässt für sich selbst moralische Gesetze¹¹⁷. Die Autonomie ist „eine Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“¹¹⁸. Sie ist für Kant eine innere Forderung der Moral. Die moralischen Gesetze bei Kant haben zwei zentrale Merkmale: Einerseits müssen sie autonom sein, d.h., ihre Quelle liegt in uns. Andererseits müssen sie absolute Notwendigkeit haben, d.h., sie müssen bedingungslos sein¹¹⁹.

Bei der Heteronomie, so Kant, liegt die Quelle der moralischen Gesetze im fremden Antrieb¹²⁰. Das gilt sowohl für eine Moral, in der Gott die Rolle des Gesetzgebers spielt, als auch für eine Moral, deren Grund mit subjektiven Interessen und Wünschen zu tun hat. Kant glaubt, dass der Ursprung unserer subjektiven Wünsche und Interessen nicht in der Vernunft liegt¹²¹. Weil nur die Vernunft „das eigentliche Selbst des Menschen“ ist¹²², sind unsere subjektiven Wünsche und Interessen, sofern sie mit der Vernunft nichts zu tun haben, „fremde Antriebe“¹²³ in uns.

In vorliegendem Abschnitt wird gezeigt, dass bei Kant sowohl die Rolle Gottes als Gesetzgeber als auch die Sanktionen als strukturelle Elemente des Gesetzesbegriffs zwei verschiedene Arten der Heteronomie sind. Aus diesem Grund

¹¹⁷ Vgl. Ak. IV. 440.

¹¹⁸ Ak. IV. 440.

¹¹⁹ Ak. IV. 389. Auf diesen Punkt wird im nächsten Kapitel eingegangen.

¹²⁰ Ak. IV. 444. Dieser Punkt wird im nächsten Kapitel erklärt.

¹²¹ Die subjektiven Interessen und Wünsche haben nach Kant nichts mit den Gesetzen der Vernunft, sondern mit den Naturgesetzen zu tun, sofern sie einen Einfluss in uns haben. Auf diesen Punkt wird in Kapitel III. 5 näher eingegangen.

¹²² Ak. IV. 456.

¹²³ Ak. IV. 444.

hat Kant den modernen Gesetzesbegriff abgelehnt und den Begriff der praktischen Gesetze entwickelt. Im Folgenden geht es um die beiden Aspekte des Problems: die Heteronomie der Sanktionen und die Heteronomie durch Gott in der Rolle als Gesetzgeber.

4 Heteronomie und Sanktionen

In Kapitel I wurde gezeigt, dass Grotius und Pufendorf bei der Moral an ein System von Normen denken, welche etabliert werden, um ein gutes Gemeinschaftsleben zu erzielen. Der Hauptpunkt ihrer Konzeptionen liegt im Schutz der zentralen Interessen der Personen, etwa Leben, Freiheit, Sicherheit usw. Die Gemeinschaft will diese zentralen Interessen schützen, und lediglich aus diesem Grund werden die Sanktionen etabliert. Die Personen handeln nach Normen, weil sie Sanktionen vermeiden wollen.

Man muss zunächst fragen, aus welchem Grund die Sanktionen bei Kant keine Rolle in der Struktur der moralischen Normen spielen können. Mit anderen Worten: Warum können die moralischen Normen keine sanktionskonstituierten Normen sein?¹²⁴

Der erste Grund dafür liegt darin, dass, wenn die moralischen Normen durch Sanktionen konstituiert sind, d.h. wenn sie durch die Etablierung einer künstlichen Verbindung zwischen einer Handlung und einer negativen Konsequenz in die Welt kommen würden, sie dann *bedingte* moralische Gesetze wären. Die Bedingung wäre in diesem Fall, dass die Adressaten der moralischen Gesetze die Sanktionen vermeiden *wollen*. Die Existenz der Bedingungen steht im Gegensatz zu Kants Konzeption der Moral. Kant denkt, dass die moralischen Gesetze „absolute Notwendigkeit bei sich führen müssen“¹²⁵. Das bedeutet, dass sie *bedingungslose* moralische Gesetze sind. Weil die moralischen Sanktionen eine Bedingung in der Struktur der moralischen Gesetze einführen würden, sind sie mit Kants Begriff der praktischen Gesetze unvereinbar. Das ist jedoch nur ein Aspekt von Kants Ablehnung

¹²⁴ Vgl. Kapitel IV.

¹²⁵ Ak. IV. 389.

der Sanktionen. Es gibt noch einen zweiten Grund. Bisher haben wir gesehen, dass es hinter den Sanktionen immer ein Wollen gibt. Es handelt sich um ein faktisches Wollen: Man will die Sanktionen vermeiden. Dieses faktische Wollen darf Kant zufolge in der Struktur der moralischen Gesetze keine Rolle spielen. Die moralischen Gesetze müssen autonom sein, d.h., sie kommen *von uns*, sie sind *unsere* Gesetze. Es lässt sich jedoch sofort einwenden: Das Wollen, die Sanktionen zu vermeiden, ist auch *unser* Wollen. Wenn die moralischen Gesetze durch die Sanktionen konstituiert werden und den Sanktionen unser Wollen zugrunde liegt, dann sind die sanktionskonstituierten moralischen Gesetze auch *unsere* Gesetze, d.h., es sind *autonome* Gesetze. Das Problem dieser Argumentation liegt jedoch darin, dass die subjektiven Interessen und Wünschen, unter ihnen das Wollen, die Sanktionen zu vermeiden, für Kant „fremde Antriebe“¹²⁶ in uns sind, deren Quelle nur mittels der Naturgesetze erklärt werden kann¹²⁷. Das eigentliche Selbst des Menschen hingegen liegt in der Vernunft¹²⁸. Nur die moralischen Gesetze, deren Quelle in unserer Vernunft liegt, sind autonom, d.h. sind *unsere* Gesetze. Die Sanktionen haben deshalb aus zwei Gründen keinen Raum in einem System von absoluten moralischen Normen. Erstens, weil sie mit der Kategorizität (Bedingungslosigkeit) der moralischen Gesetze unvereinbar sind; zweitens, weil den Sanktionen eine heteronome Quelle (ein faktisches Wollen) zugrunde liegt.

Bisher wurde die Verbindung zwischen Sanktionen und Heteronomie besprochen. Im Folgenden geht es darum, die Gründe, weshalb die Rolle Gottes als Gesetzgeber mit der moralischen Autonomie unvereinbar ist, zu untersuchen.

¹²⁶ Ak. IV. 444.

¹²⁷ Vgl. Kapitel III.

¹²⁸ Ak. IV. 455.

5 Heteronomie und Gottes Rolle als Gesetzgeber

Bisher wurde eine erste Form der Heteronomie analysiert, die mit der moralischen Sanktion zu tun hatte. Bei Gottes Rolle als Gesetzgeber findet man eine zweite Art der Heteronomie. Für Kant sind die Normen Gottes *heteronome* Normen. Sie kommen nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Willen Gottes. Sie sind nicht *unsere* Normen, sondern Gottes Normen.

Um Kants Position bezüglich Gottes Rolle in der Moral richtig zu verstehen, soll folgender Text aus der *Vorlesung zur Moralphilosophie*¹²⁹ über das *theologische Principium* der Moral¹³⁰ angeschaut werden: „Dieses theologische principium ist aber auch irrig; denn der Unterschied des sittlich Guten und Bösen besteht nicht im Verhältniß auf ein anderes Wesen, sondern das principium morale est intellectuale internum“¹³¹. Zur Beurteilung der Moral, so Kant, braucht man kein drittes Wesen¹³². Um das Verboten-Sein der Lüge zu etablieren, so fügt er später hinzu, ist es nicht notwendig, Gott zu erkennen¹³³. In dieser Passage findet man einen zentralen Aspekt von Kants Moralphilosophie, welcher im nächsten Kapitel näher erläutert wird: Es gibt im Menschen ein *inneres* Prinzip der Moralität, den kategorischen Imperativ, wodurch die Moralität der Handlungen bestimmt wird. Der Rekurs auf Gott ist deshalb unnötig, um die Moralität der Handlungen zu bestimmen. Denn die Vernunft

¹²⁹ Kant hat diese Vorlesung im Wintersemester 1773/74 oder 1774/75 gehalten. In dieser Vorlesung stellt er viele Konzeptionen dar, die er später in der Tugendlehre entwickeln wird. Einige Studenten, wie Mrongovius und Baumgarten haben dieser Vorlesung sehr ähnliche Versionen einer Vorlesung geschrieben. Diese Versionen sind in Kants *Akademische Ausgabe* publiziert (vgl. Ak. XIX/XXIX.). Werner Stark hat in seinem Buch *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie* (VL) aus den verschiedenen Versionen eine einheitliche Version gemacht und herausgegeben. Vgl. Stark 2004.

¹³⁰ Das theologische Prinzip der Moral ist, so Kant, „ein äußeres principium“ der Moral, „so ferne unsere Handlungen ein Verhältnis haben mit einem andern fremden Wesen“ (VL 28). Wenn die moralischen Gebote von einem „fremden Wesen“ kommen, sind sie für Kant *heteronome* Gebote.

¹³¹ VL 28.

¹³² VL 76-77.

¹³³ „Wenn das wäre so müssten alle Völker erst Gott erkennen, ehe sie den Begriff von den Pflichten hätten; also müsste folgen, dass alle Völker, die keinen rechten Begriff von Gott hätten, auch keine Pflichten hätten, welches aber falsch ist“ (VL 75-76).

hat die Fähigkeit, moralische Urteile zu fällen; und der Rekurs auf Gott, um die moralischen Gesetze zu verstärken, setzt den Rekurs auf die Sanktionen voraus; und die Sanktionen sind, wie im letzten Abschnitt gezeigt wurde, mit den Forderungen von Kants Moralphilosophie unvereinbar.

Der begrenzten Rolle Gottes in Kants Moralphilosophie, so Schneewind, liegt Kants Position gegen den Voluntarismus zugrunde¹³⁴. In diesem Sinn behauptet Kant, dass die moralischen Gesetze für alle vernünftigen Wesen gelten müssen¹³⁵. Der Grund dafür liegt darin, dass die Bestimmung der Moralität der Handlungen eine Aufgabe der Vernunft ist. Hinter dieser Konzeption, die für Kant evident ist, steht die Idee, so Schneewind, dass die einzige Art, eine tyrannische Moral zu vermeiden, die Etablierung einer Gemeinschaft der vernünftigen Wesen sei, die dieselben Regeln für alle hätte. Kant vertritt unter dem Einfluss Rousseaus die moralische Fähigkeit aller Menschen¹³⁶.

Man findet in Kants *Vorlesung zur Moralphilosophie* eine Bestätigung der These von Schneewind. In diesem Text behauptet Kant: „Vom moralischen Gesetz ist also kein Wesen auch das göttliche nicht ein Urheber, denn sie sind nicht aus der Willkür entsprungen, sondern sind praktisch notwendig, wären sie nicht notwendig, so könnte auch sein, dass die Lüge eine Tugend wäre“¹³⁷. Kant fügt später hinzu: „Eben so wie Gott davon kein Urheber ist, dass ein Triangel drei Winkel hat“¹³⁸. In dieser Passage behauptet Kant, dass die Moral aus der Vernunft und nicht „aus der Willkür“ kommt¹³⁹. Wenn das nicht so wäre, dann hätte dies eine absurde Konsequenz: Zu lügen könnte eine Tugend sein. Die Ähnlichkeit mit Grotius sowie

¹³⁴ Vgl. Schneewind 2007, S. 509-513. Zu Gottes Rolle in Kants Begriff der moralischen Normen vgl. Santos 2000, S. 111-112.

¹³⁵ Ak. IV. 389.

¹³⁶ Ak. A. IV. 403-404; vgl. Schneewind 2007, S. 487-492.

¹³⁷ VL 97.

¹³⁸ VL 98.

¹³⁹ Kant entwickelt diese Konzeption, wie im nächsten Kapitel dargelegt, in der *Grundlegung* sowie in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

der Gegensatz zu Pufendorf in diesem Punkt sind evident. Grotius behauptet: „Das Naturrecht ist so unveränderlich, dass selbst Gott es nicht verändern kann“¹⁴⁰. Pufendorf glaubt, dass Gottes Wille keinem Gesetz unterworfen ist¹⁴¹. Gott, so Pufendorf, „could have commanded that He be worshipped by blasphemy or contempt, as Vasquez asserts [...]“¹⁴². Es handelt sich um verschiedene Konzeptionen von Gott. Grotius und Kant denken an einen vernünftigen und deshalb für die Menschen verständlichen Gott. Pufendorf meint hingegen einen für die Menschen unverständlichen Gott, der mit der menschlichen Vernunft nichts zu tun hat.

In Bezug auf diesen letzten Punkt stellt sich die Frage, ob Kants Kritik mit Grotius zu tun hat. Wir wissen, dass Grotius das Naturgesetz als ein „Gebot der Vernunft“ und nicht als Gebot Gottes definiert¹⁴³. Bei Grotius findet sich außerdem die Idee, dass der Rekurs auf Gott nicht notwendig ist, um die moralischen Gesetze zu etablieren¹⁴⁴. Trotz dieses Einspruchs trifft Kants Kritik an der Heteronomie jedoch auch Grotius. Die Gründe dafür sind die folgenden: Erstens, wenn Grotius von einem „Gebot der Vernunft“ spricht, meint er nicht die Vernunft als Gesetzgeber. Die Vernunft bei Grotius erlässt nicht ihr eigenes Gesetz in Sinne Kants¹⁴⁵, sondern das Gesetz, das adäquat ist, um eine friedliche Gesellschaft zu erreichen. Es handelt sich - mit den Worten von Kant - um hypothetische Imperative. Wenn jemand ein Ziel erreichen *will*, dann muss er so und so handeln. Das sind für Kant keine *moralischen* Imperative¹⁴⁶. Zweitens, Grotius greift auf Gott zurück, um die Normativität des Gesetzes zu verstärken. Aus seiner Definition des Naturrechts folgt, dass das

¹⁴⁰ IBP I. I. X .5: „Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. Quaquam enim immensa est.“

¹⁴¹ Vgl. ING III. 5-6.

¹⁴² ING II. III. 2-3.

¹⁴³ IBP I. I. X. 1-2.

¹⁴⁴ Vgl. IBP V. 11; I. X. 1-2.

¹⁴⁵ Vgl. Kapitel III.

¹⁴⁶ Vgl. Ak. IV. 414 f.

Naturgesetz ohne Gott eine schwache Normativität hätte. Dieser Rekurs ist unter den Voraussetzungen Kants unmöglich.

Bei Pufendorf ist der Fall noch klarer. Er denkt, dass das Naturgesetz ein göttliches Gesetz ist und Gott die Sanktionen etabliert. Das steht jedoch im Gegensatz zu den zentralen moralischen Konzeptionen von Kant: die Rolle der Vernunft als Gesetzgeber (Autonomie) und die absolute Notwendigkeit der moralischen Gesetze. Kants Kritik betrifft deshalb Grotius und Pufendorf.

6. Abschluss

In diesem Kapitel habe ich (a) die Tendenz zum Konflikt als gemeinsames Element bei Grotius, Pufendorf und Kant bestimmt. Kant spricht über die „ungesellige Geselligkeit der Menschen“, d.h., dass der Mensch einerseits eine Tendenz zum Konflikt hat und aus diesem Grund der Naturzustand ein Zustand des Krieges ist und dass er andererseits eine moralische Anlage besitzt, um „über das böse Prinzip in ihm (was er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von andern zu hoffen“¹⁴⁷. In diesem Kapitel wurden außerdem (b) die Gründe analysiert, weshalb Kant - trotz seiner Übernahme der Anthropologie des modernen Naturrechts und des Begriffs der Moral als einem System von Gesetzen - den modernen Gesetzesbegriff nicht akzeptiert hat.

Obwohl Kant keine systematische Analyse des modernen Gesetzesbegriffs durchgeführt hat, kann man mit Sicherheit behaupten, dass für ihn der moderne Gesetzesbegriff aus zwei verschiedenen Gründen heteronom ist. Erstens wegen der Rolle Gottes als Gesetzgeber. Kant lehnt den Voluntarismus nachdrücklich ab, weil Gottes Gesetze nicht *unsere* Gesetze sind. Zweitens: Da Kant die Moral als System der kategorischen Imperative versteht, können die Sanktionen bei ihm im moralischen Gesetzesbegriff keine Rolle spielen. Die Gründe dafür sind darin zu suchen, dass die Sanktionen mit der absoluten Notwendigkeit der moralischen Gesetze unvereinbar sind. Den Sanktionen liegt das Wollen der Adressaten, die Sanktionen zu vermeiden, zugrunde. Die Diskussion über Kants Kritik am modernen Gesetzesbegriff bleibt jedoch offen. Dafür ist ferner der moralische Gesetzesbegriff, d.h. der Begriff der praktischen Gesetze und ihre zentralen Elemente zu analysieren. Im Anschluss daran ist nach der Rolle der Vernunft als Gesetzgeber und nach dem Fehlen der Sanktionen

¹⁴⁷ Ak. VIII. 355. Über „das radikale Böse in der menschlichen Natur“ vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Erstes Stück (Ak. VI. 17-53).

zu fragen. Kann Kant die Rolle der Vernunft als Gesetzgeber an der Stelle Gottes rechtfertigen? Kann Kant erklären, wie ein moralisches Gesetz ohne Sanktionen eine wahre moralische Norm sein kann? Erst wenn diese Frage beantwortet ist, kann man wissen, ob Kants Alternative für den modernen Gesetzesbegriff befriedigend ist.

Im nächsten Kapitel rekonstruiere ich den Begriff der praktischen Gesetze bei Kant. In Kapitel IV und V beschäftige ich mit einem zentralen Problem dieser Arbeit, d.h. mit der Frage nach der Wende im Begriff der praktischen Gesetze bei Kant.

Kapitel III

Was sind praktische Gesetze?

1 Einführung in die Thematik

In Kapitel I wurde der Gesetzesbegriff bei Grotius und Pufendorf erklärt. In Kapitel II wurden die Gründe analysiert, weswegen Kant diesen Begriff nicht akzeptiert. In Kapitel III untersuche ich Kants Konzeption der praktischen Gesetze, die in Kants Moralphilosophie und überhaupt in der Moralphilosophie eine zentrale Rolle spielt. Ohne den Begriff der praktischen Gesetze wäre es unmöglich, die allgemeine Überzeugung zu verstehen, die von der Existenz *unbedingter* moralischer Normen ausgeht. Wenn Kant über praktische Gesetze spricht, denkt er nämlich an *unbedingte* moralische Gebote, wie z.B. „man darf nicht lügen“ und „man darf nicht töten“¹⁴⁸. Diese Konzeption der moralischen Gesetze wurde von Kant zum ersten Mal in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* entwickelt.

Es reicht jedoch nicht, in einer philosophischen Untersuchung lediglich die Übereinstimmung zwischen der allgemeinen Überzeugung der Existenz der unbedingten moralischen Normen und Kants Begriff der praktischen Gesetze darzulegen. Denn der Begriff der praktischen Gesetze hat Merkmale und Voraussetzungen, die ausführlich untersucht werden müssen.

Zuerst muss gefragt werden: Was wollen wir über die praktischen Gesetze wissen? Eine erste Antwort drängt sich sofort auf: Wir wollen wissen, was die praktischen Gesetze *sind*. Eine zweite Antwort lautet: Wir wollen wissen, ob es praktische Gesetze tatsächlich gibt.

¹⁴⁸ Vgl. Ak. IV. 389; IV. 422, IV. 429-430.

Diese beiden Antworten sind für eine Untersuchung zentral. Sie müssen allerdings unterschieden werden. Wir wissen z.B., was ein blaues Einhorn ist, wissen aber auch, dass es kein blaues Einhorn gibt. Die blauen Einhörner gehören in die Welt der Mythen, nicht zu der wirklichen Welt. Die Fragen - was sind die blauen Einhörner und gibt es überhaupt blaue Einhörner - und die Antworten sind in diesem Fall einfach zu stellen bzw. zu geben. Im Fall der praktischen Gesetze hingegen haben die Fragen keine einfache Antwort. Im Fall der Frage, was die praktischen Gesetze sind, muss man die wenigen und oft schwierigen Passagen interpretieren, in denen Kant den Begriff der praktischen Gesetze definiert. Es wird ersichtlich werden, dass Kant die Tendenz hat zu denken, dass der Begriff der praktischen Gesetze klar und deutlich sei. Er brauche - zumindest scheint es in Kants Ausführungen so - keine große Erklärung.

Dass Kant nicht zu viel über die praktischen Gesetze spricht, kann in seinen zentralen Werken über die Moralphilosophie bestätigt werden. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) will Kant das Prinzip der Moralität, das er den kategorischen Imperativ nennt, festhalten. In der *Grundlegung* äußert sich Kant eher nicht über die praktischen Gesetze, sondern vielmehr über den Grundsatz, weshalb die moralischen Gesetze formuliert werden¹⁴⁹, d.h. den *kategorischen Imperativ*¹⁵⁰. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1787) will Kant die Existenz einer Kausalität durch Freiheit beweisen, d.h., er fragt, ob das Prinzip der Moralität - der kategorische Imperativ - für sich alleine den Willen der Menschen bestimmen kann¹⁵¹. Kern der Untersuchung sind nicht die praktischen Gesetze. In der *Tugendlehre* (1798) stellt Kant ausführlich seine Doktrin der „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“, dar, bei welchem es sich um die Suche nach der eigenen Vollkommenheit und der fremden

¹⁴⁹ Ak. IV. 392.

¹⁵⁰ Ak. IV. 421.

¹⁵¹ Ak. V. 15-16.

Glückseligkeit handelt¹⁵². Obwohl die Darstellung der Pflichten gegenüber sich selbst und der Pflichten gegenüber anderen für eine Entwicklung der praktischen Gesetze gehalten werden kann, gibt es in der *Tugendlehre* außer einer kurzen Definition keine Erläuterung des Begriffes der praktischen Gesetze¹⁵³. In der Literatur über Kants Moralphilosophie, in der Tausende Bücher über den kategorischen Imperativ und seine verschiedenen Formulierungen zu finden sind, lassen sich nur wenige Werke über die praktischen Gesetze finden.

Den Schwierigkeiten, die mit den Texten von Kant einhergehen, müssen die philosophischen Probleme, die aus dem Begriff der praktischen Gesetze entstehen, hinzugefügt werden. Weil der Gesetzesbegriff zwangsläufig einerseits auf Gesetzgeber und Adressaten und andererseits auf die Begriffe der Universalität und moralischen Notwendigkeit verweist, muss eine philosophische Untersuchung über das Wesen der praktischen Gesetze jenseits einer Sammlung der wesentlichen Merkmale der praktischen Gesetze stattfinden. In diesem Kontext ist die Frage, wie die praktischen Gesetze in die Welt kommen, besonders wichtig. Kant denkt, dass die praktischen Gesetze „Gebote der Vernunft“¹⁵⁴ sind, d.h., dass die Vernunft uns sagt, was wir tun müssen. Um die Frage nach dem Wesen der praktischen Gesetze befriedigend zu beantworten, ist es deshalb erforderlich, zu erklären, was die Vernunft ist, wie die Vernunft die Rolle des Gesetzgebers spielen kann und worin die Notwendigkeit ihrer Gebote liegt, d.h., wie die Vernunft ein moralisches Müssen etablieren kann. Um diese Frage zu beantworten, müssen die Zwei-Welten-Theorie¹⁵⁵ und die Doktrin des *Faktums der Vernunft*¹⁵⁶ ausführlich analysiert werden.

¹⁵² Ak. VI. 391 f.

¹⁵³ Ak. VI. 225.

¹⁵⁴ Ak. IV. 413.

¹⁵⁵ Ak. IV. 451-455.

¹⁵⁶ Ak. V. 30-31.

Ein zweites zentrales Problem in Bezug auf die praktischen Gesetze liegt in ihrer *Existenz*, d.h. in der Frage: Gibt es überhaupt praktische Gesetze? Die Existenz der Dinge, wie z.B. ein Hund, ein Haus oder der Bodensee, kann durch die Wahrnehmung der Sinne bewiesen werden. Wenn ein Skeptiker an der Existenz des Bodensees zweifelt, so ist es doch möglich, dass er ihn sieht. Er kann sogar in ihm schwimmen. Im Fall der moralischen Gesetze ist die Lösung anders gelagert. Es gibt von ihnen, im Gegensatz zu den juridischen Gesetzen, keinen Codex. Doch wie können wir wissen, dass es tatsächlich praktische Gesetze gibt?

Um die gestellte Frage zu beantworten, muss man einen anderen Aspekt des Problems berücksichtigen. Im Gegensatz zu einem Rat ist das zentrale Merkmal eines moralischen Gesetzes seine Normativität. Wenn über Normativität gesprochen wird, so meint man damit, dass eine Norm - und die praktischen Gesetze sind bei Kant das, was wir heute als Normen verstehen - „einen *Handlungsdruck* [erzeugt] und uns nötigt, uns in bestimmter Weise zu verhalten. Dies ist ihre Normativität“¹⁵⁷. Fragt man nach der Existenz eines moralischen Gesetzes, so fragt man vielmehr nach seiner Normativität, welche so etwas wie das Anzeigen der Existenz der moralischen Gesetze ist. Die relevante Frage lautet deshalb: Haben Kants praktische Gesetze Normativität?

Eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Normativität der praktischen Gesetze ist freilich eine schwierige Aufgabe. Zuerst, weil Kant das Wort Normativität nie benutzt. Doch für diese Schwierigkeit gibt es eine einfache Lösung, wenn man behauptet, dass im Begriff der praktischen Gesetze als „Gebote der Vernunft“ die Normativität vorausgesetzt ist. Das ist jedoch lediglich eine scheinbare Lösung, weil - wie bereits erwähnt - es schwierig ist zu sagen, wie die Vernunft ein moralisches Müssen etablieren kann. Für dieses Problem könnte es eine mögliche

¹⁵⁷ Stemmer 2009, S. 1.

Lösung darstellen, die Normativität der praktischen Gesetze abzulehnen. Sie wären in diesem Fall keine wirklichen Normen, sondern sie wären, wie die blauen Einhörner, bloße Erfindungen. Ich denke allerdings, dass die Lösung dieses Problems darin liegt, dass nach Kants Moralphilosophie die praktischen Gesetze als Gebote unseres Gewissens interpretiert werden müssen. Das ist eine neue Interpretation des Begriffes der praktischen Gesetze bei Kant. Doch dadurch lässt sich einerseits das Problem der Normativität der praktischen Gesetze lösen und andererseits die Autonomie der praktischen Gesetze zeigen, d.h., man kann zeigen, dass sie *unsere* Gesetze sind.

Im Zusammenhang: In Bezug auf die praktischen Gesetze unterscheiden wir drei zentrale Probleme. Erstens, was die praktischen Gesetze sind; zweitens, was der Ursprung der praktischen Gesetze in der Vernunft bedeutet, d.h. die Frage, was es bedeutet, dass die praktischen Gesetze „Gebote der Vernunft“ sind. Drittes die Frage nach der Normativität der praktischen Gesetze. Ich beschäftige mich mit dem ersten Problem in diesem Kapitel, mit dem zweiten Problem in Kapitel IV und mit dem dritten Problem in Kapitel V. Doch zunächst analysiere ich die Hauptdefinitionen der praktischen Gesetze, die in Kants Werken zu finden sind. Kant hat die praktischen Gesetze als „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“¹⁵⁸, als „objektive Prinzipien zu handeln“¹⁵⁹ und als „Grundsätze, welche gewisse Handlungen zur Pflicht machen“¹⁶⁰ bezeichnet.

¹⁵⁸ Ak. IV. 387.

¹⁵⁹ Ak. IV. 400.

¹⁶⁰ Ak. VI. 225.

2 Praktische Gesetze sind Gesetze, „nach denen alles geschehen soll“¹⁶¹

In der Vorrede der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unterscheidet Kant zwischen der *formalen* Philosophie oder Logik, die sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den Regeln des Denkens beschäftigt, und der *materialen* Philosophie. Die materiale Philosophie beschäftigt sich mit bestimmten Gegenständen und ihren Gesetzen. Der Teil der materialen Philosophie, der sich mit den Gesetzen der Natur beschäftigt, heißt Physik oder Naturlehre; der Teil, der sich mit den Gesetzen der Freiheit beschäftigt, heißt Ethik oder Sittenlehre. Diese beiden Teile haben wiederum einen Teil *a priori* und einen *empirischen* Teil. Die Teile *a priori* heißen Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten. Nur die Metaphysik der Sitten kann Moral genannt werden. Die Teile *a posteriori* der Ethik heißen praktische Anthropologie¹⁶². In der *Grundlegung* beschäftigt sich Kant lediglich mit dem Teil *a priori* der Sittenlehre, d.h. mit dem Teil der Moral, welcher unabhängig von der Erfahrung existiert. Im Kontext von Kants Einteilung der Philosophie findet sich eine erste Definition der praktischen Gesetze. Das sind Gesetze, „nach denen alles geschehen soll“¹⁶³. Sie stehen im Gegensatz zu den Naturgesetzen, bei denen es sich um Gesetze handelt, „nach denen alles geschieht“¹⁶⁴.

¹⁶¹ Ak. IV. 387.

¹⁶² Ak. IV. 387-388.

¹⁶³ Ak. IV. 387.

¹⁶⁴ Wenn Kant in diesem Kontext über Naturgesetze spricht, denkt er in Gesetzen, wie z.B. „wenn ich den Stein, den ich in der Hand habe, loslasse, muss er zu Boden fallen“ oder „wenn ich ein Mensch bin, muss ich sterben“. Die Erklärung des Begriffs der Naturgesetze findet sich bei Kant im Zusammenhang mit der Untersuchung über die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis der Realität, d.h. der Erklärung, wie die menschliche Erfahrung stattfindet. Die mittelalterlich-frühneuzeitliche philosophische Tradition gibt eine theistische Antwort auf die Frage nach der kosmischen Ordnung. Descartes, Leibniz, Kepler und Newton stellen sich Gott „als Legislator der Welt“ vor, „der die Körperwelt mit von ihm in der Sprache der Mathematik erlassenen Gesetzen lenkt“ (Hampe 2007, S. 71). Die so genannte kopernikanische Wende in Kants Philosophie besteht darin, dass der menschliche Verstand und nicht Gott das Ordnungsprinzip ist, welches die Einheit der Erfahrung möglich macht. Der menschliche Verstand ist der Gesetzgeber der Natur (vgl. KrV A 125-126). In diesem Kontext muss man allgemeine und besondere Naturgesetze unterscheiden. Die allgemeinen Naturgesetze bezeichnen die Voraussetzungen der Einigung der Erfahrung unter ein Bewusstsein und sie sind durch eine bloße Reflexion *a priori* erkannt. Die besonderen Naturgesetze, die empirisch

Eine erste elementare Frage lautet: Was bedeutet „Gesetz“ bei Kant? In Kants Werk findet sich an mehreren Textstellen der Begriff der Gesetze als Regeln, die notwendig und universell sind. So behauptet er: „Empirische Regeln sind keine Gesetze, weil sie keine wahre Notwendigkeit und Allgemeinheit haben“¹⁶⁵. Die beiden Merkmale sind in der Definition der praktischen Gesetze als „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“¹⁶⁶, impliziert.

