

## Kant: Kritik der praktischen Vernunft

Vorlesung SoSe 2006

### Erster Teil: Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft (1)

#### I. Buch: Analytik der reinen praktischen Vernunft (1)

1. Hauptstück: Grundsätze der reinen praktischen Vernunft (1)  
Deduktion der Grundsätze (5)
2. Hauptstück: Der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft (7)  
Kategorien (8)  
Schema / Typus (8)
3. Hauptstück: Die Triebfeder der reinen praktischen Vernunft (8)  
Kritische Beleuchtung der Analytik (9)

#### II. Buch: Dialektik der reinen praktischen Vernunft (11)

- Höchstes Gut (11)
- Antinomie (13)
- Gott (14)
- Postulat (16)

### Zweiter Teil: Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft (17)

#### Schriften (19)

Mit den gegenwärtigen Blättern ist keine durchgängige Erklärung zur *Kritik der praktischen Vernunft* beabsichtigt. Zu diesem Zweck verweise ich auf Sala 2004, Höffe 2002 und Beck 1974. Lediglich einige wichtige Punkte bringe ich im Folgenden zur Sprache, wie den kategorischen Imperativ als „*Faktum der Vernunft*“, das Verhältnis von Glück und Tugend (eine Frage, welche auch in meinen Scripten zu Platon, Aristoteles, Cicero und Thomas eine zentrale Rolle spielt) und die metaphysische Implikation der Ethik (Postulatenlehre).

Zitiert wird die *Kritik der praktischen Vernunft* nach der Paginierung der Originalausgabe vom Jahre 1787 nach dem Text in Kant 1974.

## Erster Teil: Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft

### I. Buch: Analytik der reinen praktischen Vernunft

#### 1. Hauptstück: Grundsätze der reinen praktischen Vernunft

(1) § 1 **Erklärung:** Praktische **Maximen** sind Grundsätze, die für ein bestimmtes Subjekt *faktisch* gelten und nach denen es handelt (z. B.: „Immer, wenn ich beleidigt werde, räche ich mich blutig“). Es sind *subjektive* Grundsätze.

Praktische **Gesetze** sind Grundsätze, die für alle vernünftigen Subjekte *normativ* gelten und nach denen diese faktisch nur in dem Maße handeln, in dem sie vernünftig sind. Daher sind dies *objektive* Grundsätze („für den Willen jeden vernünftigen Wesens gültig“ [A 35]).

(2) § 2 **Lehrsatz I: Objekte** des Wollens können keine praktischen Gesetze abgeben, d. h. sie können nicht für jedes Vernunftwesen in gleicher Weise gültig sein, da jedes Wesen andere Vorlieben hat und nicht allgemein feststeht, dass jedermann dasselbe erstrebenswert erscheinen muss.

Gibt es kein Objekt (keine Materie), das alle Vernunftwesen wollen müssen? Eines gibt es: Das Vernunftwesen muss *sich selbst* wollen.<sup>1</sup> Aber die Vernunft ist eben *nicht ein Objekt unter anderen*, sondern der *Präsenzraum aller Objekte* (Vernunft kommt von Vernehmen [Schopenhauer]).<sup>2</sup>

**Zusatz:** Irgendein Inhalt des Wollens ist eine **Materie** des Willens. Jeden beliebigen Inhalt, den man will, so zu wollen, dass man allen möglichen Materien gerecht wird, ist die **Form** des Wollens. Irgendein Wünschbares so zu wünschen, dass man kein Wünschbares über die Maßen beeinträchtigt oder zerstört – darin besteht die

---

<sup>1</sup> Das ist der Sinn der sogenannten „Selbstzweckformel“ des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (vgl. mein Scriptum zum kategorischen Imperativ).

<sup>2</sup> Huber 2006, §§ 3, 54, 58, 78, 223. – Siehe auch im Scriptum zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, §§ 10-16.

sittliche Form des Wollens.

(3) § 3 **Lehrsatz II**: Objekt des Wollens ist, was *ich* gerade will. Alle Objekte meines Wollens insgesamt machen das aus, was *ich* insgesamt will. „Wollen, was *ich* will“ – dies ist das Prinzip der **Selbstliebe**. Es besagt, ich will diejenigen Materien oder Objekte, die mich befriedigen.

Wenn ich nicht nur auf mich schaue, sondern darauf, das andere ebenfalls wollen, aber anderes als ich, und ich dann nicht nur meine Selbstliebe Prinzip meines Handelns sein lasse, sondern auch die Rücksicht auf die Selbstliebe anderer in mein Prinzip aufnehmen, dann liegt meine primäre Orientierung beim Handeln nicht im Material (Objekt) meines Wollens, sondern in der **Relation** meines Handelns zu dem der anderen. Nicht die mich interessierende Materie bestimmt mich, sondern die **Form**, in welcher mein Interesse zu dem der anderen steht.

**Zusatz: Anmerkung I: Ist Lust der Bestimmungsgrund des Willens (A 42)? Oder: Macht Moral Freude?**  
„reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein, d. i. ohne Voraussetzung irgendeines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können“ (A 44f). Auch am Allgemeinen – d. h. an den Anderen außer sich selbst allein – hat der Mensch ein Interesse. Dem Allgemeinen gerecht zu werden, befriedigt ihn, verschafft ihm ein Angenehmsein. Aber dies Angenehmsein und dies Interesse ist eben ein anderes Interesse, ein anderes Angenehmsein, als das, welches ihn für sich selbst allein befriedigt, weil das Angenehmsein nicht im subjektiven Gefühlszustand allein besteht, sondern in dem subjektiven Gefühlszustand, der **gerade von diesem Inhalt** (Allgemeinsein) hervorgerufen wird. Und so richtet sich **mein** Interesse auf etwas **Anderes-als-mich**, nämlich einen bestimmten Inhalt. Die Freude an dieser oder jener Sache ist eine andere Freude als die Freude daran, alle Sachen zu achten. Letzteres ist die Freude an der Selbstachtung: „Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit“ (A 287). Das Allgemeine ist angenehm, weil es für sich selbst (nicht nur für mich) gültig ist, d. h. weil es in sich gut und bejahungswürdig ist, auch wenn es mir gerade kein Vergnügen macht. Und so kann es mir wiederum Vergnügen machen, mein Vergnügen – d. h. das **für mich** bejahungswürdige Vergnügen – zu beschneiden, weil dadurch das **an sich selbst** bejahungswürdige (gute) Vergnügen zu seinem Recht kommt. Wir leben in zwei Sphären: In der Welt unserer **eigenen** Perspektive **und zugleich** in einer Welt **allgemeiner** Vielperspektivität.

(4) § 4 **Lehrsatz III**: Praktische allgemeine **Gesetze** können nur Prinzipien sein, „die nicht der Materie, sondern bloß der **Form** nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (A 48). Weil aber die Form den geordneten Inbegriff aller **Materie** bedeutet, ist die Form selbst schon material und Kants Ethik in ihrer Formalität immer schon material.

**Zusatz**: Alles, was ist, ist gut. Da aber die Dinge nicht einfach das sind, was sie faktisch gerade sind, sondern jedes eine spezifische Normativität besitzt, **sind** sie nur und sind sie nur **gut**, insofern sie das sind, was ihrer Normativität entspricht. Jedes Wesen ist gut, sofern es seiner eigenen Wirklichkeit gemäß ist. Daher besteht die **formale** Perspektive, welche das Insgesamt aller Güter (das „Reich der Zwecke“ oder das „Ganze aller Zwecke“ wie es in der KpV [A 155] heißt) in den Blick nimmt, genau darin, **material** die je eigene Wirklichkeit aller Wesen und deren geordnetes Zusammenspiel zu erfassen.

Dass die allgemeine Maxime, man brauche Geliehenes nicht zurückzugeben, das Institut des Depositums aufhebt, spricht nicht gegen die Maxime, außer wenn das Depositum ein Seiendes von eigener Wirklichkeit ist, d. h. etwas, von dem es nicht im Belieben des Menschen steht, es einzurichten oder nicht. Nun ist das Depositum kein eigenes Wesen wie ein Baum oder ein Vogel, sondern eine Einrichtung des Menschen. Eigene Wirklichkeit, über die der Mensch nicht verfügen darf, kommt ihm nur zu, wenn sich in ihm etwas ausdrückt, was wesentlich zur eigenen Wirklichkeit des Menschen gehört. Dann ist es wesentlicher (d. h. nicht aufgebbarer) Zweck, d. h. ein Zweck, den der Mensch haben muss, weil er ein Zweck seiner eigenen Wirklichkeit (ein Daseinszweck) ist. Diese Frage beantwortet aber die Universalisierung nicht, sondern erst eine materiale Untersuchung dessen, was das Menschsein wesentlich ausmacht.

(5) §§ 5 und 6: Allgemeinheit des Willens und Freiheit bedingen einander wechselseitig. Der bloß von der Allgemeinheitsform bestimmte Wille ist durch keine empirischen Objekte bestimmt, sondern durch die Idee vom Reich aller Objekte, vom „Reich der Zwecke“. Diese

Idee ist (wie alle Ideen) kein Gegenstand der Sinne, kein Gegenstand der empirischen Natur. Deshalb steht der allgemeine Wille außerhalb des empirischen Zusammenhangs, d. h. außerhalb der Kausalitätskonnexion. Er wird von keinem empirischen Ding und nicht auf empirische Weise (kausal) bestimmt. Unabhängig von Kausalität zu wirken (ohne empirische Ursache zu wirken) ist **Freiheit**. Frei aber ist nur der Wille, der unabhängig von der Bestimmung durch einzelne Objekte und Materie ist, sondern der bestimmt ist von die Objekte **alle gemeinsam** umfassenden Idee des geordneten Insgesamts aller Zwecke bzw. Güter.

(6) § 7 **Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft**. Allgemeinheit des Willens (dass also nicht ich allein für mich zähle, sondern dass die anderen ebenso zählen wie ich selbst) ist **für uns synthetisch**, ist aber **an sich analytisch**, was wir aber nur feststellen könnten, wenn wir die Freiheit – also unsere Selbsterfahrung als geistige Wesen – intellektuell anschauen, d. h. ihr Wesen und inneres Funktionieren durchblicken könnten. Dann würden wir sehen, dass wir selbst die anderen einschließen. Wir würden in uns analytisch die anderen mit sehen.

