

Klemme | Kants »Grundlegung
zur Metaphysik der Sitten«

Heiner F. Klemme

Kants »Grundlegung
zur Metaphysik der Sitten«

Ein systematischer Kommentar

Reclam

Meinen Töchtern Hanna und Luisa

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19473

2017 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Printed in Germany 2017

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019473-7

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

Vorwort 7

Einleitung 12

I. Grundlagen und Voraussetzungen 21

Philosophie und Freiheit 21

Die »Allgemeine praktische Weltweisheit«

von Christian Wolff 27

Kants Vermögenslehre 33

II. Vorrede und erster Abschnitt: »Übergang von

der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis

zur philosophischen« 41

Die Vorrede 41

Der gute Wille 58

Der Begriff der Pflicht 67

Das Gefühl der Achtung 76

Die natürliche Dialektik 82

III. Der zweite Abschnitt: »Übergang von der populären
sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten« 86

Kritik der populären Moralphilosophie 86

Die imperative Form praktischer Prinzipien 90

Die Möglichkeit hypothetischer und kategorischer

Imperative 104

Die Formeln des kategorischen Imperativs

und der Begriff der Maxime 110

Die Form der Maxime und ihre Formeln 115

Vernünftige Selbstbestimmung 119

Die Materie der Maxime und ihre Formel 126

Die Formel der eigenen Gesetzgebung, der Autonomie

und des Reichs der Zwecke 129

Praktische Notwendigkeit, praktische Nötigung
und Würde 134

Die Formeln des kategorischen Imperativs
und der gute Wille 143

Autonomie versus Heteronomie 150

Die Ableitung der Pflichten 156

a) Vollkommene Pflicht gegen uns selbst:

Selbsttötung aus Eigenliebe 161

b) Vollkommene Pflicht gegen andere Menschen:

das lügenhafte Versprechen 163

c) Unvollkommene Pflicht gegen uns selbst:

Verwahrlosung seiner Naturgaben 166

d) Unvollkommene Pflicht gegen andere Menschen:

Beistand in der Not 169

IV. Der dritte Abschnitt: »Übergang von der Metaphysik der
Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft« 173

Freiheit und Autonomie 174

Freiheit und Vernunft 182

Vernunft und Interesse 187

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? 204

Von der äußersten Grenze aller praktischen

Philosophie 210

Die »Schlußanmerkung« 222

V. Ausblick 224

Letzte Gedanken und Fragen 224

Literaturhinweise 233

Sachregister 240

Personenregister 247

Zum Autor 249

Vorwort

»Ich kann einen andern niemals überzeugen
als durch seine eigenen Gedanken.«
(Immanuel Kant, um 1765)

Der Herbst 1784 hat in der Philosophie Epoche gemacht. Fast zeitgleich schließt Kant seine Arbeiten an zwei Manuskripten ab. Mit ihrer Publikation verändert sich die philosophische Signatur der Moderne. Bereits im Dezember des Jahres erscheint in der *Berlinischen Monatsschrift* der Aufsatz »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. Anscheinend ein Satz für die Ewigkeit: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« (8:35). Wir können diese Definition problematisieren, ablehnen, zu widerlegen versuchen, aber wir können sie nicht ignorieren. Auch deshalb nicht, weil uns Aufklärung nach Kant geboten ist: »Sapere aude! Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung!« (Ebd.) Doch was geht mich heute noch der »Wahlspruch der Aufklärung« an, möchte man fragen. Was kümmert mich meine Unmündigkeit, wenn die Stimmung gut, die Familie gesund und die Felder bestellt sind?

Doch unter dem Banner der Aufklärung sind auch diejenigen Menschen verpflichtet sich zu versammeln, denen ihre »selbst verschuldete Unmündigkeit« lieb und teuer geworden ist. Das begründet sich durch ein Prinzip, das Thema von Kants zweitem Manuskript ist. Es erscheint mit einiger Verzögerung im April 1785 unter dem Titel *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* im Druck.¹ Das Thema dieses Buches ist der kategori-

1 Wie alle von Hartknoch in Riga zwischen 1781 (*Kritik der reinen Vernunft*) und 1787/88 (*Kritik der praktischen Vernunft*) verlegten Werke Kants ist auch die *Grundlegung* in Halle gedruckt worden. –

sche Imperativ. Dieser Imperativ stellt das Prinzip der Moralität dar. Er gebietet uns, ausschließlich nach solchen Regeln (Maximen) unseres Willens zu handeln, die sich zu einer (gedachten) allgemeinen Gesetzgebung auf bestimmte Weise verhalten. Unter einem Gesetz versteht Kant eine praktische Regel, die aufgrund ihrer Vernünftigkeit von allen Vernunftwesen gebilligt werden kann. Ein Gesetz gilt allgemein und notwendig.