Die Universalität bedeutet, dass ein Gesetz für alle Fälle zutreffen und keine Ausnahme zulassen darf. Wenn ein Gesetz eine Ausnahme zulassen würde, dann stünde sein Gesetzescharakter infrage¹⁶⁷. Das wird besonders deutlich im Fall der Naturgesetze. Gesetze wie „wenn ich den Stein, den ich in der Hand habe, loslasse, muss er zu Boden fallen“ oder „wenn ich ein Mensch bin, muss ich sterben“ dürfen offensichtlich keine Ausnahme haben. Was die praktischen Gesetze betrifft, so schreibt Kant ihnen eine Universalität zu, die ähnlich der Universalität der Naturgesetze ist. Der kategorische Imperativ lautet in seiner zweiten Formulierung: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“¹⁶⁸. Eine Maxime, wie später noch erklärt wird, ist ein subjektives Prinzip der Handlungen, wie z.B. „ich lüge nie“ oder „ich gehe jeden Sonntag in die Kirche“. Die Naturgesetz-Formel des Prinzips der Moralität gebietet, dass man handeln muss, *als ob* meine Maxime ein Naturgesetz wäre, d.h., ich muss mich fragen, was passiert, wenn meine Maxime für alle ohne mögliche Ausnahme ein Gesetz wäre. Ob die Anwendung des kategorischen Imperativs ein hinreichendes Kriterium ist, um die Moralität einer Maxime zu

untersucht werden müssen, sind „Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes“ (KrV A 127). Sowohl besondere als auch allgemeine Naturgesetze sind notwendig, d.h., sie sind „Gesetze, nach denen alles geschieht.“

¹⁶⁵ Ak. XIX. 232, Erläuterungen zu A. G. Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae*; vgl. Ak. VIII. 347, XVIII. 128, XIX. 527 (Reflexion 7823), XXIII. 246.

¹⁶⁶ Ak. IV. 388.

¹⁶⁷ Vgl. Paton 1962, S. 70-71.

¹⁶⁸ Ak. IV. 421.

bestimmen, bleibt jedoch offen. An diesem Punkt der Argumentation soll lediglich betont werden, dass Kant die Naturgesetze für ein Modell der Universalität der praktischen Gesetze hält¹⁶⁹.

Doch zunächst soll das andere zentrale Merkmal des Gesetzesbegriffs von Kant analysiert werden. Sowohl Naturgesetze als auch praktische Gesetze müssen eine Notwendigkeit besitzen. In der *Vorlesung zur Moralphilosophie* behauptet Kant: „Eine jede Formel, die die Notwendigkeit einer Handlung ausdrückt, heißt ein Gesetz“¹⁷⁰. Die Gesetze beschreiben nicht, wie die Wirklichkeit ist, sondern wie die Wirklichkeit sein *muss*.

Die Notwendigkeit ist allerdings für die Naturgesetze und die praktischen Gesetze unterschiedlich. Wenn ein Gesetz notwendig ist, bedeutet es im Fall der Naturgesetze, dass es ein naturgesetzliches Müssen gibt: Die Phänomene geschehen *zwangsläufig* nach den Naturgesetzen. Zum Beispiel muss ich, weil ich ein Mensch bin, sterben, obwohl ich nicht sterben will. Die Naturgesetze erzeugen ihre Wirkungen unabhängig unseres Wollens. Aus diesem Grund definiert Kant die Naturgesetze als Gesetze, „nach denen alles geschieht“¹⁷¹. Die praktischen Gesetze hingegen haben eine *praktische* Notwendigkeit¹⁷², d.h., man *muss* nach ihnen *handeln*. Im Gegensatz zu den Naturgesetzen ist es immer möglich, *gegen* die

¹⁶⁹ Vgl. Ak. V. 67-71. Es gibt zentrale Passagen in Kants Werken, weshalb bestätigt werden kann, dass Kant diese Konzeption der Universalität benutzte. In der *Grundlegung* II sagt Kant, dass die moralischen Fehler in einer Ausnahme von der Gültigkeit eines moralischen Gesetzes zum Vorteil unserer Neigungen bestehen (Ak. IV. 424). So etwa lüge ich nicht, weil ich denke, dass die Lüge in einigen Fällen gerechtfertigt wäre, sondern ich eine Ausnahme der moralischen Gesetze „man darf nicht lügen“ *willkürlich* mache, um meine subjektiven Wünschen und Interessen zu erfüllen. Kants Konzeption der Universalität als Fehlen von Ausnahmen, nach dem Modell der praktischen Gesetze, ist jedoch problematisch. Deutliches Beispiel hierfür findet sich in Kants Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (Ak. VIII. 423-427). Wenn es das Motiv der Lüge wäre, ein Leben zu retten, dann hielte Kant diese Lüge für unmoralisch. Diese Lösung ist offensichtlich paradox. Für eine Analyse der Paradoxe, welche aus Kants Konzeption der Universalität kommen, vgl. Forscher 1983.

¹⁷⁰ VL 64.

¹⁷¹ Ak. IV. 387.

¹⁷² Ak. IV. 434.

praktischen Gesetze zu handeln. Es bleibt allerdings noch offen, wie die Notwendigkeit im Fall der praktischen Gesetze, die moralische Gesetze ohne Sanktionen sind, etabliert wird.

Ein anderer Aspekt der Notwendigkeit der praktischen Gesetze liegt darin, dass diese bei Kant *absolut* sein muss. So schreibt Kant in der Vorrede der *Grundlegung*: „Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d.h. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse [...]“¹⁷³. Um zu verstehen, was mit absoluter Notwendigkeit gemeint ist, muss der Unterschied zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen erklärt werden. Ein Imperativ ist die Form eines Gebotes, das etwas etabliert: Man *muss* das oder das tun¹⁷⁴. Jeder Imperativ etabliert eine praktische Notwendigkeit, d.h. ein Müssen. Ein hypothetischer Imperativ stellt die Notwendigkeit einer Handlung zur Erreichung eines Zwecks fest¹⁷⁵. Zum Beispiel *muss* jemand, wenn er schnell von Deutschland nach New York kommen *will*, mit dem Flugzeug fliegen. Das Wollen ist in diesem Fall eine Bedingung für die Existenz des Müssens. Wenn ich nicht nach New York fahren *will*, muss ich nichts tun. Ein kategorischer Imperativ hingegen „würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte“¹⁷⁶. Das bedeutet: Man muss etwas tun, Punkt. Ohne Bedingungen. Mit der Idee eines moralischen Gesetzes mit absoluter Notwendigkeit meint Kant deshalb ein moralisches Gesetz, das *ohne Bedingungen* existiert. Die Ziele, welche die Adressaten der moralischen Gesetze zu erreichen versuchen, sowie die mit dem Gehorsam verbundenen Vorteile spielen in der Etablierung der moralischen Gesetze keine Rolle. Die *absolute* oder *moralische* Notwendigkeit ist deshalb eine Art der praktischen Notwendigkeit, welche *unbedingt*

¹⁷³ Ak. IV. 389.

¹⁷⁴ Vgl. Ak. IV. 413.

¹⁷⁵ Vgl. Ak. IV. 414-419; V. 20.

¹⁷⁶ Ak. IV. 414.

ist. Dieses Merkmal, unbedingt zu sein, gehört wesentlich zu den kategorischen Imperativen, d.h. zu den moralischen Gesetzen.

Die absolute Notwendigkeit der moralischen Gesetze impliziert, so Kant, dass ein Gebot wie „du sollst nicht lügen“ nicht nur für alle Menschen, sondern für jedes vernünftige Wesen gültig sein muss. Dieser Konzeption liegt Kants Position gegen den Voluntarismus zugrunde. Gegen das Prinzip des Gehorsams für Gott behauptet Kant, dass die moralischen Gesetze für alle vernünftigen Wesen, sogar für Gott, gelten müssen¹⁷⁷. Aus diesem Grund kann der Ursprung der praktischen Gesetze nicht in der Natur des Menschen oder in den Umständen der Welt liegen, sondern „*a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“¹⁷⁸. A priori bedeutet *unabhängig von der Erfahrung*. Der Grund für die Apriorität der praktischen Gesetze liegt darin, dass eine unbedingte moralische Gesetzgebung ihren Ursprung lediglich in der Vernunft finden kann. Das ist offensichtlich unvereinbar mit einer Konzeption, die die Ableitung der moralischen Gesetze aus der Erfahrung vertritt. In Kapitel IV werden Kants Gründe der Konzeption der praktischen Gesetze als Gebote der Vernunft ausführlich diskutiert, d.h. es wird die Frage beantwortet, *warum* die praktischen Gesetze Gebote *der Vernunft* sind. Jetzt will ich nur zeigen, dass die Konzeption der *unbedingten* moralischen Gesetze einen Ursprung sowohl in der Natur des Menschen als auch in den Umständen der Welt einnimmt. Ich erkläre zunächst Kants Gründe dafür.

a) Die Umstände der Welt

Wie konnten moralische Gesetze aus den Umständen der Welt entstehen? Kant sagt dazu nichts in seinem Werk. Aber es ist nicht schwierig zu verstehen, dass Kant an moralische Gesetze denkt, die aus der *Berücksichtigung* der Umstände der Welt formuliert werden. Dazu sei folgendes Beispiel angeführt: Eine Familie hat

¹⁷⁷ Vgl. Schneewind 2007, S. 509; vgl. Kapitel II.

¹⁷⁸ Ak. IV. 389.

große ökonomische Probleme. Der Vater erhält ein Angebot für eine bessere Arbeit. Man kann sagen: Wegen der Umstände muss der Vater die neue Arbeit akzeptieren. Ein anderes Beispiel: Ein Mensch erleidet plötzlich einen Herzinfarkt. Es lässt sich festhalten, dass er wegen dieses Umstands sofort ins Krankenhaus gehen muss. Die beiden Beispiele sind ausschließlich Fälle hypothetischer Imperative. Wenn der Vater die ökonomische Situation seiner Familie verbessern will, *muss* er das Angebot akzeptieren. Wenn jemand nach einem Herzinfarkt überleben will, *muss* er sofort ins Krankenhaus gehen. Weil es hinter der *Berücksichtigung* der Umstände der Welt hypothetische Imperative gibt, kann das entsprechende Müssen keine absolute Notwendigkeit, sondern nur eine praktische Notwendigkeit unter einer Bedingung etablieren. Die Bedingung ist das entsprechende *faktische* Wollen. Der Vater muss die ökonomische Situation seiner Familie verbessern *wollen* und ein Mensch mit dem Herzinfarkt muss überleben *wollen*. Aus diesem Grund kann die *Berücksichtigung* der Umstände der Welt nicht Ursprung der moralischen Gesetze sein.

b) Die Natur des Menschen

Warum kommen keine moralischen Normen aus der Natur der Menschen? Nach Kants Moralphilosophie und Anthropologie lautet die Antwort: weil in ihr ein bleibender Konflikt zwischen der Vernunft und den Neigungen, d.h. subjektiven Interessen und Wünschen¹⁷⁹, stattfindet. In der Natur des Menschen finden sich zwei Prinzipien, die in Konflikt miteinander stehen: die Gebote der Vernunft und die subjektiven Interessen und Wünsche, deren Ziel die Glückseligkeit ist¹⁸⁰. Weil die

¹⁷⁹ Schönecker/Wood 2004, S. 100.

¹⁸⁰ Vgl Ak. V. 22. In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant die Glückseligkeit als „die Befriedigung aller unserer Neigungen“ (Ak. III. 523). In der *Grundlegung I* behauptet Kant, dass der gute Willen und nicht die Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur ist (Ak. IV. 395-396). In der *Kritik der praktischen Vernunft* definiert Kant die Glückseligkeit als „das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“ (Ak. V. 22). Das ist offensichtlich ein hedonistischer Begriff der Glückseligkeit, in dem Glückseligkeit identisch mit Vergnügen ist. Wenn ich ein Objekt wünsche, wünsche ich das

Suche nach der Glückseligkeit jedoch absolut *individuell* ist, kann aus der Natur des Menschen keine *universelle* moralische Norm kommen. Die Natur des Menschen hat eine individuelle Dimension, die mit der Universalität der Gesetze unvereinbar ist. Aus ihr kommen keine kategorischen Imperative, sondern lediglich hypothetische Imperative, wie z.B. „wenn du glücklich sein willst, musst du gute Freunde haben“. Aus diesem Grund kann die Natur des Menschen nicht Ursprung der moralischen Gesetze sein.

Aufgrund der vorgenommenen Analyse von Kants erster Definition der praktischen Gesetze wurden zwei formale Merkmale gefunden, die Universalität und die moralische Notwendigkeit, die implizit in diesem Begriff enthalten sind. Aus diesen zwei Merkmalen ergibt sich ein Drittes, die Apriorität der praktischen Gesetze.

Hierfür ist zunächst der Inhalt der Definition in der *Grundlegung* zu untersuchen. Nehmen wir noch einmal die Definition: Die praktischen Gesetze sind „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“¹⁸¹. Es fallen sofort zwei Aspekte ins Auge, welche untersucht werden müssen. Einerseits der Aspekt: Was meint Kant mit dem Wort „alles“; andererseits der zweite Aspekt: Was bedeutet in diesem Kontext das Verb „sollen“?

Des Weiteren soll der Begriff der praktischen Gesetze als „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“¹⁸², untersucht werden. Doch zunächst soll das Wort

Vergnügen, das ich mittels dieses Objekts bekommen kann. Der Besitz des gewünschten Objekts ist ein Teil meiner Glückseligkeit und jeder Mensch hat seine eigene Vorstellung von ihr. Die Glückseligkeit ist deshalb essenziell subjektiv. Jedes Subjekt entscheidet, was „glücklich zu sein“ für es bedeutet. Aus diesem Grund ist es unmöglich, „Gesetze der Glückseligkeit“ zu etablieren. (Ak. V. 25). Kant behauptet auch später: „Das Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muss, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt“ (Ak. V. 35). Zur Glückseligkeit in Kants Moralphilosophie vgl. Johnson 2002.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ak. IV. 388.

„alles“ analysiert werden. Kant hat ganz eindeutig zwischen Naturgesetzen und praktischen Gesetzen unterschieden. Es ist klar, dass diese sich auf verschiedene Aspekte der Realität beziehen. Kant glaubt, dass die Handlungen der Menschen aus zwei verschiedenen Perspektiven untersucht werden müssen. Einerseits als Wirkungen der Naturgesetze in uns und andererseits als freie Handlungen, deren Ursprung in unserer praktischen Vernunft liegt¹⁸³. Es ist deshalb zu schließen, dass Kant mit dem Wort „alles“ Handlungen meint, insofern sie aus unserer praktischen Vernunft kommen. Mit anderen Worten: Mit dem Wort „alles“ bezieht Kant alle *freien* Handlungen ein. In diesem Punkt entsteht jedoch sofort ein wichtiger Einwand: Gibt es dann überhaupt praktische Gesetze für alle freie Handlungen? Gibt es praktische Gesetze etwa für Hobbys, Gewohnheiten usw.?

Kant hat diesen Punkt weder in der *Grundlegung* noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* explizit geklärt. Nur in der *Metaphysik der Sitten* findet sich folgende Antwort: „Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugnis) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich gleichgültig (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*)“¹⁸⁴. Es gibt deshalb nach Kant drei verschiedene Arten der Handlungen: gebotene, verbotene oder sittlich gleichgültige Handlungen. Wenn Kant sagt, dass die praktischen Gesetze Gesetze sind, nach denen *alles* geschehen soll, meint er mit dem Wort „aller“ nur gebotenen und verbotenen Handlungen, d.h. Handlungen, die moralisch *relevant* sind. Die sittlich gleichgültigen Handlungen sind hingegen weder geboten noch verboten.

Der Punkt, welcher noch erklärt werden muss, liegt offensichtlich in der Suche eines Kriteriums, durch das bestimmt werden kann, ob eine Handlung geboten, verboten oder sittlich gleichgültig ist. Das Problem des Gegenstands der praktischen

¹⁸³ Vgl. Zwei-Welten-Theorie, Ak. IV. 453-455. Auf diesen Punkt wird in Kapitel IV eingegangen.

¹⁸⁴ Ak. VI. 223.

Gesetze steht deshalb in einer engen Verbindung mit dem Prinzip der Moralität, d.h. mit dem kategorischen Imperativ, dessen Festsetzung das Ziel der *Grundlegung* ist¹⁸⁵. Nur durch den kategorischen Imperativ kann der Gegenstand der praktischen Gesetze bestimmt werden. Aus diesem Grund soll zunächst dieses Prinzip analysiert werden. Erst nach dieser Analyse kann die Frage nach dem Gegenstand der praktischen Gesetze befriedigend beantwortet werden.

Der kategorische Imperativ ist ein Prinzip der praktischen Vernunft, dessen Inhalt „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“¹⁸⁶ lautet. Durch die Anwendung des kategorischen Imperativs auf die Maximen können praktische Gesetze formuliert werden. So kann beispielsweise aus der Anwendung des kategorischen Imperativs auf die Maxime „ich lüge nie“ das praktische Gesetz „Man soll nicht lügen“ formuliert werden. Das Prinzip der Moralität fungiert bei Kant als ein „Test der

¹⁸⁵ Ak. IV. 392.

¹⁸⁶ Ak. IV. 420-421. Kant stellt in der *Grundlegung* vier andere Formulierungen vor, die aus verschiedenen Gesichtspunkten ein und denselben kategorischen Imperativ ausdrücken. Die Benennungen dieser Formulierungen werden von Schönecker und Wood (2004) vorgeschlagen. Diese anderen Formulierungen lauten:

Die Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs: „Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*“ (Ak. IV. 421, 14-20).

Die Zweck-an-sich-Formel des kategorischen Imperativs: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden“ (Ak. A. IV. 428.7-33). „*Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*“ (Ak. A. IV. 429, 9-12).

Die Autonomie-Formel des kategorischen Imperativs: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein“ (Ak. IV. 440, 16-20).

Die Reich-der-Zwecke-Formel des kategorischen Imperativs: „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein“. (Ak. IV. 435.5-7).

Für einen Vergleich der verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs vgl. Guyer 1998.

Moralität“¹⁸⁷ oder als ein „Test der Konsistenz der Maximen“¹⁸⁸, dem die Maximen der Handlungen unterworfen werden müssen. Der Autor der Maxime muss sich fragen, ob er wollen könne, dass seine Maxime ein allgemeines Gesetz werde¹⁸⁹. Wenn eine Maxime unmoralisch ist, dann ist ihre Universalität *unmöglich*. Es handelt sich nicht um eine physische, sondern um eine *moralische* Unmöglichkeit, d.h., man darf die Handlung nicht tun, weil ihre Maxime unmoralisch ist. Kant denkt, dass die unmoralischen Maximen widersprüchlich sind. Die Funktion des kategorischen Imperativs als Test der Moralität besteht nämlich darin, die unmoralische Maxime zu entdecken. Der Widerspruch in den Maximen kann im Denken oder im Wollen liegen. Ein Widerspruch im Denken liegt vor, wenn aus der Maxime ein selbstzerstörerisches Gesetz entsteht; z.B. würde in einer Welt, in der die Maxime „Ich halte meine Versprechen nie“ ein moralisches Gesetz wäre, niemand den Versprechen der anderen glauben, und deshalb wären die Versprechen nicht mehr möglich. Eine solche absurde Konsequenz zeigt, so Kant, dass die Maxime unmoralisch ist. Ein Widerspruch im Wollen hingegen liegt nicht in der Selbstzerstörung der Maxime, wenn sie universell wird, sondern in der Unmöglichkeit, die Maxime als universelles Gesetz zu wollen. Ein Beispiel nach Kant ist die Maxime „Ich kultiviere meine Talente nicht“¹⁹⁰. Er argumentiert, dass ein vernünftiges Wesen notwendig die Entwicklung aller seiner Vermögen will. Deshalb könne niemand eine solche Maxime als moralisches Gesetz wollen¹⁹¹. Kant denkt, dass alle Personen, die den kategorischen Imperativ auf eine bestimmte Maxime anwenden, dasselbe Ergebnis erreichen werden¹⁹². Er setzt außerdem voraus, dass alle

¹⁸⁷ Vgl. Vigo 2008, S. 20.

¹⁸⁸ So O' Neill 1998, S. 112 f.

¹⁸⁹ Ak. IV. 402; IV. 422-424.

¹⁹⁰ Ak. IV. 422-424.

¹⁹¹ Zu dem Prozess der Universalisierung der Maximen und ihre Schwierigkeiten vgl. Ebbinghaus 1968; Nell 1975, S. 112-116; Korsgaard 1996, S. 77-105; O' Neill 1998; Timmons 2006; Wittwer 2010.

¹⁹² Ak. IV.404, V. 27. Zu diesem Punkt vgl. Willaschek 1995.

Formulierungen des kategorischen Imperativs äquivalent sind¹⁹³ und der kategorische Imperativ ein ausreichendes Kriterium darstellt, um den Gegenstand der praktischen Gesetze festzulegen. Das ist offensichtlich eine problematische Voraussetzung. Das Problem mit dem kategorischen Imperativ als Test der Moralität liegt darin, dass weder seine Universalisierungsformel noch seine Naturgesetzesformel ein befriedigendes Kriterium der Moralität enthält¹⁹⁴. Die Antwort auf die Frage nach der möglichen Universalität einer Maxime hängt in den meisten Fällen von Werten, Religion, Charakter, Kultur usw. des Autors der Maxime ab. Um diese These zu beweisen, sollen einige Beispiele herangezogen werden, die Kant formuliert. Er denkt z.B., dass die Universalität ein hinreichendes Kriterium ist, um die Moralität der Maxime „mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern“¹⁹⁵ abzulehnen. Diese Maxime kann jedoch von jemandem als Gesetz gewollt werden, der denkt, dass wegen seiner Intelligenz und seines Reichtums für ihn eine Welt ohne moralische Grenze für die Geschäfte vorteilhaft wäre. Einen ähnlichen Fall findet man in der Anwendung der Maxime „Ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen“¹⁹⁶. Das Argument von Kant, dass diese Maxime, wenn sie ein Naturgesetz wäre, ein widersprüchliches Gesetz wäre, weil sie das Leben zugleich fördern und zerstören würde, ist nicht überzeugend. Erstens weil dieses Argument ohne Grund voraussetzt, dass die Natur Zwecke hat¹⁹⁷. Zweitens weil die Meinung über die Moralität des Selbstmordes viel mit religiösem Überzeugen zu tun hat. Wer eine religiöse Vision des Wertes vom Leben hat (wer etwa denkt, dass die Menschen Kinder Gottes sind), wird glauben, dass die vorgeschlagene Maxime nicht

¹⁹³ Ak. IV. 436.

¹⁹⁴ Vgl. Willaschek 1992, S. 207 f.

¹⁹⁵ Ak. V. 27.

¹⁹⁶ Ak. IV. 422.

¹⁹⁷ Vgl. Schönecker/Wood 2002, S. 133.

universalisierbar sein kann. Ein Hedonist wird dagegen glauben, dass diese Maxime offensichtlich universalisierbar ist.

Wenn die Universalität das einzige Kriterium wäre, um die Moralität der Maximen der Handlungen zu bestimmen, dann müsste der Begriff der praktischen Gesetze wegen seiner Unbestimmtheit verworfen werden. Es gibt jedoch eine Formulierung des kategorischen Imperativs, welche eine hinreichende Bestimmung der Moralität der Maximen, und deshalb des Gegenstandes der praktischen Gesetze, ermöglicht. Es handelt sich um die Zweck-an-sich-Formel des kategorischen Imperativs, die lautet: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“¹⁹⁸. Diese Formulierung muss ausführlich erörtert werden.

Ein wichtiger Beitrag für das Verständnis des kategorischen Imperativs und die Formulierung der praktischen Gesetze findet sich im Aufsatz *Humanity As End in Itself* von Allen Wood¹⁹⁹. Zuerst erklärt er, was „Zweck an sich selbst“ bedeutet. Ein „Zweck an sich selbst“ ist, so Wood, (a) ein unbedingter Zweck, d.h. ein Zweck, welcher unabhängig von den subjektiven Wünschen und gültig für jedes vernünftige Wesen ist; (b) ein existenter Zweck, im Gegensatz zu einem Zweck, der in der Zukunft erreicht werden muss²⁰⁰. Ein „Zweck an sich selbst“ ist außerdem (c) ein Zweck, der einen absoluten Wert oder eine Würde hat. Die Würde hat Kant als „einen absoluten inneren Wert“ definiert²⁰¹. Er darf deshalb nicht aufgeopfert werden, um etwas anderes zu erreichen²⁰². Kant behauptet in der *Grundlegung II*: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich

¹⁹⁸ Ak. IV. 429, 9-12.

¹⁹⁹ Vgl. Wood 1998.

²⁰⁰ Ak. IV. 437.

²⁰¹ Ak. VI. 435. Vgl. Ak. IV. 434, VI. 434-435. Für den Begriff der Würde bei Kant, vgl. Darwall 2008.

²⁰² Vgl. Wood 1998, S. 166-173.

selbst.“²⁰³ Der Grund des Charakters von „Zweck an sich selbst“ des Menschen und der vernünftigen Natur überhaupt²⁰⁴ steht jedoch zur Debatte. Schönecker/Wood führen aus, dass Kant keinen Grund dafür gebe²⁰⁵. Horn hingegen vertritt die Ansicht, dass „die freie und rationale Handlungsfähigkeit“ dem Menschen seinen objektiven Wert gibt²⁰⁶. Bei Paton finden wir eine andere Erklärung: Der Grund des Charakters von „Zweck an sich selbst“ der Menschen und deshalb ihres absoluten Werts liege im guten Willen. Eine Handlung ist moralisch gut, weil sie ein Ausdruck des guten Willens ist. Das ist der Zweck, den der kategorische Imperativ gebietet²⁰⁷. Meiner Ansicht nach ist die Erklärung von Paton überzeugend. Denn wenn nur der gute Wille *absolut* gut ist²⁰⁸, muss nur dieser den Grund darstellen, um auf den Menschen einen *absoluten* Wert oder eine Würde zurückzuführen.

Nach seiner Erläuterung des Begriffs von „Zweck an sich selbst“ erklärt Wood, wie bei Kant die „Zweck an sich selbst“-Formel des kategorischen Imperativs angewendet werden muss. Es handelt sich um eine Art des praktischen Syllogismus, welcher im Beispiel des falschen Versprechens so formuliert werden würde:

(1) Man muss immer die Menschlichkeit sowohl an sich selbst als auch an den anderen als Zweck an sich selbst respektieren.

(2) Weil ein Versprechen nicht gehalten werden kann, verhindert ein falsches Versprechen die Verwirklichung der Absichten der Personen. Aus diesem Grund sind die Personen nicht als Zweck an sich selbst respektiert.

(3) Deshalb darf man keine falschen Versprechen geben²⁰⁹.

Wood legt dar, dass der Inhalt der Prämisse (2) des Syllogismus, der nicht aus der Prämisse (1) abgeleitet werden kann, immer zur Diskussion steht. Es ist a priori

²⁰³ Ak. IV. 428,

²⁰⁴ Ak. IV. 429.

²⁰⁵ Schönecker/Wood 2004, S. 145.

²⁰⁶ Horn 2006, S. 247.

²⁰⁷ Vgl. Paton 1962, S. 199 f.

²⁰⁸ Ak. IV. 389.

²⁰⁹ Vgl. Wood 1998, S. 180-181.

nicht klar, wann Handlungen, wie z.B. eine Entscheidung eines Arztes gegen den Willen seines Patienten, gegen die Menschen als „Zweck an sich selbst“ sind. Das bedeutet jedoch nicht, so Wood, dass die „Zweck an sich selbst“-Formel für die Lösung der moralischen Probleme nutzlos ist. Trotz der Diskussionen in Bezug auf die Prämisse (2) etabliert das Prinzip der Menschlichkeit klar und deutlich den absoluten Wert eines jeden vernünftigen Wesens. Das hat zur Folge, so Wood völlig zu Recht, dass unabhängig von den kulturellen und persönlichen Unterschieden alle Menschen unersetzlich und gleich sind²¹⁰.

Doch welche Konsequenzen hat dann die „Zweck an sich selbst“-Formel des kategorischen Imperativs in Bezug auf die praktischen Gesetze? Es wurde bereits dargelegt, dass Kant mit dem Wort „alles“ nicht an alle Handlungen denkt, sondern nur an Handlungen, welche moralisch relevant sind. Man musste jedoch ein Kriterium finden, um zu bestimmen, welche Handlungen moralisch relevant sind. Nach der Untersuchung des kategorischen Imperativs kann die Frage nach diesem Kriterium befriedigend beantwortet werden. Das adäquate Kriterium, um den Gegenstand der praktischen Gesetze zu bestimmen, ist die „Zweck an sich selbst“-Formel des kategorischen Imperativs, weil sie ein moralisches Prinzip enthält, welches nicht von den individuellen Überzeugungen abhängt. Wenn akzeptiert wird, dass jeder Mensch ein Zweck an sich selbst ist, dann werden diejenigen Maximen ausgeklammert, die Handlungen gegen die Menschen als Zweck an sich selbst enthalten (wie beispielsweise, so Kant, den Selbstmord und die Lüge²¹¹), und werden diejenigen Maximen angenommen, die Handlungen, welche die Menschenwürde fordern, enthalten²¹². Denn aus den Maximen, die mit der Menschenwürde nichts zu tun haben, können keine praktischen Gesetze kommen. Maximen wie „ich dusche

²¹⁰ Vgl. Wood 1998, S. 181-184.

²¹¹ Ak. IV. 429-430, Beispiele 1 und 2.

²¹² Ak. IV. 429-430, Beispiele 3 und 4.

kalt“, „ich trinke zwei Mal pro Tag Kaffee“ usw. beziehen sich offensichtlich auf sittlich gleichgültige Handlungen. Eine weitere Entwicklung der Anwendung der „Zweck an sich selbst“-Formel und der praktischen Gesetze findet sich in der *Tugendlehre*. Auf diesen Punkt geht vorliegende Arbeit in Abschnitt 4 dieses Kapitels ein.

Es muss noch ein letzter Aspekt des Begriffes der praktischen Gesetze als „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“²¹³, untersucht werden. Es handelt sich um das Verb „sollen“. Die relevante Frage lautet: Was bedeutet es, dass nach den praktischen Gesetzen alles geschehen *soll*? Um diese Frage zu beantworten, soll folgende Passage der *Grundlegung* II herangezogen werden: „Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung)“²¹⁴. In dieser Passage findet man Konzeptionen, die den Sinn und die Rolle des *Sollens* erklären.

a) Kant bezieht sich auf den hypothetischen sowie die kategorischen Imperative. Beide werden durch ein Sollen ausgedrückt.

b) Die Imperative zeigen eine Nötigung an, d.h. „das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird“²¹⁵. Die Imperative sind objektive Gesetze der Vernunft. Objektivität bedeutet, wie im nächsten Abschnitt noch erklärt wird, in diesem Kontext „Unabhängigkeit von subjektiven Interessen und Wünschen“. Um die Nötigung zu verstehen, muss man Folgendes berücksichtigen.

²¹³ Ak. IV. 387.

²¹⁴ Ak. IV. 413; vgl. V. 20.

²¹⁵ Ibid.