Kant setzt voraus, dass die Absicht der Vernunft auf die Gemeinschaft aller Vernunftwesen geht. Vernunft verlangt von uns, der Welt die Form eines „*Ganzen vernünftiger Wesen*“ (A 75) zu erteilen. Nicht um dies oder jene einzelne Wesen geht es (material), sondern darum, dass jedes Einzelne in einem „Reich“, das alle zu einem Ganzen zusammenschließt, bestehe.

Diese Absicht der Vernunft drückt sich für Kant im „*Faktum der Vernunft*“ (A 56) aus, d. h. in dem kategorischen Imperativ, nicht nach Maximen zu handeln, **welche die Rücksicht auf andere ausschließen** (die also nicht Prinzipien einer **allgemeinen**, sondern einer **bloß privaten** Gesetzgebung wären und so der Gleichheit der Würde der Vernunftwesen Abbruch täten). Im kategorischen Imperativ legt uns Vernunft als solche (d. h. ohne dass wir uns erst dazu entschließen oder es uns ausdenken müssten) die Rücksichtnahme auf andere nahe und umgibt die Rücksichtslosigkeit mit dem Odium des Schlechten. Daran, dass im Privatwillen des Menschen immer auch ein Wille auf das Wohl aller anderen am Werk ist – ein allgemeiner Wille, von ihm als **diesem konkreten** Träger von Vernunft verschiedener, und doch mit ihm als **Vernunftwesen** einiger eigener Wille – zeigt sich die Absicht der Vernunft auf die Gemeinschaft der vernünftigen Wesen.

Die innere Möglichkeit dieses Imperativs verstehen wir aber nicht. Wir sehen und wissen nicht, **wie** Vernunft es anstellt, eine einzige und doch eine mannigfaltig konkret existierende zu sein. Wir verstehen und sehen nicht, **wie** es zustande kommt, dass wir als Einzelpersonen doch nicht nur in unserer **persönlichen** Welt zu leben interessiert sind, sondern uns zugleich für die Welt **allgemeiner** Vielperspektivität interessieren (§ 3 Zusatz). Wir wissen nur, **dass** Vernunft so beschaffen ist und spüren faktisch, ohne es weiter erklären zu können (also als „*Faktum der Vernunft*“) den Imperativ, wir selbst nur authentisch sein zu können, indem wir nicht auf uns allein, sondern auch auf die anderen schauen. Wir können nicht erklären, wie man ein Wesen konstruieren muss, damit es **ganz es selbst** ist und zugleich **über sich und seine Privatheit hinaus** ist. Eine Metaphysik der einheitlichen Vernunft, d. h. einer Gemeinschaft der Geisterwelt, wird in den „Träumen eines Geistersehers“ daher zwar abgelehnt, weil das Zustandekommen einer solche Gemeinschaft eben nicht nachgezeichnet werden kann. Die spekulative Erklärung des Sittengesetzes aus dem Wesen der Vernunft wird aufgegeben, weil dieses Wesen nicht „anschaulich“ zu machen ist. Das **Resultat** jedoch des metaphysisch nicht durchschaubaren Wirkens der einen und doch mannigfaltig existierenden Vernunft, ist der Imperativ, allgemein statt bloß selbstbezogen zu wollen – und dieser ist nicht bezweifelbar und wird von Kant als unbezweifelbar festgehalten, wenn auch alle Spekulationen über sein Zustandekommen suspendiert werden.<sup>3</sup> Dieser Imperativ ließe sich am besten durch jene Metaphysik erklären, aber diese lässt sich nicht anders – nicht empirisch – beweisen als durch

<sup>3</sup> Sala 2004, 44

ihre **Denknotwendigkeit**: Wenn ich mich verpflichtet fühle, auf den anderen Rücksicht zu nehmen, dann *kann das nur berechtigt sein*, wenn er von gleichem Rang ist wie ich, wenn er meinesgleichen ist. Nun kann ich aber eben dies nicht loswerden, dass ich mich verpflichtet weiß, auf den anderen Rücksicht zu nehmen. Ich kann die Verpflichtung nicht begründen, denn *wieso* es dem Urgrund, der uns beide hervorgebracht hat, um den anderen genauso gehen sollte wie um mich, bloß weil der andere meinesgleichen ist, das eben weiß ich nicht: woher sollte ich wissen, worum es dem Urgrund geht, ich weiß nicht, wie es ist, jener Urgrund zu sein. Wenn ich auch nicht weiß, warum es um den anderen genauso geht wie um mich, so weiß ich doch, dass es so ist, weil ich weiß, dass ich ein schlechtes Gewissen haben müsste (wenn ich es auch manchmal vielleicht nicht habe), wenn ich so handle, als ginge es nur um mich selbst.

Das moralische Gesetz ist kein empirisches Faktum (A 56), sondern ein Faktum der **Vernunft**, d. h. es ist gegeben, ohne dass man es anderswoher begründen oder ableiten könnte („Faktum“), und es ist gegeben als die unabweisbare Einsicht („Vernunft“), dass nicht bloß *ich* faktisch das Gefühl habe, Rücksicht nehmen zu müssen, sondern dass dies eine Haltung ist, die *jedem Menschen zugemutet* werden müsse. Reine – d. h. von empirisch auftretenden Neigungen unabhängige – Vernunft „*ist für sich allein praktisch*“ (A 56), weil sie von sich selbst her als verpflichtend erfahren wird: Rücksicht nehmen zu sollen, ist etwas, das jedem Menschen einleuchtet und das jeder automatisch anderen und sich selbst abverlangen zu müssen sicher ist (auch wenn er es in diesem und jenem Fall tatsächlich nicht tut).

**Zusatz:** Mit der **Form** der *universalen* Verpflichtung, die der kategorische Imperativ ausspricht, ist eo ipso „ein **Inhalt** impliziert, nämlich der, daß jedes vernünftige Wesen in gleicher Weise gelte und damit in gleicher Weise zu *achten* sei“<sup>4</sup>.

(7) § 8 **Lehrsatz IV:** Der Nötigung (A 57 [Anmerkung zur Folgerung zu § 7]) durch das Vernunftgesetz zu folgen, ist **Autonomie**, d. h. Selbstgesetzgebung (A 58), weil die Vernunft zwar objektiv – d. h. nicht meiner Willkür unterliegend – ist, dennoch aber als objektive doch gerade die eigene Wirklichkeit meiner Subjektivität ist. Autonomie ist daher keineswegs Willkür, sondern Übereinstimmung mit der eigenen sittlichen Normativität des Menschen. Seiner eigenen beliebigen Willkür zu folgen, ist hingegen Heteronomie, d. h. Fremdbestimmtheit.

**Autonomie** bedeutet, dass die Vernunft sich selbst den Imperativ gibt, *sich selbst in jedem einzelnen vernünftigen Wesen auf dieselbe Weise zu achten*. So achtet jeder Einzelne sich als Vernunftwesen gerade dadurch, dass er alle anderen Vernunftwesen als seinesgleichen achtet. Und weil Vernunftwesen nur sind als Präsenzraum aller wirklichen Wesen, achtet man ein Vernunftwesen nur, indem man *alle Wesen* in ihrer eigenen Wirklichkeit achtet.

**Zusatz:** Wenn man das Glück aller Menschen will, dann ist dies in dem Fall kein sittlich motivierter Wunsch, dass man das Glück von diesem und jenem *als* das Glück von diesem und jenem will. Denn so wäre man an einzelnen Inhalten und Menschen orientiert, an denen man ein Interesse nimmt und so wäre der Bestimmungsgrund ein Interesse, eine Vorliebe für diesen und jenen und für dies und jenes – wenn auch zufällig alle Einzelnen und alle Güter Gegenstand des Interesses wären. Jeder Einzelne und jedes Gut wäre so doch bloß auf empirische und kontingente Weise Gegenstand des Wollens, denn ein anderer könnte anders wollen. Wenn man aber das Glück aller will, dann ist dies in dem Fall sittlich motiviert, dass das Glück aller nicht als das *Glück* aller, sondern als das Glück *aller* will, denn so ist das, was man eigentlich will, dies, dass alle Personen auf dieselbe Weise geachtet werden sollen. So will man nicht das Glück von diesem oder jenem (was ein anderer auch anders wollen könnte), sondern man will die universale Achtung vor jedem, man will, was nicht empirisch, sondern *notwendig* Zweck des Wollens eines Vernunftwesens ist: die Achtung vor der Würde der Vernunft selbst in jedem ihrer Träger (Anmerkung I zu § 8 Lehrsatz IV).

---

<sup>4</sup> Huber 1996, 149



### *Deduktion der Grundsätze*

(8) Deduktion ist die Rechtfertigung der objektiven und allgemeinen Gültigkeit der Grundsätze (A 80). In der KrV wurden die Begriffe oder Kategorien der reinen (theoretischen) Vernunft durch die Rückführung auf die transzendente Einheit der Apperzeption deduziert, also dadurch, dass sie als gegenstandskonstitutive Formen der aller Erkenntnis zugrundeliegenden (und somit transzendentalen) Subjektivität erwiesen wurden. Kategorien sind objektiv und allgemein gültig als apriorische Strukturen des Denkens, insofern sie auf Erscheinungen angewendet werden. Sie sind gültig im Raume der Erscheinungen, sagen aber nichts über die Sphäre des Ansich aus.