Was wie das Organisationsprinzip einer preußischen Garnisonsstadt klingt, steht in Wahrheit im Dienste der Freiheit und markiert einen radikalen Bruch mit der moralphilosophischen Tradition. Der Mensch ist nach Kant nur denjenigen Gesetzen im Gebrauch seines freien Willens unterworfen, die er sich als Vernunftwesen selbst gibt. Weder Gott, noch Natur, noch Fürst, sondern die reine (empirisch unbedingte) Vernunft selbst ist der Grund unserer Pflichten. Der kategorische Imperativ erhebt die Pflicht nicht auf die Ebene eines Fetischs. Er ist vielmehr das Prinzip eines Willens, der nur deshalb ein *eigener* Wille sein kann, weil er sich durch die *eigene* (und zugleich *allgemeine*) Vernunft bestimmt. Die reine Vernunft gibt uns das Gesetz, sie ist unser »eigentliches Selbst« (457, vgl. KrV B 158). Nach ihrer Façon sollen wir als Menschen in der Welt tätig werden.

Mit dem kategorischen Imperativ ist ein neuer Begriff von Autonomie und Selbstbestimmung, der Achtung vor dem moralischen Gesetz und der Würde des Menschen, des Reichs der Zwecke und eben auch der Aufklärung verbunden. Ähnlich,

Für eine nähere Beschäftigung mit der *Grundlegung* sind zwei studentische Nachschriften von Kants Vorlesungen über Naturrecht (*Naturrecht-Feyerabend*; 27:1317–1394 und Kant 2010–2014) vom Sommer 1784 und über Moralphilosophie (*Moral Mrongovius II*; 29:595–642) vom Winter 1784/85 hilfreich.

wie ich nach dem kategorischen Imperativ handeln soll, weil ich dies als reines Vernunftwesen immer schon will, soll ich mich meines »*eigenen* Verstandes« bedienen. Die Vernunft ist etwas Allgemeines, aber sie muss sich in dem Gebrauch konkretisieren, den jeder einzelne Mensch von diesem Vermögen macht. Die reine Vernunft will praktisch, sie will im Gebrauch unseres freien Willens erhalten werden. Sie ist der Grund, warum wir als Endzwecke der Natur existieren. Wenn es keine Vernunft gibt, dann gibt es auch keine Freiheit. Wenn es keine Freiheit gibt, dann gibt es keine Unmündigkeit und kein vernünftiges Verlangen danach, diesen Zustand in einem Prozess der selbstinitiierten Aufklärung zu überwinden. Wir wären nur ein Stück Natur. Nicht der Rede wert. Mit der reinen Vernunft setzt die Natur dem Menschen die Krone auf. Jetzt muss er sich ihrer auch würdig erweisen.

Der vorliegende Kommentar möchte einführend mit der *Grundlegung* und mit der in ihr entwickelten Lehre vom kategorischen Imperativ als dem Grundprinzip von Kants gesamter Philosophie der Freiheit vertraut machen. Dies geschieht in enger Auseinandersetzung mit den Begriffen und Methoden, die er in dieser Schrift selbst zur Anwendung bringt. Hinweise auf die äußerst umfangreiche Sekundärliteratur können nur hin und wieder gegeben werden. Die Diskussion der heute teilweise äußerst spezialisierten Forschung hätte den Rahmen der vorliegenden Einführung gesprengt. Zudem birgt ein Zuviel an Sekundärliteratur die Gefahr, den Blick für das Wesentliche zu verlieren: Kants philosophisches Anliegen und die Art und Weise, in der er seine Argumentation entwickelt. Eine Auswahl an informativen Publikationen findet sich in den Literaturhinweisen.

Der Kommentar ist aus der Perspektive der *Grundlegung*, nicht (beispielsweise) der Analytischen Philosophie und Metaethik geschrieben worden. Aus diesem Grunde werden auch

keine Begriffe zur Anwendung gebracht, die dieser Schrift äußerlich und fremd sind. Erfahrungsgemäß stiften sie mehr Verwirrung als Klarheit. Ist Kants Ethik deontologisch oder teleologisch? Vertritt Kant einen Internalismus oder Externalismus moralischer Gründe und Motive? Über Fragen wie diese lässt sich trefflich streiten. Der Kommentar beteiligt sich nicht an diesem Streit, sondern thematisiert die Voraussetzungen, unter denen ein solcher Streit erst geführt werden kann.

In der »Einleitung« wird zunächst über einige philosophische Motive informiert, die Kant mit und in dieser Schrift verfolgt. In Teil I werden Grundlagen und Voraussetzungen historischer und philosophischer Art angesprochen, die für das Verständnis der *Grundlegung* von erheblicher Relevanz sind. Eine erschöpfende Erörterung der Quellen von Kants Ethik hätte dabei natürlich auch den Rahmen des vorliegenden Kommentars gesprengt. Die Teile II–IV folgen der Gliederung von Kants Schrift. Der abschließende Teil V ist einigen Gedanken zum philosophischen Charakter von Kants reiner Moralphilosophie vorbehalten.

