

Jörg Noller*

Logik des Scheins. Kant über theoretische und praktische Selbsttäuschung

<https://doi.org/10.1515/kant-2021-0005>

Abstract: In this paper, I will reconstruct Kant’s theory of illusion from the perspective of his transcendental philosophy. I argue that it is Kant’s theory of dialectic as the “logic of illusion” that grounds both theoretical and practical error and that traces them back to a common root: the operation of rationalizing by theoretical and practical reason. I analyze different kinds of theoretical and practical errors and show how they are grounded in reason’s general propensity to rationalize. The paper exposes this common root and shows which rules Kant develops in order to avoid rationalizing.

Keywords: Kant, self-deception, illusion, rationalizing

1 Die Schuld des Irrtums

Ziel dieses Beitrags ist es, Kants Theorie des Irrtums zu rekonstruieren, und zwar nicht nur aus moralpsychologischer Perspektive, sondern auch aus der umfassenderen Perspektive seiner Transzendentalphilosophie.¹ Denn es ist gerade Kants Theorie der Dialektik als der *Logik des Scheins*², die sich mit den Gründen befasst,

1 Zur moralphilosophischen Perspektive vgl.: Green, Michael K.: „Kant and Moral Self-Deception“. In: *Kant-Studien* 83 (2), 1992, 149–169; Rukgaber, Matthew S.: „Irrationality and Self-Deception within Kant’s Grades of Evil“. In: *Kant-Studien* 106 (2), 2015, 234–258; Madore, Joël: *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant: Deceiving Reason*. London/New York 2011; Papish, Laura: *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*. Oxford 2018; Sticker, Martin: „When the Reflective Watch-Dog Barks: Conscience and Self-Deception in Kant“. In: *Journal of Value Inquiry* 51, 2017, 85–104; Noller, Jörg: „Die Schuld des Irrtums: Kant über rationale Selbsttäuschung“. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 45 (1), 2020a, 51–67; Noller, Jörg: „Vernünfteln: Kant und die Rationalität des Bösen“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68 (1), 2020b, 28–50. Zur theoretischen Perspektive vgl. Grier, Michelle: *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge 2001.

2 KrV, B 86/A 61.

*Kontakt: Dr. Jörg Noller, Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; joerg.noller@lrz.uni-muenchen.de

die den theoretischen Irrtum wie auch die moralische Verfehlung betreffen und die den theoretischen und praktischen Irrtum auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt: das Phänomen des Vernünftels durch theoretische und praktische Vernunft. Bislang stellt eine solche Rekonstruktion von Kants Irrtumstheorie in der Forschung ein Desiderat dar, da immer nur entweder die theoretische oder die praktische Selbsttäuschung behandelt, jedoch nicht auf deren gemeinsame Wurzel reflektiert wurde.³ Kant selbst hat zwar keine ausgearbeitete Theorie theoretischer und praktischer Selbsttäuschung entwickelt. Doch sie lässt sich am Leitfaden seines Begriffs des Vernünftels mit Blick auf die theoretische und die praktische Vernunft rekonstruieren und plausibilisieren, da Kant hier immer wieder auf eine gemeinsame Grundstruktur des Irrtums rekurriert, die unserem Hang besteht, sich gegenüber externer Kritik durch eine transzendente Ordnung des Scheins zu immunisieren – sei es in erkenntnistheoretischer oder moralphilosophischer Hinsicht.

In der vorkantischen Tradition wurde der Irrtum häufig als reine Privation eines Vermögens aufgefasst, als ein Defekt, der keine weitere rationale Struktur aufweist, sondern ihrer vielmehr ermangelt. Doch stellt uns eine derartige privative Auffassung des Fehlers gerade in moralphilosophischer Hinsicht vor große Probleme. Das sogenannte ‚Sokratische Paradox‘ etwa besteht in der Auffassung, dass „niemand mit Willen Unrecht tut, sondern alle Unrechttuenden Unrecht wider Willen tun“⁴, so „daß niemand aus freier Wahl dem Bösen nachgeht oder dem, was er für böse hält“⁵. Sind aber unmoralische Handlungen angemessen als irrational zu charakterisieren, oder gründet unser Urteil der Schuldzuweisung nicht gerade auf der Annahme, dass die jeweilige Handlung aus bestimmten Motiven und Gründen erfolgte, die dem rationalen Akteur zurechenbar sind?

³ Vgl. zu diesem Phänomen neuerdings Scott-Kakures: „At ‚Permanent Risk‘: Reasoning and Self-Knowledge in Self-Deception“. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (3), 2002, 576–603, sowie Papish (2018), 4: „[T]he literature has up until now lacked any sustained inquiry into the connection between evil and self-deception. It is more assumed than argued that doctrines such as the fact of reason, or Kant’s broader commitment to moral rationalism, lead to the conclusion that evil is tightly or necessarily linked to self-deception.“ Doch stellt Papish in ihrer Studie nicht die Einheit von theoretischen und praktischen Fehlschlüssen im Phänomen der Dialektik und des Vernünftels.

⁴ Platon: *Gorgias*, 509e5: „μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ’ ἄκοντας τοὺς ἀδικούντας πάντας ἀδικεῖν“. Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher (Platon: *Gorgias*, in: Platon: *Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. 2. Hrsg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1990, 269–503.)

⁵ Platon: *Protagoras*, 358c: „ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι“. (Platon: *Protagoras*. In: Platon: *Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. 1. Hrsg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1990, 83–217.)

Das ‚Sokratische Paradox‘ fußt auf folgendem Dilemma zweier notwendiger, aber scheinbar unvereinbarer Anforderungen:

- (1) Privationsthese: Wir scheinen im Falle unmoralischer Handlungen unsere Vernunft nicht recht zu gebrauchen, einem Irrtum zu unterliegen, und daher irrational oder unabsichtlich unmoralisch zu handeln.⁶
- (2) Rationalitätsthese: Wir sind für unsere unmoralischen Handlungen verantwortlich, sofern diese aus Freiheit erfolgen, so dass wir ihnen eine bestimmte Form von Reflexivität und Rationalität zugrunde legen müssen.

Wie ich im Folgenden zeigen möchte, gelingt es der kantischen Philosophie, diesem ‚Sokratischen Paradox‘ zu entgehen, indem aus ihr eine elaborierte Theorie rationaler Selbsttäuschung rekonstruiert werden kann, die sowohl der Privations- wie auch der Rationalitätsanforderung gerecht wird. Kant unterscheidet implizit zwischen einer normativen und einer ontologischen Privation und argumentiert dabei gegen eine ontologisch-privative Auffassung des Irrtums, wonach dieser ein bloßes Versehen sei, das nicht eigentlich dem Subjekt der Erkenntnis oder Handlung zugerechnet werden könne, sondern nur auf eine Einschränkung desselben zurückzuführen sei: „Nur die Schuld der Unwissenheit liegt [...] in den Schranken des Verstandes, die Schuld des Irrthums haben wir uns selbst beizumessen.“⁷ Dennoch irren wir uns nach Kant niemals sehenden Auges, sondern immer im Modus der selbstverschuldeten Täuschung, des irrigen Für-wahr-Haltens, indem das Subjekt „den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt“⁸. Wie aber können wir dann einen Irrtum – sei er theoretisch oder praktisch – so verstehen, dass er nicht ein bloßes Versehen oder Willensschwäche ist, das auf heteronome Umstände der Begrenztheit zurückzuführen ist (das wäre, verstanden als ontologische Privation, eine Form des Fatalismus), noch dergestalt, dass wir den Irrtum wissentlich-willentlich begehen (das wäre eine Form des Irrationalismus)? Wie also können wir uns *aus uns zurechenbaren Gründen* irren? Bislang hat die Kant-Forschung diese Frage nach der *Aktivität* des Irrtums und seinen verschiedenen, theoretischen wie praktischen Dimensionen, nur wenig berücksichtigt.⁹

⁶ Diese Auffassung hat Donald Davidson (Davidson, Donald: „Paradoxes of Irrationality“. In: Ders.: *Problems of Irrationality*. Oxford 2004, 169–187) als „the Plato Principle“ bezeichnet: „According to Plato, Socrates argued that since no one willingly acts counter to what he knows to be best, only ignorance can explain foolish or evil acts [...]. [S]uch actions are ruled out by the logic of the concepts [...]. [N]o intentional action can be internally irrational“ (174 f.).

⁷ Log, AA 09: 54.15 f.

⁸ Log, AA 09: 53.14.

⁹ Rukgaber (2015, 250) etwa spart ausdrücklich die Frage nach dem Verhältnis von Irrtum und Freiheit aus und beschränkt sich auf eine Analyse des Irrtums als Willensschwäche.

