

## KANT: Theoretische Einsichten und Freiheitswirklichkeiten

von Michael Wladika

### Einleitung: KANTS Denken: theoretisch notwendig, freiheitsbezüglich unverzichtbar

Von KANT wird vielfältig in Superlativen gesprochen. Das war immer schon so, und es ist weiterhin so. Er wird als ‚Alleszermalmer‘<sup>1)</sup> und Revolutionär<sup>2)</sup> gesehen, als jemand, der eine alte Zeit zerstört und eine ganz neue herauf-führt oder aber erfasst. Er gilt zu Recht als einer der tiefsten, gründlichsten und wirkmächtigsten Denker. Und es ist merkwürdig: Immer noch hat KANT, der Kritiker, auch und gerade bei den ‚Kritikern‘ gewaltige Autorität: HERBERT SCHNÄDELBACH stellt – in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel ‚Kant – der Philosoph der Moderne‘<sup>3)</sup> – sich zunächst gegen ein wesentliches Element der Modernedeutung in JÜRGEN HABERMAS’ einflussreichen Vorlesungen *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

HABERMAS:

Kant drückt die moderne Welt in einem Gedankengebäude aus. Das bedeutet freilich nur, daß sich in Kants Philosophie die wesentlichen Züge des Zeitalters wie in einem Spiegel reflektieren, ohne daß Kant die Moderne als solche begriffen hätte. Erst aus der Retrospektive kann Hegel Kants Philosophie als die maßgebliche Selbstausslegung der Moderne verstehen.<sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> LUDWIG ERNST BOROWSKI, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, Königsberg 1804, 149; BOROWSKI denkt hier wohl an MOSES MENDELSSOHNs Rede von den Werken des „alles zermalmenden Kants.“ (*Morgenstunden* (1785), in: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1929ff., Bd. 3, Teil 2, 3).

<sup>2)</sup> So sah sich freilich KANT selbst bereits; vgl. nur seine Rede von der „Revolution der Denkart“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B XI), aber auch etwa die vielfältigen Feststellungen, dass *in ethicis* alle bisherigen Lehren materiale Prinzipien vorgetragen hätten, die von dem formalen praktischen Prinzip, das KANT selbst vorträgt, allesamt aufgehoben werden (siehe etwa *Kritik der praktischen Vernunft*, A 68-70 mehrfach).

<sup>3)</sup> Abgedruckt in: HERBERT SCHNÄDELBACH, *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen* 3, Frankfurt/M. 2000, 28-42.

<sup>4)</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1988, 30.

Man kann in der Tat der Ansicht sein, dass jede Philosophie dies ist – „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“,<sup>5)</sup> ohne das in irgendeiner platten Überbau-Weise zu verstehen. Und man kann weiter der Ansicht sein, dass der Schritt von KANT zu HEGEL nicht nur ein tatsächlich notwendiges Fortschreiten, das alles, was es verlässt, mit sich nimmt, sondern weiter auch für das Begreifen der – um vorderhand weiter so abstrakt zu etikettieren – Moderne entscheidend ist, ohne dies selbst in irgendeiner Weise ‚kritisch‘, ‚negativ‘ oder sonstwie nachhegelisch-abstrakt zu verstehen.

SCHNÄDELBACH nun:

Wer ist der Philosoph der Moderne – Kant oder Hegel? ... Kant ist der Philosoph der Moderne, weil er uns mit der unübersteigbaren Endlichkeit als der Wahrheit über uns und unsere Vernunft konfrontiert, und man kann zeigen, dass die wichtigsten Strukturmerkmale der Modernität wesentlich mit dieser Wahrheit zusammenhängen.<sup>6)</sup>

In *dieser* Auseinandersetzung wird man sich, so seltsame Konstellationen ergeben sich mitunter, unbedingt auf die Seite HABERMAS' stellen müssen. KANTS Denken steht, wenn man so vorweg und pauschal spricht, für radikale Subjektivierung und Prinzipialisierung von Erkenntnis, von Welt- und Selbstauffassung, von Praxis; *dies alles aus logischen Gründen*. Das hat, wie man leicht sehen kann, mit Anthropologie nichts, aber auch gar nichts zu tun. Ob ‚wir‘ nun endlich sind, ob ‚unsere Vernunft‘ oder sonst etwas Schönes nun endlich oder unendlich ist, Fragen und Behauptungen wie diese gehören nicht KANT.<sup>7)</sup> KANT erzählt nicht etwas über die Dinge, sondern er entwickelt systematisch logische Voraussetzungen und Implikationen von Wirklichkeitszugang überhaupt.