**Zusatz:** Das Ansich ist ein Ungedanke. Etwas ist „an sich selbst“ das, was es ist, wenn es nicht gedacht oder erkannt ist. Ein Erkennen des Ansich kann es daher gar nicht geben. Denn jede Erkenntnis zeigt uns das Erkannte als Erkanntes, nicht als Unerkanntes. Ein Ansich zu erkennen, hieße zu erkennen *ohne zu erkennen*. Sinnvollerweise kann das Ansich immer nur ein *Füruns* sein. Erkenntnis ist immer *für* uns, aber nicht *von* uns, d. h. nicht von uns fingiert. Deswegen ist eine Erkenntnis objektiv und doch nicht an sich. Erkenntnis ist das *Ansich* wie es sich *für uns* zeigt, und zwar wie es sich *von sich selbst her und als sich selbst* uns zeigt.<sup>5</sup>

(9) Ob und wie die theoretische Vernunft die Wirklichkeit der Objekte, die sie **denkt**, erkennen könne, ist eine zu untersuchende Frage. Ob und wie die praktische Vernunft die Wirklichkeit der Objekte, die sie **will**, erreichen könne, ist keine Frage, die für den Willen entscheidend wäre. Etwas als wirklich zu denken, heißt, den Anspruch zu erheben, dass über den Gedanken hinaus eine Realität gegeben ist. Nach dieser muss daher gefragt und gesucht werden. Etwas als wirklich zu wollen, heißt aber gerade, den Anspruch zu erheben, dass es noch nicht wirklich ist, und so muss keine korrespondierende Realität gesucht werden (A 77ff). Die theoretische Vernunft fragt, wie Vernunft Dinge außerhalb der Vernunft erkennen könne. Die praktische Vernunft hingegen fragt nur, wie Vernunft ihr eigenes Wollen bestimmen könne. Theoretische Vernunft beweist (deduziert) die Gültigkeit ihrer Kategorien dadurch, dass diese in allen Inhalten der empirischen Welt strukturierend präsent sind (A 80). Der Wille kann sich nicht als strukturierende Größe vorhandener Inhalte beweisen,

[a] weil er auf *erst herzustellende* Inhalte aus ist,

[b] und weil er als sittlicher gültig wäre, auch wenn der Inhalt, zu dem er verpflichtet, *niemals* in der Erfahrungswelt hergestellt würde (A 81f).

Sittlicher Wille kann sich nicht an Fakten – an dem, was *ist* – bewähren, weil er vielmehr immer auf Transfaktisches – auf das, was sein *soll* – gerichtet ist. Auch wenn es nicht ein sittliches Wesen in der Welt gäbe, bliebe die Forderung der Sittlichkeit doch gültig: Auch wenn alle Wesen in der Welt plötzlich völlig rücksichtslos gegeneinander handeln würden, bliebe es doch unabhängig davon vollkommen gültig und wahr, dass es schöner und besser *wäre*, Rücksicht zu üben.

**Zusatz:** Im Praktischen kann keine schon vorhandene korrespondierende Realität gesucht werden, weil Praxis bedeutet, eine bestimmte Realität (einen bestimmten Weltzustand) erst *herzustellen*. Im Technischen und Pragmatischen soll der Wille einen bestimmten realen Weltzustand herstellen unter der Bedingung, dass er diesen will. Im Sittlichen jedoch *soll* er ihn unbedingt herstellen.<sup>6</sup> Auch wenn diese Herstellung unmöglich sein sollte, ändert dies für Kant nichts an der Wahrheit des sittlichen Sollens: Was **sittlich notwendig gewollt** werden

---

<sup>5</sup> Huber 2003, 214-219

<sup>6</sup> Scriptum zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, § 2 mit Zusätzen

muss, ist wahr und gültig, auch wenn in der Erfahrung nicht ein Beispiel dafür gegeben wäre, dass es tatsächlich befolgt wird (A 79; 81). Warum aber soll nicht dasjenige ebenfalls wahr sein, das **theoretisch notwendig gedacht** werden muss, wie die metaphysischen Ideen<sup>7</sup>? Ideen haben, Kant zufolge, keine „objektive Realität“, weil ihnen keine mögliche Anschauung entspricht.<sup>8</sup> Sie sind keine **konstitutiven** Prinzipien, die (anschließend) sagen, was ein Gegenstand ist, vielmehr sind sie nur **regulative** Prinzipien, denn sie sagen nicht, was ihr Gegenstand ist (dieser ist nämlich unendlich, unabschließbar), sondern sie geben nur ein Verfahren an, wie man zu einem Begriff des Gegenstands kommen **könnte**, wenn dieser Prozess abschließbar wäre („bis zur ersten Ursache zurückgehen“, „über alle Einzelheiten hin blicken, bis das Ganze der Welt erfasst ist“). Wir müssen die erste Ursache und das Ganze der Welt zwar denken, aber wir können sie niemals abgeschlossen erfassen. Deshalb wissen wir nicht, ob es **außerhalb unseres Denkens** erste Ursache und Totalität **wirklich** gibt. Aber wer sagt, dass die Wirklichkeit etwas außerhalb des Denkens sei? Vielleicht ist die Wirklichkeit in Wahrheit ein Denken bzw. das Denken das, was Wirklichkeit setzt und schafft? Natürlich nicht **unser** Denken (denn das ist offensichtlich vom Wirklichen verschieden: wenn wir uns Geld vorstellen, haben wir deshalb noch nicht wirklich welches im Geldbeutel), aber ein absolutes Denken, das Denken Gottes, von dem wir zwar nicht wissen, **wie** es „funktioniert“, wohl aber, **dass** es am Werk ist, weil es ja offensichtlich Wirkliches gibt, und dieses Wirkliche verstehbar und denkbar – also ursprünglich verstanden und gedacht – ist. Dass wir etwas denken **müssen**, ist für Kant Ausweis seiner „objektiven Realität“ (seiner Wahrheit, d. h. dass es nicht bloß von uns ausgedacht ist, sondern das es in Wirklichkeit so ist) nur in praktischer Hinsicht: „Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen“<sup>9</sup>. Was wir uns „**notwendig auferlegen**“, hängt **nicht von unserer Willkür** ab, sondern von seiner eigenen Beschaffenheit: so ist es etwas, das **an sich selbst** – d. h. **an der Sache selbst**, statt nur an unserer Vorstellung von ihr – Geltung hat. Die Denknichtigkeit des Sittengesetzes (des „*Faktums der Vernunft*“) ist im Praktischen Kenzeichen dafür, dass hier das „Ding an sich“ präsent ist, auch wenn das innere „Funktionieren“ der Vernunft, die sich in diesem Gesetz äußert, von uns nicht begriffen und somit der Gegenstand (das Gesetz) nicht wirklich **abschließend** gegeben ist: Er ist gegeben als Gesetz und Imperativ zur Achtung, nicht als Einsicht darein, wie der Urgrund beschaffen sein und es anstellen müsse, um Urgrund von etwas Achtungswürdigem zu sein, etwas Achtungswürdiges in's Sein zu bringen. Es ist inkonsequent, im Praktischen die Denknichtigkeit (das, was das Denken ohne sein Zutun in sich findet und sich nicht anders denken kann) als Nachweis der „objektiven Realität“ oder Wahrheit zu akzeptieren, im Theoretischen aber nicht. Auch in der theoretischen Denknichtigkeit zeigt sich die Präsenz der Sphäre des „Dings-an-sich“.

(10) „Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch keine Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen ... werden, und steht dennoch für sich selbst fest“ (A 82). Theoretische Kategorien gelten, weil sie sich an den Gegenständen der Erfahrung bewähren. Wo keine Erfahrungsgegenstände mehr gegeben sind, laufen Kategorien leer, sind ungültig und erzeugen transzendentalen Schein (weil man ihnen – indem man sie für gültig hält, wo keine Erfahrung zu haben ist, und Gültigkeit doch nur durch Erfahrung gegeben sein kann – eine nichtvorhandene Erfahrung, eine metaphysische Wirklichkeit, eine intellektuelle Anschauung andichtet). Jedoch dient das moralische Gesetz, das nicht deduziert werden kann, der Deduktion von etwas anderem: Es gibt keine objektive Realität, durch welche das moralische Gesetz beglaubigt (bewiesen, begründet, deduziert) werden könnte, aber das moralische Gesetz ist selber die von uns erlebte objektive (nicht empirisch objektive, aber in ihrer Unverfügbarkeit sich als objektiv aufdrängende) Realität, die beglaubigt, dass wir über etwas verfügen, von dessen innerem Wesen und Funktionieren wir sonst keine Anschauung und Erfahrung – keine objektive Realität – haben: **Freiheit** (A 82). Das moralische Gesetz erweitert nicht unsere Einsicht in die Freiheit (deren Wesen und Funktionieren uns nach wie vor verborgen bleibt), aber es sichert doch diesen Begriff (A 85) als einen, der nicht bloß unsere Fiktion, sondern von eigener Wirklichkeit ist (nicht von empirischer Wirklichkeit – aber warum muss es bei Kant immer empirische Wirklichkeit sein [§ 9 Zusatz]?).

<sup>7</sup> Huber 2006, §§ 32 und 85 Zusatz

<sup>8</sup> Huber 2006, § 49

<sup>9</sup> Kant IV, 401 Fußnote (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt, zweite Fußnote)

## 2. Hauptstück: Der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft

(11) Gegenstand der praktischen Vernunft ist die Vorstellung des gewollten, d. h. durch Freiheit urzuhebenden Objektes bzw. Weltzustandes. Der Gegenstand der praktischen Vernunft ist die **Intention** der Handlung, sei es die vom Handelnden subjektiv in sie gelegte oder die ihr objektiv als ihre sittliche Bedeutung eingebaute Intention. Dergleichen Intentionen gibt es inhaltlich viele, soviele einzelne Handlungen es gibt. Alle aber fallen sie unter vier Kategorien: Gegenstände der praktischen Vernunft, die

[a] physisch möglich sind

[b] physisch unmöglich sind.

Hierbei handelt es sich um die Gegenstandsarten der **instrumentellen** Vernunft. Weiter aber gibt es zwei Gegenstandsarten der **sittlichen** Vernunft (welche Kant die „*reine praktische Vernunft*“ nennt, wenn er das „*rein*“ auch oft weglässt und nur von „praktischer Vernunft“ redet, die so ohne weitere Kennzeichnung aber eben auch bloß instrumentell verstanden werden kann), nämlich Gegenstände, die

[c] sittlich möglich sind

[d] sittlich unmöglich sind.

Die Objekte der reinen praktischen Vernunft sind daher das Gute und das Böse (A 101), wobei damit der objektive sittliche Charakter der **Handlungen**, nicht der „*Empfindungszustand der Person*“ (A 106) gemeint ist. Die Maxime der Handlung macht sie gut oder schlecht: Ist die Maxime auf das allgemeine Gute gerichtet (auf die Achtung vor allen Gütern), dann ist sie gut, egal welchen Inhalt sie im Einzelnen hat und welche Empfindungen sie auf Seiten des handelnden Subjekts begleiten.