Für die Lektüre früherer Fassungen dieses Kommentars (oder Teile von ihm), für hilfreiche Hinweise und Kritik danke ich vor allem Manfred Baum (Wuppertal), Reinhard Brandt (Marburg), Gabriel Rivero (Mannheim) sowie Antonino Falduto, Katerina Mihaylova und Falk Wunderlich (Halle).

Zur Zitierweise

Die *Grundlegung* wird (mit kleineren Korrekturen) nach der von Theodor Valentiner (Stuttgart 1961 u. ö.) auf der Grundlage von Band 4 (S. 385–463) der Akademie-Ausgabe von Kants *Gesammelten Schriften* (Berlin 1900 ff.) veranstalteten Aus-

gabe unter Angabe der Seitenzählung der Akademie-Ausgabe zitiert. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird wie üblich nach der Paginierung der ersten und zweiten Originalausgabe von 1781 (A) und 1787 (B) zitiert. Zitate aus anderen Schriften Kants werden durch Verweis auf die Band- und Seitenzählung der Akademie-Ausgabe belegt.

Einleitung

Die *Grundlegung* ist das Resultat einer mehrere Jahrzehnte umfassenden Beschäftigung Kants mit dem Problem der moralischen Verbindlichkeit: Wie ist es möglich, dass wir in unserem Wollen durch die Vernunft selbst zum Vollzug konkreter Handlungen (Pflichten) verbunden oder verpflichtet werden? Pointiert formuliert, löst Kant dieses Problem unter Rückgriff auf eine Auffassung von Freiheit und Gesetz, wie sie zuvor Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) im Bereich der politischen Philosophie vertreten hat: Die Gesetze, die wir uns *selber* geben, widersprechen unserer Freiheit nicht, sie heben sie nicht auf. Wir bedürfen dieser Gesetze vielmehr, um unsere »sittliche Freyheit« zu erlangen. In den Worten der deutschen Originalübersetzung des *Contrat social* (1762) ausgedrückt: Die »sittliche Freyheit« allein macht »den Menschen zum Wahren Herrn über sich selbst [...]; dahingegen die Leitung der Begierden Slavery, und nur die Beobachtung der Gesetze, die man sich selbst vorschreibt, Freyheit ist.« (1763, 72; II 8) Freiheit ist nicht irgendeine Eigenschaft des Menschen. Sie erhebt ihn über alles andere in der Natur. Die Freiheit befreit den Menschen von der Herrschaft der Natur. An seiner Freiheit ist dem Menschen als Vernunftwesen am meisten gelegen. Da Freiheit eine Befugnis, das Gesetz aber eine Notwendigkeit ausdrückt, durch die diese Befugnis begrenzt wird, ist das Gesetz nur dann mit dem Gedanken einer Herrschaft über sich selbst vereinbar, wenn wir uns dieses Gesetz selbst geben. Wir sind zugleich Adressaten und Ursprung des Gesetzes, nach dessen Vorstellung wir als reine Vernunftwesen handeln. Es ist diese Idee, die Idee einer Vermittlung von Freiheit und Gesetz, die den Menschen zum Souverän seines Freiheitsgebrauchs erklärt, die Kant seit seiner Lektüre von Rousseau nicht mehr losgelassen hat. In »der Herrschafft über sich selbst«, führt

Kant in einer Vorlesung über Moralphilosophie aus, besteht die »unmittelbare Würde« (2004, 205) des Menschen. Sie macht ihn von allen Dingen unabhängig. In einer Vorlesung über Anthropologie vom Winter 1781/82 spricht er von der »Maxime« und dem »Grundsatz« der »Selbsterhaltung der gesunden Vernunft, nicht des Menschen sondern der Vernunft, d. i. ich muß nichts annehmen, was den freien Gebrauch der Vernunft unmöglich machen würde.« (25:1049–1050)

Zwar hatte bereits ein Philosoph wie Christian Wolff (1679–1754) betont, dass der Mensch aufgrund seiner Freiheit »vermittelt seiner Vernunft« sich selbst »ein Gesetze« (1720, § 24) sei, vom »Richterstuhle der Vernunft« (1754, Vorrede, iii) gesprochen und mit Cicero darauf hingewiesen, »daß die Rechtswissenschaft nicht aus den zwölf Tafeln, noch aus den Befehlen der Prätores, sondern allerdings aus dem innersten der Philosophie herzuholen sey.« (1754, Vorrede, IV) Und Kants halleischer Kollege Georg Friedrich Meier (1718–1777) nannte den freien Willen »die Krone aller Kräfte der menschlichen Seele« (1764, I, § 8). Aber kein Philosoph der Moderne hatte die Freiheit so sehr in den Mittelpunkt der Bestimmung des Menschen gestellt wie Rousseau. Keiner war auf die Idee gekommen, den Menschen zum Urheber sittlicher Gesetze zu machen. Mit Rousseau beginnt der moralische Kosmos sich um den Menschen und der Mensch sich um seine Freiheit und Selbstgesetzgebung zu drehen.