Noch zwei, drei Stimmen vorweg:

---

<sup>5)</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Werke*, 20 Bde., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausgabe, Redaktion E. MOLDENHAUER u. K. M. MICHEL, Frankfurt/M. 1986, Bd. 7, 26.

<sup>6)</sup> SCHNÄDELBACH, „Kant – der Philosoph der Moderne“, 29, 34f.

<sup>7)</sup> Das heißt nicht, dass Ansichten wie jene bezüglich einer aparten Endlichkeit unserer Vernunft und auch viele andere in der Tat für die Moderne charakteristische mit KANT nichts zu tun haben. Sie sind vielmehr dies: Das Kantische hochkarätige Denken ohne sein logisches Niveau rezipiert und durchgespielt, somit auf die Stufe des Weltanschaulichen abgesenkt.

GERHARD GAMM, noch ein Theoretiker der Moderne:

Ich oder Selbstbewusstsein ist für Kant in der Vernunftkritik zunächst nichts weiter als diese *spontane Verstandeshandlung des Hinzusetzens*, des Zurückkommens auf den oder das, was den Gedanken denkt oder die Einheit des Urteils gestiftet hat und garantiert.<sup>8)</sup>

Und:

Kant muss, um überhaupt das philosophische Bewusstsein auf das historische Niveau der Neuzeit zu heben ..., *diese vor aller Augen liegende (verborgene)* Korrespondenz zwischen der Subjekt-Prädikat-Struktur des einfachen Aussagesatzes und der Auslegung des Ichs als Träger von Eigenschaften dekonstruieren.<sup>9)</sup>

Wenn da ein Urteil sein können soll, muss ein Ich als gehandelt habend angenommen werden. *Ohne Ich keine Subjekt-Prädikat-Struktur*. Dann aber kann dieses angesetzte Prinzip ‚Ich‘ nicht selbst unter der von ihm erzeugten Struktur stehen, nicht ein Ding von Eigenschaften sein, nicht etwas sein, von dem man anderes präzisieren könnte. Selbstbewusstsein ist als reine, selbst-bezügliche Tätigkeit zu fassen, *nicht als Substanz, sondern als Subjekt*.<sup>10)</sup>

WALTER BRÖCKER – ein Autor, der vieles auch an ‚verstehenden‘ Bemühungen und Bemühtheiten der Gegenwart zu repräsentieren geeignet ist – macht diese Mitteilung:

Daß man über Kant hinausgehen muß, aber in entgegengesetzter Richtung wie Hegel, kann man von Heidegger lernen.<sup>11)</sup>

Das kann nur heißen, dass man wieder unmittelbar metaphysisch, also vorkantisch sprechen soll. Man denkt unwillkürlich an HEGELS Bemerkung über das Hinauskommen über die Kantische Philosophie:

---

<sup>8)</sup> GERHARD GAMM, „Ich denke, es denkt. G. Ch. Lichtenbergs Aphorismus über das ‚Es‘: Historische Kontexte und philosophische Konsequenzen“, in: *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000, 58-81, 67.

<sup>9)</sup> A. a. O., 69.

<sup>10)</sup> Eine andere Sache ist es freilich, eine solche nämlich, die über KANT hinausreicht, dass dies ‚nicht als Substanz, sondern als Subjekt‘ bei KANT als *Ersetzungsvorgang* vorgestellt ist und zunächst auch so vorgestellt werden muss. Dabei kann es nicht bleiben und bleibt es demgemäß auch philosophiegeschichtlich nicht; man kann hier nur eben HEGELS zentralen Satz hersetzen: „Es kommt nach meiner Einsicht ... alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“ (*Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, 22f.). Das Wörtchen ‚ebensosehr‘ enthält hier den Unterschied zum Kantischen Gedanken.