(12) Nicht irgendetwas Gutes bestimmt, was es heißt, gut zu handeln, sondern gut zu handeln heißt, so zu handeln, dass kein Gut rücksichtslos übergangen wird. Also ist der Begriff des Guten nicht vor dem moralischen Gesetz bestimmt, sodass von diesem Begriff des Guten aus bestimmt würde, was es heißt, moralisch zu handeln. Sondern der Begriff des Guten wird erst durch das moralische Gesetz bestimmt, sodass der Begriff des Guten bestimmt ist als Handeln nach dem Gesetz der universalen Achtung (A 110ff). Nicht eine **inhaltliche** Vorstellung vom Guten sagt, was gut ist, sondern die **Form** der Handlung, die in einer bestimmten **Relation** aller materialen Inhalte (das All der Inhalte wird dabei repräsentiert von den für uns überschaubaren Inhalten) zueinander besteht, nämlich der Relation, dass jeder in seinem Selbstsein geachtet werde, keiner rücksichtslos übergangen und instrumentalisiert werde.

Ich erläutere das etwas näher. Wenn ich, was gut heißt, von irgendeinem Gut her bestimme, dann habe ich als Kriterium des Guten nur, was mit gut erscheint. Ist aber das, was mir gut erscheint, *wirklich* gut? Wie soll ich das entscheiden, wenn es kein weiteres Kriterium als das „Mir-gut-Erscheinen“ gibt? Bestimme ich was gut heißt, von der **Maxime** her, dass nur dasjenige **zurecht** als gut erscheine, was keinem anderen Gut rücksichtslos Abbruch tut, dann habe ich ein **Metakriterium** zum „Mir-gut-Erscheinen“, einen weiteren, höherstufigen „*Probiestein des Guten oder Bösen*“ (A 111), an dem ich mein subjektives Kriterium des „Mir-gut-Erscheinens“ nochmals überprüfen kann. Das „Mir-gut-Erscheinen“ scheidet für Kant keineswegs völlig aus als „Probiestein“. Er sagt nur, es **genüge** nicht, wenn der Probiestein

„in nichts anderem“ bestehen könne. Es muss neben diesem Proberstein noch einen weiteren geben, der das „Mir-gut-Erscheinen“ – den ersten und unmittelbaren „Proberstein“ – bewähren und korrigieren könne.

### *Kategorien*

(13) Die **Kategorien** der theoretischen Vernunft sagen, wie *anschaulich gegebene* Gegenstände gedacht werden müssen. Die Kategorien der praktischen Vernunft hingegen sagen, wie anschaulich nicht gegebene, sondern aufgegebenen, *gesollte* Handlungen zu denken sind, die aus der noumenalen Sphäre heraus (vernünftig erkannter sittlicher Imperativ) auf die phänomenale Sphäre wirken. Handlungen sind Formen von Kausalität. Als Entitäten (die aber nicht anschaulich, sondern nur verstehend erfasst werden können) sind sie daher Ausgestaltungen der theoretischen Kategorie der Kausalität, und zwar nicht der Naturgesetzlichen Kausalität, sondern der besonderen **Kausalität der Freiheit**, d. h. der Person: Gute und böse Handlungen sind „*insgesamt Modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität, sofern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst gibt*“ (A 114).

### *Schema / Typus*

(14) Wie kann man Freiheitskausalität aus sittlichem Gesetz in der Sinnenwelt anschaulich machen? Wie kann man zeigen, wie man sich eine Handlung vorstellen muss, damit sie eine aus sittlicher Freiheitskausalität sei (A 119ff)? Naturkausalität, die ja auch nicht beobachtbar ist (nur das *postquam* ist beobachtbar, nicht das *propter*), stellt man sich vor als regelmäßig auftretende Sukzession (KrV A 144; B 183). Freiheitskausalität kann man sich auch nur als solche regelmäßige Sukzession, also anhand eines Naturgesetzes vorstellen (A 122). Der Unterschied dabei ist der, dass man sich beim Naturgesetz vorstellt, dass alle Einzelfälle nach demselben Gesetz ablaufen, ohne Ausnahme. Bei der Freiheitskausalität nach dem Sittengesetz gibt es dagegen immer Ausnahmen. Alle Steine fallen nach demselben Fallgesetz, weil sie das müssen. Aber nicht alle Menschen handeln nach dem Sittengesetz, obgleich sie das müssten. Sich das Sittengesetz (Kausalität aus sittlicher Freiheit) vorzustellen, bedeutet daher, sich *kontrafaktisch* ein freies Handeln *aller ohne Ausnahme*, als wäre es ein **Naturgesetz** vorzustellen. Das Naturgesetz ist der Typus des Sittengesetzes (A 122): Es ist nur der Typus – das Bild – desselben und nicht mit ihm identisch, weil das Naturgesetz universal gültig ist, das Sittengesetz jedoch nur universal **sein sollte**.

## **3. Hauptstück: Die Triebfeder der reinen praktischen Vernunft**

(15) Wie kann ein Gesetz der Vernunft unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein (A 128)? Reine Einsicht bewegt den Willen nicht, sondern nur das mit dem Strebensziel verbundene angenehme Gefühl. Etwas, dessen Erreichung für das Gemüt nicht in irgendeiner Weise angenehm (sondern in jeder Hinsicht nur unangenehm) wäre, könnte nicht Ziel des Strebens sein. Wenn etwas *nur* abstoßend auf das Gemüt wirkt, kann das Grund keinen Grund haben, es anzustreben. Das moralische Gesetz nun ist Gegenstand der **Achtung**. Im moralischen Gesetz achten wir unsere „*Unabhängigkeit von Neigungen und Glücksumständen*“ (A 287), unsere Fähigkeit, uns selbst als Vernunftwesen treu zu bleiben gegen jeden Widerstand aus sinnlichen Triebfedern. Wir achten dasjenige in uns, was größer ist als wir selbst: Wir sind zwar sittliche Wesen, aber aus unserer unmittelbaren Natur, die auf sich selbst aus ist, lässt sich das sittliche Interesse an der Rücksicht auf andere nicht ableiten, und so kommt durch die Sittlichkeit eine höhere Sphäre in uns, deren Herkunft wir aus unserer animalischen Ba-



sisnatur gar nicht begreifen können. Das Sittengesetz demütigt unser Selbstbewusstsein (A 132), das ja immer auch in dem Hang besteht, uns selbst mehr zukommen zu lassen und uns selbst höher zu schätzen, als es die allgemeine Rücksicht zulässt. Die Einsicht in das Vernunftgebot der Rücksicht auf die gleiche Würde aller, beschämt *dieses* Selbstbewusstsein, begründet aber zugleich ein anderes: das Selbstbewusstsein dessen, der weiß, um der höheren Achtung vor der sittlichen Einsicht willen, auf sein unmittelbares Selbstbewusstsein verzichten zu können. Achtung aber ist Achtung vor etwas Erstrebenswertem, Bewunderungswürdigen. Und so begründet Achtung ein „*positives Gefühl*“ (A 130). Indem das moralische Gesetz (unsere Fähigkeit und Bereitschaft zur Rücksichtnahme) als achtungswürdig erlebt wird, löst es ein „*positives Gefühl*“ aus, wenn wir unser Handeln ihm angemessen wissen. Dieses Gefühl wird nicht durch irgendwelche sinnlichen Befriedigungen ausgelöst, sondern oft im Gegenteil durch *Versagung* der Befriedigung unserer Interessen. So ist es „*durch einen intellektuellen Grund gewirkt*“ (A130), d. h. nicht durch einen angenehmen Gegenstand, den unser Streben sich einverleibt, sondern durch die Gewissheit, unserer sittlichen Vernunftnatur sogar unter Verlust von erstrebenswerten Gegenständen, treu geblieben zu sein. Das Motivierende zur Sittlichkeit – die Triebfeder der reinen praktischen Vernunft – ist unser Interesse an moralischer Selbstachtung. Nicht jedoch treibt uns das angenehme Gefühl, das mit der Selbstachtung verbunden ist, zur Sittlichkeit *so*, als ginge es uns um dieses Gefühl und würden wir das *Gefühl allein*, also *ohne sittlich zu sein*, ebenso gerne oder noch lieber uns verschaffen. Vielmehr besteht das Gefühl nur dann, wenn wir nicht das Gefühl selbst direkt anzielen, sondern die Sittlichkeit um ihrer selbst willen, also ohne Kalkulation auf ein angenehmes Gefühl moralischer Selbstachtung erstreben. Nur wenn jemand bereit ist, sittlich selbst auf die Gefahr hin zu handeln, dass sich *keine* Befriedigung durch moralische Selbstachtung einstellen möchte, wird er wirklich mit sich moralisch zufrieden sein können (§ 19 Zusatz). Wer Almosen gibt und weiß, dass er es nur tut, um sich im Bewusstsein der guten Tat zu sonnen, kann sich an der Tat weniger freuen, als einer, der ohne Interesse an eigener Befriedigung anderen hilft. So gesehen motiviert die moralische Selbstachtung nicht deswegen zur Sittlichkeit, weil *wir ein Interesse* an der Selbstachtung nehmen, sondern weil sie zur *Sittlichkeit* motiviert. Gerade dann und nur dann, wenn wir *kein Interesse* an unserer moralischen Selbstachtung (sondern nur an der Sittlichkeit) nehmen, erfüllt sich *unser Interesse* an moralischer Selbstachtung: „*Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet*“ (A 134; vgl. A 210f).