Welche Gründe aber sollten wir haben, uns selbst zu täuschen und zu belügen? Ist Selbsttäuschung oder Irrtum nicht ein bloßer Fehler, der uns unterläuft und der auf einen Mangel an Vernunft zurückzuführen ist? In der neueren Debatte hat Donald Davidson darauf hingewiesen, „dass die Möglichkeit von Irrationalität zu einem hohen Grad von Rationalität abhängt. Irrationalität ist nicht einfach ein Mangel an Vernunft, sondern eine Krankheit oder eine Störung der Vernunft“¹⁰, und damit nicht allein privativ zu verstehen. Davidson spricht in diesem Zusammenhang vom „Paradox der Irrationalität“: „Die Vorstellung von einer irrationalen Handlung, Überzeugung, Absicht, Folgerung oder Gemütsregung ist paradox. Denn das Irrationale ist nicht bloß das Nichtrationale, das außerhalb des Bereichs des Rationalen liegt, sondern Irrationalität ist ein Versagen innerhalb des Hauses der Vernunft.“¹¹ Irrationale Handlungen lassen sich aus der Perspektive des Akteurs durch die Angabe von Gründen weiter verständlich machen, was Davidson auch „Rationalisierung“ nennt.¹² Diese Rationalisierung besteht darin, dass die Gründe des Verstehens einer irrationalen Handlung eine „Aura der Rationalität“ mit sich führen, also immer Anspruch auf Rechtfertigung erheben. Davidson betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Gründen für Irrationalität:

Irrationalität tritt nur in Erscheinung, wenn Rationalität offensichtlich am Platz ist, nämlich dort, wo sowohl Ursache als auch Wirkung Inhalte haben, die in solchen logischen Beziehungen zueinander stehen, die der Vernunft entgegenkommen oder deren Scheitern begünstigen. Ereignisse, die nur im Hinblick auf ihre physikalischen oder physiologischen Eigenschaften aufgefaßt werden, können nicht so beurteilt werden, als seien sie Gründe, als stünden sie miteinander in Widerstreit oder handelten von einem Thema.¹³

Daher gehören (Natur-)Ursachen oder „[b]linde Kräfte [...] nicht zur Kategorie des Irrationalen, sondern zur Kategorie des Nichtrationalen“¹⁴.

Kant ist sich der Problematik bewusst, dass es überaus schwierig ist, die Falschheit eines Urteils als Resultat einer zurechenbaren Operation der Vernunft zu bestimmen – so wie es auch problematisch ist, das Böse als Resultat einer rationalen Willensentscheidung zu verstehen. Denn auch hier stellt sich die

10 Davidson, Donald: „Rationale Lebewesen“. In: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Hrsg. von Dominik Perler und Markus Wild. Frankfurt/M. 2005, 117–131, hier 123.

11 Davidson, Donald: *Probleme der Rationalität*. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt/M. 2006, 285.

12 Davidson (2006), 286.

13 Davidson (2006), 303.

14 *Ibid.*

Frage, wie wir das moralisch Falsche ‚sehenden Auges‘ und mit Bezug auf unsere Vernunft wollen können. Dies aber verlangt gerade Kants Zurechenbarkeitsthese:

Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein.¹⁵

Es ist nach Kant „überhaupt nicht zu begreifen [...], wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle“¹⁶, sodass dieselbe Vernunft, die das Sittengesetz gibt, der Grund seiner Zuwiderhandlung sein könnte. Worin liegt dann jedoch der Grund des Irrtums – sei er nun theoretischer oder praktischer Art? Die folgenden Überlegungen gehen dieser Frage nach, indem sie den theoretischen und praktischen Irrtum als einen Missbrauch der Vernunft weiter analysieren, der in einer rationalen – theoretischen wie praktischen – Selbsttäuschung besteht. Das Phänomen einer Selbsttäuschung durch Vernunft wird einen Weg eröffnen, dem Sokratischen Paradox zu entgehen und einen dritten Weg jenseits von Voluntarismus und Intellektualismus zu beschreiten. Dabei wird besonders auf Kants Begriff der „Dialektik“ als einer „Logik des Scheins“ Bezug genommen sowie auf Kants Begriff des „Vernünftelns“. Im Folgenden soll diese „Logik des Scheins“ rational weiter analysiert werden, wobei ich sowohl auf ihre theoretische als auch praktische Ausprägung eingehe. Abschließend untersuche ich, welche Regeln Kant entwickelt, um der Dialektik der Vernunft in theoretischer und praktischer Hinsicht zu entgehen. Dialektische Irrationalität ist nach Kant ein Phänomen eigener Realität, welches weiter gemäß seiner eigenen Logik entwickelt werden kann. Dies wirft nicht zuletzt Licht auf Kants Theorie des Irrationalen.¹⁷

¹⁵ RGV, AA 06: 44.15–18.

¹⁶ Log, AA 09: 53.22f.

¹⁷ Vgl. Papish (2018), 79: „[S]elf-deception is not merely a form of willful irrationality, but more a sophisticated and rationally mindful form of irrationality.“ Auch Rüdiger Bittner (*Aus Gründen handeln*. Berlin/New York 2005) betont, dass „man unvernünftiges Handeln aus Gründen in jeder Gründe-Theorie zulassen müssen“ (57) wird.

2 Kant über die Logik theoretischer Selbsttäuschung

Kant erblickt den Grund des Irrtums in der Form des Zusammenspiels von Verstand, Vernunft und Willensvermögen. Doch versteht er das Zustandekommen des Irrtums ontologisch nicht als etwas Privatives, sondern als etwas Aktives und positiv Zurechenbares, in welchem der Wille den Verstand auf eine bestimmte Weise gebraucht, indem er sich darin eine scheinhafte rationale Ordnung konstruiert. Dass Kant keine ontologisch privative Theorie des Irrtums vertritt, wird im Vergleich zur cartesischen Irrtumstheorie deutlich. Für Descartes gilt, dass Irrtümer „von zwei zugleich zusammenwirkenden Ursachen abhängen, nämlich von dem Erkenntnisvermögen, das in mir ist, und von dem Vermögen der Wahl oder der Entscheidungsfreiheit“¹⁸. Der Verstand alleine genommen kann keinen Irrtum hervorbringen, denn er ist das Vermögen, Ideen klar und deutlich zu erkennen. Erst wenn eine Reflexion auf die Ideen des Verstandes erfolgt, eröffnet sich im Urteil die Möglichkeit eines Irrtums. Während das Erkenntnisvermögen begrenzt ist, ist nach Descartes das Willensvermögen bzw. die menschliche Freiheit prinzipiell unbeding und grenzenlos, insofern sie zu beliebigen Entscheidungen führt. Diese Freiheit zeigt sich konkret darin, dass der Mensch über die Ideen des Verstandes reflektieren kann, um „das, was uns vom Verstand vorgeschlagen wird, zu bejahen oder zu verneinen, oder zu suchen oder zu fliehen“¹⁹. Die Erkenntnis des Verstandes stellt damit eine Objektebene dar, auf die sich das willentliche Urteil von einer Metaebene frei und flexibel beziehen kann. Der Irrtum ist nach Descartes insofern individuell zurechenbar, als sich der Wille weiter als der Verstand erstreckt, ihm dadurch vorausgreifen kann, damit aber seine Grenzen ungerechtfertigt und anmaßend überschreitet. Der Irrtum besteht insofern im „unrechten Gebrauch der Entscheidungsfreiheit“, in einer „Privation“, in der „der formale Grund der Falschheit und der Schuld besteht“.²⁰ Deswegen fordert Descartes, dass die Aktivität des Verstandes, als Erkenntnis der Ideen, der Aktivität des Willens vorangehen sollte.²¹ Es geht ihm darum, das Willensurteil zu suspendieren und nur auf die Grenzen des durch den Verstand Erkennbaren einzuschränken. Dieses Erkennbare besteht darin, dass es klar und deutlich von dem unterschieden werden kann, was nur undeutlich erkennbar ist.

18 Descartes, René: *Meditationen*. Dreisprachige Parallelausgabe. Lateinisch-Französisch-Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Andreas Schmidt. Göttingen 2004, IV, 159.

19 Descartes (2004), IV, 163.

20 Descartes (2004), IV, 171.

21 Vgl. Descartes (2004), IV, 168.

Durch das Zusammenspiel von Wille und Verstand im Irrtum kann sowohl eine privative wie auch eine aktive Theorie des Irrtums behauptet werden.

Aus der Sinnlichkeit allein kann der Irrtum nach Kant nicht entspringen, da diese keine propositionale Struktur besitzt. Der Irrtum muss also im Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand seinen Grund haben:

Der Entstehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil, gesucht werden müssen. Dieser Einfluß nämlich macht, daß wir im Urtheilen bloß subjective Gründe für objective halten und folglich *den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln*. Denn darin besteht eben das Wesen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzusehen ist, eine falsche Erkenntniß für wahr zu halten. Was den Irrthum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urtheile das bloß Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird.²²

Wir unterliegen im Irrtum also nicht einfach passiv den heteronomen Einflüssen der Sinnlichkeit, sondern beziehen uns in unserem immer willentlich interessierten Urteil reflexiv darauf. Allerdings stellt sich hier die Frage, inwiefern die Vernunft selbst Grund des Irrtums im scheinbedingten Verwechseln sein kann. Kant führt hierzu die fehlende Konzentration des Verstandes an:

In gewissem Sinne kann man wohl den Verstand auch zum Urheber der Irrthümer machen, sofern er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerksamkeit auf jenen Einfluß der Sinnlichkeit sich *durch den hieraus entsprungenen Schein verleiten läßt, bloß subjective Bestimmungsgünde des Urtheils für objective zu halten*, oder das, was nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit wahr ist, für wahr nach seinen eigenen Gesetzen gelten zu lassen.²³

Verantwortlich für den Irrtum ist damit in letzter Hinsicht das freie Subjekt, welches seinen Verstand auf falsche Weise gebraucht, und zwar aufgrund eines individuellen Hanges des Menschen, der seiner eigenen Freiheit entspringt und dabei die epistemischen Grenzen des Verstandes übersteigt:

Nur die Schuld der Unwissenheit liegt demnach in den Schranken des Verstandes, die Schuld des Irrthums haben wir uns selbst beizumessen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntnisse versagt, sie läßt uns über so Manches in einer unvermeidlichen Unwissenheit, aber den Irrthum verursacht sie doch nicht. Zu diesem verleitet uns *unser eigener Hang zu urtheilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unsrer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht vermögend sind*.²⁴

²² Descartes (2004), IX, 54; Hervorh. J.N.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Kant bemerkt jedoch, dass in jedem falschen Urteil immer etwas Wahres und Positives liegen muss, denn „ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft“²⁵. Die Struktur des Urteilens, die im Synthetisieren von Subjekt und Prädikat durch unseren Verstand besteht, ist bereits eine logische Leistung, die in sich Spuren der Wahrheit trägt, insofern darin eine – wenn auch scheinhafte – Korrespondenzrelation formal *intendiert* ist.²⁶ Darin zeigt sich, dass Kant den Irrtum nicht ontologisch privativ – als ein passives Versagen eines Vermögens – denkt. Irrtümer sind zwar insofern privativ, als sie normativ mangelhaft sind, von theoretischen wie praktisch-moralischen Gesetzen abweichen, bzw. ihnen nicht gerecht werden.²⁷ Aber dieses Abweichen selbst ist eben doch dem Subjekt als Aktivität zurechenbar. Wir müssen also hinsichtlich der Selbsttäuschung nach Kant zwischen einer normativen und einer ontologischen Privation unterscheiden: Wir sind im Irrtum immer noch freie Subjekte, und unser Irrtum ist uns zurechenbar, auch wenn er gemessen an einem wahren Urteil der Vernunft mangelhaft ist. Damit ist nach Kant eine Selbsttäu-

25 Descartes (2004), IX, 54.

26 Joëlle Proust, Joëlle: „Das intentionale Tier“. In: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Hrsg. von Dominik Perler und Markus Wild. Frankfurt/M. 2005, 223–243.) hat aus der Perspektive der Philosophie des Geistes und der tierischen Intelligenz auf die Bedeutung des Phänomens des Irrtums hingewiesen. Die Möglichkeit des Irrtums beschreibt keinen bloßen Defekt, sondern stellt vielmehr einen „bedeutsamen Schritt in der Evolution“ (226) dar. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass bei rationalen Lebewesen „die Repräsentation auch dann aktiviert werden [kann], wenn das, was sie repräsentiert, abwesend ist. In die Alltagssprache übersetzt heißt das[,] [...] dass ein Tier mit einem Geist in der Lage sein muss, gelegentlich (fälschlich) zu glauben, dass dieser oder jener Umstand vorliegt, und es muss in der Lage sein, gemäß seiner Überzeugung zu handeln.“ (226) Das Phänomen des Irrtums impliziert also Überzeugungen, die nicht mit der Welt direkt korrelieren aber dennoch gebildet werden, worin sich eine rudimentäre Form von Freiheit zeigt. Auch Schelling charakterisiert im Ausgang von Kant die Phänomene des Irrtums und des Bösen nicht als Privationen, also Mangelscheinungen, sondern als „etwas höchst Positives“; „[e]r ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist“ (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Hrsg. von Vicky Müller-Lüneschloss. Hamburg 2016, 51).

27 Vgl. dazu Beier, Kathi: *Selbsttäuschung*. Berlin/New York 2010, 9: „Selbsttäuschung [ist] ein Abweichen von rationalen Standards [...], ein Versagen der Vernunft bzw. ein Mangel an epistemischer Sorgfalt.“ Beier vertritt die These, dass „Selbsttäuschung als ein Mangel an Selbstbestimmung verstanden werden“ (221) müsse. Dieser Mangel darf nun aber nicht so verstanden werden, dass das Subjekt darin weniger frei oder in einem geringeren Maße existent ist. Denn nach Kant sind wir gerade auch im moralisch Bösen frei: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein“ (RGV, AA 06: 44.15–18). Deswegen empfiehlt es sich, zwischen einer normativen und einer ontologischen Privation zu unterscheiden.

schung ohne Gebrauch der Vernunft nicht möglich, sofern Selbsttäuschung als Irrtum zurechenbar sein soll. Denn eine ‚Selbsttäuschung‘ ohne Gebrauch der Vernunft hätte ihren Grund nach Kant in der heteronomen Natur, so dass dieser von Außen – und damit nicht dem Akteur zurechenbar – induziert wäre.²⁸ Der Irrtum entspringt demnach zwar unserem Unvermögen, jedoch nicht im ontologischen Sinne einer bloßen Privation eines Vermögens, sondern in der unangemessenen Aktualisierung unseres Vermögens, im schuldhaft-willentlichen Übersteigen unserer epistemischen und moralischen Grenzen.

Dieses aktive und spontane Erzeugen eines Scheins von Wahrheit, das auf den individuellen Gebrauch der Vernunft zurückzuführen ist, bezeichnet Kant durch den Begriff des ‚Vernünftelsns‘. Der Begriff des Vernünftelns findet sich gleichermaßen in Kants theoretischer wie praktischer Philosophie. Kant unterscheidet in seiner *Kritik der reinen Vernunft* zwischen ‚Vernunftschlüssen‘ und ‚vernünftelnenden‘²⁹ Schlüssen. Letztere stellen ein rationales Hybrid dar, ‚weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind‘. Solche vernünftelnende Schlüsse sind, wie Kant weiter ausführt, ‚Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und öffnet, niemals völlig los werden kann.‘³⁰ Kant unterscheidet diesbezüglich zwischen richtig geschlossenen Begriffen (*conceptus ratiocinati*) und vernünftelnenden Begriffen (*conceptus ratiocinantes*), welche ‚durch einen Schein des Schließens erschlichen‘³¹ sind.

‚Vernünfteln‘ bedeutet also ganz allgemein einen *Hang* der Vernunft, eine falsche Ordnung zu generieren, die die kritischen Grenzen der Erkenntnis überschreitet. Damit ist es aufs Engste mit Kants Theorie der transzendentalen Illusion verwandt, in welcher die Vernunft durch dialektische ‚Scheinbehauptungen‘³²

28 Davidson (2004, 175) bezeichnet diese heteronome Auffassung als ‚Medea Principle‘: „According to this doctrine, a person can act against his better judgement, but only when an alien force overwhelms his or her will.“

29 KrV, B 397/A 339.

30 Ibid.

31 KrV, B 368/A 311.

32 KrV, B 171/A 132. Dieses Verhältnis zwischen dem Phänomen des Vernünftelns und der transzendentalen Illusion der Vernunft lässt Grier (2001) unbeachtet, auch wenn sie die scheinhafte Struktur der Vernunft in der transzendentalen Illusion treffend herausstellt (vgl. 111 ff.). Grier hebt in diesem Zusammenhang zu Recht die produktive Leistung der transzendentalen Illusion der Vernunft hervor, die gegen eine ontologische Privation des Vermögens spricht: „[T]ranscendental illusion itself *generates* a (mis)employment of the pure understanding“ (112). Zu Recht spricht Grier deshalb in diesem Zusammenhang auch von einem „metaphysical error“ (115), um

irrt. Indem die Vernunft vernünftelt, erzeugt sie einen transzendentalen Schein und bedarf gerade daher einer normativen Kritik, die in der theoretischen und praktischen Beschränkung ihres Geltungsbereiches liegt, der durch die Verfasstheit der transzendentalen Erkenntnisbedingungen und des Sittengesetzes dem endlichen Subjekt vorgegeben ist. Dabei gilt, dass die Vernunft „subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet“³³ wird, so dass hier nur ein Schein von Objektivität erzeugt wird. Kant charakterisiert diesen Schein als Phänomen einer „*natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion* [...], die selbst auf subjectiven Grundsätzen beruht und sie als objective unterschiebt“³⁴. Zugleich betont er, dass die Disposition dieses Scheins der Vernunft strukturell immanent ist, und nicht nur in einem individuellen Unvermögen besteht:

Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich eronnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt [...].³⁵

Die Dialektik der Vernunft und ihr Hang zum Erzeugen von Schein betrifft insofern prinzipiell alle endlichen Erkenntnissubjekte, ebenso wie der Hang zum Bösen alle Freiheitssubjekte betrifft.

In der Vorrede der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bemerkt Kant zu diesem allgemeinen Hang der Vernunft weiter:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in der Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.³⁶

Aus diesem transzendenten Interesse der Vernunft erwächst ihr transzendentaler Schein. Kant unterscheidet in seiner *Kritik der reinen Vernunft* zwischen drei Formen von Illusion, von denen der Mensch betroffen ist. Der „empirische Schein“ entsteht „durch den Einfluss der Einbildung“ auf unsere Urteilskraft, wenn wir etwa durch unseren Sehsinn getäuscht werden und das eigentlich gerade Ruder unter Wasser als zum Lot hin gebogen wahrnehmen. Der „logische

die ganze Tiefendimension dieses Irrtums, der uns als freiem Wesen zurechenbar ist, herauszustellen.

³³ KrV, B 353/A 297.

³⁴ KrV, B 354/A 298.

³⁵ Ibid.

³⁶ KrV, A 7.