<sup>11)</sup> WALTER BRÖCKER, *Auseinandersetzungen mit Hegel*, Frankfurt/M. 1965, 7.

Heutigentags ist man nun über die Kantische Philosophie hinausgekommen, und ein jeder will weiter sein. Weitersein ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts- und ein Rückwärts-Weiter. Viele unserer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nichts anderes als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben jedem gegeben ist.<sup>12)</sup>

Dies soll auch deswegen hier stehen, weil so viele uns weiterhin Auskunft geben über das, worin sie KANT gerade ‚kritisieren‘ mussten, z.B. all die klugen Leute, die endlich entdeckt haben und es nun wissen und sich gegenseitig so gerne mitteilen, dass es keine synthetischen Urteile a priori gibt.

Dass das Bröckersche Tun in seinem Verhältnis zur Kantischen Philosophie ein Weitersein in der zweiten der von HEGEL genannten Bedeutungen ist, das sagt er etwa so:

Die Illusion der Hegelianer, wenigstens im Prinzip alles zu wissen, ist verschwunden. Daß der Mensch ein endliches Wesen ist, ist ein Hauptsatz Heideggers, auf den er immer wieder zurückkommt ... Bei der Endlichkeit soll es bleiben.<sup>13)</sup>

‚Der Mensch ist ein endliches Wesen‘ – kann man unmittelbarer, kann man direkter metaphysisch sprechen?<sup>14)</sup> Ein Hinausgehen über KANT, zunächst einmal ein Erreichen KANTS wird eine sehr schwierige Angelegenheit sein. Dafür auch eine sehr lohnende.

In gewisser Weise lassen sich die Gegenwart und das Denken der Gegenwart von KANT aus fassen. Zu dem ersteren haben wir schon einige Worte gesagt, Stimmen gehört. Zum letzteren hier nur noch dieses:

FRANZ UNGLER zu dem revolutionär Neuen, das KANT bringt, u. a.:

Eben die absolute logische Form ist auch das Prinzip des sittlichen Bewusstseins, keine ontologische Ordnung der Dinge. Damit ist auch alle, das Ich notwendig von ihren Voraussetzungen her verdinglichende Betrachtungsweise, sowohl im Sinne der empirischen Psychologie

---

<sup>12)</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I*, § 41, Zusatz 1, in: *Werke*, Bd. 8, 114f.

<sup>13)</sup> BRÖCKER, *Auseinandersetzungen mit Hegel*, 22.

<sup>14)</sup> Zu BRÖCKERS aufmunternd gemeintem Satz ‚Bei der Endlichkeit soll es bleiben.‘ und seiner geistesgeschichtlichen Determiniertheit verweise ich auf ODO MARQUARDS einschlägige Darlegungen. Etwa: Im Zuge des ‚modernitätsrepräsentativen Prozesses der großen Entübelung der Übel ... kommt es – seit dem 18. Jahrhundert – zur Positivkarriere auch der Endlichkeit, zu der die ontologische Nobilitierung der Wandelbarkeit gehört, aus der der ungeheure Wichtigkeitsgewinn der Geschichte folgt, mit dem man sich der modernen Weltwandlungsbeschleunigung anpasst.“ („Universalgeschichte und Multiversalgeschichte“, in: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, 54-75, 61) Oder: „Entübelt wird schließlich auch und gerade das metaphysische Übel: die Endlichkeit macht modern unaufhaltsam Karriere.“ („Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie“, in: *Apologie des Zufälligen*, 11-32, 24).