(1) Kant unterscheidet zwischen einem Willen, der von der Vernunft „unausbleiblich“ bestimmt wird²¹⁶, und einem Willen, der „nicht an sich völlig der Vernunft gemäß“²¹⁷ ist. Bei der ersten Art des Willens spielt die Nötigung offensichtlich keine Rolle.

(2) Der menschliche Wille ist von der zweiten Art des Willens. Mit der „subjektiven Beschaffenheit eines Willens“ meint Kant die Natur des Menschen, in der der bleibende Konflikt zwischen der Vernunft (mit ihren Gesetzen, welche die praktischen Gesetze sind) und den Neigungen (subjektiven Wünschen und Interessen) stattfindet. Wegen dieses Konflikts ist das Verhalten der Menschen unbestimmt, d.h., die Menschen handeln nicht zwangsläufig nach den Imperativen. Obwohl uns die moralischen Gesetze zu moralischem Verhalten *nötigen*, können wir immer gegen die praktischen Gesetze handeln.

c) Kant vertritt die Auffassung, dass die Imperative durch ein *Sollen* ausgedrückt werden und eine Nötigung zum Ausdruck bringen. Das betrifft sowohl hypothetische als auch kategorische Imperative. Im Fall der hypothetischen Imperative kommt die Nötigung aus dem Zusammenhang von einer notwendigen Bedingung und einem Wollen. Die Nötigung ist ausschließlich ein Handlungsdruck. Ich muss X tun, um Y zu erreichen. Wenn ich X nicht tue, dann erreiche ich Y nicht. Ich erreichte dann nicht, was ich wollte. Im Fall der kategorischen Imperative hingegen gibt es für Kant eine Nötigung, d.h. einen Handlungsdruck, der (a) aus der Vernunft kommt und (b) bedingungslos ist. Diese Merkmale sind jedoch – wie in Kapitel IV und V zu sehen sein wird - problematisch.

Nach dieser Analyse des Sollens lässt sich feststellen, was die Definition der praktischen Gesetze als „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“,²¹⁸ bedeutet. Die

²¹⁶ Ak. IV. 412.

²¹⁷ Ak. IV. 413. In Kapitel IV wird die Frage nach dem Status beantwortet, welchen die praktischen Gesetze in Bezug auf reine vernünftige Wesen hätten.

praktischen Gesetze sind Gesetze, welche uns *nötigen*, bestimmte moralisch relevante Handlungen zu tun oder zu unterlassen. Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass im Fall der praktischen Gesetze, im Gegensatz zu den hypothetischen Imperativen, die Nötigung unbedingt ist. Praktische Gesetze sind *moralische* Gesetze und deshalb *kategorische* Imperative²¹⁹. Sie gebieten uns ohne Bedingungen, was wir tun müssen. Mit dem Verb „sollen“ meint Kant, was wir heute mit dem Verb „müssen“ meinen²²⁰. Das zentrale philosophische Problem in Bezug auf diesen Punkt liegt darin, dass erklärt werden muss, wie nach Kant die Nötigung der moralischen Gesetze stattfindet. Diese Frage wird in Kapitel V. beantwortet. Zunächst soll die Aussage, praktische Gesetze seien „objektive Prinzipien, zum Handeln“, analysiert werden.

²¹⁸ Ak. IV. 387.

²¹⁹ Ak. IV. 389, 418, 441.

²²⁰ Vgl. Stemmer 2008, S. 289-295.

3 Praktische Gesetze sind objektive praktische Prinzipien

In der *Grundlegung* II behauptet Kant: „Maxime ist das subjektive Prinzip des Willens; das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz“²²¹. In enger Verbindung mit dieser Passage steht die Definition der praktischen Gesetze, welche in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu finden ist: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig, erkannt werden“²²². In diesen Definitionen finden sich zentrale Elemente der praktischen Gesetze, welche in der Definition der Vorrede der *Grundlegung* impliziert waren. Es handelt sich um (1) die Objektivität der praktischen Gesetze, die in einem Gegensatz zur Subjektivität der Maximen steht, und (2) „mehrere praktische Regeln“²²³, die in den praktischen Gesetzen enthalten sind. Zunächst sollen diese Elemente analysiert werden.

(1) Praktische Gesetze sind *objektive* praktische Prinzipien

Es soll mit der Definition der praktischen Gesetze in der *Kritik der praktischen Vernunft* begonnen werden. Diese lautet: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere

²²¹ Ak. IV. 400 (vgl. Ak. III. 521 f./Ak. IV. 387). Eine ähnliche Definition findet sich in IV. 421 Anm. und VL 45.

²²² Ak. V. 19.

²²³ Ibid.

praktische Regeln unter sich hat.“²²⁴ Um diese Definition zu verstehen, muss man zuerst zwischen theoretischen und praktischen Sätzen unterscheiden.

In der *Vorlesung über Logik*²²⁵ erklärt Kant den Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Sätzen. Die *theoretischen Sätze* legen fest, worin das Charakteristikum eines Gegenstandes liegt, wie z.B. die Wüsten sind dürr und die Wälder dunstig. Die *praktischen Sätze* legen hingegen fest, welche Handlung notwendig ist, um ein Objekt möglich zu machen²²⁶. Beck erklärt, dass die praktischen Sätze sich „auf alle Arten von Handlungsregeln“ beziehen, d.h. „auf Vorschriften, auf Anweisungen für eine geometrische Konstruktion, auf Ratschläge oder auf Feststellungen über Mittel-Zweck Relationen“²²⁷. Als Beispiele für praktische Sätze lassen sich anführen: „wenn man das Niveau C2 in der deutschen Sprache erreichen will, muss man täglich vier Stunden lernen“ oder „wenn du den Zug erreichen willst, musst du sofort zum Bahnhof gehen“. In diesen Fällen zeigen die praktischen Sätze die notwendigen Bedingungen, um ein Ziel zu erreichen.

Praktische Grundsätze sind „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat“²²⁸. Die praktischen Grundsätze beziehen sich auf eine *allgemeine* Festlegung des Willens. „Ich gehe jetzt nach Hause“ ist eine *spezifische* Festlegung des Willens; „Ich lüge nicht“ hingegen ist eine *allgemeine* Festlegung des Willens. Der Unterschied liegt in einer bleibenden Entscheidung oder einer stabilen Bestimmung des Willens in den praktischen Grundsätzen²²⁹.

Praktische Grundsätze, so Kant, „sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willens des Subjekts als gültig von ihm angesehen wird;

²²⁴ Ak. V. 19.

²²⁵ Ak. IX. 1-150 (ed. G. B. Jäsche, aus Kants Vorlesungen über Logik ab 1765 in Königsberg).

²²⁶ Ak. IX. 110.

²²⁷ Beck 1974, S. 80.

²²⁸ Ak. V. 19.

²²⁹ Vgl. Beck 1974, S. 81.

objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens als gültig erkannt wird“²³⁰. Was bedeutet in diesem Kontext das Wort „Bedingung“? Um den Sinn der Wörter „Bedingung“ und „objektiv“ in diesem Zusammenhang richtig zu interpretieren, soll eine Passage der *Grundlegung* II herangezogen werden: „Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln“²³¹ und muss vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den

²³⁰ Ak. V. 19.

²³¹ Es gibt in der Literatur über Kant eine große Diskussion über den Begriff der Maxime. Timmermann erklärt zu Recht, dass in Kants Moralphilosophie das Wort „Maxime“ in drei verschiedenen Bedeutungen benutzt wird: (a) Maximen als die subjektiven Prinzipien erster Stufe von Handlungen, (b) Maximen höherer Stufe (Maxime der Pflicht und Maxime der Glückseligkeit) und (c) Maximen als feste Grundsätze. In diesem letzten Sinn, so Timmermann, verstehen Bittner (1974) und Höffe (1979) die Maximen als „wesentliche[...] bewusste[...] Lebensregeln von gewisser Allgemeinheit“ (Timmermann 2003, S. 145 f.). Wenn über den Unterschied zwischen Maximen und praktischen Gesetzen gesprochen wird, verstehen wir die Maximen in ihrer ersten Bedeutung, d.h. als subjektive Prinzipien erster Stufe von Handlungen, z.B., ich lüge nie. Kant setzt in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine zentrale Doktrin voraus, die nur in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* explizit wird. In diesem Text behauptet Kant: „[D]ie Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen“ (Ak. VI. 23-24). Kant erklärt an dieser Textstelle, dass die Willkür, d.h. die Dimension des Willens, welche entscheidet, wie eine Person unter konkreten Umständen handeln wird (Ak. VI. 226), nur durch die Maximen bestimmt werden kann. Das bedeutet: Die Handlungen können nicht direkt durch eine Triebfeder, d.h. ein Motiv wie Wünschen oder Leidenschaften, erklärt werden. Kant glaubt, dass es hinter jeder Handlung eine explizite oder implizite Maxime gibt. So etwa kann die Handlung „Pedro schlägt Joaquin“ nicht lediglich durch „Neid“, „Hass“ usw. erklärt werden. In dieser Handlung von Pedro, so Kant, ist eine Maxime zu finden, z.B. „Wenn mich jemand zu demütigen versucht, dann schlage ich ihn“. Diese Idee, welche in der Tat fragwürdig ist, ist eine wichtige Konsequenz für Kants Moralphilosophie: Das Prinzip der Moralität darf nicht auf die Handlungen selbst, sondern muss auf die Maximen der Handlungen angewendet werden (vgl. Allison 1998).

Die Beziehung zwischen Maximen und praktischen Gesetzen ist ein umstrittenes Thema in der Literatur über Kant. L. W. Beck geht in seinem Kommentar zu Kants *Kritik der praktischen Vernunft* davon aus, dass es bei Kant drei Möglichkeiten der Festlegung des Willens gibt: (a) Ein rationaler Mensch möchte einer bestimmten Maxime gemäß, die er nur für sich in seinem bestimmten Umstand für gültig hält, handeln; (b) ein rationaler Mensch erkennt einen Grundsatz als für jedes rationale Wesen gültig an, z.B. „Man muss für die eigenen Kinder sorgen“, aber nicht effektiv für sich in seinem bestimmten Umstand (z.B. hat er keine Kinder); (c) ein rationaler Mensch erkennt einen Grundsatz als für jedes rationale Wesen gültig an und effektiv für sich in seinem bestimmten Umstand. Beck stellt drei Kategorien auf: (a) Maximen, die keine praktischen Gesetze sind, (b) praktische Gesetze und (c) praktische Gesetze, die zugleich Maximen sind. Kant hat jedoch in der *Kritik der praktischen Vernunft* lediglich zwei Kategorien etabliert: Maximen und praktische Gesetze. Die Maximen sind subjektiv, die praktischen Gesetze objektiv. Kein Grundsatz kann zugleich objektiv und subjektiv sein (Ak. V. 19; vgl. Beck 1974, S. 80 f.). Der Inhalt der Maximen kann nicht zwangsläufig *moralisch* sein. „Ich trinke jeden Tag einen Kaffee um 8 Uhr.“ oder „Ich spiele ein Mal pro Woche Fußball“ sind Maximen, die im Prinzip mit Moral nichts zu tun haben. Praktische Gesetze hingegen sind immer moralische Prinzipien.

Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt (...)“²³². Man findet die Schlüssel des Problems in „den Bedingungen *des Subjekts* gemäß“. Es sieht so aus, als habe Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* einfach „des Subjekts“ weggelassen, ohne den Sinn des Satzes, der im parallelen Text der *Grundlegung* steht, zu ändern. Nachfolgend soll der Sinn dieses Satzes erklärt werden.

Der Begriff der Maxime setzt ein Ziel voraus, weshalb die Maxime angenommen wird. Beispielsweise kann sich jemand zur Maxime machen: „ich gehe ein Mal pro Monat ins Kino“, weil ihm das gefällt. Dass ihm das Kino gefällt, ist die *Bedingung* der Maxime oder, mit anderen Worten, der *Grund*, weshalb die Maxime angenommen wurde. Dieser Grund ist subjektiv, d.h. nur für den Willen des Subjekts gültig. Die praktischen Gesetze hingegen, so Kant, sind objektiv. Ihre Bedingung, d.h. ihr Grund ist es, dass sie (die Bedingung) „für den Willen jedes vernünftige Wesen gültig erkannt wird“²³³. Was bedeutet das?

Die praktischen Gesetze haben damit zu tun, was alle vernünftigen Wesen *gemeinsam* haben. Was sie gemeinsam haben, können weder die subjektiven Interessen und Wünsche noch die Vorstellung der Glückseligkeit (welche für Kant der wichtigste Wunsch aller Menschen ist) sein²³⁴. Es können nur die Vernunft und ihre Prinzipien sein²³⁵. So sagt Kant in der *Grundlegung* II, dass „dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte“, ein praktisches Gesetz ist²³⁶. Objektivität bedeutet deshalb in diesem Kontext „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig“. Weil der Grund der praktischen Gesetze in der Vernunft

²³² Ak. IV. 421.

²³³ Ak. V. 19.

²³⁴ Vgl. V. 25. Anmerkung II.

²³⁵ Für den Begriff der Vernunft vgl. Kapitel IV. 2.

²³⁶ Ak. IV. 400.

liegt, sind sie objektiv und deshalb für alle vernünftigen Wesen gültig. Sie sind, wie in Kapitel IV erklärt wird, „Gebote der Vernunft“.

(2) Praktische Gesetze enthalten unter sich „mehrere praktische Regeln“²³⁷.

Ein zentraler Aspekt in Bezug auf den Inhalt der praktischen Gesetze ist ihr allgemeiner Charakter. Angesichts der endlosen Mannigfaltigkeit der Umstände des Lebens könnten praktische Gesetze, die allgemein sind, unangemessen erscheinen. Kant hat deshalb den Begriff der praktischen Regel entwickelt. Weil die praktischen Gesetze allgemeine Grundsätze sind, muss man Regeln formulieren, um diese Grundsätze im praktischen Leben zu konkretisieren. Die Anwendung der praktischen Gesetze in konkreten Umständen braucht praktische Regeln, die in Bezug auf den zufälligen und empirischen Charakter der Handlungen etabliert werden können. In diesem Sinn sagt Beck: „Regeln drücken aus, was gewöhnlich nach einem allgemeinen Grundsatz richtig ist, aber sie gelten nicht notwendig und nicht ausnahmslos. Sie erfordern gesunden Menschenverstand und gute Urteilsfähigkeit für ihre besonnene Anwendung; sie können nicht automatisch durch Berufung auf eine allgemeine Lebensregel angewandt werden“²³⁸.

Die Formulierung der Regeln erfordert eine adäquate Berücksichtigung der Umstände. Für eine Erklärung dieser Wesensmerkmale nehmen wir das folgende praktische Gesetz: „Man muss seinen kranken Sohn pflegen, selbst wenn es ein großes Opfer abfordert“. Doch es ist zu fragen: Welche Krankheit hat der Sohn? Hat er hohes Fieber? Muss er zu Hause oder im Krankenhaus bleiben? Habe ich selbst überhaupt Zeit? Hat meine Frau Zeit? Was passiert mit meinen anderen Kindern? Es ist klar, dass ein allgemeiner Grundsatz diese besonderen Umstände nicht berücksichtigen kann. Es ist folglich notwendig, diese Umstände zu betrachten. Zum

²³⁷ Ak. V. 19.

²³⁸ Beck 1974, S. 82.

Beispiel: Mein Sohn hat eine Mandelentzündung, er muss eine Woche lang zu Hause bleiben und drei Mal täglich Antibiotika bekommen. Ich habe außerdem noch zwei weitere Kinder. Aus diesen Umständen lassen sich folgende Regeln formulieren: „Solange mein Sohn krank ist, arbeite ich nur am Vormittag“, „Ich stehe jede Nacht um 3 Uhr auf, um Fieber zu messen“ und „Jeden Tag lese ich meinem kranken Sohn ein Buch vor“. Dies sind keine ausnahmslosen oder dogmatischen Regeln. Ich könnte genauso gut um 4 Uhr anstatt 3 Uhr Fieber messen oder einen Film laufen lassen, anstatt ein Buch vorzulesen. Der abgeleitete Charakter der Regeln ist ebenfalls klar. Wenn es kein praktisches Gesetz gäbe, dann gäbe es keine Regeln. Man muss in diesem Kontext Folgendes betonen. Es hätte keinen Sinn, eine Regel dem Test der Moralität zu unterwerfen. Die Anwendung des kategorischen Imperativs erfordert folglich, die Bestimmung der Maxime der Handlung, d.h. „das subjektive Prinzip des Wollens“²³⁹, zu identifizieren. Es ist ferner klar, dass ein- und dieselbe Handlung durch verschiedene Maximen bestimmt werden kann. Um die Moralität einer Handlung zu bestimmen, ist es notwendig, die Maximen einem Prozess der Rekonstruktion und Beurteilung zu unterziehen. Dieser Prozess der Bestimmung der Maximen und der Unterscheidung zwischen Maximen und Regeln kann nur aus einer *inneren* Perspektive stattfinden, da letztlich nur die moralische Person sicher wissen kann, welche Maximen ihre Handlungen bestimmt haben. Obwohl sich die Regel den Umständen entsprechend ändert, setzt Kant voraus, dass verschiedene Personen in gleichen Umständen nach denselben Regeln handeln werden. Der Grund dafür liegt in der Identität der praktischen Gesetze, aus der die Regeln abgeleitet wurden, sowie in der moralischen Fähigkeit, welche Kant den normalen Menschen zuspricht²⁴⁰.

Fassen wir das Gesagte zusammen: Die Anwendung der praktischen Gesetze in Bezug auf die konkreten Umstände erfordert die Formulierung von Regeln, die

²³⁹ Ak. IV. 400.

²⁴⁰ Vgl. Willaschek 1995, S. 536-538.

weder ausnahmslos noch absolut sind. Nicht die Regeln, sondern nur die Maximen können dem Test der Moralität, d.h. dem kategorischen Imperativ, unterworfen werden. Im Folgenden soll zunächst zur Konzeption der praktischen Gesetze als „Grundsätze, welche gewisse Handlungen zur Pflicht machen“²⁴¹ übergegangen werden.

²⁴¹ Ak. VI. 225.

4 Die praktischen Gesetze sind Grundsätze, welche gewisse Handlungen zur Pflicht machen²⁴².

In der *Metaphysik der Sitten* findet sich eine letzte Definition der praktischen Gesetze. Die Definition lautet: „Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz.“²⁴³ Der einzige neue Aspekt der praktischen Gesetze, der in dieser Definition vorliegt, ist ihre Verbindung mit dem Pflichtbegriff. Diese zentrale Konzeption soll nachfolgend untersucht werden.

Kant definiert die Pflicht als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“²⁴⁴. Eine moralische Pflicht bei Kant hat deshalb zwei Elemente: erstens die Notwendigkeit der Handlung, d.h., man *muss* eine bestimmte Handlung tun; zweitens das moralische Motiv. Dass die Handlung *aus Pflicht* stattfinden muss, ist bei Kant die subjektive Bedingung, um die Handlung für gut zu halten²⁴⁵. Der relevante Punkt im Kontext dieser Arbeit liegt jedoch nicht im moralischen Motiv, sondern in der folgenden Frage: Was bedeutet es, dass die praktischen Gesetze „gewisse Handlungen zur Pflicht machen“?

Der Schlüssel, um diese Frage zu beantworten, liegt im Wort „Notwendigkeit“. Zu Beginn dieses Kapitels war zu sehen, dass die zentralen Merkmale des Gesetzesbegriffes Universalität und Notwendigkeit sind. Die

²⁴² Ak. VI. 225.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ak. IV. 400.

²⁴⁵ Vgl. Ak. IV. 397 f. Über die Frage, was es bedeutet, „aus Pflicht“ zu handeln, und überhaupt über das moralische Motiv bei Kant ist viel geschrieben worden. Man muss, so Köhl, zwei Interpretationen der kantischen Pflicht-These, die moderate und die stärkere These, unterscheiden. Die moderate These lautet: „eine Handlung ist nur dann moralisch gut, wenn sie aus Pflicht geschehen ist“; die stärkere These hingegen lautet: „eine Handlung ist nur dann moralisch gut, wenn sie nur aus Pflicht und nicht aus Neigungen geschehen ist“ (Köhl 1990, S. 84 f.). Köhl sagt zu Recht, dass die Pflicht-These (in beiden möglichen Interpretationen) unnötig und unplausibel ist. Er führt die stärkere These auf Kant zurück (vgl. Köhl 1990, S. 91 ff.). Für eine ausführliche Diskussion über das moralische Motiv bei Kant vgl. H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (eds.) 2006. Zum moralischen Motiv in der *Grundlegung* vgl. Paton 1962, S. 63-69; Baron 2006 und Schönecker/Wood 2004, S. 61-77; zum moralischen Motiv in der *Kritik der praktischen Vernunft* vgl. Scarano 2006.

Notwendigkeit der moralischen Gesetze, so Kant, muss außerdem *unbedingt* sein²⁴⁶. Der Satz, dass die praktischen Gesetze „gewisse Handlungen zur Pflicht machen“, bedeutet deshalb, dass die praktischen Gesetze die unbedingte Notwendigkeit bestimmter Handlungen *etablieren*. Die Definition der praktischen Gesetze in der *Metaphysik der Sitten* betont deshalb die unmittelbare Verbindung, die zwischen praktischen Gesetzen und Handlungen existiert. Ein praktisches Gesetz sagt beispielsweise: „Man muss den Verletzten helfen“. Die entsprechende Pflicht ist offensichtlich die Handlung, einem Verletzten zu helfen. Der Begriff der praktischen Gesetze bezeichnet deshalb das, was wir heute als moralische Normen verstehen²⁴⁷.

Bei Forscher findet sich jedoch eine Position, die dieses Verständnis der praktischen Gesetze als moralische Normen ablehnt. Forscher glaubt, dass die praktischen Gesetze wegen ihrer Universalität keine Handlung bestimmen können, ohne die konkreten Umstände zu berücksichtigen. Er behauptet in Bezug auf die praktischen Gesetze: Es „handelt [...] sich um unterscheidbare *Gesichtspunkte*, um ‚moralische Reflexionsbegriffe‘, die bei der sittlichen Beurteilung jeder Handlungssituation, Handlungsregel und Handlung unbedingt zu berücksichtigen sind“²⁴⁸. Forschners Meinung ist m.E. nach falsch. Wie könnten „Man darf nicht töten“ oder „Man darf nicht lügen“ bloße *Gesichtspunkte* und keine moralischen Normen sein? Welche Berücksichtigung der Umstände soll notwendig sein, um den Sinn dieser Gebote zu bestimmen? Kant betont beharrlich, dass die praktischen Gesetze „Gebote der Vernunft“²⁴⁹ sind. Das wird besonders deutlich in der Definition der praktischen Gesetze in der *Metaphysik der Sitten*, wo es heißt: „der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz“²⁵⁰. Wenn

²⁴⁶ Ak. IV. 389.

²⁴⁷ Vgl. Stemmer 2000, S. 3-14.

²⁴⁸ Forscher 1983, S. 31.

²⁴⁹ Ak. IV. 413.

²⁵⁰ Ak. VI. 225.

die praktischen Gesetze Pflichten etablieren, sind sie nicht „moralische Reflexionsbegriffe“, sondern moralische Normen, welche für Kant unbedingt sein müssen.

5 Abschluss

Bisher wurden Kants Definitionen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sowie in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Metaphysik der Sitten* untersucht. Aus dieser Analyse entsteht als zentraler Aspekt, dass die praktischen Gesetze objektive praktische Prinzipien²⁵¹ sind, nach denen alles geschehen soll²⁵², und dass sie moralische Pflichten etablieren²⁵³. In diesem Kontext kommt die Frage nach der Verbindung der praktischen Gesetze mit dem modernen Gesetzesbegriff auf. In Kapitel II wurde deutlich, dass Kants Beziehung zum modernen Naturrecht mehrdeutig ist. Einerseits lehnt Kant wegen seiner Forderung der Autonomie Gottes Rolle als Gesetzgeber und die Rolle der Sanktionen im Gesetzesbegriff ab; andererseits nimmt er in seiner Moralphilosophie die zentralen Begriffe des modernen Naturrechts (Gesetze, Pflicht, Verpflichtung usw.) und die Struktur des Gesetzesbegriffes auf²⁵⁴. Kants Änderungen im Inhalt des Gesetzesbegriffes sind allerdings, wie gesehen, radikal. Der Gesetzgeber ist die Vernunft und nicht Gott: Die praktischen Gesetze sind „Gebote der Vernunft“²⁵⁵. Die Adressaten der praktischen Gesetze sind alle vernünftigen Wesen statt Menschen²⁵⁶. Die moralische Notwendigkeit der moralischen Gesetze muss bei Kant absolut sein²⁵⁷. Die Sanktionen spielen bei den praktischen Gesetzen keine Rolle.

Aus der Wende im Begriff der praktischen Gesetze bei Kant entstehen drei wichtige philosophische Probleme, die ausführlich untersucht werden müssen. Erstens ist zu erklären, was genau die Vernunft bei Kant ist und wie sie die Rolle des

²⁵¹ Ak. IV. 421., V. 19.

²⁵² Ak. IV. 387.

²⁵³ Ak. VI. 225.

²⁵⁴ Vgl. Kapitel II.

²⁵⁵ Ak. IV. 413.

²⁵⁶ Ak. IV. 389.

²⁵⁷ Ibid.

Gesetzgebers einnehmen kann. Zweitens steht bei Kant der Mensch unter zwei Gesetzgebungen. Einerseits unter derjenigen der Naturgesetze und andererseits unter seiner eigenen Gesetzgebung, d.h. unter den praktischen Gesetzen, welche absolut sein müssen²⁵⁸. Dass die Menschen nicht nur nach den praktischen Gesetzen handeln können, sondern auch *müssen*, muss erst bewiesen werden²⁵⁹. Drittens sagt Kant, dass die praktischen Gesetze uns *nötigen*, bestimmte moralisch relevante Handlungen zu tun oder zu unterlassen. Mit anderen Worten: Kant führt Normativität auf die praktischen Gesetze zurück. Es ist genauer zu erklären, wie moralische Gesetze ohne Sanktionen Normativität besitzen können.

Eine Definition der praktischen Vernunft und eine Erklärung ihrer Rolle als Gesetzgeber findet sich in der *Grundlegung* II; die Antwort auf das Problem der Kategorizität der praktischen Gesetze liegt in Kants Zwei-Welten-Theorie²⁶⁰ und in der Doktrin des *Faktums der Vernunft*²⁶¹. Im nächsten Kapitel analysiere ich ausführlich diese Konzeptionen. Mit dem Problem der Normativität der praktischen Gesetze beschäftige ich in Kapitel V.

²⁵⁸ Ak. IV. 389.

²⁵⁹ Vgl. Schönecker 1999, S. 68-71, 107 f.

²⁶⁰ Ak. IV. 451 f.

²⁶¹ Ak. V. 30-31.

Kapitel IV Warum sind die praktischen Gesetze Gebote der Vernunft?

1 Einführung in die Thematik

Wer ist der Gesetzgeber der praktischen Gesetze? Kant gibt darauf eine einfache Antwort: Weil die praktischen Gesetze unbedingte „Gebote der Vernunft“²⁶² sind, ist die Vernunft der moralische Gesetzgeber. „Reine Vernunft“ - so Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* - „ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“²⁶³. Durch dieses allgemeine Gesetz (den kategorischen Imperativ) werden die praktischen Gesetze formuliert²⁶⁴.

Die Rechtfertigung der praktischen Gesetze als unbedingte „Gebote der Vernunft“ verweist zwangsläufig auf zwei zentrale Fragen: Erstens, was ist die Vernunft? Zweitens, wie kann die Vernunft unbedingte moralische Normen etablieren? Für die erste Frage findet sich eine Antwort in der *Grundlegung* II, die durch einige zentrale Konzeptionen, die in der *Grundlegung* III und in der *Kritik der praktischen Vernunft* stehen, ergänzt werden müssen²⁶⁵. Ich komme zu diesem Punkt im nächsten Abschnitt zu sprechen. In Bezug auf die zweite Frage ist es notwendig, zuerst einige Bemerkungen vorzuschicken. Dabei handelt es sich allerdings um eine schwierige Aufgabe. Doch wo liegt der Grund für die Schwierigkeiten?

Der Grund liegt bei den Menschen im Konflikt zwischen Naturgesetzen und praktischen Gesetzen. In der Vorrede der *Grundlegung* hat Kant die praktischen

²⁶² Ak. IV. 413/389.

²⁶³ Ak. V. 31; vgl. V. 174.

²⁶⁴ Ak. IV. 420-421.

²⁶⁵ Vgl. Kapitel IV. 2.

Gesetze in einen Gegensatz zu den Naturgesetzen gestellt. Naturgesetze sind „Gesetze, nach denen alles geschieht“; praktische Gesetze sind „Gesetze, nach denen alles geschehen soll“²⁶⁶. Die beiden Gesetzgebungen sind in einigen Dimensionen der Realität konfliktfrei. Das Verhalten eines Hundes z.B. ist nur von den Naturgesetzen geleitet; das Verhalten eines völlig vernünftigen Wesens, wenn es existieren würde, wäre nur von den praktischen Gesetzen geleitet²⁶⁷. Beim Menschen hingegen stehen sich Naturgesetze und praktische Gesetze gegenüber. Auf der einen Seite gibt es die Neigungen, d.h. die subjektiven Wünsche und Interessen, welche die Wirkungen der Naturgesetze in uns sind; auf der anderen Seite gibt es die praktischen Gesetze, welche die Gesetze unserer Vernunft sind²⁶⁸. Die Wirklichkeit der Naturgesetze ist evident. Die Wirklichkeit der praktischen Gesetze hingegen ist problematisch. Obwohl der kategorische Imperativ, d.h. das Prinzip, weshalb die praktischen Gesetze in die Welt kommen²⁶⁹, „in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft“ impliziert ist und die Menschen nach ihm handeln können²⁷⁰, ist es problematisch, zu sagen, dass die Menschen nach diesem Prinzip handeln *müssen*²⁷¹. Aus diesem Grund behauptet Kant, dass der kategorische Imperativ „eine schimärische Idee ohne Wahrheit“²⁷² sein könnte. Es ist deshalb notwendig, die Wirklichkeit²⁷³ des kategorischen Imperativs zu rechtfertigen. Das bedeutet zu zeigen, dass die Vernunft trotz des Einflusses der Naturgesetze das Verhalten des

²⁶⁶ Ak. IV. 387-388.

²⁶⁷ Vgl. Ak. IV. 412, 414, 439, 449.

²⁶⁸ Vgl. Kapitel II.

²⁶⁹ Ak. IV. 421.

²⁷⁰ Ak. IV. 403 f.

²⁷¹ Vgl. Schönecker 1999, S. 107 f.

²⁷² Ak. IV. 445.

²⁷³ Kant äußert sich auf verschiedene Weise zu diesem Beweis. Er spricht nicht nur über die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs (IV. 420), sondern auch über den Grund seiner Verbindlichkeit (IV. 389, 432, 439, 448), über seine Realität (IV. 425, 449), Geltung (IV. 389, 403, 408, 412, 424, 425, 442, 447, 448, 449, 460, 461), Richtigkeit (IV. 392), objektive Notwendigkeit (IV. 442, 449). Kant sagt außerdem, dass es einen kategorischen Imperativ gäbe (IV. 419), dass er wirklich stattfindet (IV. 425) und dass der Mensch ihm unterworfen sei (IV. 449). Alle diese Begriffe und Wendungen, so Schönecker/Wood, sind unter der Formel von der „Gültigkeit dieses Imperativs“ (IV. 461) subsumiert (vgl. Schönecker/Wood 2002, S. 172).