Schein“ besteht als „Schein der Trugschlüsse“ „in der bloßen Nachahmung der Vernunftform“ und wird von Kant privativ als ein „Mangel an Achtsamkeit auf die logische Regel“ bzw. „Mangel an Kenntnissen“ bestimmt.³⁷ Davon unterscheidet Kant den „transscendentalen Schein“, der gegenüber dem logischen Schein nicht einfach ein behebbarer Mangelzustand unserer Erkenntnisvermögen ist, sondern einen Hang unserer Vernunft *selbst* bezeichnet, insofern in ihr „Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben“ und der darin seinen Grund hat, „daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe [...] für eine objective Nothwendigkeit“ gehalten wird.³⁸ Dieser transzendente Schein besteht nicht etwa nur im falschen Gebrauch der Kategorien, „welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat“³⁹. Vielmehr besteht der transzendente Schein darin, dass sich die Vernunft „einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt“⁴⁰, anmaßt. Im transzendentalen Schein wird die Vernunft maßlos, da hierbei nicht nur Kategorien auf einen Gegenstand falsch angewendet werden, sondern vielmehr die Bedingung der Möglichkeit einer Einsicht in ihre Fehlerhaftigkeit durch die Erzeugung einer *kohärenten* scheinhaften Ordnung verhindert wird, sie sich selbst immunisiert. Kant spricht diesbezüglich auch vom „vernünfteln[n]e Witz (*ingenium argutans*)“, der darin besteht, „heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Association) weit auseinander liegen“ zu assimilieren, also für sich nach eigenem Gutdünken kohärent zurechtzulegen.⁴¹ Der Hang zum Vernünfteln ist damit ein Hang unseres „Assimilationsvermögens“, durch Gebrauch der Vernunft Grenzen der Erkenntnis und Moral zu überschreiten. Kant kontrastiert die Freiheit und Beliebigkeit dieses (Un-)Vermögens zu vernünfteln mit dem Vermögen der Urteilskraft, deren Strenge der Subsumption „das Assimilationsvermögen sowohl, als auch den Hang dazu *einschränkt*“⁴². Er bezeichnet deswegen das Vernünfteln im Gegensatz zum Verstand als ein „Spiel mit bloßen Versuchen im Gebrauche der Vernunft ohne ein Gesetz derselben“⁴³. Als ein solches Spiel ist das Vernünfteln also nicht ein bloßer Defekt eines Ver-

37 KrV, B 353 f./A 296 ff.

38 KrV, B 353/A 297.

39 KrV, B 352/A 296.

40 Ibid.

41 Anth, AA 07: 220.18 f.

42 Anth, AA 07: 220.33 f.

43 Anth, AA 07: 228.17 f.

mögens, sondern „immer eine Art von Arbeit und Kraftanstrengung“⁴⁴. Insofern schreibt Kant auch, dass im Vernünfteln „die Vernunft insgeheim mit im Spiel ist, ob man zwar das Urtheil derselben nicht aus Vernunftprincipien ableiten und es darnach beweisen kann“⁴⁵.

Das Phänomen des Vernünftelns tritt also gerade da auf, wo die allgemeine reine Vernunft mit ihrer Tendenz zu Fragen nach dem Ersten und Letzten mit der der Endlichkeit des Erkenntnissubjekts und seinen transzendentalen Einschränkungen konfligiert, und ihre innere Tendenz zum Unbedingten und Allgemeinen durch eben diese kontrastierende Endlichkeit und Individualität scheinhaft-kohärent kompensiert wird.

Wenn wir unsere Vernunft nicht bloß zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnnde Lehrsätze, die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.⁴⁶

Transzendente Illusion und Vernünfteln sind insofern aufeinander bezogen, als die Vernunft sich nach Kant nicht direkt auf einen erkennbaren Gegenstand bezieht, sondern immer nur *mittelbar*, insofern sie nur auf den Verstand bezogen ist. Indem sie nicht, wie der Verstand, *konstitutiv* begrifflich auf Objekte bezogen ist, sondern nur die Begriffe durch Ideen *regulativ* ordnet, ohne auf die Empirie angewiesen zu sein, kann sie in dieser Einheits- und Kohärenzleistung gerade anmaßend werden und irren.⁴⁷ So werden aus objektiven Begriffen der Erkenntnis bloße „vernünftelnnde Begriffe“⁴⁸, die „leer“, „speculativ“ und „anmaßend“ sind. Vernünfteln bedeutet demnach auch eine Form von Immunisierung gegenüber objektiver Korrektur durch Prinzipien der Moral oder Erkenntnis. Kant spricht hier davon, dass man im Vernünfteln „unter lauter Ideen herumwandelt“, ohne diese konstitutiv werden zu lassen und ohne „seine Unwissenheit gestehen“ zu müssen.⁴⁹ Er unterscheidet deswegen in der *Kritik der Urteilkraft* zwischen dem „vernünftelnnden Urtheil“, „das sich als allgemein ankündigt“ und so „zum Obersatze in einem Vernunftschluß“ dienen kann, und einem „Vernunft-

⁴⁴ Anth, AA 07: 280.20.

⁴⁵ Anth, AA 07: 240.21–23.

⁴⁶ KrV, B 448 f./A 421.

⁴⁷ Vgl. KrV, B 671 f./A 643.

⁴⁸ KrV, B 368/A 311.

⁴⁹ KrV, B 501/A 473.

urtheil“, „welches als der Schlußsatz von einem Vernunftschlusse, folglich als *a priori* gegründet gedacht wird.“⁵⁰ Aufgrund dieser immanenten Tendenz unserer Vernunft, sich *a priori* willkürlich in einen Schein zu verstricken, ohne an verbindliche Prinzipien gebunden zu sein, spricht Kant in der Transzendentalen Methodenlehre davon, dass wir einer „Disziplin der reinen Vernunft“ bedürfen, um „ein System der Vorsicht und Selbstprüfung“ zu errichten, „vor welchem kein falscher vernünftelter Schein bestehen kann, sondern sich sofort unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung verrathen muß.“⁵¹

Diese vernünftelnde Kompensation unserer Endlichkeit rührt also in theoretischer Hinsicht dazu, dass wir unsere Kategorien nicht empirisch, sondern transzendent gebrauchen, nur auf Ideen vertrauen, ohne diese begrifflich rechtfertigen zu müssen; und in praktischer Hinsicht daher, dass sich das endlichbedingte moralische Subjekt mit unbedingten Geboten des moralischen Gesetzes konfrontiert sieht und diese durch die Strategie des Vernünftelns systematisch abzuschwächen versucht, sich vernünftelnd Ausnahmen erlauben möchte, wozu eben eine bestimmte Form von Vernunft notwendig ist.⁵² In dieser produktiven Selbstimmunisierung unserer Vernunft durch kohärente aber nicht gültige Ideen und Schlüsse liegt die gemeinsame Wurzel des theoretischen und praktischen Vernünftelns.

3 Die Logik rationaler Selbsttäuschung

3.1 Gründe des Bösen

Vor allem in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* und seiner *Religionsschrift* hat sich Kant komplementär zur theoretischen Dialektik mit der praktischen Dialektik befasst, deren Problem darin besteht, wie wir auf zurechenbare Weise dazu kommen, einen praktischen Fehlschluss zu begehen und unmoralisch zu handeln.⁵³ Wie im Theoretischen, so vertritt Kant auch im Praktischen die These, dass ein praktischer Fehlschluss kein rein privatives Phänomen ist, sondern eine spe-

⁵⁰ KU, AA 05: 337 Fn.

⁵¹ KrV, B 739/A 711.

⁵² Dieses Problem wird in der neueren Literatur unter dem Begriff der „(over)demandingness“ abgehandelt. Vgl. van Ackeren, Marcel/Sticker, Martin: „Moral Rationalism and Demandingness in Kant“. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 18 (1), 2015, 75–89.

⁵³ Zur moralphilosophischen Problematik des Irrtums und der Selbsttäuschung vgl. Noller (2020a) und Noller (2020b).

zifische Form freier individueller Aktivität darstellt. Das systematische Problem besteht dabei in folgendem Dilemma: Erfolgt eine moralisch böse Entscheidung (i) aus einem bloßen *Mangel* an Vernunft bzw. einem *Unvermögen*? Oder besteht sie nicht gerade (ii) in einer bestimmten *Form* von Rationalität bzw. aus unmoralischen *Gründen*? Hier tut sich ein weiteres Dilemma auf, welches ich im Folgenden das „Dilemma des Bösen“ nennen werde: In ersterem Fall wäre die böse Handlung das Resultat eines Defekts, der selbst kaum als zurechenbarer Grund gelten kann. Im zweiten Fall dagegen stellt sich das Problem, dass dieselbe Vernunft, die das Sittengesetz vorschreibt, nur schwerlich Grund der Hintergehung ihres eigenen Gesetzes sein kann.