(Hume) oder der rationalen Psychologie (*res cogitans*), dem Boden der einstigen Ontologie entsprungen, die die Logik als Organon der Wahrheit ansah, als unhaltbar aufgezeigt.<sup>15)</sup>

Das ist freilich weit vorgreifend; aber man kann vielleicht doch schon hier sehen, dass die Revolution, die KANTS Philosophie bedeutet, eine ebenso praktische wie theoretische ist: Die absolute logische Form tritt bei KANT unter dem Namen Ich oder Selbstbewusstsein auf; sie muss als alle Bestimmungen der Freiheit allererst setzend, allererst hervorbringend gedacht werden. Damit fällt jegliche Möglichkeit einer Ableitung einer Bestimmung des Menschen aus seiner ontologisch, anthropologisch, soziologisch oder wie auch immer zu bestimmenden Natur hinweg.<sup>16)</sup> Dies *ist* revolutionär. Und es ist von KANT als *aus logischen Gründen heraus* notwendig gezeigt.

Abschließend hier ARSENIJ GULYGA, dessen philosophiegeschichtliche Forschungen<sup>17)</sup> zeigen, was jemand, der sich selbst als einen ‚dialektischen Materialisten‘ empfindet,<sup>18)</sup> auf diesem Gebiet leisten kann, wenn nur gründliches Textstudium da ist:

Fast alle Weisen modernen Philosophierens gehen auf Kant zurück.<sup>19)</sup>

Das ist zwar heute nicht richtig, und es war auch im Jahre 1977, dem Jahr des Erscheinens der Originalausgabe von GULYGAS *Kant*, nicht richtig. Es gilt aber, dass an KANT alle Weisen modernen Philosophierens zu messen sind, und zwar der Unumgänglichkeit von Transzendentalphilosophie wegen, die einsichtig zu machen für eine adäquate Würdigung KANTS entscheidend ist.

*Die Präsenz, die gegenwärtige und andauernde Bedeutung KANTS ist eine überwältigende.* Sie ist eine zugleich philosophische und weltgeschichtliche.<sup>20)</sup> Man kann, um sie nur erst vorläufig und einleitend, aber doch schon zur Philosophie hinführend und nicht mehr einfach erzählend und berichtend vor den Blick zu bekommen, von diesen drei ‚kulturellen Räumen‘ ausgehen: Aufklärung, logische Einwandsresistenz, Freiheitsinteresse.

---

<sup>15)</sup> FRANZ UNGLER, „Ontologie und Transzendentalphilosophie“, in: FRANZ UNGLER, *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*, hrsg. M. HÖFLER u. M. WLADIKA, Frankfurt/M. 2005, 105-116, 113.

<sup>16)</sup> Wir werden sehen, welche Möglichkeiten sich von hier aus für die Ethik ergeben – und welche andererseits eben nicht mehr als dem mit KANT erreichten Niveau der Freiheitsauffassung entsprechend einsichtig sind.

<sup>17)</sup> Vor allem *Immanuel Kant*, übers. S. BELFELDT, Frankfurt/M. 2004, *Schelling. Leben und Werk*, übers. E. KRSTEN, Stuttgart 1989, und *Die klassische deutsche Philosophie. Ein Abriss*, übers. W. HEDELER, Leipzig 1990.

<sup>18)</sup> Siehe etwa *Immanuel Kant*, 128f.

<sup>19)</sup> ARSENIJ GULYGA, *Immanuel Kant*, 7.

### A) Aufklärung

Mit ‚Aufklärung‘ pflegt man in etwa Stichworte wie diese zu verknüpfen: Vernunft, Freiheit, Kritik, Mündigkeit; negativ gewendet: Gegnerschaft zu Tradition, Vorurteil, Geschichte, in gewisser Weise auch zum Glauben, zur Religion, jedenfalls als sog. positiver Religion, deutlicher: als Christentum.<sup>21)</sup>