Kant zeigt sich seit seiner Lektüre von Rousseaus Schriften Anfang der 1760er Jahre vom Freiheitspathos des Genfer Philosophen beeindruckt. Erst in seiner Schrift von 1785 gelingt ihm jedoch der große theoretische Wurf: Autonomie ist der Schlüssel zum Verständnis unserer Pflichten. Der Ursprung und die Quelle des uns zu bestimmten Handlungen verpflichtenden moralischen Gesetzes ist die reine Vernunft. Als vernünftige Wesen verpflichten wir uns selbst. Die Freiheit in

das Zentrum der Bestimmung des Menschen zu stellen, bedeutet für Kant zweierlei: Dass die Freiheit des Menschen sein »eigentliches Selbst« ausmacht, und dass der Mensch im Gebrauch seiner Freiheit verbunden ist, sich einem Gesetz zu unterwerfen, welches er sich selbst gibt.

Wie aber können wir einem Gesetz unterworfen sein, welches wir uns selbst aufgrund unserer vernünftigen Natur geben? In welchem Verhältnis steht das moralische Gesetz (das Gesetz der Freiheit) zu den Gesetzen der Natur? In welchem zu unseren Gefühlen und Begierden? Was ist der Ursprung der Notwendigkeit? Welches ist die Quelle der moralischen Verbindlichkeit? Wie verhält sich die Notwendigkeit zur Verbindlichkeit? Wie können wir das moralische Gesetz erkennen? Gibt es einen freien Willen?

In der *Grundlegung* wendet sich Kant der Beantwortung dieser und anderer Fragen im Rahmen von Überlegungen zu, die der »Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*« (392) dienen. Das »*oberste Prinzip der Moralität*«: das ist der kategorische Imperativ. Rousseau spricht vom allgemeinen Willen (»*volonté générale*«), Kant vom Willen als Grund einer allgemeinen Gesetzgebung. Dass die Frage nach dem kategorischen Imperativ als Frage nach seiner *Möglichkeit* formuliert werden muss, notiert Kant bereits in einer aus dem Jahr 1772 stammenden Reflexion:

»Die Gantze Schwierigkeit bey dem Streit über das principium der moral ist: wie ein categorischer imperativus möglich sey, der nicht conditional ist, weder sub conditione problematica noch apodictica (der Geschicklichkeit. Klugheit). Ein solcher imperativus sagt, was ursprünglich, primitive Gut ist.«¹

1 19:141–142. In einer seiner Vorüberlegungen zu den *Prolegomena* zu

Kant beansprucht nicht, das Prinzip der Moral erfunden oder konstruiert zu haben. Es liegt dem moralischen Selbstverständnis der Menschen seit alters her zu Grunde. Die Philosophie kann aufklären und entdecken, sie kann im Bereich der Moral aber nichts erfinden. In seiner Vorlesung über Anthropologie (1772/73) schreibt er, dass »die ganze Moral nur eine analysis des vorraths von Begriffen und Reflexionen« ist, »die der Mensch im dunkeln schon hat. Ich lehre da nichts neues« (25:20). In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es entsprechend:

»Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Beweisungsgründe, d. i. Glückseligkeit,) das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt bestimmen [...]. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.«²

einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783) wiederholt er diese Frage: »Es haben schon längst Moralisten Eingesehen daß das Princip der Glückseligkeit niemals eine reine Moral sondern nur eine Klugheitslehre die sich auf ihren Vortheil versteht, gebe. [...] daß aber der moralische Imperativ unbedingt seyn müsse [...]. Nun ist die Frage wie ist ein categorischer Imperativ möglich wer diese Aufgabe auflöset, der hat das echte Princip der Moral gefunden. [...] Ich werde die Auflösung in Kurzem darlegen« (23:60; vgl. 27:1324).

- 2 KrV A 807 / B 835. In einer Logik-Vorlesung (1782) drückt Kant seine Vermutung aus, dass wir in der Moral »nicht weiter [...] gekommen« sind »als die alten Stoiker« (1998, 302; vgl. 529, 5:126–127 und 9:32).

Die Prinzipien der praktischen Vernunft haben in ihrem praktischen Gebrauche »objektive Realität« (KrV A 808 / B 836). Wir erkennen also ihre »objektive Realität«, sobald wir sie uns »deutlich denken«.

Dass die *Grundlegung* trotz aller Vordenker und aller Erbschaften, die sie antritt, »eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie« (Stäudlin 1824, 96) eröffnet, ist seinen Lesern von Anfang an bewusst gewesen. Dies hängt einerseits mit den in ihr entfalteten neuartigen Begriffen von reiner praktischer Vernunft und Gesetz, andererseits mit seiner radikalen Kritik am ethischen Eudämonismus, d. h. also an der Lehre vom Glück als dem höchsten Gut oder Zweck unseres Handelns, zusammen. Gingen die maßgeblichen Philosophen vor Kant davon aus, dass Tugend und Pflicht als Funktionsbegriffe des (wahren) menschlichen Glücks zu verstehen sind, vertritt der Königsberger Philosoph die Ansicht, dass die Moralität unseres Handelns durch die einseitige Berücksichtigung unseres Glücks untergraben wird. Die einzige Quelle der Verbindlichkeit ist die reine Vernunft.