Kant hatte das Dilemma des Bösen klar vor Augen, als er schrieb: „Um [...] einen Grund des Moralisch=Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß thierischen“⁵⁴. Die empirische Verfasstheit des Menschen kann keinen Freiheitsgrund des Bösen abgeben, denn sie gibt nur Aufschluss über seine natürliche Bedingtheit durch Begierden und Neigungen. Ebenso hatte Kant den Grund theoretischer Fehlschlüsse nicht in der Sinnlichkeit erblickt. Der Grund des Bösen kann aber auch nicht in der Vernunft selbst liegen. Kant schreibt diesbezüglich: „[E]ine [...] gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder [...] erhoben und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde.“⁵⁵

Kant erblickt den Grund unmoralischen Handelns in einer Form von Selbsttäuschung, die er „innere Lüge“⁵⁶ nennt. Diese innere Lüge ist von der äußeren Lüge streng zu unterscheiden. Denn dadurch macht sich der Mensch nicht nur in den Augen anderer, sondern „in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner Person“⁵⁷. Kant charakterisiert die innere Lüge näher als einen „Hang des Menschen zur Gleisnerei“. „Gleisnerei“ bedeutet im damaligen Wortgebrauch so viel wie „Heuchelei“, „bewußte Verstellung“ oder auch „Schmeichelei“, also das Erzeugen einer scheinhaften kohärenten Ordnung, die jedoch normativ privat ist.⁵⁸ Doch ist sich Kant der Schwierigkeit ihrer Analyse sehr klar bewusst:

⁵⁴ RGV, AA 06: 35.17–19.

⁵⁵ RGV, AA 06: 35.20–25.

⁵⁶ MS, AA 06: 430.31.

⁵⁷ MS, AA 06: 429.15 f.

⁵⁸ Vgl. das *Deutsche Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Art. „gleisnerei“ (Grimm, Jakob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig 1854, Bd. 7, Sp. 8314–8321).

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsetzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.⁵⁹

Wir belügen, sofern wir lügen, in der Regel *andere* Personen, die nicht von unserer Absicht wissen. Ihr Nichtwissen um unsere Täuschungsabsicht scheint gerade die Bedingung für eine erfolgreiche Lüge zu sein. Wie aber können wir uns selbst belügen, wenn doch der Lügner und der Belogene in uns selbst zusammenfallen? So fremd ist die Vorstellung eines in sich differenzierten Subjekts für Kants Philosophie jedoch nicht. Bereits in den *Träumen eines Geistersehers* spricht Kant aus theoretischer Perspektive von einer „zwiefache[n] Persönlichkeit“ des individuellen Subjekts, „was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieselbe Person“⁶⁰ ist. Aus praktischer Perspektive spricht Kant in seiner *Metaphysik der Sitten* von einer „zwiefache[n] Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß“⁶¹. Dieses „doppelte Selbst“ steht „einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes“, hat „andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen“, und zwar ohne dass „die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe“.⁶² Kant löst diesen vermeintlichen Widerspruch dadurch auf, dass er den Menschen einerseits aus der Perspektive des Subjekts der moralischen Gesetzgebung betrachtet, „wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon)“, auf der anderen Seite aber als den „mit Vernunft begabte[n] Sinnenmensch (specie diversus)“.⁶³ Kant betont, dass es über das Verhältnis beider Subjekte keine theoretische Erkenntnis geben kann, da das Kausalverhältnis zwischen Intelligiblem und Sensiblem keine Anschauung zugrunde liegen hat, weshalb dieses „nur in praktischer Rücksicht“ betrachtet werden kann. Dass der individuelle Akteur dennoch in zwei Personen unterschieden werden kann, ohne seine Einheit zu verlieren oder in einen Widerspruch zu geraten, hängt mit der „spezifische[n] Verschiedenheit [...] der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren)“⁶⁴ zusammen. Der menschliche Wille lässt sich in ein unteres und ein oberes Begehrungsvermögen unterscheiden, welches

59 MS, AA 06: 430.09–13.

60 TG, AA 02: 337.32f. Vor Kant spricht bereits Shaftesbury von „two persons in one individual self“ (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Volume 1, Second Edition. Hrsg. von Lawrence E. Klein. Cambridge 1714/2000, hier 83).

61 MS, AA 06: 439 Fn.

62 Ibid.

63 Ibid.

64 Ibid.

nicht verschiedene Entitäten, sondern nur die *Gründe* der Bestimmbarkeit des Willens – seien sie primär empirisch oder vernünftig – betreffen.

3.2 Vernünfteln

Kants Begriff des „Vernünfteln“ verspricht weiteren Aufschluss über die Frage, wie aus Gründen, die eine scheinbare Ordnung konstituieren, böse Handlungen begangen werden können und wir uns dabei selbst belügen.⁶⁵ An nur einer Stelle in seinem Werk, in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, äußert sich Kant näher zu diesem Begriff: „Vernünftelei (ohne gesunde Vernunft) ist ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft, theils aus Unvermögen, teils aus Verfehlung des Gesichtspunkts.“⁶⁶ Kant fügt direkt im Anschluss folgende Definition hinzu: „*Mit Vernunft rasen* heißt: der Form seiner Gedanken nach zwar nach Prinzipien verfahren, der Materie aber oder dem Zwecke nach die diesem gerade entgegengesetzten Mittel anwenden.“⁶⁷ Kants diesbezügliche Unterscheidung zwischen Form und Materie lässt sich in dem Sinne verstehen, dass durch das Vernünfteln eine formale Kohärenz der Maximen entsteht, die jedoch nur den *Schein* von Moralität und Konformität zum Sittengesetz suggeriert, in Wahrheit aber material unmoralischen Motiven folgt. Im Begriff des Vernünfteln und seiner Operationsweise scheint also eine mögliche Antwort auf die Frage enthalten zu sein, wie wir aus Gründen, die uns zurechenbar sind, gegen die Forderung des Sittengesetzes handeln können.

Ich werde das Phänomen des Vernünfteln im Folgenden als Operation einer kohärenten Selbstimmunisierung der Vernunft interpretieren, die in einer willentlich generierten, verkehrten Ordnung des Sittengesetzes ihren Ausdruck findet. Es wird sich dabei zeigen, dass in praktischer Hinsicht das Vernünfteln darin besteht, rationale Gründe gegen die absolute Geltung des Sittengesetzes vorzubringen und sich so eine eigene moralische Ordnung zu konstruieren, innerhalb deren die eigene Handlung schließlich als gut *erscheint*. Damit erweisen sich im Phänomen des Vernünfteln die transzendente Dialektik und der Hang zum Bösen als strukturidentisch, indem sie eine der menschlichen Vernunft eigene Tendenz der Anmaßung betreffen, sich durch kohärenten Schein über ihre epistemischen oder moralischen Grenzen hinwegzusetzen.

Vermögen und Unvermögen des moralisch Guten dürfen angesichts der Forderung nach individueller Zurechenbarkeit nun aber nicht mit Freiheit und

⁶⁵ Vgl. zum Phänomen des Vernünfteln Noller (2020b).

⁶⁶ Anth, AA 07: 200.05–07.

⁶⁷ Anth, AA 07: 200.07–09.

Unfreiheit gleichgesetzt werden. Vielmehr gilt es, einen Begriff von Unvermögen zu entwickeln, welcher einerseits das Moment des Misslingens des Guten bewahrt, zugleich aber die Positivität dieses Misslingens als eine Folge *desselben rationalen Vermögens*, welches Grund des Gelingens ist, verständlich machen kann.⁶⁸ Ein so gefasstes ‚Un-Vermögen‘ ist gerade *kein* Vernunftdefekt, sondern eine individuelle Willensstruktur, deren Form derjenigen der reinen praktischen Vernunft analog ist, sich ihr gewissermaßen verdankt, auch wenn ihr unmoralische Motive zugrunde liegen. Ein aussichtsreicher Kandidat für die Frage, wie das ‚Un-Vermögen‘ der Autonomie rational gedacht werden kann, ist insofern Kants Begriff des Vernünftels als „ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft“.⁶⁹

3.3 Formen des Unvermögens

Der transzendente Schein der Vernunft in ihrem Kontrast zur Individualität des Menschen äußert sich im Phänomen des Vernünftels auch in praktischer Hinsicht.⁷⁰ In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* spricht Kant von einem „mächtige[n] Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht“, welches der Mensch in sich „fühlt“. Indem die reine praktische Vernunft durch ihr universelles und kategorisches Gebot die individuellen Bedürfnisse zurücksetzt, entspringt aus diesem Gegensatz eine „natürliche Dialektik“, die Kant als einen „Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln“ bestimmt.⁷¹ Dieser Hang selbst trägt rationale Züge, ist also wie im Falle des Theoretischen eine pervertierte Vernunft. Ebenso betrifft er nicht einzelne Akteure, sondern die Menschheit gene-

68 Vgl. zu einem so verstandenen Unvermögen: Setton, Dirk: *Unvermögen. Die Potentialität der praktischen Vernunft*. Zürich 2012, der in diesem Zusammenhang von der „paradoxe[n] Struktur“ unseres Handlungsvermögens spricht, welche darin besteht, „sich mit und gegen sich selbst zu aktualisieren, sich aus seiner rationalen Konstitution heraus und gegen dieselbe zu manifestieren“ (281). Setton begreift ein so verstandenes Unvermögen denn auch ganz konsequent als ein „Un-Vermögen“: Er nimmt ihm den privativen Charakter und kann es so es als eine Ausübung ein und desselben Vermögens verstehen: „Im Besitz eines rationalen Vermögens zu sein bedeutet, das eigene Vermögen mit und gegen es selbst verwirklichen zu können.“ (11) Setton spricht in diesem Zusammenhang zutreffend von einem „transzendenten“ (281) Gebrauch des Vernunftvermögens. Zum Problem des Unvermögens bei Kant vgl. Noller, Jörg: „Vom Unvermögen zum Un-Vermögen. Reinhold und Schelling über unmoralische Freiheit nach Kant“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (2), 2018, 162–182.