Menschen bestimmen kann. Mit anderen Worten: Die Vernunft kann moralische Gesetze etablieren. In der *Grundlegung* III erfüllt Kant diese Aufgabe anhand der Zwei-Welten-Theorie²⁷⁴; in der *Kritik der praktischen Vernunft* anhand der Doktrin des Faktums der Vernunft²⁷⁵.

Kurz: Um ein vollständiges Verständnis des Begriffes der praktischen Gesetze zu erhalten, ist es erforderlich, die Vernunft und ihre Rolle als Gesetzgeber zu untersuchen. An diesem Punkt entsteht außerdem die Notwendigkeit, die Fähigkeit der Vernunft für die Etablierung der unbedingten moralischen Gesetze zu rechtfertigen.

In diesem Kapitel versuche ich die zwei vorgeschlagenen Punkte zu erklären. Ich kommentiere zunächst die zentrale Passage, in der Kant diese Punkte entwickelt, zuerst nach der *Grundlegung* und daraufhin nach der *Kritik der praktischen Vernunft*. Am Ende analysiere ich Kants Konzeptionen insgesamt bezüglich dieser zentralen Themen.

²⁷⁴ Ak. IV. 450 f.

²⁷⁵ Ak. V. 30-31.

2 Der Begriff der Vernunft und ihre Rolle als Gesetzgeber der praktischen Gesetze

2.1 Was ist die Vernunft?

In der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich eine erste Definition: Die Vernunft ist „das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält“²⁷⁶. Kant glaubt, dass ohne a priori-Elemente d.h. Elemente, deren Quelle in der Vernunft und nicht in der Erfahrung liegt, keine Erkenntnis möglich ist. Obwohl diese erste Definition lediglich mit der Erkenntnis zu tun hat, ist sie nützlich, um den Begriff der Vernunft in Bezug auf die Moral zu erklären. Der Grund dafür liegt darin, dass es bei Kant lediglich *eine* Vernunft gibt, welche eine theoretische und eine praktische Dimension hat²⁷⁷. Um die praktische Dimension der Vernunft zu verstehen, soll jetzt eine zentrale Passage der *Kritik der praktischen Vernunft* herangezogen werden: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“²⁷⁸. In dieser Passage spricht Kant über die Rolle der Vernunft als Gesetzgeber. Wenn man die erste Definition der Vernunft²⁷⁹ sowie die Einheit der Vernunft²⁸⁰ berücksichtigt, dann ist es möglich, die praktische Vernunft als das Vermögen, welches die moralischen Begriffe und das Prinzip der Moral a priori liefert²⁸¹, zu definieren.

²⁷⁶ KrV B 24.

²⁷⁷ Ak. V. 15, VI. 174-175.

²⁷⁸ Ak. V. 31; vgl. V. 174.

²⁷⁹ KrV B 24.

²⁸⁰ Ak. VI. 174-175.

²⁸¹ Man muss betonen, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* das Wort „Vernunft“ in unterschiedlichem Sinne benutzt. Diese verschiedenen Aspekte in Bezug auf den Terminus „Vernunft“ werden in vorliegendem Kapitel erklärt. Für eine Erklärung des Begriffs der Vernunft vgl. Mittelstraß 1984a.

In der Antwort auf die Frage, was die Vernunft ist, liegt jedoch keine Bestätigung der Wirklichkeit der Vernunft. Man kann deshalb gegen Kant einwenden, dass er den Begriff der reinen Vernunft erfunden hat. Die Frage nach der Wirklichkeit der Vernunft kann jedoch nicht direkt beantwortet werden. Der Grund dafür liegt darin, dass die Vernunft kein Gegenstand der Erfahrung ist. Wir können die Vernunft nicht sehen. Um den Begriff der Vernunft bei Kant zu klären, ist zu berücksichtigen, wie Kant argumentiert. In diesem Kontext ist es wichtig, zu betonen, dass der Ausgangspunkt von Kants Argumentation nicht in der Vernunft, sondern in den Phänomenen liegt. Kant sieht, dass es tatsächlich Erfahrung sowie moralische Gesetze gibt, und dann fragt er, welche Bedingungen notwendig sind, um diese Phänomene zu erklären. Die Philosophie Kants hat deshalb einen rekonstruktiven Charakter. In ihr entsteht die Vernunft als eine *notwendige Bedingung* der Erkenntnis und der Moral.

Um den rekonstruktiven Charakter von Kants Philosophie besser erklären zu können, nehmen wir ein Argument aus der *Kritik der reinen Vernunft*, das dazu dient, den a priori-Charakter der Zeit zu beweisen. Dieses Argument lautet: „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zu Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei“²⁸². In diesem Text finden wir eindeutig den rekonstruktiven Charakter der Philosophie Kants. Kant fragt sich, wie die Erfahrung möglich ist, und behauptet, dass sie ohne die Zeit als Vorstellung a priori nie stattfinden könnte. Kants Behauptung setzt nicht voraus, dass die Zeit ein Gegenstand oder eine Substanz ist, der bzw. die erkannt werden kann.

²⁸² KrV A.30/B. 46.

Der rekonstruktive Charakter von Kants Philosophie erklärt zudem seine Moralargumentation. Die Vernunft als moralischer Gesetzgeber ist bei Kant, wie in den nächsten Abschnitten zu sehen sein wird, eine notwendige Bedingung der Moral. Ohne die Rolle der Vernunft als Gesetzgeber, glaubt Kant, gäbe es keine befriedigende Antwort auf die Wirklichkeit der moralischen Gesetze. Sie seien bloße Maximen²⁸³. In der *Grundlegung* II versucht Kant, wie im Folgenden zu sehen sein wird, die Notwendigkeit der Begriffe und des Prinzips der Moralität in jedem moralischen Urteil zu beweisen. Das ist eine erste Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit der Vernunft und ihres Prinzips der Moralität. Eine definitive Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit der Vernunft ist jedoch nur in der Doktrin des Faktums der Vernunft²⁸⁴ zu finden, die am Ende dieses Kapitel analysiert wird.

2.2 Die Notwendigkeit eines Prinzips der Moralität a priori

Zu Beginn der *Grundlegung* II stellt Kant seine pessimistische Vision über die Moralität der menschlichen Handlungen dar. „Man braucht“ - so Kant - „auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (...) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgendwahre Tugend angetroffen werde“²⁸⁵. Angesichts dieser Situation denkt Kant, dass der einzige Weg, für unsere Idee der Pflicht und um die Achtung für das Gesetz zu bewahren, in der Überzeugung liegt, dass „die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat,

²⁸³ Ak. V. 19.

²⁸⁴ Ak. V. 30-31. Vgl. Kapitel IV. 4.

²⁸⁵ Ak. IV. 407.

an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten seien (...)“²⁸⁶. Er fügt ein zentrales Argument hinzu: Um moralische Urteile zu fällen, ist es nötig, einen moralischen Begriff, der in der Vernunft a priori liegt, vorauszusetzen. Sogar die Idee von Gott als höchstem sittlichem Gut, so Kant, setzt die Idee der sittlichen Vollkommenheit voraus, die a priori in der Vernunft liegt²⁸⁷.

Eine ähnliche Argumentation für die Notwendigkeit eines moralischen Prinzips, die a priori in der Vernunft liegt, um ein moralisches Urteil zu fällen, findet sich in der *Grundlegung I* bezüglich des Prinzips der Moralität. Kant ist der Überzeugung, dass das einzige Prinzip der Moralität der kategorische Imperativ ist. Mit dieser Idee, so Kant, „stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen“²⁸⁸. Das bedeutet natürlich nicht, dass jeder Mensch den kategorischen Imperativ formulieren kann, sondern dass in der moralischen Beurteilung der normalen Menschen das Prinzip der Moralität impliziert ist²⁸⁹. In diesem Sinn behauptet Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das

²⁸⁶ Ak. IV. 408.

²⁸⁷ Ak. IV. 408-409.

²⁸⁸ Ak. IV. 402.

²⁸⁹ Eine eindeutige Bestätigung des kategorischen Imperativs als notwendige Voraussetzung der Moral finden wir in der Reflexion 6853: „Die Unterwerfung der freyheit unter die Gesetzgebung der reinen Vernunft. (Aus den allgemeinen Bedingungen der Zwecke überhaupt zu den besonderen zu gehen.) Die reine, d.i. von allen (sinnlichen) triebfedern abgesonderte Vernunft hat in Ansehung der freyheit überhaupt gesetzgebende Gewalt, die jedes vernünftige wesen erkennen muß, weil ohne Bedingungen der allgemeinen Einstimmung mit sich selbst in ansehung seiner selbst und anderer gar kein Gebrauch der Vernunft in ansehung ihrer statt finden würde. Nun ist das ein natürlicher und nothwendiger Gegenstand des Abscheues, wodurch die oberste Kraft sich selbst widerstreitet, eben so wie im logischen, wenn sie sich selbst widerspricht“ (Ak. XIX. 179). In dieser Passage steckt Kants These, dass die gesetzgebende Gewalt der Vernunft eine Bedingung der Möglichkeit der allgemeinen Einstimmung der Vernunft mit sich selbst ist. Diese Idee betont die Analogie zwischen dem Satz des Widerspruchs und dem kategorischen Imperativ. Die Vernunft muss den Widerspruch nicht nur auf dem Gebiet der Logik, sondern auch der Moral vermeiden. Eine höchste Kraft, die sich selbst widerstreitet, ist für Kant „ein natürlicher und notwendiger Gegenstand des Abscheues“. Über den rekonstruktiven Charakter von Kants Moralphilosophie vgl. Mittelstraß 2002.

Sittengesetz nennen²⁹⁰. Die Wirklichkeit dieses Prinzip muss jedoch noch gerechtfertigt werden²⁹¹. Ich komme auf die Apriorität des Prinzips der Moralität noch einmal am Ende dieses Kapitels zurück.

In der Konzeption der Vernunft als Gesetzgeber haben wir die erste zentrale Dimension der praktischen Vernunft gefunden: Die praktische Vernunft ist die Quelle des Prinzips der Moralität, d.h., die praktische Vernunft ist der moralische Gesetzgeber. Es ist notwendig, zunächst eine ergänzende Dimension der Vernunft zu untersuchen, die mit der Anwendung der moralischen Gesetze zu tun hat: die Vernunft als praktisches Vermögen, nach Prinzipien zu handeln.

2.3 Eine zweite Dimension der Vernunft: Die Vernunft als praktisches Vermögen, nach Prinzipien zu handeln

Nach seiner Argumentation für die Notwendigkeit eines Prinzips der Moralität, die a priori in der Vernunft liegt, sagt Kant, dass die philosophische Begründung des Prinzips der Moralität eine Analyse des praktischen Vermögens der Vernunft fordert. In diesem Kontext definiert er den Begriff des Willens, den er mit dem Begriff der praktischen Vernunft identifiziert. Ich analysiere zunächst diesen zentralen Punkt.

In der *Grundlegung* II behauptet Kant: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder nach einem Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nicht anders als praktische Vernunft.“²⁹²

²⁹⁰ Ak. V. 31.

²⁹¹ Ak. IV. 426.

²⁹² Ak. IV. 412.

In dieser Passage finden wir drei zentrale Aspekte. Erstens: „ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen“. Das ist eine zentrale Voraussetzung Kants, die ich bereits erklärt habe²⁹³. Kant unterscheidet zwei Arten von Gesetzen: Naturgesetze und praktische Gesetze.

Zweitens: die Definition des Willens als „das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln“. Timmermann erklärt zu Recht, dass die dargelegte Definition eine allgemeine Definition des Willens ist. Sie muss deshalb sowohl den Willen, der wesensmäßig durch die praktischen Gesetze bestimmt wird, als auch den menschlichen Willen, der durch praktische Gesetze sowie durch Naturgesetze bestimmt werden kann, enthalten²⁹⁴. Aus diesem Grund kann „nach Prinzipien zu handeln“ nicht „nach Maximen zu handeln“ bedeuten, weil nur der menschliche Willen mit den Maximen zu tun hat²⁹⁵. Der Ausdruck „nach Prinzipien zu handeln“ bedeutet deshalb „nach *objektiven* Prinzipien der Vernunft“ zu handeln.

Es ist notwendig, zudem noch einen wichtigen Aspekt der zitierten Definition zu berücksichtigen. Kant sagt in der *Grundlegung* II: „Die Vorstellung eines objektives Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebot heißt Imperativ“²⁹⁶. In dieser Passage spricht Kant über den menschlichen Willen. Weil es bei den Menschen einen bestehenden Konflikt zwischen Vernunft und Neigungen gibt, sind für sie die Prinzipien der Vernunft Gebote der Vernunft, welche entweder hypothetische oder kategorische Imperative²⁹⁷ sind. Mit den hypothetischen Imperativen meint Kant, dass eine

²⁹³ Vgl. Kapitel III.

²⁹⁴ Vgl. IV. 412-413.

²⁹⁵ Ak. VI. 23.

²⁹⁶ Ak. IV. 413.

²⁹⁷ Vgl. IV. 413 f.

Bedingung X notwendig ist, um das Ziel Y zu erreichen²⁹⁸. Bei den kategorischen Imperativen muss nach Kant eine Handlung ohne Bedingung getan werden²⁹⁹.

Drittens: Die praktische Vernunft oder der Wille vollzieht „die Ableitung der Handlungen von Gesetzen“, d.h., die Vernunft legt durch die Anwendung des kategorischen Imperativs auf die Maximen fest, welche Handlungen getan werden müssen³⁰⁰. Nur durch diese Ableitung, so Kant, kann das „praktische Gut“ bestimmt werden³⁰¹. Weil diese zweite Funktion der Vernunft darin besteht, Entscheidungen zu treffen, identifiziert Kant die praktische Vernunft mit dem Willen.

Der doppelte Charakter der praktischen Vernunft wird von Kant in der *Metaphysik der Sitten* (1798) durch den Unterschied zwischen Willen und Willkür deutlicher hervorgehoben. Kant führt in der *Metaphysik der Sitten* eine neue Terminologie ein. Mit dem Wort „Wille“ meint er die praktische Vernunft als Gesetzgeber; mit dem Wort „Willkür“ den Willen als Dezisionsvermögen. Ich erkläre im Folgenden diese Punkte.

Kant behauptet in der *Metaphysik der Sitten*: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nicht anderes, als bloß auf Gesetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft

²⁹⁸ Vgl. IV. 416.

²⁹⁹ Vgl. Ak. IV. 389, 419, 441.

³⁰⁰ Vgl. Kapitel III.

³⁰¹ So behauptet Kant in der *Grundlegung* II: „Praktisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt“ (Ak. IV. 413). Es ist offensichtlich, dass es sich bei diesen Gründen um die praktischen Gesetze handelt. Wie die Bestimmung des Willens durch die praktischen Gesetze möglich ist, ist nämlich ein Problem, das Kant mithilfe der Frage „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“ darstellt. Ich beschäftige mich mit diesem Problem im nächsten Abschnitt. Vgl. „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* (Ak. V. 57-67) und A. Pieper 2002.

selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden“³⁰². In dieser Textstelle finden wir noch einmal die beiden Dimensionen der praktischen Vernunft. Einerseits die praktische Vernunft oder der Wille, welcher die Rolle des moralischen Gesetzgebers spielt. „Von dem Willen gehen die Gesetze aus“, weil die praktischen Gesetze Anwendungen oder Konkretisierung eines einigenden Prinzips der Moralität, dessen Ursprung in der Vernunft liegt, sind. Da der kategorische Imperativ ein moralisches Prinzip ist, welches wir in der Vernunft durch einen rekonstruktiven Prozess finden können, kann der Wille „weder frei noch unfrei genannt werden“. Die Willkür hingegen ist das „Vermögen zur Ableitung“ der Handlungen von Gesetzen. Wenn Kant über die Willkür spricht, denkt er an unseren alltäglichen Begriff des Willens, d.h. an ein undeterminiertes Dezisionsvermögen. Sage ich beispielsweise: „Ich will einen Kaffee trinken“, dann setze ich meine Freiheit, dies zu tun, voraus. Ich entscheide, ob ich ein Kaffee trinke oder nicht. Es handelt sich um ein normales Wollen, aus dem die Maximen formuliert werden. Dieses Wollen wird durch die Maximen entweder von den Naturgesetzen oder von den praktischen Gesetzen bestimmt³⁰³.

Ich habe bisher den Begriff der praktischen Vernunft und ihre doppelte Rolle bei Kant dargestellt. Im Folgenden analysiere ich die Wirklichkeit des Prinzips der Moralität. Um diesen Punkt zu erklären, ist es erforderlich, eine ausführliche Analyse der Zwei-Welten-Theorie (*Grundlegung* III) und der Doktrin des Faktums der Vernunft (*Kritik der praktischen Vernunft*, V. 31-32) vorzunehmen. Im Folgenden werde ich zunächst dieser Aufgabe nachkommen und daraufhin nehme ich eine allgemeine Evaluation vor.

³⁰² Ak. VI. 226.

³⁰³ Zur Unterscheidung von Wille und Willkür, vgl. Allison 1990, S. 129 f.; Schwartz 2006, S. 13-18.

3 Kants Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit des Prinzips der Moralität und der praktischen Gesetze in der *Grundlegung III*³⁰⁴

Obwohl Kant in der *Grundlegung II* den kategorischen Imperativ formuliert hat, muss er die Wirklichkeit dieser Prinzipien und der praktischen Gesetze noch rechtfertigen. Er versucht dieses Ziel in der *Grundlegung III* zu erreichen. Der erste Schritt in der Argumentation besteht darin, die Bedingung, unter denen die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs und der praktischen Gesetze möglich ist, zu bestimmen. Kant ist der Ansicht, dass diese Bedingung die Freiheit ist. Der Anfangspunkt der Argumentation liegt deshalb in der Analyse des Freiheitsbegriffs im Kontext von Kants Konzeption des menschlichen Willens. Im Hintergrund steht immer die Auseinandersetzung zwischen Naturgesetzen und praktischen Gesetzen im menschlichen Willen.

Bevor mit der Analyse der Argumentation begonnen wird, ist es erforderlich, einige Bemerkungen über den Freiheitsbegriff bei Kant zu präsentieren. In seinem Artikel „Five Concepts of Freedom“³⁰⁵ erklärt L. W. Beck völlig zu Recht, dass Kant das Wort „Freiheit“ in fünf verschiedenen Bedeutungen benutzt:

- (1) Der empirische Begriff der Freiheit. In diesem Fall wird das Wort „frei“ als äquivalent zu „freiwillig“ oder „nicht erzwungen“ benutzt³⁰⁶.
- (2) Der moralische Begriff der Freiheit, d.h. die Freiheit als Autonomie: Der Mensch ist frei, weil er ein Selbstgesetzgeber ist³⁰⁷. In diesem Sinn spricht Kant in der

³⁰⁴ Für das Verfassen dieses Teils der Arbeit konnte ich insbesondere auf Schönecker 1999 zurückgreifen.

³⁰⁵ Vgl. Beck 1987.

³⁰⁶ Ak. V. 96-97.

³⁰⁷ Ak. IV. 440.

Grundlegung III, wenn er behauptet, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ ist.

(3) Der Begriff der Freiheit als Spontaneität. Das ist, so Beck, eine nicht moralische Konzeption der Freiheit, welche in Kants Philosophie impliziert ist. Wenn Kant über die moralische Freiheit spricht, setzt er die Freiheit als Spontaneität voraus³⁰⁸.

(4) Der Begriff der transzendentalen Freiheit, d.h. die Freiheit als Kausalität, welche unabhängig von den Naturgesetzen ist³⁰⁹.

(5) Die Freiheit als Postulat, d.h. die Freiheit als notwendige Voraussetzung für die moralische Beurteilung der Handlungen³¹⁰.

³⁰⁸ Durch den Begriff der Freiheit als Spontaneität ist es möglich, die Frage, welchen Charakter die praktischen Gesetze in Bezug auf reine vernünftige Wesen hätten, zu beantworten. Ohne die Freiheit als Spontaneität müsste man sagen, dass für rein vernünftige Wesen praktische Gesetze Naturgesetze wären. Diese Lösung wäre jedoch paradox, weil Naturgesetze determinierend sind, die praktischen Gesetze hingegen „Gesetze der Freiheit“ (Ak. IV. 387) sind. Wenn es reine vernünftige Wesen gäbe, würden sie zwangsläufig nach den praktischen Gesetzen handeln. Das bedeutet jedoch nicht, dass ihre Handlungen nicht frei wären. Der Grund dafür liegt darin, dass es hinter der Freiheit als Autonomie „ein[en] Kern der reinen Spontaneität“ gibt, in welcher der Nährboden sowohl der moralischen Freiheit als auch der transzendentalen Freiheit liegt (Molina 2001, S. 14). Eine Bestätigung dieser Interpretation ist in verschiedenen Passagen zu finden, in denen Kant über die Freiheit ohne Moral spricht. In den Erläuterungen zu A. G. Baumgartens kann man lesen: „Darin, dass Freiheit ohne Moralität eine Isolierung des Menschen und Abtrennung von der göttlichen Leitung und Bestimmung durch Natursachen ist, liegt der Grund des hohen Werts der Prinzipien, wodurch diese Freiheit an Bedingungen restringiert wird, mit sich selbst und der Natur zu passen. Wer diese nicht hat, ist nicht wert irgendeines Guten und das gefährlichste und nichtswürdigste Geschöpf“ (Ak. XIX. 212). Mit ähnlichen Worten spricht Kant außerdem im Entwurf *Zum ewigen Frieden*: „Für Staaten im Verhältnisse unter einander kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß sie eben so wie einzelne Menschen ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat (*civitas gentium*), der zuletzt alle Völker der Erde befallen würde, bilden“ (Ak. VIII. 357). Mit dem Ausdruck „wilde Freiheit“ bezieht sich Kant auf den Naturzustand, aus dem der Mensch sowohl im juridischen Gebiet als auch im moralischen Gebiet hinausgehen muss. Es gibt einen moralischen und einen juridischen Naturzustand. In diesem Sinn behauptet Kant in der *Religion*: „So wie nur ferner der Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politisch-bürgerlichen zu treten: so ist der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befeißigen soll“ (Ak. VI. 97). Er fügt außerdem hinzu: „Der Mensch ist verpflichtet, diesen 'gesetzlosen' Zustand zu verlassen und sich in eine 'allgemeine Republik nach Tugendgesetzen' zu begeben“ (Ak. VI. 98). Vgl. außerdem Rechtslehre (Ak. VI. 305-312) und Tugendlehre (Ak. VI. 213-214). Der zentrale Punkt bezogen auf meine Argumentation liegt darin, dass es sowohl im ethischen als auch im juridischen Naturzustand offensichtlich keine Identität von Freiheit und Autonomie gibt (vgl. Klemme 1999, S. 148-149).

³⁰⁹ KrV A 444/B 472 - A 451/B 479.

³¹⁰ KpV A 553 - B 578.

Um die Argumentation in der *Grundlegung* III richtig zu verstehen, muss man berücksichtigen, dass Kant über die Freiheit als Autonomie und die Freiheit als Kausalität spricht, zudem setzt er die Freiheit als Spontaneität voraus. Nach dieser zentralen Erklärung untersuche ich die Argumentation in der *Grundlegung* III.

a) Die Verbindung zwischen Autonomie und Moral im menschlichen Willen und der Konflikt zwischen Naturgesetzen und praktischen Gesetzen

Der Wille, so Kant, „ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden“³¹¹. In der Passage der *Grundlegung* III ist zu lesen, dass der Wille eine „Art von Kausalität“ ist, welcher im Gegensatz zur Kausalität der Natur steht. Der Unterschied zwischen Naturgesetzen und praktischen Gesetzen entsteht sofort als zentraler Punkt in der Argumentation. Der Grund dafür liegt darin, dass bei Kant jeder Bereich der Wirklichkeit seine eigenen Gesetze haben muss³¹². Das gilt auch für die Freiheit: Ohne Gesetze „wäre ein freier Wille ein Unding“³¹³. Es ist daraufhin notwendig, einen positiven Begriff der Freiheit zu bestimmen, weshalb die „Art der Kausalität“ anders als die Kausalität der Natur sein muss. Diese Art der Kausalität ist die Autonomie, d.h. „die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“³¹⁴. Weil jedoch das Prinzip der Autonomie mit der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs übereinstimmt, ist „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen

³¹¹ Ak. IV. 446.

³¹² Ak. IV. 387.

³¹³ Ak. IV. 446.

³¹⁴ Ak. IV. 447.

einerlei“³¹⁵. Man kann sehen, dass die Identität zwischen „einem freien Willen“ und „einem Willen unter sittlichen [d.h. moralischen] Gesetzen“ einerseits eine notwendige Folge von Kants scharfer Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit ist und andererseits eine notwendige Folge von Kants Vorstellung, dass die Welt nach Gesetzen funktionieren muss. Unter diesen Voraussetzungen gibt es nur zwei Alternativen: Entweder kommen die Gesetze von der Natur oder von uns selbst (Autonomie). Durch den Autonomiebegriff versucht Kant zugleich das Problem der Freiheit sowie das Problem der Wirklichkeit des Prinzips der Moralität und der praktischen Gesetze zu lösen. Die Freiheit, sagt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*, ist „die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes“ und das moralische Gesetz „die *ratio cognoscendi* der Freiheit“³¹⁶. Obwohl in der *Grundlegung* III die Konzeption anders angelegt ist, weil - wie wir sehen werden – Kant durch die Freiheit zum kategorischen Imperativ gelangt, gilt für die *Grundlegung* sowie die *Kritik der praktischen Vernunft*, dass die Freiheit bei Kant eine *moralische* Freiheit ist. Was heute als Autonomie verstanden wird, d.h. eine Entscheidungsfreiheit über die Richtung des eigenen Lebens ohne die Einmischung von anderen oder dem Staat³¹⁷, hat bei Kant vielmehr mit dem Begriff der Willkür zu tun, welche normalerweise unsere subjektiven Interessen und Wünschen ausdrückt³¹⁸. In der Willkür wird deshalb die Freiheit als Spontaneität vorausgesetzt, aber nicht die Freiheit als Autonomie, welche bei Kant der zentrale Sinn der Freiheit ist³¹⁹.

Aus der Verbindung zwischen Freiheit und dem Prinzip der Moralität setzt Kant die so genannte Analytizitätsthese an. Sie lautet: „Wenn also Freiheit des

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ak. V. 4.

³¹⁷ Zum Autonomiebegriff in der moralischen und politischen Philosophie vgl. Hill 1992, Kapitel 5; J. Christman 2004.

³¹⁸ Ak. VI. 226.

³¹⁹ So behauptet Kant: „... die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“ (Ak. IV. 440).

Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs³²⁰. Kant fügt eine zweite zentrale These hinzu: Im Begriff von einem schlechthin guten Willen wird die Eigenschaft der Maxime, ein allgemeines Gesetz werden zu können, nicht vorausgesetzt³²¹. Diese beiden Thesen müssen ausführlich untersucht werden.

Die Analytizitätsthese, so Kant, ist analytisch, weil das Prinzip der Moralität im Begriff der Freiheit enthalten ist³²². Wenn Kant in der Analytizitätsthese über den

³²⁰ Ak. IV. 446-447. Für eine ausführliche Erläuterung und Diskussion der Analytizitätsthese vgl. Allison 1998, Steigleder 2006.

³²¹ Ibid.

³²² Ich erkläre zunächst den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätze. In der *Kritik der reinen Vernunft* behauptet Kant: „In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht,) ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriff A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteilen heißen“ (KrV B 10-11). Kant fügt ein Beispiel hinzu: „alle Körper sind ausgedehnt“ sei ein analytisches Urteil; „alle Körper sind schwer“ sei dagegen ein synthetisches Urteil (ibid.).

Die analytischen Urteile sind, so Kant, „Erläuterungsurteile“ (KrV B 11), d.h., sie erweitern unsere Kenntnis nicht. Der Begriff „Körper“ enthält die Ausdehnung; das Urteil „alle Körper sind ausgedehnt“ verdeutlicht ein Merkmal, das implizit im Begriff des Korpus (Körpers) steht, genauso wie das Merkmal „dürr“ im Begriff der Wüste enthalten ist. Die synthetischen Urteile hingegen erweitern unsere Kenntnis durch ein Prädikat, das im Begriff nicht enthalten war. Aus diesem Grund sind die synthetischen Urteile „Erweiterungsurteile“ (ibid.). So ist die Schwerfälligkeit im Begriff des Korpus (s.o.) nicht enthalten, ebenso wie im Begriff der Wüste das Merkmal „500 km lang“ nicht enthalten ist. Gegen Kants Definition der synthetischen Urteile, so Torretti, gibt es verschiedene Einwände. Der zentrale Einwand lautet: Die Definition der synthetischen Urteile kann nur in kategorischen Urteilen, d.h. auf die Urteile, die Subjekt und Prädikat haben, und nicht auf hypothetische Urteile (z. B. Wenn Gott existiert, dann wäre er ewig) oder komparative Urteile (z.B. Gott ist mächtiger als der Mensch) angewandt werden. Weil die Metaphysik hypothetische und komparative Urteile enthält, wäre die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori nicht genug, um die Bedingungen und Grenzen der Metaphysik festzulegen. Dieser Einwand sei korrekt (Torretti 2005, S. 312). Torretti liefert einen relevanten Kommentar über den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen in Bezug auf den Unterschied zwischen Urteilen a priori und Urteilen a posteriori. Es ist korrekt, so Torretti, einerseits die analytischen Urteile mit den Urteilen a priori und andererseits die synthetischen Urteile mit den Urteilen a posteriori zu identifizieren. In diesem Sinn behauptet er: „[...] die Wahrheit der analytischen Urteile kann im Bereich der Begriffe gefunden werden; die Wahrheit der synthetischen Urteile hingegen muss außerhalb des Bereiches der Begriffe gesucht werden“ (Torretti 2005, S. 518, meine Übersetzung). Kant nimmt diese Identifizierung vor. So behauptet er in der Reflexion 3738: „[...] alle analytischen Urteile sind rational und umgekehrt. Alle synthetischen Urteile sind empirisch und umgekehrt“ (Ak. XVII. S. 278 / Torretti 2005, S. 318).

Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist zentral in der Reflexion Kants über die Metaphysik. Bei Kant ist die Metaphysik „ein System der Erkenntnis, die von der Sinneswahrnehmung nicht abhängt, d.h. ein System der Erkenntnis a priori“ (Torretti 2005, S. 305, meine Übersetzung). Durch diesen Unterschied will Kant festlegen, welche Art des Urteils für die metaphysische Erkenntnis adäquat ist. Kant denkt, dass nur eine Erkenntnis a priori Notwendigkeit und Universalität hat. Die Metaphysik braucht einerseits Urteile, die unsere

„Begriff der Freiheit“ spricht, bezieht er sich, so Schönecker zu Recht, auf den Willen eines vollkommen vernünftigen Wesens, das wesensmäßig nach den moralischen Gesetzen frei handelt³²³. Für einen solchen Willen sind die moralischen Gesetze keine Imperative. Er ist autonom, weil die moralischen Gesetze, nach denen er handelt, aus seiner eigenen Vernunft stammen. Die zweite These hingegen lautet: Im Begriff von einem schlechthin guten Willen wird die Eigenschaft der Maxime, ein allgemeines Gesetz werden zu können, nicht vorausgesetzt³²⁴. Diese These bezieht sich auf den Willen eines Wesens, das nicht vollkommen vernünftig ist. Von dieser Art sind Menschen. Die Beziehung zwischen dem Begriff eines schlechthin guten Willens und der Eigenschaft der Maxime, ein allgemeines Gesetz zu werden, ist synthetisch. Man muss, so Kant, die beiden Begriffe durch einen dritten Begriff, „darin sie beiderseits anzutreffen sind“³²⁵, verbinden. Kant setzt hier das zentrale Problem der *Grundlegung* III an, welches so zusammengefasst werden kann: Wir finden in uns einerseits die Naturgesetze und andererseits das Prinzip der Moralität, aus welchen die praktischen Gesetze abgeleitet werden. Wir handeln nicht zwangsläufig nach dem Prinzip der Moralität. Deshalb muss die Wirklichkeit (= Verbindlichkeit, Gültigkeit, usw.) des Prinzips der Moralität gerechtfertigt werden. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es notwendig, eine Verbindung zwischen „dem Begriff von einem schlechthin guten Willen“ und „der Eigenschaft der Maxime, ein allgemeines Gesetz zu werden“, zu schaffen. Kant will diese Verbindung festigen durch einen Begriff, welcher durch den positiven Begriff der Freiheit etabliert werden kann³²⁶. Dazu ist jedoch, so Kant, eine Vorbereitung vonnöten, weshalb die folgende These bewiesen werden muss:

Erkenntnis erweitern; andererseits benötigt sie notwendige und universelle Erkenntnis, d.h. Erkenntnis a priori. Aus der Einheit dieser zwei Ansprüche formuliert Kant die zentrale Frage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ (KrV B 19).

³²³ Vgl. Schönecker 1999, S. 161 f.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ak. IV. 447.

³²⁶ Ak. IV. 447.

„die Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftiger Wesen vorausgesetzt werden“³²⁷. Um diese These zu erklären, ist es notwendig, die Verbindung zwischen Vernunft und Freiheit als Autonomie zu verstehen. Ich erkläre zunächst diesen Punkt.

Kant will a priori zeigen, dass der Willen eines jeden vernünftigen Wesens frei ist. Die Notwendigkeit dieses Beweises ist im Kontext der Auseinandersetzung zwischen praktischen Gesetzen und Naturgesetzen zu sehen. Kants Konzeption der Naturgesetze ist deterministisch, d.h., die Effekte folgen zwangsläufig den Ursachen ohne die Teilhabe eines Willens. So findet sich in der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* der folgende Gegensatz: „Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig“³²⁸; „Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur“³²⁹. Aus diesen Textstellen lässt sich die Argumentation gegen den Determinismus in der *Grundlegung* III besser erklären. Die Existenz der Freiheit ist nicht evident. Sie ist bei Kant ein metaphysischer Begriff, deshalb kann sie nicht unmittelbar erkannt werden. Aus diesem Grund könnte sie auch eine Täuschung sein. Wenn das so wäre, dann gäbe es zudem keine Moral. Eine zentrale Aufgabe der Moralphilosophie liegt demzufolge darin, die Existenz der Freiheit zu beweisen. Einen ersten Versuch findet sich in der so genannten Freiheitsbehauptung der *Grundlegung* III, die ich nachfolgend untersuche.

Die Darstellung der vorgestellten These lautet: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit

³²⁷ Ibid.

³²⁸ KrV A 444/B 472.

³²⁹ KrV A 445/B 473.

unzertrennlich verbunden sind (...). Nun behaupte ich: dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle (...)³³⁰.

In großen Zügen versucht Kant mit dieser Argumentation, die Freiheit zu handeln aus der Freiheit zu denken abzuleiten. Der erste Schritt des Argumentes lautet: „Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. 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. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen ...“³³¹.

Um diese Prämisse des Arguments zu verstehen, sind einige Konzeptionen, welche Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt, zu berücksichtigen. Nehmen wir zunächst die Idee einer Vernunft, „die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat“. Dieser Punkt wird von mir nachfolgend erklärt. Eine zentrale These der *Kritik der reinen Vernunft* liegt darin, dass der menschliche Verstand und nicht Gott das Ordnungsprinzip ist, welches die Einheit der Erfahrung möglich macht³³². Im Prozess des Erkennens eines Objektes spielt der Verstand eine aktive Rolle. In der Erkenntnis wird das Objekt nicht nur erkannt, sondern auch konstituiert. Aus diesem Grund kennen wir die Dinge, wie sie „in sich selbst sind“, nicht³³³. Wir kennen nur Phänomene, d.h. die Objekte, die durch die Anwendung der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der Kategorien (Begriffe des

³³⁰ Ak. IV. 448.

³³¹ Ak. IV. 448.

³³² Vgl. KrV A 125-126.

³³³ KrV B 303 f.

Verstandes, wie z.B. die Substanz) über die Materie der Sinne konstituiert sind³³⁴. Um beispielsweise den Begriff „Hund“ hervorzubringen, müssen zwei Elemente existieren. Einerseits die Materie des sinnlich Gegebenen (was wir durch die Sinne sehen, hören, anfassen usw.), welche in sich selbst in einem chaotischen Zustand ist, andererseits die Tätigkeit des menschlichen Verstandes, welche durch die Zeit und den Raum und die Begriffe a priori (Kategorien) die Materie des sinnlichen Gegebenen anordnet und das Objekt konstituiert³³⁵. In der *Grundlegung* III behauptet Kant, wie wir sahen, dass unsere Vernunft praktisch ist, d.h., dass sie „Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat“³³⁶. Mit diesen Worten bezieht er sich auf die Art, in der unsere Erfahrung stattfindet. Weil die menschliche Vernunft eine aktive Rolle in der Konstitution der Erfahrung spielt, ist die Vernunft die „Urheberin ihrer Prinzipien“³³⁷. Der Lenkung der Urteile (z.B. das Haus ist rot) liegt die Vernunft zugrunde³³⁸. Das relevante Problem für uns liegt jedoch in der Fortsetzung der Argumentation. Kant behauptet: Die Vernunft „muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muss also in praktischer Abschnitt aller vernünftigen Wesen beigelegt werden“³³⁹.

In dieser Passage wendet Kant das dargestellte Argument („folglich“), welches nur auf theoretischem Gebiet gültig war, auf praktischem Gebiet an. So wie der Erkenntnis die Aktivität der Vernunft zugrunde liegt, liegt den freien Handlungen die Aktivität der praktischen Vernunft zugrunde. Der Schritt ist jedoch problematisch.

³³⁴ KrV B 118.

³³⁵ Die Erfahrung, so Kant, enthält zwei unterschiedliche Elemente: „nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen“ (KrV A 86).

³³⁶ Ak. IV. 448.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Ibid.

Obwohl die Prinzipien der Erkenntnis in der Vernunft liegen, folgt daraus nicht, dass der Wille eines vernünftigen Wesens, welches „unter der Idee der Freiheit handelt“, tatsächlich frei sei. Die Freiheit, so Heinrich, kann nur durch die Realität des Willens bewiesen werden. Selbst wenn ein Wesen intelligent ist, könnten dessen Handlungen durch einen inneren Mechanismus bestimmt werden³⁴⁰. Ich komme auf diesen Punkt noch einmal weiter unten zurück.

Die Voraussetzung der Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen war nach Kant nur eine Vorbereitung, um die Verbindung zwischen „dem Begriff von einem schlechthin guten Willen“³⁴¹ und „der Eigenschaft der Maxime, ein allgemeines Gesetz zu werden“³⁴², zu etablieren. Kant hat bisher gezeigt, dass der Begriff der Sittlichkeit den Begriff der Freiheit voraussetzt. Er hat jedoch nicht die Wirklichkeit der Freiheit gezeigt³⁴³. Deshalb bleibt die Frage nach der Wirklichkeit des Prinzips der Autonomie offen.

An diesem Punkt der Argumentation sind wir gemäß Kant in einer Art Zirkel gefangen: „Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben“³⁴⁴. Der Zirkel, so Timmermann, muss folgendermaßen verstanden werden: (1) Warum halten wir uns für frei? Weil wir uns selbst als dem moralischen Gesetze unterworfen denken; (2) warum denken wir uns als dem moralischen Gesetze unterworfen? Weil wir uns die Freiheit des Willens zuschreiben. Die Freiheit des Willens und die moralischen Gesetze seien Wechselbegriffe, d.h. Begriffe, welche

³⁴⁰ Heinrich 1998, S. 312-318. In einem ähnlichen Sinn argumentiert Koorsgard, vgl. 1996, S. 170.

³⁴¹ Ak. IV. 447.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ak. IV. 448-449.

³⁴⁴ Ak. IV. 450.

denselben Inhalt haben. Aus der Analyse dieser Begriffe sei es nicht möglich, die Existenz der moralischen Gesetze zu zeigen³⁴⁵.

b) Die Zwei-Welten-Theorie

Um den Zirkel aufzulösen, setzt Kant die Möglichkeit an, „ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursache denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen“³⁴⁶. Kant beginnt mit dieser Passage mit der Erläuterung der Zwei-Welten-Theorie, durch die er das Problem der *Grundlegung* III zu lösen versucht.

Die Zwei-Welten-Theorie³⁴⁷ lässt sich durch einige Konzeptionen erklären, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt. Kant hat in der ersten Kritik festgelegt, dass Raum und Zeit reine Anschauungsformen der Sinnlichkeit sind, d.h., sie haben mit der Art, in der das Subjekt etwas erkennt, und nicht mit der Realität des Dinges „an sich selbst“ zu tun³⁴⁸. Weil unsere Erfahrung nur im Raum und in der Zeit stattfindet und außerdem die Kategorien ihre Quelle in der Vernunft haben, kennen wir nur Phänomene, d.h. die Gegenstände, „wie sie uns erscheinen“, und keine „Dinge an sich“, d.h. die Gegenstände, „wie sie an sich selbst sind“³⁴⁹. Die Zwei-Welten-Theorie hat als Ausgangspunkt den Unterschied zwischen Phänomenen und Dingen an sich. Man kann die Zwei-Welten-Theorie, so Beck, auch wie folgt

³⁴⁵ Vgl. Timmermann 2007, 131-133. Für eine weitere Analyse und Diskussion des Zirkels und der Zwei-Welten-Theorie vgl. Quarfood 2006.

³⁴⁶ Ak. IV. 450.

³⁴⁷ Vgl. Ak. IV. 451-452, 456-458.

³⁴⁸ Vgl. KrV B 37-B 73.

³⁴⁹ Für eine Diskussion des Unterschieds zwischen Dingen an sich und Phänomenen vgl. Allais 2004, Rosefeldt 2007, S. 167-175. Rosefeldt verteidigt zu Recht die „Zwei-Aspekte-Interpretation“ des Unterschieds zwischen Phänomenen und Dingen an sich. Diese Position behauptet, dass Dinge an sich und Phänomene nicht verschiedene Entitäten, sondern zwei verschiedene Aspekte der einen Entität sind. Die Zwei-Aspekte-Interpretation hat außerdem verschiedene Varianten: die methodologische und die ontologische Interpretation. In der *Grundlegung* III behauptet Kant explizit, dass der Begriff der Verstandeswelt nur „ein Standpunkt“ ist (Ak. IV. 458). Das ist offensichtlich eine Bestätigung der Zwei-Aspekte-Interpretation.

zusammenfassen: Es gibt eine Sinnenwelt, in der jede Änderung durch eine vorherige Ursache im Raum und in der Zeit bestimmt wird; es gibt außerdem eine Verstandeswelt³⁵⁰, welche nicht räumlich und zeitlich und zudem der Grund der Sinnenwelt ist³⁵¹. Aus diesem Grund, weil es keine menschliche Erkenntnis ohne Raum und Zeit und die Kategorien gibt, kann der Mensch die Verstandeswelt nicht kennen³⁵².

Die Zwei-Welten-Theorie ist für Kant keine bloße Hypothese. Ihr liegt die Wirklichkeit unserer Vernunft zugrunde. In diesem Punkt der Argumentation greift Kant auf den Begriff der Vernunft im Kontext seiner Erkenntnistheorie zurück. In der *Grundlegung* III finden wir zuerst eine negative Definition der Vernunft. Kant sagt: „Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird,

³⁵⁰ Kant definiert die Verstandeswelt als „das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst“ (Ak. IV. 458).

³⁵¹ Ich erkläre diesen Punkt weiter unten.

³⁵² Kant bestätigt die Zwei-Welten-Theorie in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Gegen einen möglichen Gegensatz zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung behauptet Kant: „Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muss man sich an das erinnern [...]: daß die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur denen des handelnden Subjekts als Erscheinung [...]. Aber ebendasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seiner, als Dinges als sich selbst, bewusst ist, betrachtet auch sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es durch Vernunft selbst gibt [...]“ (Ak. V. 97). Der Schlüssel dieser Passage liegt darin, dass das moralische Subjekt „nicht unter Zeitbedingungen“ stehe. Das bedeutet nicht, so Allison völlig zu Recht, dass die Kausalität der Vernunft „ohne Zeitlichkeit“ stattfindet. Die praktische Vernunft etabliert moralische Gesetze, welche ohne Beteiligung der Neigungen den Willen bestimmen können. Die Vernunft operiert deshalb als Bestimmungsgrund nicht „ohne Zeitlichkeit“, sondern in „Unabhängigkeit der Zeitbedingungen“ (Allison 1990, S. 51). Eine weitere Bestätigung von Allison's Interpretation findet man in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In einer Passage des ersten Stücks (über das radikal Böse) sagt Kant, dass eine böse Handlung so betrachtet werden muss, „als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen seien: so ist seine Handlung doch frei, und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein“ (Ak. VI. 41). Diese Passage bestätigt, dass es bei Kant keine Handlung oder Entscheidung „außer der Zeit“ gibt. Es gibt dagegen eine Beurteilung der Handlungen, die die Zeitbedingungen unberücksichtigt lässt, um ein moralisches Urteil nach den Prinzipien der Vernunft zu fällen. Es handelt sich nicht um die Möglichkeit, eine Handlung zu verstehen (wie etwa in der Psychologie oder in der Soziologie), sondern um die Möglichkeit, eine Handlung unter dem Gesichtspunkt der Moral zu rechtfertigen.

unterscheidet“³⁵³. Die Vernunft, so Kant, „als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben (...)“³⁵⁴. Um diese Passage zu verstehen, ist zu berücksichtigen, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* über die Vernunft in verschiedenen Bedeutungen spricht. In einem weiteren Sinn ist die Vernunft „die Quelle aller Erkenntnis a priori“³⁵⁵ und enthält den Verstand und die reinen Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit). Der Verstand, so Kant, ist „das höhere Vermögen der Erkenntnis“³⁵⁶ (im Gegensatz zur Sensibilität), weshalb die Erfahrung, d.h. „nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne“³⁵⁷ möglich ist³⁵⁸. Die Vernunft in einem engeren Sinn hingegen ist „das Vermögen der Ideen“³⁵⁹. So sagt Kant in der *Grundlegung* III, dass „die Vernunft unter dem Namen der Idee eine so reine Spontaneität zeigt, dass er [der Mensch], dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht (...)“³⁶⁰. Hier ist das zentrale Merkmale der Vernunft zu finden: die reine Spontaneität. Diesen Punkt werde ich nachfolgend erläutern.

Wie in der Moral³⁶¹ spielt die Vernunft auch bei der Erkenntnis eine doppelte Rolle. Die Vernunft ist der Ursprung der Begriffe und der Grundsätze der Erkenntnis (der reale Gebrauch der Vernunft)³⁶². Sie ist außerdem das Vermögen, aus Prämissen Schlüsse zu ziehen (der logische Gebrauch der Vernunft)³⁶³. Jenseits ihrer Rolle in der Erkenntnis, welche in den Grenzen der Erfahrung bleibt, ist die Vernunft die Quelle der Begriffe, die mit den Objekten der Erfahrung nichts zu tun haben. Diese

³⁵³ Ak. IV. 452.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ak. XX. 202.

³⁵⁶ Vgl. Torreti 2006, S. 765.

³⁵⁷ Ak. IV. 455.

³⁵⁸ Ak IV. 452. Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, Die Analytik der Begriffe § 13-§ 17 (B 119-B 139).

³⁵⁹ Vgl. Torreti 2006, S. 765.

³⁶⁰ Ak. IV. 452

³⁶¹ Vgl. Ak. IV. 2 (der Begriff der praktischen Vernunft).

³⁶² KrV B 299.

³⁶³ Vgl. *ibid.* /B 378.

Begriffe sind die transzendentalen Ideen der Vernunft³⁶⁴ - „Gott“, „Welt“ und „Seele“. Obwohl sie keinen erkenntniskonstitutiven Charakter haben, haben sie einen regulativen³⁶⁵ und „daher praktischen Charakter als Aufforderungen, die ‚systematische Einheit‘ theoretischer Überlegungen herzustellen“³⁶⁶. Ohne die Idee der Vernunft wäre es unmöglich, die Wirklichkeit als eine Einheit zu denken. Mit der reinen Spontaneität meint Kant, an das Vermögen der Vernunft, d.h. an die Begriffe, die jenseits einer möglichen Erfahrung stehen, zu denken.

Durch die reine Spontaneität der Vernunft bestätigt Kant die Zwei-Welten-Theorie: „Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz³⁶⁷ (...) nicht als zur Sinnen, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann: einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind“³⁶⁸. Kant behauptet in dieser Passage, dass aus der Spontaneität der Vernunft die Intelligenz des Menschen und seine Zugehörigkeit zu der Verstandeswelt gezeigt werden kann. Es ist notwendig, einige Elemente dieser Passage weiter auszuführen. Erstens: Obwohl wir wissen, dass wir zu der Verstandeswelt gehören, kennen wir in Bezug auf diese Welt nichts außer ihren praktischen Gesetzen und das Prinzip, aufgrund dessen diese Gesetze formuliert sind. Der Einschränkung unserer Kenntnis der Verstandeswelt liegt der Unterschied zwischen Phänomenen und Dingen an sich selbst zugrunde. Zweitens denkt Kant,

³⁶⁴ KrV A 321.

³⁶⁵ KrV A 664/B 672.

³⁶⁶ Wolters 2010, S. 150.

³⁶⁷ D.h. „als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken“ (Ak. IV. 457, vgl. B 158).

³⁶⁸ Ak. IV. 452.

dass das Ich als Intelligenz „das eigentliche Selbst“³⁶⁹ der Menschen ist. Nur deshalb seien die praktischen Gesetze „unsere Gesetze“ und die Naturgesetze seien „fremde Antriebe“ in uns. Durch die Zugehörigkeit der Menschen zu der Verstandeswelt versucht Kant die zentrale Behauptung, die er in der Vorrede der *Grundlegung* gemacht hatte, zu beweisen: Es gibt Naturgesetze, „nach denen alles geschieht“, und praktische Gesetze, „nach denen alles geschehen soll“³⁷⁰. Es fehlt jedoch ein zentraler Schritt in der Argumentation: Die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs und der praktischen Gesetze muss bewiesen werden. Ich gehe zunächst auf diesen Punkt ein.

c) Die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs und der praktischen Gesetze

Nach der Darstellung der Zwei-Welten-Theorie kann Kant seine Antwort auf die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs geben. Kant hat bestimmt, dass der Mensch einerseits zur Verstandeswelt gehört, deren Gesetz das Prinzip der Autonomie ist, und andererseits zur Sinnenwelt gehört, deren Gesetze die Naturgesetze sind. Man muss jedoch weiter fragen, warum das Prinzip der Autonomie für die Menschen ein wirklicher *kategorischer* Imperativ ist. Darauf gibt Kant folgende Antwort: „Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d.i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäßen

³⁶⁹ Ak. IV. 457.

³⁷⁰ Ak. IV. 387.

Handlungen als Pflichten ansehen müssen.“³⁷¹ Nachfolgend werde ich diese zentrale Textstelle analysieren.

Es ist zuerst zu betonen, dass die zentrale Voraussetzung dieser Textstelle im Unterschied zwischen praktischen Gesetzen und Naturgesetzen liegt³⁷². Unter dieser Voraussetzung untersucht Kant die Gründe, aufgrund derer eine Priorität der praktischen Gesetze angenommen werden kann. In diesem Kontext stellt sich die Frage, was es bedeutet, dass die Verstandeswelt „der Grund der Sinnenwelt“ sei?

Dass die Verstandeswelt „der Grund der Sinnenwelt“ sei³⁷³, lässt sich anhand des Unterschieds zwischen Dingen an sich selbst und Phänomenen erklären. Kant denkt, dass im Begriff eines Phänomens etwas erfordert wird, das kein Phänomen ist, „weil Erscheinung nichts vor sich selbst, und außer unserer Vorstellungsart sein kann“ (...)³⁷⁴. Kant fügt hinzu: „Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist (...)³⁷⁵. Man findet die Erläuterung dieser Behauptungen in der „Transzendentalen Analytik“ der *Kritik der reinen Vernunft*. In diesem Text betont Kant die Abhängigkeit der Phänomene („Erscheinungen“) vom menschlichen Verstand: „Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der

³⁷¹ Ak. IV. 453-454.

³⁷² Vgl. Kapitel II. 4.

³⁷³ Ak. IV. 453.

³⁷⁴ KrV A 251. Kant fügt hinzu: „Hieraus entspringt nur den Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv, und eine bestimmte Erkenntnis von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“ (KrV A 252). Ein weiteres Argument dafür findet man in der „Widerlegung des Idealismus“ der *Kritik der reinen Vernunft*. Gegen Descartes' Zweifel über die Wirklichkeit der äußeren Welt argumentiert Kant, dass „wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich ist“ (KrV B 275).

³⁷⁵ Ak. IV. 453.

Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt“³⁷⁶. Um etwa das Objekt „Haus“ zu erkennen, ist das „Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung“ (Farbe, Höhe, Breite) nicht genug. Die Erkenntnis eines Objektes setzt die Aktivität des Verstands (die Synthese), welche Kant in diesem Fall „Einbildungskraft“ nennt, voraus, um nämlich ein Objekt zu werden. Für unseren Kontext liegt der zentrale Punkt darin, dass die Gesetze der Verstandeswelt einen höheren Status haben als die Gesetze der Sinnenwelt; und aus diesem Grund haben die praktischen Gesetze Priorität vor den Naturgesetzen. Die Gesetze der Verstandeswelt sind für den Willen der Menschen „unmittelbar gesetzgebend“³⁷⁷. Wegen der Zugehörigkeit der Menschen zur Verstandeswelt sowie zur Sinnenwelt sind die praktischen Gesetze für sie [kategorische] Imperative³⁷⁸.

Man muss allerdings sagen, dass das bisherige Argument Kants für die Priorität der praktischen Gesetze über die Naturgesetze ziemlich dunkel bleibt. Obwohl der Sinn der Behauptung „die Verstandeswelt ist der Grund der Sinnenwelt“ im Kontext der *Kritik der reinen Vernunft* verständlich ist, ist es schwer zu verstehen, inwiefern der Unterschied zwischen Phänomenen und Dingen an sich etwas mit Moral zu tun haben soll. Es gibt jedoch einige Konzeptionen in der *Grundlegung* III, welche erklären, was Kant damit meint³⁷⁹. In der dargestellten Passage behauptet Kant, dass die Verstandeswelt „in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist“³⁸⁰ und die Vernunft die Idee der Freiheit enthält³⁸¹. In einer engen Verbindung mit diesen Ideen sagt Kant später, dass

³⁷⁶ KrV. B 164.

³⁷⁷ Ak. IV. 453.

³⁷⁸ Ak. IV. 454. Wir haben bereits gesehen, dass, wenn der Mensch völlig vernünftig wäre, die praktischen Gesetze keine Imperative wären.

³⁷⁹ In diesem Punkt folge ich Schöneckers Interpretation (Schönecker 1999, S. 397 f.). Vgl. außerdem Schönecker/Wood 2002, S. 195-206; Timmermann 2007, S. 139-144.

³⁸⁰ Ak. IV. 453.

³⁸¹ Ak. IV. 454.

die Intelligenz „das eigentliche Selbst“³⁸² des Menschen ist. Der Mensch schreibt „Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt)“³⁸³ nicht seinem Willen zu, „wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluss auf seine Maxime einräumte“³⁸⁴. Wer auf den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt gesetzt wird, so Kant, glaubt, eine bessere Person zu sein³⁸⁵. „Das moralische Sollen - so Kant - ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“³⁸⁶

Aus diesen Passagen lässt sich die Priorität, welche Kant den Gesetzen der Verstandeswelt zuschreibt, besser erklären. Obwohl die Quelle der Naturgesetze im menschlichen Verstand liegt, drücken diese Naturgesetze nicht aus, was die Menschen eigentlich wollen. Trotz des Konflikts zwischen Vernunft und Neigungen, der in der Natur des Menschen stattfindet³⁸⁷, ist der Mensch bei Kant im Wesentlichen vernünftig. Das ist der Grund für die „Wirklichkeit“ oder „Gültigkeit“³⁸⁸ des kategorischen Imperativs und der praktischen Gesetze: Die Menschen müssen nach den praktischen Gesetzen handeln, weil diese *ihre* Gesetze, d.h. die Gesetze ihrer Vernunft, sind. Das Prinzip der Moralität und die praktischen Gesetze drücken die Autonomie der Vernunft aus. Vernunft und Freiheit sind untrennbare Begriffe³⁸⁹. In Kapitel II habe ich gezeigt, dass der zentrale Einwand Kants gegen den modernen Gesetzesbegriff an der fehlenden Autonomie lag. In diesem Kapitel konnten wir sehen, dass für Kant eine Freiheit ohne Gesetze ein

³⁸² Ak. IV. 457.

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Ak. IV. 458.

³⁸⁵ Ak. IV. 455.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Vgl. Kapitel II.

³⁸⁸ Vgl. Schönecker/Wood 2004, S. 201.

³⁸⁹ Ak. IV. 454.

Uding ist³⁹⁰. Wenn Kant weder heteronome Gesetze noch eine Moral ohne Gesetze akzeptiert, dann stellt es für ihn die einzige Alternative dar, eine Moral zu etablieren, in der die Vernunft die Rolle des Gesetzgebers spielt³⁹¹.

Obwohl Kants Argumentation in der *Grundlegung* III, wie ich hoffe, verständlich geworden ist, bedeutet das nicht, dass sie unproblematisch ist. Man kann diese Argumentation, die eine Verbindung zwischen dem Willen und dem Prinzip der Moralität zu etablieren versucht, so zusammenfassen: (1) Der Mensch hat Intelligenz; (2) weil der Mensch Intelligenz hat, ist er frei (die Freiheit als Autonomie); (3) weil der Mensch frei ist, gehört er zugleich zur Verstandeswelt und zur Sinnenwelt; (4) weil die Verstandeswelt der Grund der Sinnenwelt ist, haben die Gesetze der Verstandeswelt (die praktischen Gesetze) Priorität über die Gesetze der Sinnenwelt. Sie sind kategorische Imperative für die Menschen.

Ein zentrales Problem dieser Argumentation liegt im Schritt von der Freiheit, zu denken, zur Freiheit als Autonomie. Ich teile Torretis Einwand gegen dieses Argument. Er behauptet, dass die intellektuelle Freiheit im besten Fall ein Indiz für unsere kausale Unabhängigkeit im praktischen Bereich, aber auf keinen Fall ein Beweis dafür sein kann. Dieses Problem sei der Grund, weshalb Kant dieses Argument in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht mehr angeführt hat. Heinrich argumentiert ähnlich, wenn er sagt, dass der Schritt vom theoretischen Bereich (Intelligenz) zum praktischen Bereich (Willen) nicht gerechtfertigt ist. Die Freiheit, so Heinrich, kann nur durch die Realität des Willens bewiesen werden. Selbst wenn ein Wesen intelligent ist, könnten dessen Handlungen durch einen inneren Mechanismus bestimmt werden³⁹². Die Argumentation der *Grundlegung* III ist eine

³⁹⁰ Ak. IV. 446.

³⁹¹ Ak. IV. 432.

³⁹² Heinrich 1998, S. 312-318. In einem ähnlichen Sinn argumentiert Koorsgard, vgl. 1996, S. 170.

Deduktion der Freiheit. Die Freiheit ist keine hinreichende Bedingung, sondern nur eine notwendige Bedingung, um die Realität der Moral zu behaupten. Von der bloßen Intelligenz kann man weder die Zugehörigkeit zur Verstandeswelt noch die Freiheit beweisen. Ich denke darüber hinaus, dass das Argument der metaphysischen Priorität der Verstandeswelt über die Sinnenwelt nicht überzeugend ist. Sogar wenn der Unterschied zwischen Phänomen und Ding an sich bewiesen worden wäre, wäre die Priorität der Verstandeswelt kein gültiges Argument, um die Realität der praktischen Gesetze zu beweisen. Aus einem ontologischen Unterschied können keine moralischen Konsequenzen abgeleitet werden. Das eine gehört zum Bereich des Seins, das andere zum Bereich des Sein-Sollens. Die Realität der moralischen Normen muss durch moralische Begriffe (Autonomie, Freiheit, Menschenwürde) gezeigt werden.

Dies abschließend möchte ich sagen, dass die philosophischen Probleme, die in der *Grundlegung* III gefunden wurden, eine notwendige Folge von Kants anthropologischem Dualismus sind. Kants Konzeption der Natur des Menschen, in der der Konflikt zwischen Vernunft und subjektiven Wünschen eine große Rolle spielt, sowie Kants deterministische Konzeption der Naturgesetze und seine Überzeugung, dass die Vernunft das eigentliche Selbst der Menschen sei, sind einerseits sehr problematische Voraussetzungen und führen andererseits zwangsläufig zu einem Konflikt zwischen Naturgesetzen und praktischen Gesetzen. Was unmittelbar die *Grundlegung* III betrifft, finde ich - wie bereits gesagt - die Kritiken von Torreti und Henrich überzeugend. Kant konnte wegen der Schwäche einiger Prämissen seiner Argumentation nicht zeigen, dass die Menschen nach den praktischen Gesetzen handeln müssen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird

Kant, im Gegensatz zur *Grundlegung* III, sagen, dass das Prinzip der Moralität ein Faktum der Vernunft ist³⁹³. Im Folgenden werde ich darauf näher eingehen.

³⁹³ Trotzdem hält Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* an der Zwei-Welten-Theorie als notwendige Voraussetzung fest. Vgl. z.B. „Von der Typik der reinen praktischen Vernunft“ (Ak. V. 119-126). An dieser Textstelle unterscheidet Kant zwischen Naturgesetzen und praktischen Gesetzen, eine Doktrin, welche die Zwei-Welten-Theorie voraussetzt.