Fragen wir nach den Bedingungen, unter denen eine praktische Regel ein moralisches Gesetz sein kann, stoßen wir auf die reine Vernunft mit ihren Begriffen a priori. Diese Begriffe³ bestimmen unseren Willen, d. h. sie machen ihn zu dem, was dieser Wille seinem Wesen nach ist. Das moralische Gesetz *ist* die sich selbst durch ihre eigenen Begriffe zum Handeln bestimmende reine Vernunft. Freiheit und Notwendigkeit widersprechen sich nicht. Ohne Notwendigkeit gibt es keine Freiheit, weil sich die Freiheit ohne das Gesetz selbst zerstört. Die Form, das Wesentliche der Vernunft, ist die Notwendig-

3 Im engeren Sinne handelt es sich nur um einen einzigen Begriff, nämlich den Freiheitsbegriff (die Idee der Freiheit), dem die Naturbegriffe gegenüberstehen (vgl. 328 ff., 5:134, 5:171–172).

keit (vgl. 17:312). Wenn es überhaupt ein moralisches Gesetz gibt, dann muss es »absolute Notwendigkeit bei sich führen« (389; vgl. 463). Die Notwendigkeit einer Handlungsregel macht diese zu einem Gesetz. Ein Gesetz gilt allgemein, für alle Vernunftwesen.

Kant unterscheidet zwischen der Eigenschaft des moralischen Gesetzes, von »absoluter Notwendigkeit« zu sein, und seiner Funktion als »Grund einer Verbindlichkeit« (389). Grund einer moralischen Verbindlichkeit kann das moralische Gesetz zwar nur deshalb sein, weil es von »absoluter Notwendigkeit« ist (vgl. 19:142). Aber das moralische Gesetz kann nur diejenigen Wesen verpflichten, die ihrer eigenen Natur nach diesem Gesetz *nicht* mit Notwendigkeit folgen. Ein reines Vernunftwesen handelt mit Notwendigkeit nach dem moralischen Gesetz. Aber es ist nicht verpflichtet (verbunden), dies zu tun. Es muss zur Befolgung des Gesetzes nicht *genötigt* werden. Die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes wird in einem kategorischen Imperativ ausgedrückt. Es verwendet sich an Wesen, die ihrer eigenen Natur nach auch unvernünftig handeln könnten. Die reine Vernunft verpflichtet den Menschen jedoch, nach Prinzipien zu handeln, nach denen reine Vernunftwesen mit Notwendigkeit handeln, bloß weil sie vernünftig sind. Der Mensch aber strebt immer auch nach seiner eigenen Glückseligkeit. Das Verlangen nach ihr motiviert ihn, Handlungen zu vollziehen, die mit der Idee einer allgemeinen Gesetzgebung nicht vereinbar sind.

Kant mutet seinen Lesern einiges zu. Nach einer programmatischen, Inhalt, Methode und systematischen Kontext erläuternden Vorrede präsentiert er seine Überlegungen in drei Abschnitten. Niemals zuvor ist in der Geschichte der Ethik der Versuch unternommen worden, den Bedeutungsgehalt eines praktischen Prinzips aus verschiedenen epistemischen Perspektiven zu beleuchten, die nach einer bestimmten Logik auf-

einanderfolgen: Alle sittliche Erkenntnis ist entweder bloß »gemeine« oder schon »philosophische« Vernunftkenntnis. Und die »philosophische« Vernunftkenntnis ist entweder »populäre Moralphilosophie«, »Metaphysik der Sitten« oder »Kritik der reinen praktischen Vernunft« (392). Und niemals zuvor hat ein Autor sich zu schreiben erlaubt, dass die Analyse der »gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis« in eine »Kritik der reinen praktischen Vernunft« münden wird, in der das, was die gemeine Vernunft dunkel denkt, zur begrifflichen Deutlichkeit gebracht werden wird. Kant nimmt sich die Freiheit, den Egalitarismus von Rousseau, der in seinem *Emile* (1762) die natürliche Sittlichkeit des Menschen betont hat, mit der Metaphysik von Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) zusammenzuführen. Jeder Mensch, ob Bauer oder Bettelmann, hat Einsicht in die ihn in seinem Wollen verbindende Kraft und Würde des moralischen Gesetzes. Jedoch kann es uns nur als Metaphysiker und Vernunftkritiker gelingen, dieses Gesetz auf den Begriff zu bringen. Wir können die Moral »gar nicht fühlen« (29:625). Wir müssen sie denken, in Begriffe fassen. Gelingt dies, dann erweist uns die Theorie der Moral auch einen praktischen Dienst, werden wir uns im Leben besser moralisch orientieren können.