69 Anth, AA 07: 200.05 f.

70 Vgl. Noller (2020b), 35–40.

71 GMS, AA 04: 405.13 f.

rell. Hieran zeigt sich, dass die reine Vernunft, insofern sie mit der Endlichkeit menschlicher Individualität – sei es im Erkennen oder Handeln – konfrontiert ist, gerade Grund einer zurechenbaren Fehlleistung sein kann.

Die Dialektik der reinen Vernunft besteht allgemein darin, dass sie „die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“⁷² verlangt, und diese fälschlicherweise im Endlichen – sei es den Erscheinungen oder der eigenen Individualität – zu finden glaubt. Wie im Falle der theoretischen Vernunft, so entsteht durch die Konfrontation der absolut moralisch gebietenden Vernunft mit der menschlichen Endlichkeit eine Tendenz oder Hang, diese Forderung zu umgehen und auf regelwidrige Weise scheinhaft zu erfüllen, ebenso wie die Dialektik der theoretischen Vernunft „in der bloßen Nachahmung der Vernunftform“⁷³ besteht.⁷⁴ Diese nachahmende praktische Erzeugung von Schein, die ihre Form von der Vernunft bezieht und dadurch eine rationale Struktur besitzt, ist nun aber willentlich verfasst, woraus in letzter Konsequenz das moralisch Böse entspringt.

Der Begriff des Vernünftels als ein „Hang“ der Vernunft kehrt prominent in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* wieder. Worin besteht die Aktivität dieses „Hanges“? Sie besteht in dem Versuch, mit Hilfe der Vernunft gegen die Vernunft des Sittengesetzes zu argumentieren, also die Vernunft zu missbrauchen. Wer vernünftelt, der versucht *Gründe* zu finden, seine individuellen Interessen als der Forderung des Sittengesetzes ausnahmsweise enthoben zu *rechtfertigen*, also die „Reinigkeit und Strenge [der moralischen Gesetze] in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben“⁷⁵. Eine solche Konstruktion von Gründen, die das eigene Handeln in einem moralisch guten Licht erscheinen lässt, ist jedoch nichts weiter als eine praktische Selbsttäuschung, freilich eine Selbsttäuschung,

72 KpV, AA 05: 107.08.

73 KrV, B 353/A 296.

74 Papish (2018, 48) argumentiert überzeugend dafür, dass unsere Motivation zu unmoralischen Handlungen in unserem Hang besteht, unseren Willen bewusst zu überlasten. Eine solche Überdetermination („overdetermination“) besteht darin, dass wir sowohl das moralische Gesetz als auch die Selbstliebe in unsere Maxime aufnehmen, ohne diese eindeutig zu koordinieren. Papish zeigt sehr einleuchtend, dass sich diese Tendenz der Selbstüberlastung auf eine allgemeinere Struktur unserer Vernunft zurückführen lässt, die Kant „Dialektik“ nennt (vgl. 51). Demnach wollen wir weder auf die Triebfeder der Selbstliebe noch auf diejenige des Sittengesetzes verzichten, die beide unsere Existenz bestimmen, und überfordern uns am Ende, was zu unmoralischen Handeln führen kann (vgl. 51). Mir scheint jedoch in dieser moralpsychologischen Beschreibung das dynamische Moment der Selbsttäuschung zu wenig Berücksichtigung zu finden.

75 GMS, AA 04: 405.15–17.

die auf einen eigenen Willensentschluss zurückzuführen und damit zurechenbar sein muss.

Ein weiterer zentraler Begriff im Umkreis des Unvermögens ist neben dem des „Vernünfteln“ der Begriff des „Eigendünkels“. Damit ist die willentliche Überordnung der Individualinteressen über das Sittengesetz gemeint, welche „das liebe Selbst“⁷⁶ im Unterschied zur allgemeinen reinen praktischen Vernunft betrifft. Im vernünftelnenden Eigendünkel manifestieren sich also nach Kant auf rationale Weise die Interessen eines Individuums, die mit der Forderung nach Universalisierbarkeit konfliktieren. Wie lässt sich dieses Hindernis des Eigendünkels freiheitstheoretisch näher beschreiben? Kant versteht darunter einen „Hang“ des Menschen, „wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit [...] in Zweifel zu ziehen“⁷⁷. Dieser Hang besteht darin, „sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt“ und „zur obersten praktischen Bedingung zu machen“⁷⁸ – ähnlich dem „vernünftelnenden Urtheil“, „das sich als allgemein ankündigt“ und so „zum Obersatze in einem Vernunftschluß“ dienen kann. Es geht hierbei also nicht darum, dass sich innerhalb des Menschen verschiedene Anlagen durchsetzen oder nicht und die Vernunft durch Neigungen gewissermaßen ‚überwältigt‘ wird. Wir sind nach Kant nicht passive Zuschauer eines innerpsychischen Kräftespiels, vielmehr muss der von Kant beschriebene Hang des Eigendünkels selbst als willensmäßig strukturiert verstanden werden – nicht als ein bloßer Defekt, sondern als etwas Aktives, was selbst moralisch zurechenbar ist.

Vernünfteln bedeutet nach Kant also das Herstellen einer kohärenten Form, die demjenigen des Sittengesetzes strukturell ähnelt, jedoch ein anderes Motiv zum Grunde liegen hat: nicht die Achtung vor dem Gesetz, sondern den Eigendünkel. In letzter Konsequenz kann der Eigendünkel in eine „windige, überfliegende, phantastische Denkungsart“, in „Schwärmerei“ und „Wahn“ umschlagen. Diese vernünftelnende Denkungsart besteht in moralischer Hinsicht darin, dass Akteure zur Auffassung gelangen, dass ihre Handlungen „nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würden“. Moralische Schwärmer „schmeicheln“ sich nach Kant denn auch mit einer „freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei“⁷⁹. Sie ersetzen das objektive Sittengesetz durch ein

76 GMS, AA 04: 407.25 f.

77 GMS, AA 04: 405.13–15.

78 KpV, AA 05: 74.15–17.

79 KpV, AA 05: 85.14–16

individuelles Prinzip.⁸⁰ In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant daher ein Modell entwickelt, wie im Falle moralisch guter Handlungen dieses unmoralische Motiv bei zeitgleicher Identität der Form entfernt und durch ein moralisches substituiert werden kann. Kant charakterisiert die „Niederschlagung“ des Eigendünkels als eine Wirkung des Sittengesetzes auf das durch Neigungen bestimmte und sich bestimmende Subjekt und dessen unteres Begehrungsvermögen, welches „den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip gänzlich aus[schaltet]“⁸¹. Wie ist nun diese Einschränkung bzw. „Ausschaltung“ des Eigendünkels durch das Sittengesetz zu verstehen? Nach Kant „demütigt“ das Sittengesetz den menschlichen Eigendünkel „in unserem eigenen Urtheil“.⁸² Dieses eigene negative Urteil über den Eigendünkel wird dadurch erreicht, dass der Mensch „den sinnlichen Hang seiner Natur“ mit der absoluten Geltung des Sittengesetzes „vergleicht“⁸³. Der Eigendünkel, oder, wie Kant den Hang der Überordnung der Individualinteressen über das Sittengesetz auch nennt, „das liebe Selbst“⁸⁴, wird durch den Vergleich mit dem Sittengesetz relativiert. Dieses negative Gefühl infolge moralischer Selbsterkenntnis kann als „Schmerz“⁸⁵ und „Unlust“⁸⁶ charakterisiert werden. Konfrontiert mit der absoluten Geltung des Sittengesetzes muss jede individuelle und relative Qualität bzw. „Naturgabe“ des Menschen als unbedeutend erscheinen.⁸⁷

Der Begriff des Eigendünkels findet sich jedoch auch in Kants theoretischer Philosophie, was erneut die strukturelle Verwandtschaft von theoretischem und praktischem Irrtum belegt. Kant kritisiert dort eine Tendenz der reinen Vernunft, „mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszus schmücken, in deren Orden sie doch nicht gehört“. Indem die unkritische Vernunft sich der Mathematik bedient, um sich einen objektiven Anschein zu geben, handelt es sich um „eitle Anmaßungen“, um „Blendwerke“

80 Zum Verhältnis von Eigendünkel und Schwärmerei vgl. Moran, Kate: „Delusions of Virtue: Kant on Self-Conceit“. In: *Kantian Review* 19 (3), 2014, 419–447, hier 424 f.