### *Kritische Beleuchtung der Analytik*

(16) Freie Handlungen sind immer auch Geschehnisse in der naturkausal bestimmten Welt. Als naturkausal bestimmt hängt aber das Getane von Ursachen ab, die nicht meiner Entscheidung unterliegen, sondern Naturgesetzmäßigkeiten (z. B. physiologischer Art). Wir können aber nicht umhin, uns und anderen Freiheit zuzumuten, indem wir z. B. bei einem Diebstahl (A 171) sagen, dieser hätte trotz aller physiologischen und sonstigen naturkausalen Disposition nicht geschehen sollen. Wir erleben sittliche Handlungsimperative nicht so, als liefen sie darauf hinaus, vorhandene naturkausale Gegebenheiten in uns (etwa in unserem Gehirn) zu exekutieren, sondern wir erleben sie als Aufforderung, *unabhängig vom gegebenen Zustand der naturkausalen Determinanten in uns*, einen bestimmten Weltzustand heraufzuführen. So nehmen wir Freiheit von naturkausaler Bestimmtheit in Anspruch, unbeschadet dessen, dass die Handlung dennoch immer eine naturkausale Außenseite haben wird. Naturkausalität ist so aber zugleich Freiheitskausalität, d. h. nicht-naturkausale Bestimmtheit. Ist dies nicht ein Widerspruch? Nur dann, wenn die naturkausale Betrachtungsweise die Wirklichkeit erschöpft. Gibt es nämlich außer der naturkausalen Sphäre keine weitere Sphäre innerhalb der Wirklichkeit, dann widerspricht es sich, dass ein Geschehnis zugleich naturkausal und nicht

lichkeit, dann widerspricht es sich, dass ein Geschehnis zugleich naturkausal und nicht naturkausal bestimmt ist. Wenn es aber eine Sphäre der Wirklichkeit gibt, die nicht naturkausal funktioniert, und sich in unserem Freiheitsbewusstsein manifestiert, dann widerspricht es sich nicht, wenn in ein und demselben Geschehnis diese beiden Welten (Welt der Dinge an sich / *mundus intelligibilis* / *mundus noumenon* einerseits und Welt der Erscheinungen / *mundus sensibilis* / *mundus phaenomenon* andererseits) zusammenwirken, wenn dies Zusammenwirken auch auf eine Weise geschieht, die wir nicht aufklären können, weil sie sich weder in der naturkausalen Sphäre noch in der freiheitskausalen Sphäre abbilden lässt und wir beide nur je für sich erleben, nicht aber über ein Erleben der in beiden wirksamen Dynamik der Wirklichkeit verfügen (A 169ff-175).<sup>10</sup>

**Zusatz:** „Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß dies ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt.“ (A 178)

(17) Der Mensch, also das Freiheitssubjekt, hat sich nicht selbst gemacht. Gerade in seiner Freiheit ist er nicht sein eigenes Erzeugnis, sondern er erwacht zu sich als Freiem. Ist dann aber seine Freiheit in Wahrheit gar nicht seine eigene Äußerung, sondern eben Setzung derjenigen Kausalität, die ihn in's Dasein gebracht hat, also Gottes (A 179-184)? In der uns bekannten Welt – in der Welt der Erscheinung – ist es tatsächlich so, dass sich in der Wirkung nur die Ursache äußert und die Wirkung daher keine selbstständige Wirklichkeit besitzt: Artefakte, die wir erzeugen, agieren nicht durch sich selbst, sondern durch uns bzw. das, was wir in sie programmierend hineinlegen (seien es Marionetten oder Computer). Offensichtlich jedoch gibt es auch eine andere Art von Kausalität: Aus einer befruchteten menschlichen Eizelle wächst ein Wesen, das durch sich selbst sein Dasein vollzieht. Es ist nicht mein Vater, der in mir handelt, denn selbst, wo ich von Vererbung bestimmt bin, kann ich dazu noch einmal Stellung nehmen und mich entweder davon distanzieren oder es bewusst aus mir selbst heraus übernehmen. Wir handeln nicht als Marionetten. Wir entstehen zwar aus Anderem-als-uns-selbst (nämlich aus dem naturkausalen Verlauf der ganzen Evolution), aber in uns wird dieses Andere plötzlich zu einem Selbst<sup>11</sup>: Wir erleben uns nicht als einen Zustand evolutionärer Kräfte, sondern als eine diesen Kräften gegenüber selbstständige Instanz. Wir sind nicht nur Resultat der Evolution, sondern stehen ihr stellungnehmend auch gegenüber. Das Andere, das wir sehen, wird in uns zur subjektiven Präsenz unseres persönlichen Erlebens: Der geschautete Baum ist nicht mehr nur ein Anderes, sondern dieses Andere ist im Schauen zu **unserer eigenen Erlebniswirklichkeit** geworden. Diese eigenartige Kausalität, die nicht nur Derivate der Ursache, sondern Ebenbilder der Ursache gerade hinsichtlich ihrer Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit setzt – die also etwas „setzt“, das sein Dasein nicht als „gesetztes“ vollzieht, sondern als von ihm selber erst zu setzendes – diese eigenartige Kausalität beschreibt Kant nicht näher (das habe ich jetzt eben über den Text Kants hinausgehend versucht), aber er weist ihr eine eigene Sphäre zu, die Sphäre der Dinge an sich. Von dem, was in der intelligiblen Welt möglich ist (also das Setzen einer Ursache, die sich selber setzt), vermögen wir zwar nicht zu wissen, **wie** es geschieht, aber **dass** es geschieht. Unser eigenes Erleben als Wesen, die naturkausal (als Erscheinungen) bloß Setzungen der Evolution sind, zeigt uns, dass wir darüber hinaus Wesen sind, die nicht bloß Resultat des evolutionären Inputs sind, sondern die diesem Inputgeschehen noch einmal selbstständig gegenüberstehen, wenn wir es nämlich betrachten, beurteilen und zu ihm Stellung beziehen.

<sup>10</sup> Zur Freiheit vgl. Huber 2006, §§ 235-250.

<sup>11</sup> Zur Person als dem Paradox des Selbst-Anderen vgl. Huber 2006, §§ 210-216.

## II. Buch: Dialektik der reinen praktischen Vernunft

(18) Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft und den Gedankengang, der aus ihr die Gottesidee als Postulat entwickelt, habe ich vor Jahren bereits ausführlicher dargestellt.<sup>12</sup> Der Dreh- und Angelpunkt des kantischen Argumentes liegt darin, dass aufgrund der unabwiesbaren und unbezweifelbar sicheren Gültigkeit des moralischen Gesetzes (des „*Faktums der Vernunft*“) die Wirklichkeit der Welt (des Seins) so gedacht werden muss, dass das moralische Gesetz möglich ist. Es wäre nicht nur ungereimt, sondern es ist unmöglich, dass eine unbedingte Verpflichtung besteht zu etwas, das gleichzeitig definitiv und klar als unmöglich realisierbar gewusst wird: Wenn ich jemand zu A verpflichte, und A unmöglich ist, dann verpflichtet die Verpflichtung zu ihrer eigenen Nichterfüllung. Sie verpflichtet, etwas zu tun, was nicht getan werden kann. Indem sie zum Tun verpflichtet, das nicht geschehen kann, verpflichtet sie zum Tun des Nichttuns. Das widerspricht sich und hebt sich auf. Die Möglichkeit des moralischen Gesetzes also muss gesichert sein, d. h. **dasjenige, worauf das moralische Gesetz verpflichtet, muss realisierbar sein.**

### *Höchstes Gut*

(19) Worauf verpflichtet das moralische Gesetz? Es verpflichtet zur Achtung vor der eigenen Wirklichkeit eines jeden Wesens im „*Reich der Zwecke*“.<sup>13</sup> Das moralische Gesetz verpflichtet den Menschen darauf, das „*Reich der Zwecke*“ zu wollen, d. h. so zu handeln, dass, soviel von ihm abhängt, kein Wesen rücksichtslos instrumentalisiert und so in seinem Selbstsein um der Bedürfnisse eines anderen Wesens willen negiert wird. Das moralische Gesetz verpflichtet demnach auf das Zusammenbestehen aller Wesen im Sinne einer Welt geordneter Naturwüchsigkeit<sup>14</sup>, in welcher jedes Wesen zu dem für ihn guten Dasein gelangen kann. Eine solche Welt wäre das, was Kant das „*höchste Gut*“ nennt. Dieser Weltzustand, in dem ein Wesen zu dem für ihn guten Dasein gekommen ist, beinhaltet zweierlei:

- [a] Zunächst ist es jener Weltzustand, in dem alle Bedürfnisse und Wünsche des betreffenden Wesens Erfüllung gefunden haben, also derjenige Weltzustand, in der „*dir Alles und immer nach Wunsch und Willen gehe*“<sup>15</sup>. Dies ist die eine Komponente des Höchsten Gutes: die **Glückseligkeit**.
- [b] Wir würden es aber nicht in Ordnung finden, wenn ein Schuft durch seine Schuftigkeit genauso glücklich werden würde, wie ein anständiger Mensch durch seine Anständigkeit. Das hängt damit zusammen, dass ein „glücklicher Schuft“ mit sich **als Mensch** nicht im Ernst zufrieden sein kann und deswegen auch nicht wirklich glücklich ist. Ein wirklich **gutes** Leben – d. h. ein Leben, bei dessen Führung er sich selbst noch in die Augen schauen, vor sich selbst bestehen kann – ist für den Menschen nur ein Leben, das auch **anständig** geführt wird. Dies ist die andere Komponente des Höchsten Gutes: die **Tugend**.

---

<sup>12</sup> Huber 1980, 21-43

<sup>13</sup> Das begründe ich ausführlich in meinem Scriptum zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (auf meiner Internetseite).

<sup>14</sup> Huber 2006, §§ 218ff

<sup>15</sup> Kant VI, 480 (Die Metaphysik der Sitten, Ethischer Methodenlehre, Erster Abschnitt, Anmerkung)

(20) Kant sagt, der Mensch müsse durch Tugendhaftigkeit der Glückseligkeit **würdig** werden (A 234f). Das heißt, dass jemand ohne Tugend gar nicht glücklich werden **darf**. Ich habe eben (§ 19) aber eher argumentiert, dass jemand ohne Tugend gar nicht wirklich glücklich werden **kann**. Kant hat große Sorge, die Befriedigung wegen des tugendhaften Verhaltens zur Triebfeder der Sittlichkeit zu machen, weil es dann so aussieht, als ginge es letztlich gar nicht um die Sittlichkeit, sondern bloß um unsere Befriedigung. Ich habe aber bereits gezeigt, dass die Befriedigung wegen tugendhaften Verhaltens sich nur unter der Bedingung einstellt, dass man nicht die Befriedigung, sondern die Sittlichkeit als solche – d. h. verbunden mit der Bereitschaft, **auf Befriedigung auch zu verzichten** – anstrebt (§ 17). Jemand, der glücklich ist, ohne dessen würdig zu sein, also ohne glücklich sein zu **dürfen**, der **kann** gar nicht wirklich (d. h. in all dem, was ihn als Menschen ausmacht) glücklich sein. In diesem Sinne ist „*im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen*“ (A 197).