Dass keine Interpretation und kein Kommentar die eigenständige Lektüre eines philosophischen Textes ersetzen können, mag eine Binsenweisheit sein. Für die *Grundlegung* bestätigt sie sich auf nachdrückliche Weise. Die in ihr entfaltete Dynamik des Denkens kann in keinem Meta-Text simuliert werden. Dieser kann immer nur Hilfestellungen von der Art geben, die in Anspielung auf Kants Aufsatz »Was heißt: sich im Denken orientieren?« (8:131–147) als Orientierung im eigenen Denken über das Denken Kants bezeichnet werden könnte. Im Denken über Kants Denken sollte zweierlei nicht vergessen werden:

Erstens wird schnell klar, dass Kants eigenes Denken von begrifflichen Voraussetzungen lebt und mit philosophischen Erwartungen einhergeht, die sich in der Übernahme und in der Auseinandersetzung mit bestimmten Philosophen und Traditionen zeigt. Es scheint deshalb hilfreich zu sein, in einem Kommentar wie dem vorliegenden zumindest gelegentlich die Kontexte zu erläutern, in denen sich Kant orientiert.

Zweitens kann dies mit gleichem Recht von uns Interpreten gesagt werden. Was dies für die Interpretation eines philosophischen Textes im Einzelnen bedeutet, bedürfte vieler Worte, für die hier nicht der Ort ist. Für die vorliegende Interpretation gilt zumal, dass sie nach dem Prinzip hermeneutischer Angemessenheit geschrieben ist. Sie wendet sich an Leser, die auf die Gründe und Argumente neugierig sind, die Kant im Rahmen der Grundlegung einer Disziplin vorträgt, die er »Metaphysik der Sitten« oder (in einer Vorlesung) »Metaphysic der Freyheit« (29:599) nennt.

Ob die *Grundlegung* den Leser philosophisch zu überzeugen vermag, steht selbstverständlich auf einem anderen Blatt. Aber er sollte über sie nicht urteilen, ohne sie zuvor durchdacht zu haben. Und er wird diese Schrift kaum mit Gewinn lesen können, wenn er sie von vornherein aus der Perspektive einer sich selbst gewissen (Post-)Moderne beurteilt, die die Rede von *der* Vernunft im Singular für ein zweckfreies Sprachspiel hält. Der Schatten der Vernunft ist die Kontingenz, der Zufall, die Beliebigkeit, die Subjektivität unseres Glaubens und Meinens. Bewegen wir uns im Schatten der Vernunft, orientieren wir uns nicht an Gründen. Wir wollen überreden, manipulieren, Macht ausüben, Interessen realisieren. Die Vernunft hat ihre Grenzen, aber sie ist für uns alternativlos. Davon jedenfalls ist Kant überzeugt.

Trotz aller berechtigten relativistischen Einsprüche und Bedenken sind wir gut beraten, das normative Potenzial von Kants praktischer Philosophie nicht zu unterschätzen, seine Auffassungen nicht von vornherein historisierend zu entschärfen. Wir sollten uns auch im Klaren darüber sein, dass im Namen von Tradition und Konvention, Gefühl und Erfahrung geübte Vernunftkritik und Metaphysikverachtung Größen sind, die Kant sehr gut vertraut waren. Wir sollten dem Philosophen aus Königsberg die Chance geben, uns zu überzeugen. Ob Metaphysik vielleicht doch als Wissenschaft möglich ist? Und ob eine Vernunft praktische Wirklichkeit hat, die der Ursprung von Regeln des Wollens ist, die für alle Vernunftwesen gelten? Sollte es keine unseren Willen unbedingt bindenden Regeln (praktische Gesetze) geben, würde die Moral jedenfalls eine Angelegenheit von Anthropologie und Psychologie sein. Moral würde nichts anderes sein als ein System von hypothetischen Imperativen. Wenn es überhaupt einen moralischen Standpunkt gibt, dann wird er Kants Auffassung nach durch die reine Vernunft definiert. Sie ist die Quelle der Notwendigkeit, die »das Eintrittsbillett in die Kantische Philosophie« (Brandt 2014, 352) darstellt. Es gehört zu den Erwartungen, die wir an Kants *Grundlegung* stellen, dass sie uns zu verstehen hilft, wie die ihrem Begriff nach auf das Unbedingte und Notwendige zielende reine Vernunft praktisch werden kann.