81 KpV, AA 05: 74.21 f.

82 KpV, AA 05: 74.24.

83 KpV, AA 05: 74.26.

84 GMS, AA 04: 407.25 f.

85 KpV, AA 05: 73.05.

86 KpV, AA 05: 78.28.

87 Vgl. dazu GMS, AA 04: 393.07–13: „Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des *Temperaments* sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist.“

einer „ihre Grenzen verkennenden Vernunft“, die dem „Eigendünkel der Speculation“ erliegt.⁸⁸

3.4 Der Vernunftursprung des Bösen

Im ersten Hauptstück seiner *Religionsschrift* interpretiert Kant das Phänomen des Vernünftels und den Eigendünkel vor dem Hintergrund einer Theorie individueller Freiheit. Er entwickelt durch das aktive Moment der „Aufnehmung“ einer Maxime eine normativ privative, aber ontologisch positive Theorie des Bösen, welche die Theorie des Vernünftels insofern vertieft, als sie diese freiheitstheoretisch gegenüber den moralphilosophischen Grundlegungsschriften weiter ausdifferenziert.⁸⁹

Kant bestimmt das Böse als eine „Corruption“⁹⁰ der moralischen Ordnung, es besteht in der „Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür“⁹¹. Eine solche böse Willkür besteht als „Bösartigkeit“ – im Gegensatz zur „Schwäche“ bzw. „Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ und der „Unlauterkeit“, als „Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen“ – in einem „Hang zur Annehmung böser Maximen“.⁹² Genauer besteht dieses Böse in der Absicht, „die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen (nicht moralischen) nachzusetzen“, was auch als „*Verkehrtheit* (*perversitas*)“ bezeichnet werden kann, insofern „sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer *freien* Willkür umkehrt“.⁹³ Der Grund des Bösen liegt so in der „*Verstimmung* unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen“⁹⁴. Das Böse, so Kant weiter, ist „nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen“⁹⁵. Das „eigentliche Böse“, so Kant schließlich, „besteht darin, daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung reizen, nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind“⁹⁶.

⁸⁸ KrV, B 763/A 735. Vgl. zum Verhältnis von theoretischem und praktischem Eigendünkel Moran (2014), 423: „One of the most prominent tendencies that Kant associates with self-conceit is the propensity to overstep or exceed (übersteigen) the boundaries of theoretical or practical reason“.

⁸⁹ Vgl. Noller (2020b), 41–45.

⁹⁰ RGV, AA 06: 43.20.

⁹¹ RGV, AA 06: 50.06 f.

⁹² RGV, AA 06: 29.17–22.

⁹³ RGV, AA 06: 30.13 f.

⁹⁴ RGV, AA 06: 43.12–14.

⁹⁵ RGV, AA 06: 57 Fn.

⁹⁶ *Ibid.*

In der *Religionsschrift* verortet Kant die Spontaneität der Freiheitsentscheidung gemäß seiner Inkorporationsthese⁹⁷ nun nicht mehr in der Kausalität der reinen praktischen Vernunft als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens, sondern in der individuellen Willkür, welche in einer reflexiven Beziehung zum Sittengesetz steht, obgleich jene, wie dieses, einen „Vernunftsprung“⁹⁸ hat. Indem Kant auf den Vernunftsprung der bösen Maxime verweist, entgeht er dem Problem, dass böse Handlungen in der Heteronomie oder einem Unvermögen gesucht werden müssen. Zugleich zeigt er an, dass dafür nur eine Form von rationaler Individualität in Frage kommt.

Zentral für Kants freiheitstheoretische Analyse des Vernünftels ist der Begriff der Maxime, die er als „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht“⁹⁹ charakterisiert. An dieser Definition der Maxime zeigt sich, dass Kant die Freiheit der Willkür nicht als ein indifferentes Vermögen, nicht als *libertas indifferentiae* begreift, sondern als durch ein individuelles Gesetz, eine Regel, *begründet*. Kant bestimmt die Maxime deshalb auch als die „Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht“¹⁰⁰. Durch die Analyse individueller Freiheit bringt Kant gegenüber dem Theorieprofil der *Kritik der praktischen Vernunft* weitere Differenzierungen am Begriff der Maxime an.¹⁰¹ Während Kant dort die Maxime als subjektive Regel – als „bloße Maxime“ – eines „pathologisch-afficirten Willens“ von den objektiven praktischen *Gesetzen* der reinen Vernunft abgegrenzt hatte,¹⁰² wird nun eine Maxime als Folge einer Abwägung von Willenstendenzen erster Stufe verstanden, die als mögliche Gründe zu einer Entscheidung ‚maximiert‘ und so nicht nur zum subjektiven Grundsatz, sondern zum individuell handlungswirksamen *Prinzip* werden, welches nicht noch einmal durch das allgemeine Sittengesetz approbiert werden muss, um freiheitstheoretisch relevant zu sein. Der Grund der Evaluation von Willenstendenzen erster Ordnung zur Aufnahme in die Maxime ist nichts Indifferentes, noch ist er fundiert in reiner praktischer Vernunft, sondern er

97 Den Begriff der „Incorporation Thesis“ hat Henry Allison geprägt. Vgl. Allison, Henry: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge 1990, 50: „[I]ncentives (*Triebfedern*) do not motivate by themselves causing action but rather by being taken as reasons and incorporated into maxims [...]. Although reason, according to this picture, is not literally an efficient cause of action, free actions are not regarded as uncaused. It is rather that the act of incorporation is conceived as the genuine causal factor“.

98 RGV, AA 06: 43.12.

99 RGV, AA 06: 21.11 f.

100 MS, AA 06: 225.02 f.

101 Vgl. zur Differenzierung der Maximen bei Kant Timmermann, Jens: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin/New York 2003, 151 f.

102 KpV, AA 05: 19.16 f.

besteht wiederum in einer Maxime, die sich als *Maxime zweiter Ordnung* bzw. „oberste Maxime“¹⁰³ bestimmen lässt, und die Kant als „einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besonderen [...] Maximen, der selbst wiederum Maxime ist“¹⁰⁴, bezeichnet.

Der deliberative Prozess der Maximenbildung ist zweistufig angelegt. Zunächst werden aus den Begehungen unmittelbar handlungsorientierte Maximen erster Ordnung gebildet, als mögliche Gründe für Handlungen.¹⁰⁵ Diese Maximen werden in einem zweiten Schritt von der „obersten Maxime“, die den individuellen Charakter und damit die Volitionen zweiter Stufe betrifft, evaluiert. Der Grund des Bösen ist deshalb „in der obersten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Gesetz“, in einer „intelligiblen That“ zu suchen, die „vor aller Erfahrung vorhergeht“¹⁰⁶. Daraus, dass als Grund unmoralischer Handlungen der intelligible Charakter, wie Kant sagt, „böse ist“¹⁰⁷, geht hervor, dass der intelligible Charakter nicht in reiner praktischer Vernunft fundiert sein kann. Maximen zweiter Ordnung sind nicht *a priori* identisch mit dem allgemeinen Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft, denn eine „*boshafte Vernunft*“¹⁰⁸ ist für Kant angesichts der Natur Menschen schlechthin ausgeschlossen.

Der Begriff des frei zugezogenen Hangs zum Bösen wird in Anknüpfung an Kants Begriff des „Vernünftels“¹⁰⁹ und des „Eigendünkels“¹¹⁰ seiner moralphilosophischen Grundlegungsschriften in der *Religionsschrift* noch weiter bestimmt. Im Hang zum Bösen zeigt sich demnach die Möglichkeit eines *Missbrauchs der Vernunft*: Es ist nach Kant möglich, dass „die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, bloß dazu *braucht* [Hervorh. J.N.], um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen *Glückseligkeit*, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen“¹¹¹. Der Missbrauch der Vernunft liegt darin, das Gebot des Sittengesetzes „zu einem bloß (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu *vernünfteln* [Hervorh. J.N.], woraus dann endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln

103 Vgl. RGV, AA 06: 31.23.

104 RGV, AA 06: 20.32f.

105 Vgl. bereits Kant, KrV, B 840/A 812: „Praktische Gesetze, so fern sie zugleich subjective Gründe der Handlungen, d. i. subjective Grundsätze, werden, heißen *Maximen*.“

106 RGV, AA 06: 39 Fn.

107 RGV, AA 06: 37.07.

108 RGV, AA 06: 35.21.

109 GMS, AA 04: 405.14.

110 KpV, AA 05: 74.19.

111 RGV, AA 06: 37 f.

aufgenommen und so gesündigt“¹¹² wird. Der Hang zum Bösen ist daher „ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen“¹¹³. Dieses sich-selbst-Belügen des Hanges zum Bösen besteht eben im Vernünfteln, also der konsequenten und kohärenten Konstruktion einer Ordnung von Gründen, die die eigene Maxime in formaler Hinsicht als gerechtfertigt *erscheinen* lässt, obwohl diese im Grunde nicht moralisch ist, da ihre inhaltliche Motivation auf dem Eigendünkel beruht.

3.5 Kategorien des Bösen

Kant hat im Zweiten Hauptstück der Analytik der praktischen Vernunft, die von „dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ handelt, näher dargelegt, wie wir dazu gelangen, aus Freiheit und mit Bezug auf die praktische Vernunft eine unmoralische Handlung zu begehen. Unter einem „Gegenstand der praktischen Vernunft“ versteht Kant zum einen das Gute als Objekt des Begehungsvermögens, oder das Böse als Objekt des Verabscheuungsvermögens, „beides aber nach einem Princip der Vernunft“¹¹⁴. Dies bedeutet, dass sowohl moralisch gute wie moralisch böse Handlungen auf eine Vernunftoperation zurückzuführen sind. Die Gegenstände des Guten und Bösen dürfen nicht empirisch gewonnen werden, da sie dann nur heteronome Bestimmungsgründe darstellen, wie etwa im Falle des Angenehmen und Unangenehmen. Das moralisch Gute und Böse muss „jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung, welche sich auf einzelne Subjecte und deren Empfänglichkeit einschränkt, beurtheilt werde[n]“¹¹⁵. Die Gegenstände des Guten und Bösen sind beide Erkenntnisse und als solche Hervorbringungen der praktischen Vernunft, die – im Gegensatz zu den theoretischen Gegenständen und Kategorien – nicht auf empirische Anschauung angewiesen sind. Die Begriffe des Guten und Bösen sind nur

modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich *a priori* als praktisch beweiset.¹¹⁶

¹¹² RGV, AA 06: 42.15–19.