Schon mit dem bloßen Nennen dieser Bestimmungen ist ein Fächer von sehr aktuellen Themen und Problemen aufgetan, sowohl in theoretischer wie auch in praktischer Hinsicht.<sup>22)</sup> Das geht, um nur vorweg und in Bezug auf den Bereich des Praktischen Extreme zu nennen, die vielleicht die Spannweite deutlich machen, das geht von der Anforderung an uns, *autonom*, in der Gewissensprüfung bestimmt und daher nicht natürlich, biographisch, gesellschaftlich usf. bestimmt zu handeln, bis hin zu Globalisierung und zugehörigem *Welteinheitsstaat*.<sup>23)</sup> Ist einer in seinem Handeln determiniert oder handelt er vielleicht, was auch immer dies heißen mag, ‚frei‘? Was könnte denn der *Inhalt* einer solchen Handlung sein? Sollen alle partikulären Loyalitäten kippen<sup>24)</sup> oder benötigen wir zur Ausgeglichenheit unseres Bedürfnishaushalts doch auch ein regionales Selbstverständnis<sup>25)</sup>

---

<sup>20)</sup> Vgl. dazu MICHAEL WLADIKÁ, „Zum weltgeschichtlichen Verhältnis zwischen Europa und Amerika“, in: *Armīs et Litterīs*, Bd. 13, hrsg. von der Theresianischen Militärakademie Wiener Neustadt, Wiener Neustadt 2004, 195-224, 201f.

<sup>21)</sup> Freilich: Das Letztgenannte zeigt sich deutlicher in der französischen, englischen und schottischen Aufklärung als in der deutschen, darf aber auch in der letzteren nicht übersehen werden. Selbst im reifen Kantischen Werk sind, wie wir sehen werden, noch Momente bloß aufklärerischer sog. Kritik am Christentum enthalten. Man kann, um einen groben Überblick zu erhalten, diesbezüglich etwa den Abschnitt ‚Die Idee der Religion‘ in ERNST CASSIRERS *Die Philosophie der Aufklärung* (ursprünglich Tübingen 1932, neu hrsg. A. SCHUBBACH, Hamburg 1998, 178-262) nachlesen.

<sup>22)</sup> Eine Reihe derselben wird vielfach angesprochen und entwickelt vom jetzigen HI. Vater; eine kleine Auswahl greifbar etwa in dem Band: JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Basel/Wien 2005.

<sup>23)</sup> Ich mache den Verweis auf KANTS Friedensschrift, auf die sowohl bei der Gründung des Völkerbundes wie bei jener der UNO zurückgegriffen wurde. Vgl. dazu OTFRIED HÖFFE, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/M. 1996, 106ff., und HEIMO HOFMEISTER, *Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat*, Göttingen 2001, 113ff.

<sup>24)</sup> Siehe dazu die hervorragenden und keineswegs nur in Bezug auf die in den Titeln genannten Personen, sondern vielmehr geschichtsphilosophisch grundlegend relevanten Kapitel ‚Antisthenes‘ und ‚Zenon‘ in: ARNOLD GEHLEN, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/M. 2004, 7-16 u. 17-30.

<sup>25)</sup> Vgl. RÜDIGER SAFRANSKI, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, München/Wien 2003, bes. das Kapitel VII: ‚Das Individuum und sein Immunsystem‘, 75-88.

– oder brauchen wir gar den *Staat* noch zu vollständig Ernsthaftem?<sup>26)</sup> Fragen dieser Art werden ohnehin ständig auf Meinungsebene, Massenmeinungsebene, wie man sich gern und stolz ausdrückt: ‚diskutiert‘.

Von KANT her ist das eigentlich nicht mehr möglich. Denn KANT hat die genannten und so unzählige Fragen regierenden Bestimmungen ungleich tiefer gefasst. Er hat die Kernlehren der Aufklärung nicht proklamiert, sondern begründet.<sup>27)</sup> Er hat weiter die Aufklärung in gewisser Weise bereits überwunden – dies ist nun freilich weit vorgeblickt.<sup>28)</sup> In jedem Falle gilt, dass wir, um nicht entweder Lippenbekenntnisse zur Aufklärung abzugeben oder aber diese – etwa wegen so mancher ohne Zweifel widerwärtiger Resultate, die sie gezeitigt hat – pauschal zu verwerfen, direkt zu KANT gehen müssen: Wir wollen Vernunft, Freiheit, Autonomie nicht nur oberflächlich nennen, sondern ihre *Begründung*, ihren *anspruchsvollen Sinn* verstehen. Das aber geht nur, wenn wir zum König der Aufklärung gehen.