**Zusatz 1:** Nicht die Objekte des Wollens (der Weltzustand), sondern die Maxime des Wollens sei Bestimmungsgrund des reinen Willens (A 60). Das Höchste Gut, das auch alle Objekte des Wollens (den Weltzustand) einschließt, ist nicht bloß Objekt, sondern „**zugleich**“ (A 197) Bestimmungsgrund, jedoch nur insoweit (und tatsächlich **nur** insoweit) in ihm das moralische Gesetz als oberste Bestimmung mit eingeschlossen ist. Der Bestimmungsgrund – das moralische Gesetz – „*abstrahiert ... von aller Materie, mithin von allem Objekte des Wollens*“ (A 196). Das bedeutet: Wenn wir das Höchste Gut anstreben, so wollen wir es nicht einfach um all der in ihm eingeschlossenen materialen Objekte willen, sondern wir wollen es um der **Achtung vor einem jeden der Wesen in der Welt** willen: Wer jedes Wesen achten will, muss die Erfüllung eines jeden Wesens durch diejenigen Objekte wollen, die für dieses Wesen jeweils spezifisch gut sind – und damit eben auch diese Objekte selber. **Beweggrund (oder Bestimmungsgrund) ist aber nicht der Wille zu den Gütern, sondern zu der Achtung vor den Wesen.** So wollen wir z. B. nicht material das Gut des Walfischs, weil wir an uns selbst gar nicht erleben und nachvollziehen können, dass es besonders erstrebenswert sein soll, tonnenweise rohe Tintenfische zu verschlingen (wie es der Pottwal am liebsten tut). Wir wollen das materiale Gut des Walfischs vielmehr deswegen, weil wir den Wal als „*Mitglied im Reich der Zwecke*“ achten. Wir wollen sein Gut nicht **material**, d. h. nicht deswegen, weil auch wir es als ein Gut für uns erstreben, sondern wir wollen es **formal**, d. h. wir wollen es nicht im Blick auf den Inhalt unserer eigenen Bedürfnisse, sondern im Lichte der Perspektive des Wals, die wir uns wegen der Achtung für ihn zu Eigen machen.

**Zusatz 2:** Indem wir das Gut des Wals wollen, das im Verspeisen der Tintenfische besteht, wollen wir dann damit nicht *eo ipso* ein Übel für den Tintenfisch? Wo bleibt das Wohl und Gut der Antilope, die der Löwe tötet? Die Fortdauer des Lebens gehört nicht zu den Gütern, die für die Tiere selbst existieren, weil kein Tier eine Vorstellung von seiner Zukunft haben kann. Nimmt man ihm die Zukunft, verliert es nichts von dem, worauf es aus ist. Dies verliert es nur, wenn man es in seiner Gegenwart quält und am artgerechten Dasein hindert.<sup>16</sup>

**Zusatz 3:** Alles, was von irgendeinem Wesen gewollt wird, ist in gewisser Hinsicht gut. Es ist aber in dem Maße schlecht, als dadurch anderes rücksichtslos instrumentalisiert und so der von ihm erstrebten Güter (und damit seiner eigenen Wirklichkeit) beraubt wird. **Auf gute Weise wollen, heißt daher, so wollen, dass nicht nur dasjenige im Zentrum steht, was ich gerade will, sondern auch das, was andere an Gutem wollen, sofern sie dadurch nicht andere rücksichtslos instrumentalisieren.** Was uns in den anderen Wesen begegnet, sind **Intentionalitäten**. Das bedeutet, dass für kein Wesen jeder Weltzustand gleich gut ist wie jeder andere, sondern dass jedes ist **aus ist auf** einen spezifischen Weltzustand als Bedingung seines je eigenen guten Lebens. So ist der Fisch nicht auf frische Bergluft aus (er existiert nicht als Intention auf Bergluft), weil er in der frischesten Luft so wenig leben könnte wie der Adler im saubersten Wasser, weshalb der Adler auch nicht als Intention nach tiefen Gewässern existiert. Jedes Wesen ist der **Wille** zu dem für es selbst guten Weltzustand und zu all dem, was dieser Weltzustand im Einzelnen an Elementen, d. h. an Gütern, für jenes Wesen einschließt. Auf gute Weise zu wollen, bedeutet nun, nicht nur dasjenige zu wollen, was ich selbst gerade will, sondern auch den Willen der anderen Wesen – also das, worauf jene Wesen von sich her (von ihrer Natur her) aus sind – zu achten, d. h. auch diesen Willen bei meinem Wollen zu berücksichtigen, ihn also in gewisser Weise auch zu dem meinigen zu machen und mitzuvollziehen.

<sup>16</sup> Huber 2006, § 59



(21) Glückseligkeit schließt Tugendhaftigkeit ein, weil kein Mensch wirklich glücklich sein kann (*als* Mensch), wenn er andere Wesen völlig rücksichtslos ausbeutet (also unsittlich lebt) (§ 19-b). Umgekehrt aber schließt auch Tugendhaftigkeit Glückseligkeit ein, weil die (sittlich gebotene) **Achtung** vor den Wesen gerade den (wohlwollenden<sup>17</sup>) Willen zu deren *erfülltem Dasein* meinen muss. Ein Wesen zu achten, kann nur heißen, es als das zu achten, was es ist, es also in seiner eigenen Wirklichkeit zu achten. Die Wirklichkeit eines Wesens aber besteht in dem, worauf es von sich her (von seiner Natur her) aus ist. Ein Wesen zu achten kann daher nur heißen, die Erfüllung dessen zu wollen, worauf es von sich her aus ist. **Indem uns das moralische Gesetz zur Achtung vor allen Wesen (einschließlich unserer selbst) verpflichtet, verpflichtet es uns, die Glückseligkeit aller Wesen (einschließlich unserer eigenen) zu wollen.** Das, was die Achtung vor den Wesen anzustreben gebietet – und damit der Gegenstand des moralischen Gesetzes –, ist daher derjenige Weltzustand, in dem *nicht nur ich oder dieses oder jene* Wesen zu einem erfüllten Dasein (**Glückseligkeit**) gelangen können soll, sondern ein *jedes* Wesen (**Tugend**). Dieser Weltzustand ist das Höchste Gut.

### *Antinomie*

(22) Ist das Höchste Gut, worauf uns die Sittlichkeit (das moralische Gesetz) verpflichtet, nun möglich oder nicht? Ist es möglich, dass die Wesen einander achten, d. h. nicht nur auf sich selbst sehen, sondern auf andere Rücksicht nehmen, und dabei doch auch jedes zur eigenen Erfüllung gelangt? Oder umgekehrt: Ist es möglich, dass die Wesen in der Welt nach ihrer je eigenen Erfüllung streben und dabei doch einander achten, statt sich gegenseitig bloß als Mittel und Ressource der je eigenen Glückseligkeit zu benützen? Können wir, wenn wir uns tugendhaft verhalten, unsere Glückseligkeit erreichen, oder muss, wer auf andere Rücksicht nehmen will, nicht *eo ipso* auf das eigene Glück Verzicht zu tun? Oder umgekehrt: Können wir, wenn wir glücklich sein wollen, uns tugendhaft verhalten, oder muss, wer selber glücklich sein will, nicht *eo ipso* die Rücksicht auf andere hintansetzen? Die Frage ist also, ob Tugend und Glückseligkeitsstreben miteinander in dem Sinn kompatibel sind, dass sie einander befördern und einschließen, sodass das eine das andere zur Folge hat und bewirkt, oder ob sie inkompatibel sind in dem Sinn, dass sie einander behindern und ausschließen.

(23) Dementsprechend stellt Kant nun die Antinomie auf: „*Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein*“ (A 204). Da die Glückseligkeit hier im Gegensatz zur Tugend gesehen wird, schließt Kant an dieser Stelle das Glück durch moralische Selbstachtung (§§ 17 und 19f) aus der Glückseligkeit aus. Glückseligkeit meint im Rahmen der Antinomie nur das *je eigene* Glück, nicht jedoch auch die Freude am Glück des anderen (geboren aus der Achtung vor dem Anderen). So gesehen, besteht die Antinomie (der Widerstreit) zwischen Tugend und Glückseligkeitsstreben. Zählt man das Glück der moralischen Selbstachtung mit zur Glückseligkeit, dann besteht die Antinomie innerhalb der Glückseligkeit selbst: Dann steht nämlich das Glück der eigenen Befriedigung in Spannung zum Glück aus der Freude am Glück anderer.

[a] Der erste Teil der Alternative im angeführten Text fragt, ob die Begierde nach Glückseligkeit, also die hedonistische **Gesinnung**, Maximen der Tugend, also eine sittliche **Gesinnung**, bewirke. Kant könnte genauso gut fragen, ob das Glücklichsein tugendhafte Gesinnungen bewirke.

---

<sup>17</sup> Huber 2006, §§ 55 und 76

- [b] Der zweite Teil der Alternative fragt, ob die tugendhafte Gesinnung das Glückseligsein bewirke (es hätte offensichtlich keinen Sinn, zu fragen, ob die Gesinnung der Tugend die Gesinnung des Hedonismus bewirke, denn letztere ist die Aufhebung der ersteren, kann also nicht deren Wirkung sein).

Beide Alternativen erweisen sich als unmöglich (A 204f):

- [ad a:] Das hedonistische Streben nach Glückseligkeit kann keine Tugend zur Folge haben (Tugend kann sich nicht aus dem Hedonismus entwickeln, da sie vielmehr der Gegensatz zu ihm ist), wie auch in der eigenen Linie des hedonistischen Glückseligseins nicht die Bereitschaft liegt, auf eigenes Glück um eines anderen willen zu verzichten.