4 Kants Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit des Prinzips der Moralität in der *Kritik der praktischen Vernunft*³⁹⁴

In der *Kritik der praktischen Vernunft* untersucht Kant, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne“³⁹⁵. Wenn die praktische Vernunft für sich alleine kein ausreichender Bestimmungsgrund des Willens wäre, dann gäbe es keine praktischen Gesetze. Es gäbe nur Maximen³⁹⁶. Der Grund dafür ist, dass die Vernunft nicht die Fähigkeit hätte, moralische Gebote zu etablieren. Aus diesem Grund wäre sie kein wirklicher moralischer Gesetzgeber, denn ein solcher Gesetzgeber erlässt Gesetze. Das unterscheidet sich grundlegend davon, nur einen Rat zu geben oder nur zu behaupten, dass es gut wäre, „dies oder jenes zu tun“.

Im Gegensatz zur *Grundlegung* III, in der Kant ein metaphysisches Argument entwickelt, das in der Zwei-Welten-Theorie begründet ist, greift er in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu einem phänomenologischen Argument, das mit unserem faktischen Bewusstsein des Prinzips der Moralität in Zusammenhang steht³⁹⁷. So behauptet er: „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, auftreiben könnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder

³⁹⁴ Für diesen Abschnitt spielt insbesondere die Arbeit von Willaschek eine zentrale Rolle (Willaschek 1992, S. 174-193). Wichtig sind außerdem die Beiträge von Henrich (1960), Beck (1995, S. 164 f.), Nell (2000), Höffe (2002) und Ameriks (2002).

³⁹⁵ Ak. V. 15.

³⁹⁶ Ak. V. 19.

³⁹⁷ In der *Grundlegung* III versuchte Kant die Verbindung zwischen dem Willen und dem Prinzip der Moralität durch den Freiheitsbegriff zu schaffen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* hingegen ist das Bewusstsein des moralischen Gesetzes als Faktum der Vernunft die ratio cognoscendi der Freiheit (Ak. V. 4). Damit ist impliziert, dass die Verbindung nicht bewiesen werden kann (vgl. Allison 1998, S. 273-275).

empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen werden“³⁹⁸. Das „Faktum der Vernunft“ ist dennoch „unleugbar“³⁹⁹ und außerdem unbegreiflich⁴⁰⁰, aber es „steht dennoch für sich selbst fest“⁴⁰¹.

In Bezug auf die zitierten Passagen entsteht zunächst eine grundlegende Frage: Was ist das Faktum der Vernunft? Hierauf findet sich eine klare Antwort bei Höffe: „Als Faktum der Vernunft bezeichnet Kant (...) nicht das Sittengesetz bzw. das moralische Gesetz selbst, sondern dessen Bewusstsein. Dabei handelt es sich nach Kant um die unbestreitbare, nicht empirische ([V] 31, 32), sondern a priori gegebene ([V] 47, 12) und apodiktische Tatsache, einer unbedingten Verpflichtung bewusst zu sein. Und darin kündigt sich die Vernunft 'als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo)' an ([V] 31, 33 f.)“⁴⁰². Aus dieser Erklärung wird klar, dass das gesuchte Faktum unser Bewusstsein des Prinzips der Moralität ist. Das Faktum der Vernunft hat deshalb keine direkte Verbindung mit den praktischen Gesetzen. Ich komme auf diesen zentralen Punkt weiter unten zurück.

Kant behauptet außerdem, dass das Faktum der Vernunft „unleugbar“⁴⁰³ ist. Das sei klar aus den Fällen, in denen ein moralisches Urteil gegen eine Neigung stattfindet. So fragt Kant, ob es jemandem möglich wäre, trotz der Androhung der „unverzögerten Todesstrafe“, sich zu weigern, „ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann“⁴⁰⁴ abzugeben. Die Antwort ist: Ja. Den schlimmsten Drohungen zum Trotz haben Menschen ein Bewusstsein des Prinzips der Moralität, welches im

³⁹⁸ Ak. V. 47.

³⁹⁹ Ak. V. 32.

⁴⁰⁰ Der Grund dafür liegt darin, dass das moralische Gesetz kein Objekt ist, welches in der Erfahrung erkannt werden kann (V. 47). Kant versteht die Erfahrung, in einem begrenzten Sinn, als ein System der empirischen Erkenntnis, die ohne die Sinneswahrnehmung nicht stattfinden kann (KrV B 1/A 110). Obwohl für Kant die Vernunft und ihre Grundsätze notwendige Voraussetzung der Kenntnis und der moralischen Handlungen sind, sind sie kein Gegenstand, von welchem wir Erfahrung haben können. Um das moralische Gesetz direkt zu erkennen, würde laut Kant „eine intellektuelle Anschauung erfordert werden [...], die man hier gar nicht annehmen darf“ (V. 31).

⁴⁰¹ Ak. V. 47.

⁴⁰² Höffe 2002, S. 14.

⁴⁰³ Ak. V. 32.

⁴⁰⁴ Ak. V. 30, vgl. Höffe, S. 14 f.

Wesen aller Menschen „einverleibt“ ist⁴⁰⁵ und zusammen mit dem Unterschied zwischen Pflicht und Neigungen „mit der größten und leserlichsten Schrift in die Seele des Menschen geschrieben sind“⁴⁰⁶.

In Bezug auf das Bewusstsein des Prinzips der Moralität entstehen verschiedene philosophische Probleme. Erstens, was das Bewusstsein des Prinzip der Moralität impliziert. Es wäre offensichtlich nicht plausibel zu behaupten, dass alle Menschen Kants kategorischen Imperativ formulieren können. Kant verfolgt jedoch nicht diese Idee. Der normale Mensch, denkt Kant, kann bestens unterscheiden, „was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei“⁴⁰⁷. Das bedeutet offensichtlich nicht, dass jeder Mensch den philosophischen Begriff des kategorischen Imperativs kennt. Das ist die Aufgabe des Philosophen⁴⁰⁸. Ein guter Vorschlag, um den Sinn des Faktums der Vernunft zu verstehen, stammt von Willaschek. Das Wort „Faktum“ beziehe sich im Kontext der *Kritik der praktischen Vernunft* auf eine Tatsache, „auf die die praktische Vernunft zwangsläufig stößt (...)“⁴⁰⁹. Ich denke, dass das Verb „stoßen“ den Schlüssel für die Interpretation des Faktums der Vernunft darstellt. Wenn ich z.B. in Valparaiso (Chile) bin und nach Westen laufe, stoße ich

⁴⁰⁵ Ak V. 105.

⁴⁰⁶ Ak. VIII. 287.

⁴⁰⁷ Ak. IV. 404.

⁴⁰⁸ Ak. IV. 405.

⁴⁰⁹ Willaschek 1992, S. 178. Diese Interpretation ist in Ak. V. 3, Ak. V. 42 und Ak. A. V. 55 bestätigt. In der letzten Passage behauptet Kant: „Die objektive Realität (...) einer praktischen Vernunft ist durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht“. Willaschek interpretiert das Faktum der Vernunft als unser Bewusstsein von der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes. Forst, im Anschluss an Henrich (vgl. Henrich 1960, S. 110-115), glaubt, „dass die *subjektive*, motivierende Kraft des Gesetzes nicht erklärt werden kann, wenn nicht in dem Bewusstsein des Gesetzes ein Bewusstsein des Sollens vorliegt, in dem die Person die *unbedingte Geltung* des Gesetzes erkennt: vermittelt einer »sittlichen Einsicht« (Forst 2007, S. 87). Es ist jedoch unklar, was eine „sittliche Einsicht“ bedeutet. Es ist auf jeden Fall nicht richtig zu behaupten, dass das Faktum der Vernunft eine direkte Intuition oder ein direktes Verständnis des Prinzips der Moralität ist. Es handelt sich um ein Bewusstsein des moralischen Prinzips, d.h. eine Anerkennung dieses Prinzips als für uns verbindlich (vgl. V. 32, V. 36). Was die subjektive Kraft der Moral betrifft, kann die Frage, wie die reine Vernunft eine praktisch bewegende Kraft sein kann, laut Kant nicht beantwortet werden. Man kann nur aufzeigen, wie eine moralische Handlung stattfindet (vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (Ak. V. 71-89)). Den Grund jedoch, weshalb „das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgibt“, kann man nicht aufzeigen (Ak. V. 72).

zwangsläufig auf den Pazifischen Ozean. Wenn ich in einem moralischen Urteil, etwa „ich darf nicht lügen“, das vorausgesetzte Prinzip suche, stoße ich ebenso zwangsläufig auf das Prinzip der Moralität. Durch Kants zitierte Beispiele ist klar, dass für ihn eine Vernunft ohne das Prinzip der Moralität, sowie eine Vernunft ohne Kategorien, unbegreiflich ist⁴¹⁰. Mit dem Faktum der Vernunft, d.h. dem „Bewusstsein des Prinzips der Moralität“, meint Kant die „unleugbare“⁴¹¹ Existenz eines moralischen Prinzips, die in der Vernunft liegt, welche jedoch „unbegreiflich“⁴¹² sei. Kant betont in der *Kritik der praktischen Vernunft*, dass dieses Prinzip für die Menschen ein kategorischer Imperativ ist, der sie nötigt. Auf diesen Punkt komme ich am Ende dieses Abschnitts noch einmal zu sprechen.

Ein weiterer wichtiger Punkt steht noch zur Diskussion an: Hat Kants Faktum der Vernunft einen dogmatischen Charakter?

Die Antwort lautet: Nein. Mit dem Faktum der Vernunft etabliert Kant kein Dogma. Es handelt sich vielmehr um eine moralische Phänomenologie. Das wird aus Kants Beispielen klar, die zeigen, wie wir zu einem Bewusstsein des moralischen Prinzips kommen⁴¹³. Aus diesen Beispielen wird ferner deutlich, dass wir unseren Neigungen zum Trotz nach dem Prinzip der Moralität handeln können (und müssen). Mit dem Faktum der Vernunft will Kant sagen, dass die Existenz eines moralischen Gesetzes für alle offensichtlich ist. Das Faktum der Vernunft ist als philosophischer Ausdruck des gesunden Menschenverstandes zu interpretieren. Kant bestätigt durch das Faktum der Vernunft die Wirklichkeit der reinen Vernunft und somit ihre Rolle als Gesetzgeber⁴¹⁴. Kant denkt zudem, dass das Prinzip der Moralität ein

⁴¹⁰ Vgl. Ak. IV. 402-404, 454, V. 30.

⁴¹¹ Ak. V. 31-32.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ak. V. 30.

⁴¹⁴ Ak. V. 31.

kategorischer Imperativ ist, der auf die Menschen moralischen Druck ausübt⁴¹⁵. Es ist jedoch notwendig, eine Evaluation der Rolle der Vernunft als Gesetzgeber und die Wirklichkeit des Prinzips der Moralität - sowie die Konzeptionen, die Kant in der *Grundlegung* III dargestellt hat - zu liefern. Dieser Aufgabe komme ich im Folgenden nach.

⁴¹⁵ Ak. V. 32.

5 Die Vernunft als Gesetzgeber und die Wirklichkeit des Prinzips der Moralität und der praktischen Gesetze. Eine Analyse

Nach der Darstellung von Kants Argumentation in der *Grundlegung* II⁴¹⁶ und III und der Doktrin des Faktums der Vernunft in der *Kritik der praktischen Vernunft*⁴¹⁷ ist es notwendig, eine systematische Analyse der Rolle der Vernunft als moralischer Gesetzgeber und der Wirklichkeit des Prinzips der Moralität und der praktischen Gesetze vorzunehmen. Um dieses Ziel zu erreichen, rekonstruiere ich Kants Argumentation folgendermaßen:

- (1) Es gibt moralische Gesetze⁴¹⁸.
- (2) Die moralischen Gesetze müssen kategorisch sein, d.h. nicht wollensrelativ.⁴¹⁹
- (3) Es gibt den kategorischen Imperativ als Prinzip der Moralität; seine Quelle liegt in der Vernunft und auf ihm beruhen die moralischen Normen.
- (4) Die Wirklichkeit des Prinzips der Moralität muss jedoch bewiesen werden. Wäre das nicht möglich, gäbe es nur hypothetische Imperative, d.h., es gäbe keine wahren moralischen Normen⁴²⁰.
- (5) Die Wirklichkeit des Prinzips der Moralität ist in der *Grundlegung* III bewiesen. Das Argument lautet, dass der Mensch aufgrund seiner Intelligenz nicht nur zur Sinnenwelt, sondern zugleich zur Verstandeswelt gehört. Weil die Verstandeswelt der Grund der Sinnenwelt ist, sind ihre Gesetze (die praktischen Gesetze) für die Menschen kategorische Imperative. In der *Kritik der praktischen Vernunft* hingegen behauptet Kant, dass unser Bewusstsein des Prinzips der Moralität ein Faktum ist, auf die es stößt. Durch das Faktum der Vernunft versucht Kant die Wirklichkeit der Vernunft als Gesetzgeber sowie die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs zu beweisen.

Die Prämissen (1) und (2) hält Kant für evident. Dass die moralischen Normen kategorisch sind, d.h. dass man bedingungslos nach ihnen handeln muss, wird durch die gemeinsame moralische Erfahrung bestätigt. Beispielsweise unterstehen die

⁴¹⁶ Ak. IV. 407-413.

⁴¹⁷ Ak. V. 30-31.

⁴¹⁸ Ak. IV. 387.

⁴¹⁹ Ak. IV. 389.

⁴²⁰ Ak. IV. 445.

Normen „man darf nicht töten“ oder „Eltern müssen für ihre Kinder sorgen“ keiner Bedingung. Die Prämisse (3) besagt, dass die Quelle des Prinzips der Moralität in der Vernunft liegt. Es ist jedoch notwendig, diese ausführlich zu untersuchen.

Dass die Vernunft die Rolle eines Gesetzgebers einnimmt, ist nicht unmittelbar evident. Man kann die Vernunft nicht sehen, wir kennen sie nur durch die Ergebnisse ihres Wirkens. Nur auf diese Art, d.h. durch eine induktive Argumentation, ist es möglich, die Wirklichkeit der reinen Vernunft zu zeigen. Das zentrale Argument dafür, auch wenn Kant es nicht explizit anführt, lautet: (3.1) Um kategorische Normen zu etablieren, braucht man ein moralisches Prinzip, dessen Quelle in der Vernunft liegt. (3.2) Es gibt tatsächlich moralische Normen. (3.3) Deshalb gibt es ein Prinzip der Moralität, dessen Quelle in der reinen Vernunft liegt.

Die Prämisse (3.1) muss bewiesen werden. Im ersten Teil der *Grundlegung II* finden wir dafür ein zentrales Argument. Um eine Handlung unter einem moralischen Gesichtspunkt beurteilen zu können, ist es nötig, einen moralischen Begriff vorauszusetzen. Man muss nicht darüber diskutieren, dass z.B. Sklaverei oder sexuelle Diskriminierung ungerecht sind. Diese Urteile, so Kants Argument, setzen ein Kriterium der Moralität voraus. Wir finden dieses Kriterium, das Kant „den kategorischen Imperativ“ genannt hat, weder in Gott noch in der Natur, sondern es liegt in der Vernunft. Ich finde Kants Argumentation überzeugend. Aus ihr ist klar geworden, dass die Rede von den „Geboten der Vernunft“ nicht mysteriös ist. Es handelt sich schlichtweg um eine Erklärung der Bedingungen der Möglichkeit der Wirklichkeit der moralischen Normen („man darf nicht töten“, „man darf nicht lügen“); insofern sind sie kategorisch. Ohne die praktische Vernunft und ihr Prinzip, welches die gemeine Menschenvernunft „jederzeit vor Augen hat“⁴²¹, gäbe es auch

⁴²¹ Ak. IV. 402.

keine kategorischen Imperative, aber es gäbe moralische, wollensrelative Normen⁴²². Kant, so Vigo, hat zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie ein moralisches Prinzip entdeckt, das in der Moral eine ähnliche Rolle spielt wie der Satz des Widerspruchs in der Theorie der Erkenntnis⁴²³.

Gegen Kants Ansatz ließe sich noch einwenden, dass er nicht klärt, warum die Quelle des Prinzips der Moralität in der Vernunft liegt. Für dieses Problem gibt es im Prinzip keine Lösung. Nach Kants theoretischer Philosophie ist es unmöglich, eine direkte Erkenntnis der Vernunft zu haben, weil die Vernunft kein Gegenstand ist, der durch die Erfahrung erkannt werden kann. Deshalb behauptet Kant, dass das Faktum der Vernunft der einzige Weg sei, um die Realität der Freiheit als Autonomie und der Verstandeswelt zu zeigen⁴²⁴. In der Moral, so Kant, sei die „reine, an sich praktische Vernunft [hier] unmittelbar gesetzgebend“⁴²⁵. Um das Faktum der Vernunft zu verstehen, brauche man jedoch „eine intellektuelle Anschauung“, welche „man hier gar nicht annehmen darf“⁴²⁶. Die Frage nach der Art, in der die Vernunft die Quelle des Prinzips der Moralität ist, kann deshalb nicht beantwortet werden. Kant hat jedoch die Existenz des Prinzips der Moralität und die Rolle der Vernunft als Gesetzgeber in einer überzeugenden Art aufgezeigt.

Obwohl Kant eine plausible Argumentation für die Rolle der Vernunft als Gesetzgeber entwickelt hat, bleibt noch ein wichtiges Problem in Bezug auf die praktischen Gesetze zu klären. Im Gegensatz zu einem Rat ist das zentrale Merkmal eines moralischen Gesetzes seine Normativität. Wenn wir über Normativität sprechen, meinen wir damit: Eine Norm - und die praktischen Gesetze sind bei Kant

⁴²² Ak. V. 19.

⁴²³ Vgl. Vigo 2008/2009, S. 10 f.

⁴²⁴ Ak. V. 30-31.

⁴²⁵ Ak. V. 31.

⁴²⁶ Ibid.

das, was wir heute als Normen verstehen - „erzeugt einen Handlungsdruck und nötigt uns, uns in bestimmter Weise zu verhalten. Dies ist ihre Normativität“⁴²⁷. Wenn wir nach der Existenz eines moralischen Gesetzes fragen, fragen wir gleichzeitig nach seiner Normativität. Kant selbst benutzt das Wort „Normativität“, wie schon gesagt, nie; er spricht stattdessen über den kategorischen Imperativ und fragt, wie er möglich ist. In der *Grundlegung* III führt Kant aus, dass wir aufgrund der Priorität der Verstandeswelt über die Sinnenwelt „die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflicht ansehen müssen“⁴²⁸. In der *Kritik der praktischen Vernunft* hingegen sagt Kant, dass das Bewusstsein des kategorischen Imperativs ein Faktum der Vernunft ist⁴²⁹. Dass es das Prinzip der Moralität und das Prinzip der praktischen Gesetze tatsächlich gibt, bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass die praktischen Gesetze einen Handlungsdruck auf die Menschen ausüben. Es ist deshalb zu fragen, ob die Vernunft *tatsächlich* einen Handlungsdruck auf die Menschen ausübt und wie dieser Handlungsdruck stattfindet. Weil Kant auf die Etablierung der moralischen Sanktionen verzichtet, kann man argumentieren, dass die praktischen Gesetze keine Normativität besitzen. So behauptet Stemmer, dass aus der Vernunft keine Normativität kommen kann⁴³⁰. Er setzt voraus, dass alle Normativität wollensrelativ ist und, im Fall der moralischen Normen, das Wollen durch den Einsatz der Sanktionen ausgedrückt wird⁴³¹. Das Problem der Normativität der praktischen Gesetze wurde bisher nicht explizit untersucht. Ich habe mich mit diesem Problem eingehend befasst und stelle in Kapitel V eine Lösung für das Problem der Normativität der praktischen Gesetze vor. Denn ich behaupte, dass Kant den

⁴²⁷ Stemmer 2009, S. 1.

⁴²⁸ Ak. IV. 454.

⁴²⁹ Ak. V. 31.

⁴³⁰ Stemmer 2009, S. 6-7.

⁴³¹ Stemmer 2002, S. 194-248.

praktischen Gesetzen zwei Arten der Normativität zuschreibt: eine Art der Normativität, der die Vermeidung des Widerspruchs zugrunde liegt, und die Normativität des Gewissens.

Kapitel V

Praktische Gesetze, Gewissen und Normativität

1 Einführung in die Thematik

In Kapitel II haben wir gesehen, dass Kant die Rolle von Sanktionen in der Moral ablehnt. Der Grund dafür liegt darin, dass die Sanktionen mit der Autonomie und der Kategorizität der moralischen Normen unvereinbar sind. Ohne Sanktionen ist es jedoch problematisch, zu behaupten, dass die praktischen Gesetze Normativität haben. Die relevante Frage in Bezug auf diesen Punkt lautet deshalb: Wo liegt der Handlungsdruck, den die praktischen Gesetze auf die Menschen ausüben?

Eine Antwort auf diese Frage zu finden, ist jedoch aus verschiedenen Gründen keine einfache Aufgabe. Erstens spricht Kant nie über Normativität. Zweitens: Obwohl Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* behauptet, dass unser Bewusstsein des Prinzips der Moralität ein *Faktum der Vernunft* ist, stellt diese Konzeption eine ungenügende Antwort auf die Frage nach dem Problem der Normativität der praktischen Gesetze dar, weil sie nicht direkt mit den moralischen Gesetzen zu tun hat. Es handelt sich bei dem Faktum der Vernunft um unser Bewusstsein des kategorischen Imperativs als Prinzip der Moralität⁴³². Wenn der Schlusspunkt von Kants Moralphilosophie das Faktum der Vernunft wäre, bliebe ein zentraler Aspekt der Moral - die Normativität der praktischen Gesetze - ohne Antwort. Kants Moralphilosophie wäre dann ein mangelhaftes und völlig unplausibles System. Das Faktum der Vernunft, d.h. unser Bewusstsein des Prinzips der Moralität, bildet jedoch nicht den Schlusspunkt, sondern vielmehr den

⁴³² Vgl. Ak. V. 31-32, Kapitel IV. 4.

Ausgangspunkt von Kants Moralphilosophie. Ein oft gemachter und gravierender Fehler in der Interpretation von Kants Moralphilosophie besteht darin, die Darstellung des Prinzips der Moralität, die Kant in der *Grundlegung*⁴³³ und in der *Kritik der praktischen Vernunft*⁴³⁴ entwickelt, für alle Werke von Kants Moralphilosophie anzunehmen⁴³⁵. Um Kants Moralphilosophie richtig zu verstehen, ist es erforderlich, auch die *Tugendlehre* zu berücksichtigen, in der die Konzeption der Zwecke, die zugleich Pflichten sind⁴³⁶, dargestellt wird. Die Antwort auf die Frage nach den moralischen Pflichten bei Kant liegt weder in der *Grundlegung* noch in der *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern in der *Tugendlehre*. Das gilt für die Frage nach der Normativität der praktischen Gesetze. Ich werde im Folgenden zeigen, dass diese Frage aus der Gewissenskonzeption der Tugendlehre beantwortet werden muss.

In diesem Kapitel versuche ich die Normativität der praktischen Gesetze zu erklären. Dabei verteidige ich eine Position, welche behauptet, dass es bei dem Begriff der praktischen Gesetze zwei Arten der Normativität gibt. Einerseits eine Art der Normativität, die mit der Vermeidung des Widerspruchs zu tun hat, und andererseits eine „Normativität des Gewissens“, welche Kants Hauptthese über die Normativität der praktischen Vernunft ist. Nachfolgend werde ich zunächst meine Position entwickeln.

⁴³³ Vgl. Ak. IV. 392.

⁴³⁴ Vgl. Ak. V. 15.

⁴³⁵ Vgl. Wood 2002, Vigo 2008/2009.

⁴³⁶ Vgl. Ak. VI. 381, 391-394.

2 Normativität und Widerspruch

Der kategorische Imperativ spielt, so Vigo, im praktischen Gebiet eine ähnliche Rolle wie der Satz des Widerspruchs im theoretischen Bereich, insofern er gebietet, Widersprüche der Maximen zu vermeiden, wenn sie als universelle moralische Gesetze dienen sollen⁴³⁷. Wenn ich gegen die praktischen Gesetze handeln würde, dann wäre mein Verhalten widersprüchlich und deshalb unvernünftig⁴³⁸. Das Wollen, welches in meiner Maxime ausgedrückt ist, stünde gegen das moralische Sollen, das „ein notwendiges Wollen“ meiner Vernunft ist⁴³⁹. Das bedeutet, wenn ich nicht moralisch handle, dann tue ich etwas, das ich nicht will. Es gäbe deshalb einen Handlungsdruck: Es ist notwendig, nach dem kategorischen Imperativ zu handeln, um zu vermeiden, dass gegen das eigene Wollen als vernünftiges Wesen gehandelt wird.

Die zentrale Passage, in der die Verbindung zwischen Widerspruch und Normativität zu finden ist, liegt in der *Grundlegung* II. Es handelt sich um die erste Formel des kategorischen Imperativs, welche lautet: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz

⁴³⁷ Vigo 2008-2009, S. 20. Der Satz vom Widerspruch lautet: „Es ist unmöglich, dass dasselbe (Prädikat) demselben (Subjekt) in derselben Hinsicht zugleich zukommt und nicht zukommt“ (Aristoteles Met. IV. 3 1005b19-20) (vgl. K. Lorenz 1984). In diesem Kontext ist außerdem die Reflexion 6820 zu berücksichtigen: „Moralphilosophie ist die Wissenschaft der Zwecke, so fern sie durch reine Vernunft bestimmt seyn. Oder von der Einheit aller Zwecke (da sie sich selbst nicht widerstreiten) vernünftiger Wesen. Die Materie des Guten ist empirisch, die Form a priori gegeben. Moralität ist das gute aus Prinzipien der Spontaneität mithin der Universalität des Guten“ (Ak. XIX. 172). In dieser Passage festigt Kant die Verbindung zwischen der „Einheit aller Zwecke“ und der Universalität. Der kategorische Imperativ ist nämlich ein Prinzip der Einheit, weshalb der Widerspruch zwischen den Zwecken vermieden wird. Somit lässt sich die Notwendigkeit eines formellen Prinzips erklären, denn nur ein solches kann eine Einheit zwischen den verschiedenen Zwecken (die Materie der Moral) schaffen. Die Vernunft, so Guyer, vereint die empirischen Absichten aller vernünftigen Wesen, d.h. die Absichten, deren Ursprung nicht in der Vernunft selbst liegt. Die Einheit der Absichten besteht im Mangel des Widerspruches (vgl. Guyer 2000, S. 87-88).

⁴³⁸ Ak. IV. 424.

⁴³⁹ Das bedeutet, dass ich, insofern ich ein vernünftiges Wesen bin, notwendig nach dem kategorischen Imperativ handeln will (vgl. Ak. IV. 455). Am Ende dieses Abschnittes wird dieser Punkt weiter ausgeführt.

werde“⁴⁴⁰. In diesem Satz spielt das Wort „zugleich“ eine zentrale Rolle. Kant meint mit diesem Wort zwei Wollen. Auf der einen Seite steht das Wollen, das in jeder Maxime explizit oder implizit vorhanden ist, wie z.B. „ich lüge, *um ein Leben zu retten*“⁴⁴¹. Auf der anderen Seite steht das *moralische* Wollen: Ich will, dass meine Maxime ein allgemeines Gesetz wird⁴⁴². Ein Widerspruch zwischen den beiden Wollen zeigt, dass die Maxime unmoralisch ist⁴⁴³. Kants Argumentation setzt einen Konflikt voraus, in dem auf der einen Seite das moralische Gesetz steht, z.B. „man soll niemanden demütigen“, und auf der anderen Seite das faktische Wollen, z.B. „Juan will Diego aus Rache demütigen“. Mit der Analyse von Schönecker⁴⁴⁴ ließe sich eine Lösung für dieses Problem finden, nämlich dass es sich eigentlich um einen scheinbaren Konflikt handelt. Das moralische Gesetz „man darf nicht demütigen“ ist nach den Prinzipien der praktischen Vernunft formuliert, wohingegen die Rache lediglich ein Wunsch ist, der durch die Naturgesetze erklärt werden kann. Weil die Vernunft „das eigentliche Selbst“ des Menschen ist und das moralische Sollen das „notwendiges Wollen“ eines vernünftigen Wesens⁴⁴⁵, hat das moralische Gesetz Priorität über das faktische Wollen: dieselbe Priorität, welche die Dinge an sich über die Phänomene haben. Es gäbe deshalb bei den moralischen Normen ein Müssen mit entsprechendem Handlungsdruck: Wenn ich nicht nach den moralischen Gesetzen handle, dann handle ich gegen mein eigenes Wollen. Und es ist klar, dass niemand gegen sein eigenes Wollen handeln will. Das wäre offensichtlich absurd.

Die dargestellte Konzeption der Normativität hängt jedoch von einer zentralen Voraussetzung ab, die allerdings nicht evident ist. Es handelt sich um die Priorität des

⁴⁴⁰ Ak. IV. 421.

⁴⁴¹ Für den Begriff der Maxime vgl. Kapitel III.

⁴⁴² Kant denkt, dass das moralische Sollen, d.h. der kategorische Imperativ, „ein eigenes notwendiges Wollen als Glied einer intelligiblen Welt“, d.h. ein notwendiges Wollen als vernünftiges Wesen, ist (Ak. IV. 455/vgl. Kapitel IV). Ich analysiere diesen Punkt am Ende dieses Abschnittes.

⁴⁴³ Vgl. Kapitel II.

⁴⁴⁴ Vgl. Schönecker 1999, S. 79-83.

⁴⁴⁵ Ak. IV. 455.

notwendigen moralischen Wollens (ich will, dass meine Maxime allgemein wird) über das faktische Wollen, die in der Maxime vorhanden ist. In Bezug auf dieses Problem sagt Wittwer, dass Kant diese Priorität nicht gerechtfertigt hat. Obwohl es den Konflikt zwischen einer Maxime und dem kategorischen Imperativ geben kann, so er, kann man immer fragen, „ob es *vernünftigerweise* geboten ist, die eigenen Handlungsgrundsätze anhand des Maßstabs ihrer Universalisierbarkeit zu überprüfen“⁴⁴⁶. Es handelt sich um einen wichtigen Einwand. Erstens, weil die Konzeption der subjektiven Interessen und Wünsche als „fremde Antriebe“ in uns wenig plausibel ist. Es ist offensichtlich merkwürdig, dass z.B. mein Wunsch, einen Hotdog zu essen, nicht eigentlich mein eigenes Wollen, sondern lediglich ein bloßer Effekt an mir vonseiten der Naturgesetze sei. Zweitens, weil Kant zeigen muss, dass es ein vernünftiges Wollen gibt, die Priorität über das faktische Wollen hat.

Ich kann meine Position in Bezug auf den dargestellten Einwand folgendermaßen zusammenfassen: Obwohl die Disqualifizierung der subjektiven Interessen und Wünsche ungerechtfertigt ist, die Kant in der *Grundlegung* III durch die Zwei-Welten-Theorie verteidigt, weil meine Wünsche offensichtlich *mein* Wollen ausdrücken, gibt es in Kants Moralphilosophie andere Gründe, um die Priorität des moralischen Wollens über das faktische Wollen zu etablieren. Diese Gründe sind einerseits die Doktrin des Faktums der Vernunft und andererseits die Konzeption des guten Willens als absolutes Gut und absoluten Zweck der Vernunft, die Kant in der *Grundlegung* I entwickelt. Das Faktum der Vernunft wurde bereits weiter oben analysiert⁴⁴⁷. Nach dieser Konzeption haben wir ein Bewusstsein des Prinzips der Moralität als *kategorischen* Imperativ. Das impliziert, dass wir nach dem kategorischen Imperativ sogar gegen unsere subjektiven Wünsche und Interessen

⁴⁴⁶ Wittwer 2010, S. 218.