I. Grundlagen und Voraussetzungen

Philosophie und Freiheit

Philosophie ist eine Wissenschaft. Ihr wissenschaftlicher Charakter beruht auf Begriffen, Prinzipien und Zwecken, die ihren Ursprung in einem Vermögen haben, welches Kant »Verstand«, »Vernunft« oder auch »das Vermögen der Spontaneität« nennt. Insofern der Philosoph diese Begriffe und Prinzipien durch den Gebrauch seiner reinen Vernunft erkennt, »studiert er die Gesetzgebung der Vernunft.« (1998, 540; vgl. 520–521) Denken ist kein Widerfahrnis, nicht etwas, das mit uns und in uns geschieht. Denken ist vielmehr Ausdruck einer Spontaneität, derer wir uns bewusst sind, sobald wir sie in Anspruch nehmen. Im Denken verknüpfen wir unsere Begriffe miteinander. Denken ist aber nicht identisch mit Erkennen. Wir können uns Gegenstände denken, die wir nicht erkennen können. Wir wissen nicht, ob es sie gibt.

Ein berühmtes Beispiel ist Gott: Wir können uns einen Begriff von ihm machen, seine Existenz aber nicht förmlich erkennen. Ebenso wenig können wir beweisen, dass Gott nicht existiert. Der Begriff »Gott« gehört nicht zu den reinen Verstandesbegriffen, die objektive Realität haben, wenn sie auf sinnlich gegebene Vorstellungen bezogen werden. Diese Idee ist Kants Auffassung nach eine Vernunftidee. Als Vernunftwesen denken wir uns Gott als erste Ursache der Existenz der Welt. Denn der Gedanke, dass die Welt ohne Ursache in ihre Existenz getreten ist, ist unvernünftig. Reine Begriffe können also auch eine Bedeutung haben, obwohl wir uns mittels ihrer auf keinen in Raum und Zeit gegebenen Gegenstand beziehen.

Ein anderes Beispiel ist der Begriff der Freiheit. Kant definiert Freiheit in einer Bedeutung des Wortes als »eine *absolute*

Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen«. Dies ist die »transzendente Freiheit« (KrV A 446 / B 474). Traditionell wird Gott transzendente Freiheit zugeschrieben: Er ist die erste Ursache der Welt. Sie bezeichnet aber auch die Eigenschaft einer Ursache, Ereignisse *in* der Welt zu bewirken, die in ihrem eigenen Wirken unter den Gesetzen der Natur stehen. Worauf es Kant mit dem Begriff der Handlung ankommt, ist der Gedanke, dass sie einem Menschen nur dann zugerechnet (imputiert) werden kann, wenn er sie gewollt hat, wenn es also eine freie Handlung ist.

Beziehen wir die Frage nach der transzendentalen Freiheit auf den Menschen, müssen wir zwischen der Spontaneität unseres Denkens und unseres Willens unterscheiden. Es ergibt nach Kant keinen Sinn, den Begriff der transzendentalen Freiheit auf unser Denken zu beziehen, wohl aber auf unseren Willen. Denn es ist unser Wille, durch den wir handelnd in die Geschehnisse der Welt eingreifen. Ist unser Wille frei? Sind wir befähigt, Handlungen in der Welt zu bewirken, ohne in unserem Wollen unter den allgemeinen Gesetzen der Natur zu stehen? Verfügen wir über eine Form der Spontaneität des Handelns, so wie es in dieser Welt vielleicht kein anderes Lebewesen aufzuweisen vermag? Die Freiheit ist eine transzendente Idee, also ein Begriff, dessen objektive Realität nicht durch Verweis auf einen sinnlichen Anschauungsgehalt aufgewiesen werden kann. Aber immerhin handelt es sich um eine Idee unserer reinen Vernunft. Wir können diese Idee widerspruchsfrei denken. Und wir können (davon ist Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* überzeugt) beweisen, dass es keinem Kritiker des Begriffs der Freiheit (den Kant einen »Fatalisten« nennt) gelingen wird, seine reale Unmöglichkeit zu beweisen. Die theoretische Philosophie erklärt die transzendente Freiheit zu einem *möglichen* Begriff.

Neben dem Begriff der transzendentalen Freiheit verwendet Kant den Begriff der praktischen Freiheit. In welchem Verhältnis diese beiden Begriffe der Freiheit zueinander stehen, ist nicht mit letzter Eindeutigkeit zu entscheiden. Das liegt zum einen an unklaren Positionsbestimmungen Kants, zum anderen aber daran, dass er im Verlaufe der Jahre seine Auffassungen geändert haben mag, ohne dies immer hinreichend deutlich gemacht zu haben. Prinzipiell scheint es aber keine praktische Freiheit ohne transzendente Freiheit zu geben. Würden wir einen Begriff von praktischer Freiheit ohne das Vermögen eines Subjekts, selbst Ursache der Handlungen zu sein, annehmen, wäre Freiheit nichts anderes als ein Modus empirischer Kausalität. Freiheit wäre Natur. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird Kant dies die »Freiheit eines Bratenwenders« (5:97) nennen. Das ist ironisch, ist spöttisch gemeint. So wie ein über offenem Feuer installierter Drehmechanismus den Braten gleichmäßig wendet, würde der Mensch über (wie wir sie nennen können) Handlungsfreiheit verfügen, wenn er das tun könnte, was er entsprechend seiner unter den Gesetzen der Natur stehenden Begierden tun möchte. In diesem Falle wäre der Mensch aber eine Sache, ein Automat, dem seine Handlungen nicht zugerechnet werden können. Ihm fehlte ein wesentliches Element praktischer Freiheit: Die im Begriff des freien Willens gedachte »absolute Spontaneität der Handlung« (KrV A 448 / B 476).