- [ad b:] Tugendhaftes Verhalten kann keinen glücklichen Weltzustand bewirken, weil die Naturkausalität sittlich indifferent ist, d. h. sich nicht nach sittlichen Zielen richtet, sondern nach den spezifischen Intentionalitäten der Wesen und Kräfte. Da unser sittliches Handeln sich aber nur im Wege naturkausaler Einwirkung auf die Welt realisieren kann, ist es nicht sicher, ob die sittlich indifferente Naturkausalität auch tatsächlich den sittlichen Zweck, zu dem wir sie führen wollen, hervorbringen wird. Die Welt könnte so eingerichtet sein, dass auf lange Sicht all unser sittliches Bemühen um das Wohl anderer gerade den gegenteiligen Effekt hat und den anderen Wesen schadet statt ihnen förderlich zu sein. – Die Welt ist zwar offenkundig nicht so eingerichtet, dass der Naturverlauf in jedem Fall kontraproduktiv zum sittlichen Handeln ist, aber er *kann* zum einen in vielen Fällen kontraproduktiv sein (so z. B. wenn Verletzte in ein Krankenhaus gebracht werden, das dann ein Vulkanausbruch zerstört und so die Naturursachen den sittlichen Zweck, die Menschen zu heilen, vereitelt), und zum anderen ist in den Fällen, in denen die Naturkausalität den sittlichen Zwecken dienlich ist, es *nicht notwendigerweise* so, weil Naturkausalität als solche eben nicht grundsätzlich auf Sittlichkeit abgezweckt, sondern ihr gegenüber indifferent ist.

(24) Die eben skizzierte Gestalt, welche Kant seiner Antinomie gibt, stellt nun aber keine echte Antinomie dar. Wäre es eine Antinomie, müssten [a] und [b] einander ausschließen. Tatsächlich jedoch folgt aus jedem von beiden genau dasselbe, nämlich, **die Unmöglichkeit des Höchsten Gutes** (A 206f). Ein echter Gegensatz, eine echte Antinomie besteht vielmehr zwischen den beiden folgenden Sätzen, die Kant so nicht ausspricht, deren Widerspannung aber in der Tat seiner Gedankenbewegung den Antrieb und die Richtung gibt:

- [a] Das Höchste Gut muss *möglich* sein: Denn ist „*das höchste Gut ... unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein*“ (A 205). Dass das moralische Gesetz falsch sei, das kann schlechterdings nicht sein, weil es sich uns trotzdem aufdrängen würde: Auch wenn wir vollkommen sicher wüssten, dass all unsere Bemühungen unseren Kindern zum Glück zu verhelfen sicher scheitern werden, so wäre doch derjenige ein Schuft, der deswegen gar nicht mehr versuchen wollte, das Glück seiner Kinder zu befördern.

**Zusatz:** Dass uns das moralische Gesetz nicht bloß zur Tugend, sondern zur Verbindung der Tugend mit der Glückseligkeit verpflichtet, hat (daran erinnere ich) seinen Grund darin, dass Tugend die Achtung vor der eigenen Wirklichkeit der Wesen bedeutet, zu dieser Wirklichkeit aber eben all das gehört, worauf die Wesen als ihr Gutes aus sind und von ihrer Natur her aus sein müssen (§ 21).

- [b] Das Höchste Gut kann gar *nicht möglich* sein. Dies zeigen *unisono* beide Wege, auf

denen man die Möglichkeit des Höchsten Gutes zu denken versuchen kann (§ 23).

**Zusatz:** In diesem zweiten Glied der (von Kant so nicht konstruierten) Antinomie liegen beide Glieder dessen, was Kant seine „Antinomie“ nennt, ohne dass sie tatsächlich eine wäre.<sup>18</sup>

### Gott

(25) Die Unmöglichkeit des Höchsten Gutes beruht auf Inkompatibilität zwischen den naturgegebenen intentionalen Gehalten (Zielrichtungen) der Wesen und Kräfte in der Welt einerseits (die im Wesentlichen auf das Erhalt des einzelnen Wesens selbst gerichtet sind) und den von der Sittlichkeit vorgegebenen Zwecken andererseits (die auf das Zusammenbestehen aller im „*Reich der Zwecke*“ gerichtet sind). Weil wir der Verpflichtung durch das moralische Gesetz nicht ledig werden, auch wenn wir die Unmöglichkeit des Höchsten Gutes voraussetzen (jemand müsste sich in seinen eigenen Augen schämen, wenn er unter Berufung auf die Ungewissheit der Kompatibilität von Naturkausalität und Sittlichkeit, andere betrügen würde), müssen wir an der Möglichkeit des Höchsten Gutes – d. h. an der Kompatibilität von Naturkausalität und Sittlichkeit – festhalten, ohne jedoch diese Kompatibilität in ihrem inneren Funktionieren verstehen zu können. In der Welt, soweit sie uns zugänglich und verstehbar ist, vermögen wir nicht zu sehen, dass Naturkausalität im Letzten auf ein „*Reich der Zwecke*“ zielen würde. Wir erleben zwar, dass die einzelnen Wesen in der Natur, obgleich sie für sich selbst nicht am Miteinander orientiert sind, sondern jedes nur an dem, worauf es selber aus ist, doch sich nicht gegenseitig in einem universalen Fressen-und-Gefressenwerden zerstören. Offensichtlich ist so etwas wie eine „sittliche“ Ordnung in der Natur am Werk, eine Ordnung nämlich, die denselben Effekt hat, als würden die einzelnen Wesen wechselseitig aufeinander Rücksicht nehmen. Die Rücksicht auf die anderen ist jedem Naturwesen sozusagen eingebaut und vollzieht sich von selbst, ohne Überlegung und bewussten Willen des jeweiligen Wesens. Wir sehen zwar, **dass** diese transindividuelle Ordnung wirkt, wir verstehen aber nicht, **wie** sie aus dem Daseinsstreben der Naturwesen, die für alle Belange jenseits ihrer eigenen blind sind, hervorgehen kann (verstehen wir doch nicht einmal, wie die Kräfte in Bezug auf sich selbst wirken, wie also beispielsweise das Feuer es anstellt, zu brennen und die Elektrizität, Magnetfelder aufzubauen<sup>19</sup>).

(26) Kant geht davon aus, dass im Bereich der unserem Zugriff verschlossenen ansichseienden Wirklichkeit (*mundus intelligibilis / mundus noumenon*) diese in der Erscheinung sich manifestierende Kompatibilität von Naturkausalität und Sittlichkeit gesichert ist (A 205-215) und zwar durch jene Macht, welche beider Ordnungen – der Ordnung der Natur und der Ordnung der Sittlichkeit – Urgrund ist: „*Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann*“ (A 206f, Hervorhebung von mir; vgl. A 223-237). Dass Natur und Sittlichkeit auf gewisse Strecken hin kompatibel sind, sehen wir in seiner Notwendigkeit nicht ein, und so ist diese Übereinstimmung, von unserem Stand des Verstehens aus geurteilt, bloß zufällig. Der Urgrund, der beide Sphären schafft, verknüpft

<sup>18</sup> Albrecht 1978; Huber 1980, 34ff; Sala 2004, 259-263

<sup>19</sup> Vgl. in meinem Skriptum zur *Politeia*, §§ 56f

sie durch eine Wirksamkeit, die wir nicht kennen. Von seinem Standpunkt aus geurteilt ist die Übereinstimmung notwendig, da er ja weiß, **wie** er die Verbindung einrichten musste, um sie auf Dauer zu stellen.

### *Postulat*

(27) Da wir das Wirken Gottes nicht sehen, nicht empirisch nachvollziehen können (so wie wir empirisch sehen können, wie ein Schuster Schuhe fertigt), nennt Kant Gott ein „*Postulat*“, d. h. „*einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz*“ (A 220). Wir sagen: Es gibt einen Urgrund (Gott), der die Welt so eingerichtet hat, dass Naturkausalität und Sittlichkeit kompatibel sind. Das bedeutet, dass, wer die Welt vollständig und in alle Tiefe „anschauen“ (*theorein*) könnte, auch Gott und sein Wirken „sehen“ müsste. Insofern ist der Satz, dass es Gott gibt, ein theoretischer Satz, d. h. ein Satz, der etwas darüber aussagt, wie die Welt sich „ansieht“. Aber diese „Ansicht“ ist uns nicht zugänglich, weil sie in der Tiefe der intelligiblen Sphäre liegt. Deshalb können wir sie nur „fordern“: Wenn wir die Welt in alle Tiefen durchblicken könnten, dann wäre es notwendigerweise erforderlich, dass wir auch Gottes Wirken sähen, während wir jetzt nur dessen Resultat erblicken, nämlich die Welt mit ihrer sittlichkeitsanalogen (§ 25) Naturordnung und dem moralischen Gesetz in der Sphäre der Vernunftwesen. Weil wir wissen, **dass** Gott auf diese Weise wirkt, ist erforderlich (ist zu postulieren), dass auch das **Wie** dieses Wirkens für denjenigen sichtbar und verstehbar wäre, der in die entsprechende Tiefe der Phänomene zu blicken verstünde.

(28) Das Postulat Gottes stellt die Kompatibilität zwischen Naturverlauf und Sittlichkeit grundsätzlich sicher. Dabei kann die Kompatibilität zeitlich befristet sein. Genau als so befristete erleben wir sie: Nach einer gewissen Frist, während welcher das Naturgeschehen auf das einzelne Wesen „Rücksicht“ nimmt und seinem Dasein förderlich ist, zerstört es dasselbe und löst es wieder auf. Kant postuliert darüber hinaus, dass die Vernunftwesen die Zerstörung ihrer Leiber, die der Sinnenwelt angehören, überdauern: Das Postulat der **Unsterblichkeit**. Dieses ist für Kant nötig, damit das Vernunftwesen die Annäherung an das sittliche Ideal, die niemals abschließbar sei, unendlich lange fortführen könne. Tritt das Vernunftwesen aber mit dem Tod aus der Zeit heraus in die Ewigkeit als die Gleichzeitigkeit aller Zeiten, so ist damit der unendliche Verlauf sozusagen auf einmal zusammengefasst und zurückgelegt.<sup>20</sup> Aber warum soll eine völlige Annäherung an das Ideal überhaupt erforderlich sein? Wenn Wesen nur eine gewisse Zeit hindurch im Rahmen wechselseitiger Rücksichtnahme leben (sei sie von Natur aus in den Instinkten eingebaut oder werde sie von Vernunftwesen bewusst aufgebracht), dann genügt zur Sicherung dieses vorübergehenden Zustandes wohl auch ein vorübergehendes Herrschen sittlicher Verhältnisse und es genügen zeitlich befristete sittliche Gesinnungen. Die Unsterblichkeitshoffnung scheint mir eher durch die alten metaphysischen Beweise plausibel zu machen sein, die darauf abheben, dass die Entstehung der Seele (unseres Innenaspekts) nicht aus ihren physiologischen Bedingungen erklärt werden kann. So ist die Seele nicht vermöge der natürlichen Ebene entstanden. Wie sollte sie dann durch den Zerfall der natürlichen (physiologischen) Ebene zerstört werden?