### B) Logische Einwandsresistenz

Zum Zentrum des Denkens KANTS hier vorweg dieses. Man pflegt in Bezug auf KANT von *Transzendentalphilosophie*, auch von *kritischer Philosophie* zu sprechen. Es ist besser, nicht zu sehr die Wortzusammenstellung ‚kritische Philosophie‘ zu verwenden, da hierbei zu sehr populäre Bedeutungsmomente mitschwingen, die bei KANT zwar – zumal im Bereich der praktischen und der Religionsphilosophie – keineswegs fehlen, aber nicht das Entscheidende sind. Man kann freilich an die ursprüngliche, griechische Bedeutung von ‚Kritik‘ zu denken, an das *Unterscheiden*. KANT unterscheidet, und zwar unterscheidet er bisher zu sehr miteinander vermengte Momente, Inhalte im *Ich*, im *Subjekt*.<sup>29)</sup> Allein das unterscheidet

---

<sup>26)</sup> Zum Zusammenhang zwischen Aufklärung, Totalisierung von Gesellschaft und damit Nivellierung von Staatlichkeit siehe WOLFGANG PESENDORFER, „Der Staat als Garant der Freiheit gegen ihre Bedrohung durch die totalisierende Gewalt der modernen Gesellschaft“, in: *Armis et Litteris*, Bd. 13, hrsg. von der Theresianischen Militärakademie Wiener Neustadt, Wiener Neustadt 2004, 75-93, bes. 87-93.

<sup>27)</sup> Es ist deswegen falsch, stets auf einige Sätze aus KANTS Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784) hinzuweisen, die für sich genommen natürlich nur Proklamationen sein können.

<sup>28)</sup> Und das will freilich etwas heißen. Viele wollen die Aufklärung überwunden haben und haben sie doch nur nicht verstanden – oder haben eben anderweitige Interessen. Auch dies gilt philosophisch wie weltgeschichtlich.

<sup>29)</sup> Vgl. bes. etwa in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 2) die einschlägige Rede von der „Absonderung“ und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 291) jene von der Notwendigkeit, *in ethicis* „ein der *Chemie* ähnliches Verfahren, der *Scheidung* des Empirischen vom Rationalen“, einzuführen.

ihn noch nicht von Erkenntnistheoretikern der Tradition, die ebenso sehr unsere Erfahrungen analysieren, Bedeutungsmomente unterscheiden, Bewusstseinsinhalte differenzieren und systematisieren.<sup>30)</sup>

Also sprechen wir lieber von Transzendentalphilosophie. Mit dem Wörtchen ‚transzendental‘ ist ganz grundsätzlich KANTS Stellung in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, es ist in ihm das enthalten, was er selbst seine Kopernikanische Wende bzw. seine *Revolution der Denkart* nennt.<sup>31)</sup> Mit der letzteren Formulierung wird natürlich auch eine Beziehung zur Praxis hergestellt, die ja vielfältig so angesprochen wurde, dass die Deutschen die Revolution *gedacht* haben, die anderswo nur *gemacht* wurde.<sup>32)</sup> FICHTE ist hier wichtig, FICHTE, den wir mehrfach heranziehen werden, weil er die Kantischen Intentionen kongenial aufgenommen und über KANTS vorliegendes Werk hinausgeführt hat.

Fichte hat selbst seine Philosophie in Analogie zur Französischen Revolution gesetzt und die Genese seines Systems mit der Reflexion über jenes Ereignis in Verbindung gebracht. In einem Briefentwurf – vermutlich vom April 1795 an Baggesen – heißt es: ‚Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin.‘<sup>33)</sup>

Aber noch kurz zurück zum Theoretischen. Was heißt ‚transzendental‘? ‚Transzendental‘ heißt ‚erkenntnisermöglichend‘.<sup>34)</sup> Die Kantische Frage ist die nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Und zwar wird diese Frage als eine logische, als eine prinzipielle gestellt.