⁴⁴⁷ Vgl. Kapitel IV.

bedingungslos handeln müssen⁴⁴⁸. Im Folgenden analysiere ich die Konzeption des guten Willens als absolutes Gut als Antwort auf das Problem der Priorität des moralischen Wollens über das faktische Wollen.

Im ersten Satz der *Grundlegung* I behauptet Kant: „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“⁴⁴⁹. Der gute Wille, so denkt Kant, ist ein absolutes Gut, d.h. ein Gut ohne Bedingungen. Die anderen Werte hingegen sind bedingt, weil sie für böse Absichten benutzt werden können. Den Schlüssel, um diese Idee zu verstehen, finden wir einige Zeilen später: Weder „die Talente des Gesetzes“ (z.B. Verstand, Witz, Urteilskraft) noch die Eigenschaften des Temperaments (z.B. Mut, Entschlossenheit) noch Macht, Reichtum, Ehre wären gut, wenn der Charakter nicht gut ist⁴⁵⁰. Doch was meint Kant mit dem Wort „Charakter“? Wenn wir jemanden beurteilen, erklärt Tugendhat, beurteilen wir das Wollen dieser Person. Der Charakter sei „eine feste Disposition des Wollens“. Der gute Willen ist in diesem Sinn die Person selbst. Der gute Willen oder gute Charakter stimmt mit der traditionellen Idee der Tugend überein⁴⁵¹. Im Gegensatz zu allen anderen Eigenschaften, die eine Person haben kann, kann der gute Willen für böse Absichten nicht benützt werden kann⁴⁵². Er ist aus diesem Grund unbedingt gut und ist außerdem die Wurzel der guten Handlungen. In der *Grundlegung* II findet man die Verbindung zwischen dem guten Willen und der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs: „Wir können nunmehr da endigen, von wo wir am Anfange ausgingen, nämlich dem Begriff eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem

⁴⁴⁸ Ak. V. 30-31.

⁴⁴⁹ Ak. IV. 389.

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ Tugendhat 1995, S. 103 f.

⁴⁵² Timmermann 2007, S. 18-19.

allgemeinen Gesetz gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann“⁴⁵³. Nach Kant ist der menschliche Willen schlechterdings gut, wenn seine Maxime ein allgemeines Gesetz werden kann, d.h. wenn seine Maxime den Test der Moralität (den kategorischen Imperativ) bestanden hat. Der Begriff der Pflicht, so Kant in der *Grundlegung* I, enthält den Begriff eines guten Willens „unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen“⁴⁵⁴. Das bedeutet, dass der menschliche Wille nicht zwangsläufig ein guter Willen ist. Er ist nur insofern gut, als er nach dem Prinzip der Moralität handelt.

Die Verbindung zwischen gutem Willen und kategorischem Imperativ ist zentral, um die Priorität der Gebote der Vernunft („man darf nicht demütigen“) über die subjektiven Wünsche („Juan will Diego demütigen“) aufzuzeigen. Der gute Wille ist absolut gut⁴⁵⁵ und der Zweck der Vernunft⁴⁵⁶. Die Menschen haben einen guten Willen, soweit sie nach dem Prinzip der Moralität handeln⁴⁵⁷. „Der gute Wille“ - so Hörn - „den unser geteiltes Moralkonzept für das schlechthin Wertvolle hält, ist exakt das, was im kategorischen Imperativ einen philosophischen Ausdruck findet“⁴⁵⁸. Wenn das so ist, dann sind die praktischen Gesetze, insofern sie nach dem kategorischen Imperativ formuliert werden, Anforderungen des guten Willens, welcher im Gegensatz zu den subjektiven Wünschen absolut gut ist. Durch die Konzeption des guten Willens kann, wie ich gezeigt habe, die Priorität des moralischen Wollens über die subjektiven Interessen (faktisches Wollen) bestätigt werden. Wenn das moralische Wollen Priorität über das faktische Wollen hat, dann haben die praktischen Gesetze eine erste Art der Normativität, die aus der Notwendigkeit, dass man vermeidet, als vernünftiges Wesen gegen sein eigenes

⁴⁵³ Ak. IV. 437.

⁴⁵⁴ Ak. IV. 397.

⁴⁵⁵ Ak. IV. 389.

⁴⁵⁶ Ak. IV. 394-396.

⁴⁵⁷ Ak. IV. 437.

⁴⁵⁸ Horn 2006, S. 195.

Wollen zu handeln, kommt. Es gibt bei Kant außerdem eine zweite Art der Normativität: die Normativität des Gewissens. „Nach dem Gewissen zu handeln“ ist ein Phänomen, welches wesentlich für unser moralisches Leben ist. Aus diesem Grund denke ich, dass es richtig ist, den praktischen Gesetzen eine Normativität des Gewissens zuzuschreiben. Im Folgenden stelle ich meine These dar.

3 Die Normativität des Gewissens

3.1 Das Gewissen in der *Kritik der praktischen Vernunft*

Obwohl Kant weder in der *Grundlegung* noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine systematische Darstellung des Gewissensbegriffs entwickelt, ist es korrekt, zu behaupten, dass die Phänomenologie des Gewissens eine Bestätigung der Normativität von Kants praktischen Gesetzen ist. Um diese These zu beweisen, betrachten wir zuerst die Passagen über das Gewissen in der *Kritik der praktischen Vernunft* und dann die Darstellung dieses Begriffes in der *Tugendlehre*, welche in Verbindung mit den Texten über das Gewissen in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* und die *Religion* analysiert werden müssen⁴⁵⁹.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* findet sich das Wort „Gewissen“ nur ein einziges Mal. Die Stelle lautet: „Hiermit [die Existenz einer Kausalität durch Freiheit und die Zurechenbarkeit von Handlungen] stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewusst ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit, war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmähliche

⁴⁵⁹ Wir finden Kants Gewissenskonzeption in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* 130-132 (W. Stark (ed.) 2004, S. 101-103); *Tugendlehre*, Ak. VI. 400-401, 437-440; *Religion* VI. 184-189. Für diesen Abschnitt habe ich insbesondere die Arbeiten von Bilbeny (1994) und Vigo (2008/2009) berücksichtigt.

Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht⁴⁶⁰.

Ich habe den ganzen Text zitiert, weil in ihm zentrale Elemente von Kants Gewissenskonzeption zu finden sind. Erstens sehen wir eine Verbindung zwischen Gewissen und Freiheit. Durch das Gewissen sowie durch das Faktum der Vernunft wissen wir, dass wir frei sind. Jede Handlung, die bereits geschehen ist, hätte anders kommen können. Eine ungerechte Handlung hätte immer unterlassen werden können⁴⁶¹. Auf keinen Fall können wir sagen, dass sie die Wirkung eines Naturgesetzes ist. Zweitens finden wir in der zitierten Passage den juristischen Wortschatz, den Kant benutzt, um seine Phänomenologie des Gewissens zu beschreiben. Kant spricht über einen „Advokaten“ und über ein „Anklage“, welche der Handelnde nicht „zum Verstummen bringen könne“⁴⁶². Drittens etabliert Kant zwei Bedingungen für die Beurteilung des Gewissens: (1) Der Mensch muss sich seines Verhaltens bewusst gewesen sein, als er das Übel verübt hat; (2) er musste damals „im Gebrauche seiner Freiheit“ gewesen sein. Dass sein Verhalten aus einer tief verwurzelten Gewohnheit kommt, bis zu dem Punkt, an dem der Mensch gleichgültig gegenüber dem eigenen Selbsttadel und Verweis sei, spielt in der moralischen Beurteilung keine Rolle.

Man muss betonen, dass die zentralen Elemente der Phänomenologie des Gewissens, die in der *Tugendlehre* (1797) zu finden sind – das Gewissen als Gericht, die *Nötigung* durch das Gewissen, die wesentliche Verbindung zwischen Gewissen und praktischen Gesetzen und der juristische Wortschatz – bereits in der *Kritik der*

⁴⁶⁰ Ak. V. 98.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ak. V. 98.

praktischen Vernunft vorhanden waren. Der einzige Grund für die Unterlassung einer systematischen Darstellung des Gewissensbegriffs in diesen Texten liegt darin, dass Kant in ihnen bloß das Prinzip der Moralität darstellen wollte⁴⁶³ und nicht die Gesamtheit seines Moralsystems. In der *Vorlesung zur Moralphilosophie*, die Kant im Wintersemester 1773/74 oder 1774/75⁴⁶⁴ gehalten hat, sowie in der *Tugendlehre* spielt die Gewissenslehre eine wichtige Rolle.

3.2 Kants Analyse des Gewissens in der *Tugendlehre*

Bisher habe ich die Verbindung zwischen praktischen Gesetzen und Gewissen in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* dargelegt. Nachfolgend analysiere ich den Gewissensbegriff in der *Tugendlehre*. Das Ziel dieser Analyse liegt darin, die folgende These zu aufzuzeigen: (1) Die Normativität der praktischen Gesetze kann durch eine Phänomenologie des Gewissens bestätigt werden. (2) In Kants Gewissenskonzeption findet sich eine wichtige Verbindung zu Grotius' Gesetzesbegriff. In der *Tugendlehre* spricht Kant über das Gewissen in zwei Kontexten: in der Einleitung, „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt“⁴⁶⁵, und im Kontext der Pflichten gegen sich selbst unter dem Titel „Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst“⁴⁶⁶. Nachfolgend untersuche ich die beiden Textstellen.

⁴⁶³ Vgl. Ak. IV. 392/V. 15; Stark 2004, S. VIII f.

⁴⁶⁴ Stark 2004, S. IX. Vgl. VL. 236-247.

⁴⁶⁵ Ak. VI. 399-401.

⁴⁶⁶ Ak. VI. 437-440.

a) Das Gewissen als ein ästhetischer Vorbegriff der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt⁴⁶⁷

Mit dem Adjektiv „ästhetisch“ bezieht Kant sich auf den Rahmen der Gefühle. Mit dem Wort „Vorbegriff“ erklärt er, dass er nicht über Prinzipien der Moralität spricht, sondern über Bedingungen der Möglichkeit unserer Empfindlichkeit gegenüber den moralischen Pflichten. Kant weiß, dass das moralische Verhalten einige Voraussetzungen besitzt, die mit der Empfindlichkeit der Menschen gegenüber den moralischen Pflichten zu tun haben. Obwohl er glaubt, dass sie in der Grundlegung der Moral keine Rolle spielt, schreibt er den Menschen „natürliche Gemütsanlagen (*praedispositio*), durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden“⁴⁶⁸, zu. Es handelt sich um die subjektiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, die „jeder Mensch hat“⁴⁶⁹. Es gibt, so Kant, keine Pflicht, diese zu besitzen⁴⁷⁰. Es handelt sich bei ihnen um das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe zum Nächsten und die Achtung vor sich selbst (Selbstschätzung)⁴⁷¹. In diesem Kontext spricht Kant zum ersten Mal in der *Tugendlehre* über das Gewissen. Er behauptet: „Zum Gewissen verbunden zu sein würde so viel als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft“⁴⁷².

Im vorgestellten Zitat findet man eine erste Definition des Gewissens. Es ist dieselbe praktische Vernunft, insofern als sie den Menschen mit seiner Pflicht konfrontiert „zum Lossprechen oder Verurteilen“. Kant spricht hier über die Vernunft

⁴⁶⁷ Ak. VI. 400-401.

⁴⁶⁸ Ak VI. 399.

⁴⁶⁹ Ibid.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ak. VI. 400.

im engen Sinn, der Urteilskraft, deren Funktion die Anwendung des Gesetzes ist⁴⁷³. Es ist allerdings klar, dass das Gewissen nicht der Urheber der moralischen Normen ist. Das Gewissen gebietet, „Pflichten anzuerkennen“⁴⁷⁴. Der Pflicht liegen die praktischen Gesetze zugrunde, welche durch die Anwendung des Tests der Moralität auf die Maxime in die Welt kommen⁴⁷⁵.

Ein anderer zentraler Aspekt der dargestellten Definition liegt in der Rolle, die Kant dem Gewissen zuschreibt („zum Lossprechen oder Verurteilen“). Man muss diese Rolle im Kontext der Phänomenologie des Gewissens betrachten, die Kant mittels der Metapher des Gerichtes entwickelt. Kant symbolisiert das Gewissen als ein inneres Gericht, vor dem wir uns für unsere Handlungen verantworten müssen. Wenn unsere Handlungen eine moralische Rechtfertigung haben, dann sind wir losgesprochen; wenn sie keine moralische Rechtfertigung haben, dann sind wir verurteilt⁴⁷⁶. Ich komme später auf diesen Punkt zurück. Zunächst ist zu betonen, dass für Kant die Beziehung des Menschen zu seinem Gewissen keine Verpflichtung, sondern „eine unausbleibliche Tatsache“⁴⁷⁷ ist: Kant betont zu Beginn, dass das Gewissen „nicht etwas Erwerbliches“⁴⁷⁸ ist, sondern etwas „ursprünglich“⁴⁷⁹ in jedem Menschen als sittlichem Wesen zu finden ist. Aus diesem Grund gibt es keine Pflicht, ein Gewissen zu haben⁴⁸⁰. Es gibt hingegen eine Pflicht, „das Gewissen zu

⁴⁷³ „Urteilskraft“ - so Kant – „überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (Ak. V. 179). Vgl. Vigo 2008/2009, S. 24.

⁴⁷⁴ Ak. VI. 400.

⁴⁷⁵ Ak. IV. 421 ff.; vgl. Kapitel III.

⁴⁷⁶ Vgl. Ak. VI. 440.

⁴⁷⁷ Ak. VI. 400.

⁴⁷⁸ Ak. VI. 400.

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ Das Gewissen, ähnlich wie die Urteilskraft, sind ursprüngliche Phänomene. Sie etablieren Regeln, werden aber selbst keinen Regeln unterworfen (vgl. KrV A 133/B 172). Wenn das Gewissen einer anderen Regel unterworfen wäre, gäbe es ein *Regressus ad Infinitum*: Ein zweites Gewissen müsste mich verpflichten, nach meinem Gewissen zu handeln usw. Dazu führt Kant weiter aus: „Nach dem Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Akts des ersten bewusst zu werden“ (VI. 401). Vigo 2008/2009, S. 24-25.

kultivieren“⁴⁸¹. Aus dem ursprünglichen Charakter, den Kant dem Gewissen zuschreibt, ergibt sich ein wichtiger Einwand: Wie lässt sich bei Kant das Phänomen der Gewissenlosigkeit erklären?

Kant erklärt das Phänomen der Gewissenlosigkeit in bemerkenswerter Weise. Weil das Gewissen „nicht etwas Erwerbliches“⁴⁸² ist, gibt es für Kant eigentlich keine Gewissenlosigkeit, sondern nur die Tendenz, sich um das Urteil des Gewissens „nicht zu kehren“⁴⁸³. Selbst wenn die Stimme des Gewissens „unwillkürlich und unvermeidlich spricht“⁴⁸⁴, also permanent und unüberhörbar präsent ist und deshalb nie ganz zum Schweigen gebracht werden kann, besteht dennoch die Möglichkeit, sie zu ignorieren⁴⁸⁵. Die Tendenz über die Stimme des Gewissens hinwegzugehen, ist der Grund, weshalb der Mensch die Pflicht hat, „sein Gewissen zu kultivieren“, „die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen“ und „alle Mittel anzuwenden (...), um ihm Gehör zu verschaffen“⁴⁸⁶.

Kants Ablehnung der Gewissenlosigkeit impliziert jedoch nicht, dass das Gewissen unfehlbar ist. Kant behauptet, dass „ein irrendes Gewissen ein Unding sei“⁴⁸⁷. Diese Behauptung hat jedoch einen sehr begrenzten Sinn. Nur in Bezug auf das „ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jedes Urteils verglichen Urteil, habe, kann ich nicht irren“. Das bezieht sich nur darauf, ob die Vergleichen, die zu jedem Urteil gehört⁴⁸⁸ (im Fall des Gewissens zwischen den eigenen Handlungen und dem entsprechenden moralischen Gesetz), stattgefunden hat⁴⁸⁹. Ich weiß immer mit Sicherheit, ob eine bestimmte Handlung von meinem Gewissen geprüft worden ist oder nicht. Das objektive Urteil über die Existenz einer

⁴⁸¹ Ak. VI. 401.

⁴⁸² Ak. IV. 400.

⁴⁸³ Ibid.; vgl. VI. 438.

⁴⁸⁴ Ibid.

⁴⁸⁵ Ak. VI. 438.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Ak. VI. 401.

⁴⁸⁸ KrV A 260/B 316-A 292/B 349.

⁴⁸⁹ Vgl. Vigo 2008/2009, S. 26.

Pflicht hingegen, so Kant, kann irrig sein⁴⁹⁰. Das bedeutet, es ist möglich, den kategorischen Imperativ falsch anzuwenden, z.B. wenn jemand denkt, dass die Maxime „Ich lüge, um ein Leben zu retten“⁴⁹¹ universell werden kann. Der moralische Fehler ist deshalb möglich. Unsere Pflicht besteht darin, nach Gewissen zu handeln. In diesem Sinn behauptet Kant: „Wenn aber jemand sich bewusst ist, nach dem Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden“⁴⁹². Das bedeutet: Man muss immer nach dem eigenen Gewissen handeln, aber das garantiert nicht, dass alle Handlungen, die nach dem Gewissen erfolgen, moralisch in Ordnung sind.

Bisher benutzen wir das Gewissen als einen ästhetischen Vorbegriff der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe. Aus der Analyse gewinnen wir die zentralen Punkte: das Gewissen als ursprüngliches Phänomen im Menschen⁴⁹³, als eine Dimension der praktischen Vernunft, welche die Menschen mit ihrer Pflicht „zum Lossprechen oder Verurteilen“ konfrontiert⁴⁹⁴. Dies ist Kants Antwort auf die Gewissenlosigkeit, die Fehler des Gewissens und die Pflicht, nach dem Gewissen zu handeln⁴⁹⁵. Es ist außerdem klar geworden, dass die Quelle der moralischen Normen nicht im Gewissen liegt und das Gewissen „eine unausbleibliche Tatsache“⁴⁹⁶ ist. Im nächsten Punkt geht es um die zentrale Konzeption des Gewissens als innerer Richter.

⁴⁹⁰ Ak. VI. 401.

⁴⁹¹ Vgl. Ak. VIII. 423-427.

⁴⁹² Ak. VI. 401.

⁴⁹³ Ak. VI. 400.

⁴⁹⁴ Ibid.

⁴⁹⁵ Ak. VI. 401.

⁴⁹⁶ Ak. VI. 400.

b) Das Gewissen als Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst

In der *Tugendlehre* unterscheidet Kant zwischen den Pflichten des Menschen gegen sich selbst und den Pflichten des Menschen gegen andere Wesen⁴⁹⁷. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst können entweder vollkommen oder unvollkommen sein. In seiner Analyse der vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst unterscheidet Kant außerdem zwischen den Pflichten gegen sich selbst „als animalisches Wesen“ und den Pflichten „als moralisches Wesen“⁴⁹⁸. In der letzten Kategorie findet man die Pflichten des Menschen gegen sich selbst „als angeborenen Richter über sich selbst“⁴⁹⁹. Im Kontext der Erklärung dieser Art der Pflichten setzt Kant eine Phänomenologie des Gewissens an, wodurch die erste vorgestellte These - die Normativität der praktischen Gesetze kann durch eine Phänomenologie des Gewissens bestätigt werden - gestützt wird. Ich analysiere zunächst die zentralen Punkte von Kants Phänomenologie des Gewissens.

Kant unterscheidet zwischen der objektiven Nötigung durch das Gesetz, die jede moralische Pflicht enthält, d.h. das Gebot („du muss das oder das tun“), und der Zurechnung in *meritum aut demeritum* einer Handlung, insofern sie die Anwendung eines moralischen Gesetzes ist⁵⁰⁰. Mit der Zurechnung in *meritum aut demeritum* meint Kant, wie wir gerade sehen werden, dass das Gewissen den Menschen mit seinen moralischen Pflichten konfrontiert; und als Resultat dieser Gegenüberstellung gibt es entweder eine Lossprechung (*meritum*) oder eine Verurteilung (*demeritum*). Zur Urteilstkraft als subjektivem Prinzip der Zurechnung der Handlung gehört einerseits das Urteil, ob die Handlung tatsächlich stattgefunden hat oder nicht⁵⁰¹,

⁴⁹⁷ Ak. VI. 413.

⁴⁹⁸ Ak. VI. 492.

⁴⁹⁹ Ak. VI. 437-438.

⁵⁰⁰ Ak. VI. 437-438, vgl. Vigo 2008/2009, S. 28; Bilbeny 1994, S. 122-125.

⁵⁰¹ Ak. VI. 438.

andererseits „die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung)“⁵⁰². Dieser Prozess erfolgt, so Kants Metapher des Gerichtes, „vor Gericht (*coram iudicio*), als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person“⁵⁰³, welche Gerichtshof genannt wird. Das Gewissen ist „das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“)“⁵⁰⁴. Mit der zitierten Definition meint Kant einen offenbar phänomenologischen Sachverhalt: Die Menschen haben ein inneres Gericht ihrer Handlungen, welches *Gewissen* genannt wird. Es handelt sich um eine „ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage“⁵⁰⁵. Bei dem Urteil des Gewissens sieht sich der Mensch „durch seine Vernunft genötigt“⁵⁰⁶, sich selbst „als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben“⁵⁰⁷.

Man muss zwei zentrale Aspekte dieser Passage berücksichtigen. Der erste Aspekt ist der *unvermeidbare* Charakter des Gewissens. Das Gewissen, so Kant, folgt dem Menschen „wie sein Schatten“⁵⁰⁸. Man kann es „durch Lüste und Zerstreuungen betäuben“⁵⁰⁹ oder „in Schlaf bringen“⁵¹⁰, aber man kann nicht vermeiden, seine „furchtbare Stimme“⁵¹¹ zu hören. Hier findet sich eine enge Verbindung zu Kants Doktrin des Faktums der Vernunft. Wenn wir die Quelle der moralischen Gesetze suchen, dann stoßen wir auf den kategorischen Imperativ⁵¹². Analog stoßen wir, wenn wir die Quelle der inneren moralischen Zurechnung unserer Handlungen suchen, auf unser Gewissen. Es gibt jedoch einen wichtigen Unterschied. Das Faktum der

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ Ibid.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ Ibid.

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² Vgl. Ak. V. 31-32/Kapitel IV.

Vernunft ist das Bewusstsein des *Prinzips* der Moralität, wodurch die moralischen Gesetze formuliert werden; das Gewissen hingegen hat eine unmittelbare Beziehung zu den Handlungen selbst, insofern es den Menschen mit seinen Pflichten konfrontiert⁵¹³. Es handelt sich offensichtlich nicht um eine Konfrontation mit *gleichgültigen*, sondern mit *gebotenen* und *verbotenen* Handlungen⁵¹⁴. Mit anderen Worten: Das Gewissen konfrontiert den Menschen mit seinen Handlungen, insofern sie geboten oder verboten sind. Aus diesem Grund denke ich, dass die Normativität der praktischen Gesetze, d.h. der Handlungsdruck, den die praktischen Gesetze auf die Menschen ausüben, von dem Gewissen ausgeht. Das ist im juristischen Wortschatz enthalten, das Kant benutzt, um über das Gewissen zu sprechen. Worte wie „konfrontieren“, „innere Zurechnung“, „Gerichtshof“, „fürchtbare Stimme“ usw. sprechen nämlich über einen Handlungsdruck, der im Inneren des Menschen geschieht. Das Gewissen *gebietet* uns etwas, wie z.B. „du muss ein ehrlicher Mensch sein!“. Die Stimme des Gewissens, so denkt Kant, kann nicht zum Schweigen gebracht werden⁵¹⁵. Der Handlungsdruck, den das Gewissen auf den Menschen ausübt, ist deshalb auch unvermeidbar.

Der zweite zentrale Punkte ist folgender: Wie findet durch das Gewissen die Konfrontation des Menschen mit seinen Pflichten statt? Um diesen Punkt zu klären, greift Kant zu der Analogie mit dem Gerichtshof⁵¹⁶. Weil in einem Gerichtshof Richter und Angeklagter verschiedene Personen sein müssen⁵¹⁷, müssen die Menschen sich selbst mit einem doppelten Selbst vorstellen: „einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu

⁵¹³ Ak. VI. 400.

⁵¹⁴ Ak. VI. 223. In diesem Sinn behauptet Kant, dass das Gewissen kein Richter für „Kleinigkeitskrämerei“ und für „Bagatelle“ ist (Ak. VI. 440). Kant denkt außerdem, dass es ein großer Fehler sei, ein mikrologisches Gewissen sowie schwermütiges Gewissen zu kultivieren (Ak. XXVII. 245 f.).

⁵¹⁵ Ak. VI. 438.

⁵¹⁶ Kant hatte diese Analogie in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* benutzt. Vgl. VL 124 f.

⁵¹⁷ „Denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren“ (Ak. VI. 438).

müssen; andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben (...)“⁵¹⁸. Die Tat muss von dem Richter (dem Gewissen) immer „nach der Strenge des Rechts entschieden werden“⁵¹⁹. Mit dem Wort „Recht“ meint Kant, wie wir bereits gesehen haben, die praktischen Gesetze. Der Spruch des Gewissens kann den Menschen entweder freisprechen oder verurteilen. Der Freispruch ist jedoch keine Belohnung. Er enthält lediglich „ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein“⁵²⁰. Mit der Verurteilung durch das Gewissen kommen Gefühle auf: Selbstverachtung, innere Abscheu, Selbsttadel⁵²¹, ein Gefühl der Nichtswürdigkeit⁵²² sowie Reue⁵²³. Kants Konzeption des Gerichtshofes des Gewissens scheint das Phänomen des Gewissens adäquat zu beschreiben. Es fehlt jedoch ein wichtiger Punkt: die Analogie des Gewissens mit Gott, welche zu einer Verbindung von Kants Gewissenslehre mit Grotius` Gesetzesbegriff führt. Im Folgenden untersuche ich zunächst diesen Punkt.

⁵¹⁸ Der doppelten Persönlichkeit liegt die Zwei-Welten-Theorie zugrunde. Auf der einen Seite steht der *homo noumenon* (der Mensch als vernünftiges Wesen und als moralischer Gesetzgeber) und auf der anderen Seite der *homo phaenomenon* (der Mensch, insofern er Vernunft *und* Neigungen) hat, Vgl. Ak. VI. 439; vgl. VI. 440.

⁵¹⁹ Ak. VI. 440.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Vgl. Ak. IV. 426, V. 98.

⁵²² Ak. V. 451.

⁵²³ Ak. V. 98. Kant betont, dass der Tadel eigentlich moralisch ist. Er steht im Gegensatz zum Tadel der Klugheit, welche z.B. dem Verbrecher, der „auf den Tod sitzt“, Unvorsichtigkeit in seinen Handlungen vorwirft. Es handelt sich um keinen moralischen Tadel. Die Klugheit ist in diesen Fällen als „ein Analogon des Gewissens“ zu verstehen (VL 237).

3.3 Gott und Gewissen. Die Verbindung von Kant und Grotius

Im Kontext seiner Phänomenologie des Gewissens behauptet Kant, dass ein moralischer Richter, um seine Aufgabe zu erfüllen, „ein Herzenskundiger“⁵²⁴ und „allverpflichtend“⁵²⁵ sein muss. Er muss außerdem „alle Gewalt (im Himmel und auf Erden)“⁵²⁶ besitzen, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte⁵²⁷. Weil diese drei Merkmale zum Gottesbegriff gehören⁵²⁸, ist der Begriff von Gott „(wenngleich nur auf dunkle Art) in jedem moralischen Selbstbewusstsein jederzeit enthalten“⁵²⁹ und das Gewissen muss „als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden“⁵³⁰. Mit dieser Passage meint Kant die Befolgung der Gebote des Gewissens als eine Verantwortung vor Gott. Das Gewissen ist ein Prinzip der Verantwortung, weil wir ihretwegen Bewusstsein in Bezug auf die Moralität unserer Handlungen haben. Weil Gott „ein Herzenskundiger“⁵³¹ und „allverpflichtend“⁵³² sei und „alle Gewalt (im Himmel und auf Erden)“⁵³³ habe, müssten wir uns vor ihm für unsere Handlungen verantworten. Es handelt sich allerdings nicht um eine Behauptung der Gottesexistenz außer uns, sondern um eine Analogie des Gewissens mit Gott „als Gesetzgeber aller

⁵²⁴ Ak. VI. 439.

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ Ak. VI. 439.

⁵²⁸ Gott, so Kant, muss als „Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart“ gedacht werden (Ak. VI. 439). Kant denkt außerdem, dass die Idee Gottes für ein „Ideal der moralischen Vollkommenheit, d.i. dem Urbilde der sittlichen Urbilde in ihrer ganzen Lauterkeit“ gehalten werden muss (Rel. Ak. VI. 60). Gott sei eine „personifizierte Idee des guten Prinzips“ (ibid.) und es sei Menschenpflicht, dieser Idee Kraft zu geben (ibid.).

⁵²⁹ Ak. VI. 439.

⁵³⁰ Ak. VI. 439.

⁵³¹ Ak. VI. 439.

⁵³² Ibid.

⁵³³ Ibid.

vernünftigen Weltwesen“⁵³⁴. Wir müssen die Gebote unseres Gewissens befolgen, als ob sie Gottes Gebote wären⁵³⁵. Aus diesem Grund ist der Mensch durch sein Gewissen verpflichtet, „ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen“⁵³⁶.

Die induktive Argumentation, die Kant hier benutzt hat, kann folgendermaßen zusammengefasst werden: (1) Das Gewissen ist der innere Richter aller freien Handlungen; (2) um diese Rolle zu spielen, muss es „alle Gewalt (im Himmel und auf Erden“) haben“⁵³⁷, weil es sonst seinen Gesetzen nicht die angemessene Wirkung verschaffen könnte; (3) aus diesem Grund müssen die Gebote des Gewissens als Gebote Gottes gedacht werden, und „so wird das Gewissen, als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung“ gedacht⁵³⁸. Mittels dieser Argumentation gibt Kant die Grenze der Normativität des Gewissens zu. Für die *starke* Normativität des Gewissens wäre es notwendig, dass das Gewissen „ein Herzenskundiger“⁵³⁹ und „allverpflichtend“⁵⁴⁰ wäre. Das ist offensichtlich nicht der Fall. Die Normativität des Gewissens hat starke Einschränkungen. Obwohl seine Stimme nicht beruhigt werden kann, hat sie nicht „alle Gewalt (im Himmel und auf die Erde)“⁵⁴¹, um „den angemessenen Effekt“⁵⁴² seiner Gesetze zu verschaffen. Weil Kant die moralischen Sanktionen wegen ihrer Heteronomie abgelehnt hat⁵⁴³, muss er eine andere Strategie erarbeiten, um die Normativität der Moral zu bestärken. Kant

⁵³⁴ Ak. VI. 440.