¹¹³ RGV, AA 06: 42 Fn.

¹¹⁴ KpV, AA 05: 58.09.

¹¹⁵ KpV, AA 05: 58.26–29.

¹¹⁶ KpV, AA 05: 65.12–15.

Im Falle des Bösen besteht der Bezug auf die Vernunft darin, dass diese dialektisch wird, indem sie dasjenige scheinbar für gültig erklärt, was nur individuelle Geltung hat, dabei das Naturgesetz als einen Typus der Totalität der Verallgemeinerung zugrunde legt. In der „Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ führt Kant unter der Rubrik der Qualität die „Praktische[n] Regeln der Ausnahmen (*exceptivae*)“¹¹⁷ an. Diese erweisen sich für die Hervorbringung unmoralischer Handlungen als besonders zentral, da eben hier die Grundoperation des Vernünfteln bezeichnet ist, in welcher ein Subjekt durch Zurechtlegung von Gründen seine eigenen Handlungen als gegenüber der allgemeinen Geltung des Sittengesetzes *ausnahmsweise* erlaubt rechtfertigt.¹¹⁸ Damit ist eben jene „natürliche Dialektik“ bezeichnet, die Kant als einen „Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln“ bestimmt hatte.¹¹⁹

4 Schlussbetrachtung

Wie können wir aber der Dialektik der Vernunft – sei es im theoretischen oder praktischen Gebrauch – entgehen? Diese Frage ist für Kant von großer Bedeutung, denn das Vernünfteln kann nach Kant in letzter Konsequenz die menschliche Koexistenz gefährden, wie er in seiner *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* von 1796 schreibt:

So wird der Hang: sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch und zwar bloß durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. philosophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren und, weil das nicht leicht ohne Affect geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen.¹²⁰

Kant hat sich mit dieser zentralen Frage, wie das Vernünfteln zu vermeiden sei, bezeichnenderweise in der *Kritik der Urteilskraft* befasst, die bekanntlich sein „kritisches Geschäft“ abschließen sollte. Um dieser theoretischen und praktischen Dialektik zu entgehen, führt Kant in seiner dritten *Kritik* drei „Maximen

117 KpV, AA 05: 66.30 f.

118 Vgl. zum Problem der Ausnahme: Buchheim, Thomas: „Autonomie der Vernunft und praktische Erkenntnis“. In: *Freiheit nach Kant. Tradition, Rezeption, Transformation, Aktualität*. Hrsg. von Sasa Josifovic und Jörg Noller. Leiden 2018, 297–315, hier 305 f.

119 GMS, AA 04: 405.13 f.

120 VT, AA 08: 414.06–12.

des gemeinen Menschenverstandes“ (*sensus communis*) an, die er in seiner *Logik* auch „Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt“ nennt:

- 1) Selbstdenken,
- 2) An die Stelle jedes andern denken;
- 3) Jederzeit mit sich einstimmig denken.¹²¹

Kant bezieht jede der Maximen auf ein Vermögen, welches im Zentrum seiner drei Kritiken steht. Die erste Regel, die Kant auch „die Maxime des Verstandes“¹²² nennt, bezeichnet Kant als die „Maxime der vorurtheilsfreien [...] Denkungsart“¹²³ bzw. als „die Maxime einer niemals passiven Vernunft“¹²⁴. Unter einer passiven Vernunft versteht Kant die „Heteronomie“ der Vernunft bzw. das „Vorurtheil“ und als „Aberglaube“, der darin besteht „sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen“. Kant bezeichnet in diesem Zusammenhang die „Befreiung vom Aberglauben“ als „Aufklärung“.¹²⁵ Als „die aufgeklärte“ Maxime¹²⁶ verweist sie direkt auf Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* von 1784. Darin hatte Kant bereits die Unmündigkeit des Menschen als „[s]elbstverschuldet“¹²⁷ bezeichnet und diese ausdrücklich „nicht am Mangel des Verstandes“ festgemacht, sondern der individuellen „EntschlieÙung“ des Subjekts und seines „Unvermögens“ zugeschrieben. Im Hang zum Vernünfteln liegt die von Kant beanstandete „selbstverschuldete Unmündigkeit“ begründet. Daher muss der bloÙ individuelle Gebrauch der Vernunft, der diese vernünfteln missbraucht, zu einem allgemeinen, und das heißt, *öffentlichen* Gebrauch erweitert werden, der der Tendenz zur Selbstimmunisierung vorbeugt.

Die zweite Maxime bezeichnet Kant als Maxime „der Urtheilskraft“. Er bestimmt sie als „erweiterte“ Maxime, d. h. als Vermögen der Intersubjektivität, „sich in Anderer Gesichtspunkte im Denken zu versetzen“.¹²⁸ Diese Maxime ist Ausdruck einer „erweiterte[n] Denkungsart“, die darin besteht, dass der Mensch „sich über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzt und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urtheil reflectirt“.¹²⁹ Dadurch soll die

121 KU, AA 05: 294.16–18.

122 KU, AA 05: 295.18.

123 KU, AA 05: 294.18.

124 KU, AA 05: 294.20.

125 KU, AA 05: 294.24 f.

126 Log, AA 09: 57.24.

127 WA, AA 08: 35.03.

128 Log, AA 09: 57.24 f.

129 KU, AA 05: 295.09–14.

Immanenz des Vernünftels durchbrochen werden, insofern nun die bloß monologische Kohärenz des dialektischen Scheins *dialogisch* in Frage gestellt werden kann.

Schließlich bezeichnet Kant die letzte der drei angeführten Maximen als die „consequente oder bündige Denkart“, die er auch als Maxime „der Vernunft“ bestimmt. Kant betont, dass diese „am schwersten zu erreichen“ sei. Denn sie setzt die ersten beiden Maximen bereits voraus, „kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden“.¹³⁰ Ihre Funktion kann darin erblickt werden, dass das Subjekt mit sich selbst in einen inneren Dialog eintritt und aufrichtig und kritisch seine Urteile hinterfragt. Es geht also darum, dass man in seinem Urteil sowohl in sich kohärent ist, als auch in ein innersubjektives Gespräch eintritt, sich selbst kritisch von Außen reflektiert und sich eigene Einwände macht.

Diese drei Maximen konstituieren in ihrem Zusammenspiel den *sensus communis logicus*, den Kant auch als „Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens“ bezeichnet. Indem jede der Maximen auf ein menschliches Erkenntnisvermögen bezogen ist, bedeutet der *sensus communis* die gelungene Koordination der menschlichen Erkenntnis und damit die Einheit von Kants gesamter Kritik. Die Einheit von Kants Kritik der Erkenntnisvermögen wird also nicht in ihrem Gelingen deutlich, sondern da, wo sie zu scheitern drohen. Durch den *sensus communis* ist gewährleistet, dass sich das vernünftelnde Subjekt in den Stand versetzt sieht, „gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde.“¹³¹ Der gemeine Menschenverstand hilft dabei, „sich im Denken oder im speculativen Vernunftgebrauche [...] [zu] orientiren“, wenn man ihn „als Probe zur Beurtheilung der Richtigkeit des speculativen gebraucht“.¹³² Damit ist ein Bezug zu Kants Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* gegeben. Dort hatte Kant geschrieben, dass „[d]er erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sichorientirens [...] uns behülflich sein“ könne, „die Maxime der gesunden Vernunft in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände deutlich darzustellen.“¹³³

Kant bezeichnet den *sensus communis* in seiner Aufklärungsschrift von 1784 auch als die Freiheit „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch

130 KU, AA 05: 295.14–17.

131 KU, AA 05: 293.33–36.

132 Log, AA 09: 57.17–20.

133 WDO, AA 08: 134.23–26.

zu machen.“¹³⁴ Ihre Operationsweise verläuft so, „daß man sein Urtheil an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt“. Diese Abstraktion des gemeinen Menschenverstandes führt dazu, dass allein „die formalen Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung“ Beachtung finden sollen, so dass „man ein Urtheil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll“. Eben dies ist die Forderung des kategorischen Imperativs nach Universalisierbarkeit, welche nun aber in ihrer antidialektischen Wirkungsweise – sei sie im theoretischen wie praktischen Vernunftgebrauch – neu perspektiviert und fruchtbar gemacht werden kann. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft impliziert in letzter Hinsicht eine *politische* Dimension und die Perspektive, durch eine Gesellschafts(re)form die Dialektik der Vernunft zu vermeiden, indem die selbstbezogene Individualität zu einer freien Gesellschaft des Gebens und Nehmens von Gründen, die sich auch medial und institutionell manifestieren kann, hin überschritten wird.¹³⁵

134 WA, AA 08: 36.36 f.

135 Ich danke den beiden anonymen Gutachtern der *Kant-Studien*, deren kritische Kommentare und Anregungen dazu beigetragen haben, diesen Aufsatz zu verbessern.