**Zusatz:** Giovanni B. Sala hat argumentiert, dass die Unsterblichkeit der Seele deswegen erforderlich sei, weil es dann, wenn der Gehorsam gegenüber der sittlichen Verpflichtung letztlich bloß in's Nichts führt, absurd wäre, der Verpflichtung zu gehorchen<sup>21</sup>? Ich glaube aber nicht, dass ein vernünftiger Mensch allen Ernstes sagen könnte, für den Fall, dass man nicht unsterblich sei, sei es absurd, sich um seine Kinder zu kümmern und seine Frau nicht zu betrügen.

---

<sup>20</sup> Zutreffend Sala 2004, 276ff

<sup>21</sup> Sala 2004, 250



## Zweiter Teil: Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft

(29) Die Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft analysiert die Bestandteile (Elemente) dessen, was wir als Sittlichkeit erleben: Worum geht es beim moralischen Erleben? Worin besteht die Verpflichtendheit des Sittengesetzes? Wie kann der Mensch Interesse an Sittlichkeit haben? Wie muss die Welt gedacht werden, damit Sittlichkeit nicht absurd wird? Derartige Fragen sind Gegenstand der Elementarlehre. In der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft geht es darum, „*wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen kann*“ (A 269). Sittlichkeit ist objektiv praktisch, weil sich ihre Verpflichtung uns jederzeit als feststehend und unbezweifelbar gültig aufdrängt, selbst wenn wir ihr subjektiv nicht folgen. Die Methodenlehre hat es demnach mit **sittlicher Bildung** – *cultura animi* – zu tun.

(30) Ganz grundsätzlich weist Kant darauf hin, dass man den Menschen zur Sittlichkeit nur durch die Sittlichkeit selbst motivieren kann, nicht durch deren angenehme oder unangenehme Folgen (A 270).<sup>22</sup> Das Gute kann man nur um seiner selbst willen erstreben: Erstrebt man es um eines weiteren Nutzens willen (bloß als Mittel), so erstrebt man nicht eigentlich das Gute, sondern jenen Nutzen. Nutzen und Schaden, welche mit der Befolgung bzw. Verletzung des moralischen Gesetzes sehr wohl verbunden sind, begründen nicht die Geltung des Sittlichen bzw. die Schlechtigkeit des Unsittlichen. Allerdings dienen Nutzen und Schaden sozusagen als heuristische Erlebnisse: Durch sie kann der Mensch auf das Sittliche bzw. Unsittliche, in dessen Gefolge sich Nutzen oder Schaden einstellen, aufmerksam werden. Kant sagt, der Nutzen „locke“ zum Sittlichen, der Schaden „schrecke“ vor dem Unsittlichen (A 271). Dahinter aber werde die eigene Schönheit und **Würde** des Sittlichen sichtbar, die darin besteht, dass der Mensch über seine eigene Sphäre hinausreicht, unabhängig von ihr insofern ist als das ganze „*Reich der Zwecke*“ seine eigene Wirklichkeit ausmacht, selbst wenn diese ihm Einschränkungen seiner unmittelbaren Neigungen auferlegt (A 271f). Das ist es, was Kant mit der „*Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit*“ (A 287) nennt: Wir, die wir als Einzelwesen auf Selbstbehauptung angewiesen sind, verfügen doch zugleich über eine aus der Selbstbehauptung gar nicht ableitbare Freude an Anderen und Anderem. In dieser „*Unabhängigkeit*“ von der Partikularität endlicher Einzelwesen liegt unsere „*Seelengröße*“, die uns „*vernehmen*“<sup>23</sup> lässt, was es mit all den Wesen in der Welt auf sich hat (statt nur das, was uns nützt). Dies ist unsere vernünftige, unsere „*intelligibele Natur*“ (A 272).

(31) Um den Sinn für die Würde des Sittlichen zu kultivieren, empfiehlt Kant einen „*moralischen Katechismus*“, sowie „*Biographien alter und neuer Zeit ..., um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben*“ (A 275). Im „*Katechismus*“ werden diejenigen Sätze aufgestellt, die uns darüber Bewusstsein geben, worum es in der Sittlichkeit überhaupt geht: Glückseligkeit, Neigung, Tugend, Pflicht, Natur, Freiheit, Würdigkeit zur Glückseligkeit, Gott als Natur- und Freiheitskausalität synthetisierende Macht.<sup>24</sup> Anhand der konkreten Lebensbeispiele aus den „*Biographien*“ sollen die Zöglinge lernen, Handlungen moralisch zu beurteilen. Diese Beispiele wecken und fördern die in jedem Menschen vorhandene sittliche

<sup>22</sup> Huber 2006, § 57 Zusatz 1; Scriptum zur *Politeia*, § 24. – Vgl. Kant IV, 408 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt); Kant VI, 48f (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Erstes Stück, Allgemeine Anmerkung).

<sup>23</sup> „*Vernunft kommt von Vernehmen*“ (Schopenhauer I, 73 [Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I, § 8])

<sup>24</sup> Kant VI, 480-484 (Die Metaphysik der Sitten, Ethische Methodenlehre, Erster Abschnitt, Anmerkung)

Einsicht, die uns „den minderen oder größeren moralischen Gehalt“ (A 275) von eigenen und fremden Handlungen zeigt.

[a] Die Beurteilung eigener und fremder Handlungen nach moralischem Gesetz geschieht in drei Schritten, es wird gefragt:

[α] Entspricht die Handlung dem moralischen **Gesetz**, der sittlichen Pflicht?

[β] Welches **konkrete** sittliche Gesetz, welche konkrete Pflicht ist bei der betreffenden Handlung einschlägig?

[γ] Geschieht die Handlung **aus** Pflicht, geschieht sie um des Gesetzes willen oder aufgrund anderer (außersittlicher) Beweggründe?

Diese Beurteilung ist zunächst zwar nur ein „Spiel der Urteilskraft“, führt aber

[b] zu einem „dauerhaften Eindruck der Hochschätzung“ (A 275) für sittlich gute Handlungen. Denn dass sittlich gute Handlungen schätzenswürdig sind, zeigt sich an ihnen selbst, und je mehr man sich für die Wahrnehmung der sittlichen Gutheit von Handlungen sensibilisiert, desto stärker prägt sich das Schätzenswürdige derselben unserem Gemüt ein. Auch wenn das Kind vielleicht zuerst dem Beispiel der Eltern folgt und dasjenige lobt und tadelt, was auch diese loben und tadeln, so wird das Kind doch bald verstehen, dass die guten Handlungen nicht deswegen lobenswert sind, weil die Eltern sie loben, sondern dass die Eltern sie zurecht loben, weil sie **in sich selbst** lobenswert sind (genauso wie ein Kind erst den Eltern nachspricht, dass zwei und zwei vier ist, dann aber einsieht, dass dies nicht deswegen stimmt, weil die Eltern es sagen, sondern dass die Eltern es zurecht sagen, weil es stimmt): „Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt“<sup>25</sup>, denn wer sittlich handelt, weil er einen anderen nachahmt, der handelt nicht sittlich, d. h. nicht aus Einsicht in das Gesollte, sondern er folgt seiner Neigung zu dieser oder jener Person oder Verhaltensweise.

[c] Die Übung der sittlichen Einsicht an den beispielhaften Taten führt den Zögling zu der „Gewohnheit“, sittlich gute Handlungen als beifallswürdig und schlechte als tadelnswürdig anzusehen (A 75f), auch wenn er momentan gerade nicht so empfindet.<sup>26</sup> Dadurch wird sein sittliches Urteil unabhängig von seinem subjektiven Zustand und orientiert sich an der Natur der Sache.

(32) Das Sittliche ist selbstevident. Tugend ist „nur darum soviel wert, weil sie soviel kostet, nicht weil sie etwas einbringt“ (A 278). Jemanden nicht verleumden zu wollen (Kants Beispiel), obgleich man von der Verleumdung große Vorteile, von ihrer Verweigerung aber große Nachteile hat, erweckt in den Augen des unvoreingenommenen Menschen (in den Augen der „gemeinen Menschenvernunft“ [A 277]) Verehrung und den „lebhaften Wunsch, selbst ein solcher Mann sein zu können (obzwar freilich nicht in seinem Zustande)“ (A 278). Wir bewundern Sophie Scholl, und wir würden gern über ihre moralische Größe verfügen, aber wir wünschen uns nicht, in einen ähnlichen sittlichen Ernstfall zu geraten wie sie.

---

<sup>25</sup> Kant IV, 409 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt)

<sup>26</sup> Scriptum zur *Nikomachischen Ethik*, § 43

**Schriften:**

*Albrecht, Michael:* Kants Antinomie der praktischen Vernunft (Hildesheim, New York **1978**)

*Beck, Lewis White:* Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar (1960, dt. München: Fink-Verlag **1974**)

*Höffe, Otfried:* Kritik der praktischen Vernunft (Berlin: Akademie-Verlag **2002** [Klassiker Auslegen, Band 26])

*Huber, Herbert:* Die Gottesidee bei Immanuel Kant. In: Theologie und Philosophie, 55. Jg. **1980**, 1-43 und 230-249

*Huber, Herbert:* Sittlichkeit und Sinn. Ein Beitrag zu den Grundlagen sittlicher Bildung (Donauwörth: Auer **1996**)

*Huber, Herbert:* Philosophische Exempel. Ausgewählte und erklärte Texte (= Philosophie und Ethik. Eine Hinführung, Band II, Donauwörth: Auer **2003**)

*Huber, Herbert:* Philosophieren – wie und wozu? (= Philosophie und Ethik. Eine Hinführung, Band I, Donauwörth: Auer **2006**)

*Kant, Immanuel:* Kritik der praktischen Vernunft (hgg. von Karl Vorländer, <sup>9</sup>Hamburg: Meiner **1974** [PhB 38])

*Sala, Giovanni B.:* Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft **2004**)

*Schopenhauer, Arthur:* Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus (Zürich: Haffmans Verlag **1988**)