⁵³⁵ Ibid.; vgl. Bilbeny 1994, S. 106-112, Vigo 2008/2009, S. 29-30.

⁵³⁶ Ibid.

⁵³⁷ Ibid.

⁵³⁸ Ibid. Kant definiert die Religion in diesem Kontext als „ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttliche Gebote“ (Ak. IV. 440).

⁵³⁹ Ak. VI. 439.

⁵⁴⁰ Ibid.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Vgl. Kapitel II.

denke, so schreibt Bilbeny zu Recht, dass die Analogie zwischen Gott und Gewissen eine Stärkung der Gebote unseres Gewissens ermöglicht. Obwohl Gott nicht die Quelle der Gebote ist, sei er „eine Macht, welche die Gebote des Gewissens ratifiziert“⁵⁴⁴.

Was die Verstärkung der Normativität des Gewissens durch Gott betrifft, ist es notwendig, zentrale Bemerkungen anzuführen. Es handelt sich zuerst um eine problematische Strategie. Kant selbst behauptet, dass der Rekurs auf Gott nur eine subjektive Vorstellung ist. Man kann allerdings nicht Gottes Existenz behaupten, sondern nur, dass die Gebote des Gewissens als Gottes Gebote „gedacht werden müssen“⁵⁴⁵. Kants Idee kann wie folgt zusammengefasst werden: Handle so, als ob Gott der innere Richter aller unserer Handlungen wäre. Dass aus der Vorstellung der Gebote des Gewissens als Gottes Gebote eine wahre Verstärkung der moralischen Pflichten entstehen kann, ist jedoch fraglich. Wenn jemand jedoch keinen Respekt gegenüber seinem eigenen Gewissen fühlt, dann besitzt er auch wenig Respekt gegenüber einer bloß subjektiven Vorstellung von Gott als moralische Autorität.

Ein letzter zentraler Punkt bezüglich der Normativität des Gewissens hat mit der Verbindung zu tun, die in Bezug auf die Gewissenslehre zwischen Grotius und Kant etabliert werden kann. Grotius definiert das Naturrecht in der IBP als „ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten hat“⁵⁴⁶. In

⁵⁴⁴ Bilbeny 1994, S. 108. Eigene Übersetzung.

⁵⁴⁵ Ak. VI. 439.

⁵⁴⁶ IBP I. I. X. 1-2.

meiner Interpretation dieser Passage⁵⁴⁷ erklärte ich, dass Grotius auf Gott zurückgreift, um die Gebote der Vernunft zu verstärken⁵⁴⁸. Obwohl es vernünftig ist, nach den moralischen Gesetzen zu handeln, weil das moralische Verhalten die eigenen Interessen begünstigt (insbesondere das Interesse, in einer friedlichen Gemeinschaft leben zu können), versucht Grotius durch den Rekurs auf Gott als sanktionierende Macht eine starke Normativität der moralischen Gesetze zu sichern⁵⁴⁹. Die Quelle von Grotius' Misstrauen gegenüber der normativen Macht der Vernunft liegt offensichtlich in einer anthropologischen Prämisse. Grotius denkt, dass es bei den Menschen zwei Grundtendenzen gibt: einerseits das Eigeninteresse⁵⁵⁰, andererseits „der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen“⁵⁵¹. Obwohl die beiden Tendenzen nicht zwangsläufig gegeneinander gerichtet sind, stehen sie doch immer in einem potenziellen Konflikt, weil das moralische Verhalten nicht immer der schnellste Weg ist, um das Eigeninteresse zu erreichen⁵⁵². Bei Kant findet man einen ähnlichen Grund für sein Misstrauen gegenüber der normativen Macht des Gewissens und des entsprechenden Rekurses auf Gott. Er denkt, dass bei den Menschen ein ständiger Konflikt zwischen den Geboten der Vernunft und den subjektiven Interessen und Wünschen herrscht. Weil das Verhalten des Menschen unter dem starken Einfluss der Neigungen steht, verhallt die Stimme des Gewissens oft ungehört⁵⁵³.

Die Nähe von Grotius zu Kants Verstärkung der Normativität der Gebote des Gewissens mittels Gott ist klar. Bei beiden Denkern gibt es eine ähnliche Grundidee: Weder die Vernunft bei Grotius noch das Gewissen bei Kant hat genügend Kraft, um

⁵⁴⁷ Vgl. Kapitel I.

⁵⁴⁸ Ibid.

⁵⁴⁹ Ibid.

⁵⁵⁰ DIPC 18, vgl. Araujo 2009, S. 353-356.

⁵⁵¹ IBP V. 6.

⁵⁵² Vgl. Kapitel I.

⁵⁵³ Vgl. Ak. VI. 401. Vgl. Vigo 2008/2009, S. 17-18.

eine starke Normativität zu etablieren. Bestenfalls können sie eine poröse Normativität etablieren. Aus diesem Grund greifen beide Autoren auf Gott zurück, um die moralische Normativität zu verstärken. In beiden Fällen ist der Rekurs auf Gott problematisch: bei Grotius wegen der Unklarheit in der Verbindung von Gott und Sanktionen; bei Kant wegen der normativen Kraftlosigkeit einer bloßen subjektiven Vorstellung Gottes.

3.4 Die Normativität des Gewissens

Aus der bisherigen Analyse ist es möglich, eine Antwort auf die Frage nach der Normativität der praktischen Gesetze zu geben. Die Frage, ob die praktischen Gesetze durch das Gewissen tatsächlich einen Handlungsdruck auf uns ausüben, ist mit einem klaren Ja zu beantworten. Offensichtlich erfahren wir das Gewissen als eine Art inneren Gerichtshof⁵⁵⁴. Die Normativität der praktischen Gesetze wird durch ein Phänomen bestätigt, welches „nach dem Gewissen zu handeln“ genannt wird. Allerdings handelt es sich dabei nicht um die Erlassung der praktischen Gesetze, sondern um ihre Anwendung in ganz konkreten Umständen. Das Gewissen sagt uns nicht „tue, was du willst“, sondern „du musst das tun“, „was du gerade tust, darfst du nicht tun“, und besonders „du hättest das nicht tun dürfen“. Beispielsweise könnte mein Gewissen sagen, dass ich mehr Geduld mit Kindern haben muss oder dass ich konzentrierter arbeiten muss. Eine komplexere Aussage im Stile von „willst du ein guter Mensch sein, dann musst du Geduld haben“ oder „wenn deine Arbeit gut werden soll, dann musst du konzentrierter arbeiten“ darf vom Gewissen allerdings nicht erwartet werden. Die Normativität des Gewissens ist unbestreitbar, auch wenn

⁵⁵⁴ Ak. VI. 437-440; vgl. IV. 404, 422.

sie offensichtlichen Beschränkungen unterliegt. Wegen dieser Beschränkungen behauptet Kant, dass die Gebote des Gewissens als Gebote Gottes gedacht werden müssen⁵⁵⁵. Durch diese Idee nimmt Kant eine Position auf, die in der Nähe von Grotius steht. Beide Denker sagen, dass die moralischen Gesetze „Gebote der Vernunft“ sind, und greifen auf Gott zurück, um die Normativität der moralischen Pflichten zu verstärken. Trotz dieser ähnlichen Konzeptionen gibt es zwischen Kant und Grotius zentrale Unterschiede. Diese Unterschiede sind hauptsächlich Kants Konzeption der Vernunft als Gesetzgeber und die moralischen Gesetze als kategorische Imperative und Kants Ablehnung der moralischen Sanktionen, Thesen, die mit Grotius nichts zu tun haben.

⁵⁵⁵ Ak. VI. 439-440.

4 Abschluss

In diesem Kapitel habe ich das Problem der Normativität der praktischen Gesetze analysiert. Ich habe gesagt, dass man bei Kant zwei Arten von Normativität findet. Eine Art der Normativität, die mit der Vermeidung des Widerspruchs zu tun hat, und die Normativität des Gewissens, die eine zentrale Rolle in Kants Moralphilosophie spielt, was Kant durch eine genaue Phänomenologie des Gewissens gezeigt hat.

Am Ende des vorliegenden Kapitels ist es notwendig, endlich einen wichtigen Einwand zu analysieren, der gegen die Normativität des Gewissens vorgebracht werden kann. Dieser Einwand lautet: Was aber passiert, wenn jemand überhaupt kein Interesse an der Moral hat? Und wenn diese Person behaupten würde, sie wäre lieber egoistisch und verlogen, wäre dann ein neuer Einwand gegen die Normativität der praktischen Gesetze gegeben? Obwohl Kant keinen Raum für Amoralität und moralischen Skeptizismus einräumt⁵⁵⁶, ist dies trotzdem ein veritabler Einwand, der berücksichtigt werden muss. Praktische Gesetze sind moralische Gesetze *der Vernunft*, d.h., sie sind durch ein Prinzip der Vernunft, den kategorischen Imperativ, formuliert. Die Normativität der moralischen Normen abzulehnen bedeutet, den gemeinsamen Raum der Vernunft zu verlassen. In solchen Fällen muss die Normativität des Rechts angewendet werden. Die Normativität der Vernunft ist, das muss man akzeptieren, porös. Dieser Porosität liegt die Freiheit als Spontaneität⁵⁵⁷ zugrunde. Obwohl wir nach den moralischen Normen handeln müssen, können wir offensichtlich gegen sie handeln. Kant war sich dieses Paradoxes vollkommen bewusst, wie an seinem Begriff von Antagonismus (die ungesellige Geselligkeit des

⁵⁵⁶ Ak. IV. 403-404.

⁵⁵⁷ Vgl. Kapitel III.

Menschen)⁵⁵⁸, den er in seinen Aufsätzen über Geschichte einwickelt hat, zu sehen ist. In *Zum ewigen Frieden* finden wir eine Passage, die Kants Position deutlich macht: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten.“⁵⁵⁹ Es ist klar, dass Kants Sprechen über „ein Volk von Teufeln“ ein Volk meint, in dem die Stimme des Gewissens als Anspruch der Vernunft oft nicht gehört wird. Das steht in Einklang mit seiner pessimistischen Vision der menschlichen Natur. Die Lösung für dieses Problem liegt in der Etablierung der juristischen Normen, welche - wie Kant in der Rechtslehre erklärt - sanktionskonstituiert sind⁵⁶⁰. Die Sanktionen sind für Kant ein juristisches Instrument. Bei Kants Moralphilosophie hingegen findet man negative Konsequenzen der bösen Handlungen, aber auf keinen Fall moralische Sanktionen. Diese Sanktionen zu akzeptieren, würde für Kant bedeuten, die Autonomie und deshalb die Moral zu verlassen.

⁵⁵⁸ Ak. VIII. 20.

⁵⁵⁹ Ak. VIII. 366.

⁵⁶⁰ Ak. VI. 231.

Schlussbetrachtung

Mit der Darstellung von Kants Gewissenslehre habe ich die Erklärung des Begriffes der praktischen Gesetze zu einem Ende gebracht. Als Abschluss lässt sich sagen, dass ich Kants Konzeption der praktischen Gesetze als Gebote der Vernunft, deren Normativität durch eine Phänomenologie des Gewissens bestätigt werden kann, plausibel finde. Richtig verstanden ist die Konzeption der Vernunft als Gesetzgeber nicht zu leugnen. Kant hat hinreichend gezeigt, dass sowohl Erkenntnis als auch moralische Normen ein Element a priori benötigen. Im Falle der Moral handelt es sich um den kategorischen Imperativ als Test der Moralität. Natürlich kann die Existenz des kategorischen Imperativs immer angezweifelt werden. Dann jedoch ist eine andere Erklärung für den Ursprung und die Normativität der praktischen Gesetze zu finden – eine problematische Aufgabe. Ohne den kategorischen Imperativ als Anspruch unserer Vernunft müssen die moralischen Gesetze als ein System göttlicher Gebote, gestützt von göttlichen Sanktionen, verstanden werden oder als ein System der Normen mit Ursprung in der Natur oder als ein System von sanktionskonstituierten Normen konzipiert werden. Obwohl diesen Alternativen eine gewisse Plausibilität nicht abgesprochen werden kann, sind sie dennoch höchst problematisch. In den ersten Konzeptionen liegt das Problem eindeutig in den religiösen und metaphysischen Prämissen, die nicht bewiesen werden können. Eine Moral zu etablieren, die der Anforderung von Gerechtigkeit entspricht, ist das Problem der zweiten Konzeption. Die Konzeption von Kant hingegen untermauert die

These, dass die praktischen Gesetze Normen der Gerechtigkeit sind, insofern sie Anforderungen sind, deren Quelle in der Menschenwürde liegt⁵⁶¹.

Im Hinblick auf die Normativität der praktischen Gesetze muss man zugeben, dass es sich um ein schwieriges Problem handelt. Aus der Vernunft kommen keine Sanktionen. Die Sanktionen sind mit der Konzeption der praktischen Gesetze als Gebote der Vernunft unvereinbar⁵⁶². Man muss akzeptieren, dass die Normativität des Gewissens porös ist. Deshalb gilt es, die moralischen Normen im Zusammenhang mit den juristischen Normen zu verstehen, so wie es Kant in der *Metaphysik der Sitten* getan hat⁵⁶³.

Ein wichtiges philosophisches Problem bei der Konzeption der praktischen Gesetze liegt darin, dass bei ihr keine Ausnahme in ihrer Anwendung möglich ist⁵⁶⁴. Das wird klar in Kants Text *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*⁵⁶⁵, in dem er behauptet, dass eine Lüge, um ein Leben zu retten, verboten ist. Der Grund dafür liegt darin, dass für Kant die Möglichkeit eines Konflikts der moralischen Pflichten nicht denkbar ist⁵⁶⁶. Deshalb sagt Forschner, dass es bei Kant „eine prästabilisierte Harmonie der moralischen Verpflichtungen“ gibt⁵⁶⁷. Ein anderes philosophisches Problem bei der Konzeption der praktischen Gesetze liegt darin, dass es bei dieser keinen Raum für die altruistischen Handlungen, d.h. guten Handlungen, die jenseits der Anforderungen der moralischen Pflichten stehen, gibt. Es ist wahr, dass Kant einen Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten

⁵⁶¹ Vgl. Ak. IV. 440.

⁵⁶² Vgl. Kapitel II.

⁵⁶³ Vgl. Ak. IV. 214.

⁵⁶⁴ Ak. IV. 424.

⁵⁶⁵ Ak. VIII. 423-427.

⁵⁶⁶ In der *Metaphysik der Sitten* behauptet Kant: „Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzten Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar“ (Ak. VI. 224).

⁵⁶⁷ Forschner 1983, S. 43.

etabliert. Die unvollkommenen Pflichten lassen einen Spielraum für das moralische Subjekt, um zu entscheiden, wie es seine Pflicht erfüllt. Die Verbindlichkeit der unvollkommenen Pflichten jedoch, so Stemmer zu Recht, „unterscheidet sich in nichts von der der vollkommenen Pflichten. Kant hält also daran fest, dass es neben der moralischen Gleichgültigkeit nur zwei Arten des moralisch 'Interessanten' gibt: das moralisch Gebotene und das moralisch Verbotene“⁵⁶⁸. Das Fehlen des Raums für die altruistischen Handlungen bei Kant macht eine plausible Erklärung der Handlungen unmöglich, in der die Pflicht normalerweise keine Rolle spielt, wie z.B. das Heiraten oder großmütige Handlungen.

Trotz dieser wichtigen Einwände gegen den Begriff der praktischen Gesetze, deren ausführliche Analyse jenseits der Grenzen dieser Arbeit steht, erklärt der Begriff der praktischen Gesetze befriedigend den Ursprung und den Sinn der moralischen Normen. Sie kommen nicht aus den menschlichen Interessen oder Kalkülen, sondern aus der Vernunft. Sie benötigen keine Sanktionen. Sie fordern von uns, die Würde jedes Menschen anzuerkennen. Die moralischen Normen sind abschließend, wie Kant gezeigt hat, unbedingte Gebote der Vernunft.

⁵⁶⁸ Stemmer 2000, S. 319.

Quellen

H. Grotius

De Iure Praedae, ed. P. Marino Gomez, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

De Iure Belli ac Pacis, ed. B. J. A. De Kanter – Van Hettiga Tromp, Lugduni Batavorum: Brill 1939 (dt. *Vom Recht des Krieges und des Friedens*, Tübingen: Verlag J.C.B Mohr 1950)

S. Pufendorf

De Jure Naturae et Gentium (repr. 1688), Buffalo N. Y: Hein 1995 (engl. Übersetzung von W. A. Oldfather, New York 1995)

De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem Libri Duo, in *Gesammelte Werke* II, ed. G. Hartung, Berlin 1997, 1-91 (engl. *On the Duty of Man and Citizen*, ed. James Tully, Übersetzung von M. Silverthorne, Cambridge/NewYork 1991)

I. Kant.

Akademie Ausgabe, Deutsche Akademie der Wissenschaften (Ed.), Berlin 1902ff. (bisher erschienen: 29 Bde. in vier Abt.)

Vorlesung zur Moralphilosophie, W. Stark (ed.), Berlin/New York 2004.

Literatur.

- M. Albrecht, Kants Maximenethik und ihre Begründung, *Kant-Studien* 85 (1994), 129–146.
- L. Allais, Kants One World. Interpreting Transcendental Idealism, *British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004), 655–684.
- J. Allen, Carneades, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004.
- H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990.
- H. Allison, Morality and Freedom. Kant's Reciprocity Thesis, in: P. Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham Md. 1998, 273–302.
- T. Altwicker, Gesetz und Verpflichtung in Suarez' *De Legibus*, in: M. Walther/M. Brieskorn/K. Wächter (eds.), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez*, Stuttgart 2008, 125–134.
- K. Ameriks, Kant on the Good Will, in: O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt 1989, ⁴2010, 45–65.
- K. Ameriks, Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will, in: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, 99–113.
- K. Ameriks, Kant and Motivational Externalism, in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (ed.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, 3–22.
- M. D`Araujo, Hugo Grotius, Contractualism and the Concept of Private Property. An Institutional Interpretation, *History of Philosophy Quarterly* 26 (2009), 353–371.
- M. D`Araujo, Grotius, Descartes e o problema do ceticismo no século XVII: As origens filosóficas do debate jusnaturalismo vs. positivismo legal (manuskript), 2011.
- M. Baron, Acting from Duty (GMS 397–401), in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York 2006, 72–92.
- F. Basaglia, *Libertà e Male morale nella "Critica della ragion pratica" di Immanuel Kant*, Roma 2009.
- K. Bayertz, *Warum überhaupt moralisch sein?*, München 2004.
- L. W. Beck, dt. *Kants Kritik der praktischen Vernunft: ein Kommentar*, München 1974.
- L. W. Beck, Five Concepts of Freedom in Kant, in: J. T. J. Szrednick (ed.), *Stephan Körner. Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht 1987, 35–51.

- M. Betzler (ed.), *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin 2008.
- N. Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Barcelona 1984.
- R. Bittner, Maximen, in: G. Funke (ed.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Teil II. 2, Berlin/New York 1974, 485–498.
- R. Bittner, Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt 1989, ⁴2010, 13–30.
- R. Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg-München 1983.
- R. Brandt, Die Selbstverwirklichung des Menschen in der kantischen Moralphilosophie (Ein Stenogramm), in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, 39–58.
- R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007.
- B. Bruxvoort, Power und Authority in Pufendorf, *History of Philosophy Quarterly* 22 (2005), 201–219.
- C. L. Carr/M. J. Seidler, Pufendorf, Sociality and the Modern State, in: K. Haakonssen (ed.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot 1999, 133–157
- J. Christman, Autonomy in Moral and Political Philosophy, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2004).
- M. B. Crowe, The Impious Hypothesis. A Paradox in Hugo Grotius, in: K. Haakonssen (ed.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot 1999, 3–34.
- Chr. A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu Leben*, Leipzig 1744, ND Hildesheim 1969.
- S. Darwall, Kant on Respect, Dignity, and the Duty of Respect, in: M. Betzler (ed.), *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin/New York 2008, 175–199.
- C. Drube, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Eine geschichtsphilosophische Abhandlung zwischen Zeitkritik und Zukunftsvision, in: T. Stammen (ed.), *Kant als politischer Schriftsteller*, Würzburg 1999, 59–86.
- R. Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie*, ed. R. Müller, Berlin ²1922.
- R. Eisler, *Kant Lexikon*, Hildesheim 1961.
- M. Forschner, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, München 1974.

M. Forschner, Reine Morallehre und Anthropologie. Kritische Überlegungen zum Begriff eines a priori gültigen allgemeinen praktischen Gesetzes bei Kant, *Neue Hefte für Philosophie* 22 (1983), 25–44.

M. Forschner, Guter Wille und Hass der Vernunft, in: O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt 1989, ⁴2010, 66–82.

R. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt 2007.

M. Gonzalez, El concepto de leyes prácticas en la ética kantiana, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile* 66 (2010), 107–126.

S. Gosepath, Moralische Normativität und Motivation, in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, 255–273.

P. Guyer, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Critical Essays*, Lanham Md. 1998.

P. Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.

K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1996.

K. Haakonssen, Hugo Grotius and the History of Political Thought, in: K. Haakonssen (ed.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot 1999, 35–61.

K. Haakonssen, Natural Law, in: L. C. Becker/Ch. B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics II*, New York ²2001, 884–890.

M. Hampe, *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt 2007.

D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft, in: D. Henrich (ed.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 77–115.

D. Henrich, Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion, *Kant-Studien* 54 (1963), 404–431.

D. Henrich, The Deduction of the Moral Law. The Reason for the Obscurity of the Final Section of Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, in: P. Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham Md. 1998, 303–341.

W. Heubült, *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, Bonn 1980.

T. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca 1992.

- N. Hinske, Die „Ratschläge der Klugheit“ im Ganzen der *Grundlegung*, in: O. Höffe (ed.), *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt 2010, 131–147.
- O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt 1989.
- O. Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Sittlichkeit, in: O. Höffe (ed.) *Ethik und Politik*, Frankfurt 1992, 84–119.
- O. Höffe, Einführung in die *Kritik der praktischen Vernunft*, in: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, 1–23.
- O. Höffe, Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund, in: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, 63–80.
- C. Horn, Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen, in: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, 43–61.
- C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006.
- T. Irwin, *The Development of Ethics I-III*, Oxford/New York, 2007–2009.
- R. Johnson, Happiness as a Natural End, in: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford/New York 2002, 317–330.
- P. Kain, Constructivism, Intrinsic Normativity and the Motivational Analysis Argument, in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, 59–78.
- S. Kerstein, Deriving the Formula of Humanity (GMS, 427-437), in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York 2006, 200–221.
- P. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995.
- H. Klemme, Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht, in: H. Klemme (ed.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg 1999, 125–151.
- H. Klemme, Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive, in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, 113–153.
- H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin/New York 1990.

H. Köhl, The Derivation of the Moral Law (GMS 402–403), in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York 2006, 93–117.

C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996.

C. Korsgaard, Kant's Analysis of Obligation. The Argument of Groundwork I, in: P. Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lahman Md. 1998, 51–80.

L. Krieger, Kant and the Crisis of Natural Law, *Journal of the History of Ideas* 26 (1965), 191–210.

M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*, München 2007.

G. W. Leibniz, *Political Writings*, ed. P. Riley, Cambridge 1988².

K. Lorenz, Widerspruch, Satz vom, in: J. Mittelstraß (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie IV*, Stuttgart/Weimar 1984, 688–689.

B. Ludwig, Kant's Hypothetical Imperatives (GMS, 417-419), in: C. Horn/D. Schönecker (ed.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York 2006, 139–157.

W. Metz, Lex und Ius bei Thomas von Aquin, in: M. Walther/M. Brieskorn/K. Wächter (eds.), *Transformation des Gesetzesbegriff im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez*, Stuttgart 2008, 17–36.

J. Mittelstraß, Vernunft, in: J. Mittelstraß, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie IV*, Stuttgart/Weimar 1984a, 518–520.

J. Mittelstraß, Über „transzendental“, in: E. Schaper/W. Vossenkuhl (eds.), *Bedingung der Möglichkeit. „Transcendental Arguments“ und transzendentales Denken*, Stuttgart 1984b, 158–182.

J. Mittelstraß, Kant und die Dialektik der Aufklärung, in: J. Schmidt (ed.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 341–360.

J. Mittelstraß, Konstruktion und Rekonstruktion der theoretischen Philosophie Kants, in: P. Bernhard (ed.), *Methodisches Denken im Kontext*, Paderborn 2008, 55–71.

E. Molina, *Libertad, experiencia y finitud. El problema de la libertad trascendental y la doctrina de la experiencia en Kant*, Tesis Doctoral (Dissertation), presentada en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2005.

R. J. Mulvaney, Divine Justice in Leibniz “Discourse on Metaphysics”, in: K. Haakonssen (ed.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot 1999, 255–276.

- M. Nutkiewicz, Samuel Pufendorf: Obligation as the Basis of the State, in: K. Haakonssen (ed.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot 1999, 83–97.
- O. O’Neill, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York 1975.
- O. O’Neill, Consistency in Action, in: P. Guyer (ed.), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Boston Mass./Oxford 1998, 103–131.
- O. O’Neill, Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (7–8, 30–41), in: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, 81–97.
- H. J. Paton, dt. *Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin 1962.
- A. Pieper, Zweites Hauptstück (51–71), in: O. Höffe (ed.), *I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, 115–133.
- M. Quarfood, The Circle and the Two Standpoints (GMS III, 3), in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York 2006, 285–300.
- J. Rawls, dt. *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975.
- J. Rawls, dt. *Geschichte der Moralphilosophie*, Frankfurt 2000.
- F. Reimer, Lex und ihre Äquivalente im Gesetzestext der Summa Theologica Thomas von Aquins, in: M. Walther/M. Brieskorn/K. Wächter (eds.), *Transformation des Gesetzesbegriff im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez*, Stuttgart 2008, 37–50.
- F. Ricken, Homo noumenon und homo phaenomenon, in: O. Höffe (ed.), *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt 1989, ⁴2010, 234–252.
- M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck/Wien 1987.
- T. Rosefeldt, Dinge an sich und sekundäre Qualitäten, in: J. Stolzenberg (ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin/New York 2007, 167–209.
- D. Ross, *Kant’s Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Oxford 1965.
- V. Rossvaer, The Categorical Imperative and Natural Law Formula, in O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt 1989, 194–205.
- P. Russell, Practical Reason and Motivational Scepticism, in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, 287–297.

- J. Santos, *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Konstanz Dissertation 2000.
- N. Scarano, *Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft (71-89)*, in: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, 135–152.
- N. Scarano, *Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophie: An Interpretation of the Groundwork's Preface (GMS, 387-392)*, in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Berlin/New York 2006, 3–22.
- R. Schenepf, *Natürliches Gesetz, Naturgesetz und Zweiweltentheorie von der Spätscholastik bis Kant- Eine Problemskizze*, in: M. Walther/M. Brieskorn/K. Wächter (eds.), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez*, Stuttgart 2008, 179–202.
- P. Schilpp, *Kant's Pre-Critical Ethics*, Evanston Ill. 1938, ²1960.
- J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim 1961.
- J. B. Schneewind, *History of Western Ethics. Seventeenth und Eighteen Centuries*, in: L.C Becker/ Ch. Becker (ed.), *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992, 500–509, ²2001, 730–739.
- J. B. Schneewind, *Kant and Natural Law Ethics*, *Ethics* 104 (1993), 53–74.
- J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998, 2007.
- J. B. Schneewind, *Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics*, in: P. Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham Md. etc. 1998, 3–25.
- J. B. Schneewind, *Pufendorf's Place in the History of Ethics*, in: K. Haakonssen (ed.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot 1999, 123–155.
- F. Schwember, *El giro kantiano del contractualismo*, Pamplona 2007.
- D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg/München 1999.
- D. Schönecker/A. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Paderborn etc. 2004.
- A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Hamburg 2007.
- M. Schwartz, *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlin/Münster 2006.

W. Stark, Einleitung [in der *Vorlesung zur Moralphilosophie*], in: I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, ed. W. Stark, Berlin/New York 2004, I–XXXV.

K. Steigleder, The Analytic Relationship of Freedom and Morality, in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Berlin/New York 2006, 225–246.

P. Stemmer, *Handeln zugunsten anderer: eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin/New York 2000.

P. Stemmer, *Normativität: eine ontologische Untersuchung*, Berlin/New York 2008.

P. Stemmer, Die Konstitution der normativen Wirklichkeit, (Manuskript) 2009.

P. Stemmer, Begründen, Rechtfertigen und das Unterdrückungsverbot, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), 561–574.

F. Suarez, *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore* (dt. *Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber*, ed. N. Brieskorn, Freiburg etc. 2002)

Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I-II, Fragen 90-97 (dt. *Naturgesetz und Naturrecht*. Theologische Summe, Fragen 90-97, ed. A. Utz, Bonn 1996)

J. Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit*, Berlin/New York 2002.

J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Commentary*, Cambridge 2007.

M. Timmons, The Categorical Imperative and Universalizability (GMS, 421-424), in: C. Horn/D. Schönecker (ed.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York 2006, 158-199.

J. M. Torrealba, Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law. On the 'Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment' and the Good as the Object of Practical Reason, in: *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Newcastle 1998, 195–221.

M. Torreti, *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago 2005.

R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1979.

R. Tuck, The „Modern“ Theory of Natural Law, in: A. Pagden (ed.) *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987, 99–119.

R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford 1999.

E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1995.

- A. Vigo, Kant's Conception of Natural Right, in: A. M. Gonzalez (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*, Aldershot 2008, 121–140.
- A. Vigo, Conciencia, autoengaño y autotrasparencia (Kant, Hegel, Heidegger), *Curso de Doctorado (Kurs für Doktoranden)* 2008-2009.
- A. Vigo, Autorreferencia práctica y normatividad, in: A. Vigo/A. M. Gonzalez (ed.), *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*, Hildesheim/New York 2010, 197–223.
- M. Walther, *Facultas Moralis*. Die Destruktion der Leges Hierarchie und die Ausarbeitung des Begriffs des subjektiven Rechts durch Suarez. Ein Versuch, in: M. Walther/M. Brieskorn/K. Wächter (eds.), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez*, Stuttgart 2008, 135–160.
- H. Welzel, *Die Naturrechtstheorie Samuel Pufendorfs: Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin 1958.
- P. Westermann, *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*, New York 1998.
- M. Willaschek, *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart 1992.
- M. Willaschek, Practical Reason. A Commentary on Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals (GMS II, 412–417), in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York 2006, 121–138.
- M. Willaschek, Was ist ein praktisches Gesetz?, in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995. Volume II, part 2: sections 10-18, Marquette University Press, Milwaukee, 533–540.
- H. Wittwer, *Ist es vernünftig, moralisch zu handeln?*, Berlin/New York 2010.
- G. Wolters, Kant, in: J. Mittelstraß (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* III, Stuttgart/Weimar²2010, 145–162.
- A. Wood, Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics, *Philosophical Topics* 19 (1991), 325–351.
- A. Wood, Humanity As End in Inself, in: P. Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham Md. 1998, 165–187.
- A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999.
- A. Wood, The Final Form of Kant's Practical Philosophy, in: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals*, Oxford 2002, 1–21.

A. Wood, The Good Without Limitation (GMS I, 394–396), in: C. Horn/D. Schönecker (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York, 2006, 25–44.