Es bestehen zwei wichtige Differenzen zwischen einer (wie wir sie nennen können) *bloß* transzendentalen und der praktischen Freiheit:

Erstens bedeutet die praktische Freiheit eine Weise der Verursachung, die unter einem spezifischen Gesetz der Kausalität steht. Dieses vom Gesetz der Natur spezifisch unterschiedene Gesetz nennt Kant das »Gesetz der Freiheit«, das

»moralische Gesetz« oder auch das »praktische Gesetz«. Ein Moralgesez ist das Gesetz eines freien Willens, der *als* freier Wille in der Welt wirkt. Bestimmt der Wille sich selbst durch das Gesetz dieser Freiheit zum Handeln, stehen seine Handlungen unter einer doppelten Gesetzlichkeit: Auf der einen Seite können die Handlungen aus der Perspektive der Naturgesetzlichkeit wie gewöhnliche Ereignisse in Raum und Zeit beschrieben werden. Auf der anderen Seite sind diese Handlungen durch Begriffe zu charakterisieren, die sich jeglicher naturalistischen Reduktion entziehen. Wenn der Mensch nach Begriffen zu handeln vermag, deren Ursprung er selbst als ein Vernunftwesen ist, dann ist er auch frei zu wählen, ob er nach der einen oder der anderen Kausalität wirksam werden möchte.

Vorausgesetzt, dass transzendente Freiheit eine zwar mögliche, ihrer objektiven Realität nach aber problematische Idee der reinen Vernunft ist: Was können wir dann zum Realitätsgehalt der praktischen Freiheit sagen? Diese Frage beantwortet sich durch die *zweite* Differenz, die zwischen diesen beiden Freiheitsbegriffen besteht. Die praktische Realität unserer transzendentalen Freiheit muss durch Überlegungen gerechtfertigt, bewiesen oder plausibilisiert werden, die genuin praktisch sind. Sie betreffen unseren Willen, nicht unseren Verstand. Wie kann dies gelingen? Sicherlich nicht dadurch, dass die praktische Philosophie eine Form von Freiheit förmlich zu beweisen versucht, die aus der Perspektive der theoretischen Vernunft eine bloße Idee ist. Es muss jedoch der praktischen Philosophie gelingen, der Idee der Freiheit eine praktische Bedeutung zu geben. Prinzipiell sind drei Strategien denkbar:

Erstens könnten wir unsere praktische Freiheit durch Erfahrung zu beweisen versuchen. Diese Strategie scheint Kant in

der *Kritik der reinen Vernunft* zu verfolgen. In ihr argumentiert er, dass wir unsere unmittelbar auf uns wirkenden sinnlichen Begierden durch »Überlegungen« (KrV A 802 / B 830) überwinden können, die die Vernunft über unser langfristiges Gut anzustellen in der Lage ist. Dieses Argument lebt von der Unterscheidung zwischen sinnlichen Begierden auf der einen und unserer Vernunft auf der anderen Seite. Beide können unsere »freie Willkür« (ebd.) bestimmen. Wir erkennen unsere praktische Freiheit (die »Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens«) insofern »durch Erfahrung«, als wir sie »als eine von den Naturursachen« (KrV A 803 / B 831) erkennen. Wie diese Vernunft jedoch der Grund von »objektiven *Gesetzen der Freiheit*« des Willens sein kann, die »sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht« (ebd.), bleibt unklar.

Zweitens könnten wir auf das unmittelbare Bewusstsein des Gesetzes der Freiheit verweisen. Wenn wir ein Bewusstsein dieses Gesetzes haben (das Kant auch das »moralische Gesetz« nennt), dann verfügen wir über praktische Freiheit. Wir müssen das tun können, was wir tun sollen. Diese Strategie schlägt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit seiner Lehre vom »Faktum der Vernunft«¹ ein.

Drittens böte sich an, auf das unmittelbare Bewusstsein einer praktischen Spontaneität zu verweisen, welches sich im Wollen selbst zeigt. Wären wir uns unmittelbar der Freiheit unseres Willens in den Akten unseres Wollens bewusst, hätten wir die Freiheit in praktischer Hinsicht be-

1 5:31. Kant führt in diesem Zusammenhang seine Unterscheidung zwischen der Freiheit als der »*ratio essendi* des moralischen Gesetzes« und dem moralischen Gesetz als der »*ratio cognoscendi* der Freiheit« (5:4 Anm.) ein. Zu dieser Unterscheidung siehe bereits Baumgarten (2004, § 216).