---

<sup>30)</sup> Soweit stehen, wenn man dies zunächst nur ganz allgemein betrachtet, etwa DAVID HUMES Einteilung der Eindrücke (,impressions‘) in Sinnes- und Reflexionseindrücke (,impressions of sensation‘ and ,impressions of reflexion‘) (*A Treatise of Human Nature*, Book I, Part I, Section II; vgl. Book II, Part I, Section I), RENÉ DESCARTES‘ Einteilung der Ideen (,ideae‘) in angeborene, erworbene und hergestellte Ideen (,ideae innatae‘, ,ideae adventiciae‘ et ,ideae a me ipso factae‘) (*Meditationes de prima philosophia*, Meditatio III) und KANTS Einteilung der ‚Vorstellung mit Bewußtsein‘ (,perceptio‘) in ‚Empfindung‘ (,sensatio‘) und ‚Erkenntnis‘ (,cognitio‘) (*Kritik der reinen Vernunft*, A 320 / B 376) auf derselben Stufe.

<sup>31)</sup> Siehe die ‚Vorrede‘ zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, bes. B VII-XXIII.

<sup>32)</sup> Vgl. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A 141-151, und HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, 520-540, bes. 525f.

<sup>33)</sup> PETER ROHS, *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, 22f.

<sup>34)</sup> Besonders wichtig ist es in Bezug auf KANT, ‚transzendental‘ und ‚transzendent‘ nicht miteinander zu verwechseln bzw. zu vermischen. ‚Transzendent‘ heißt bei KANT: ‚erfahrungsübersteigend, erfahrungsüberfliegend, also über alle mögliche Erfahrung hinausgehend‘.



Es wird Kantisch endgültig<sup>35)</sup> Schluss gemacht mit jeglicher Art von Realismus, also einer Auffassung, die davon ausgeht, dass es unabhängig von unserem Erkennen Gegenstände gibt, die fertig da und abzubilden sind. Erkennen soll dann Abbilden, Prüfen des Erkennens Vergleich zwischen den apart nebeneinander stehen sollenden Elementen Abbild und Abgebildetes sein. Das ist vorbei.

Es gilt transzendentalphilosophisch vielmehr: Auf dass Gegenstände für uns sein können, müssen wir diese hergestellt, müssen wir *logisch gehandelt* haben.<sup>36)</sup> Erkenntnis von Gegenständen ist nur dann möglich, wenn Gegenstände Konstituiertes sind.<sup>37)</sup> Ohne Subjekt kein Objekt. Es tritt mit logischer Notwendigkeit das *Subjekt* in die Mitte, das Ich als ein tätiges, nicht nur aufnehmendes. Das Ich bringt seine Welt hervor, bildet sie nicht nur ab.

Das schlechthin Revolutionäre an KANT dabei ist, dass er nichts über Gegenstände, Seiendes, und sei es auch subjektiv Seiendes, den Menschen, die Seele usf. erzählt, *sondern eine prinzipielle Reflexion anstellt, die auf Möglichkeitsbedingungen geht: Unter welchen Voraussetzungen habe ich Inhalte, habe ich Gegenstände, habe ich Welt? Was hier als Voraussetzung erforderlich ist, ist zu setzen, was nicht, das nicht.*<sup>38)</sup>

Man sieht: Wir haben es hier mit einer vollständig methodisch regulierten Denktätigkeit zu tun. Es kommt hinzu, dass sich diese nicht auf irgend etwas abstützt, sondern auf die Voraussetzungen – so scheint es – allen Denkens, auf, ganz knapp: die Forderungen eindeutiger und widerspruchsfreier Rede. KANT hat gezeigt, was eindeutiger Weltbezug kostet. Da ist ganz wenig Platz für Kritik.

---

<sup>35)</sup> Natürlich gab es in der Tradition immer wieder Ansätze dazu. Der neukantianische Blick in die Geschichte der Philosophie, dem jeder Denker vor KANT zu einem kleineren oder größeren KANT wird, ist nichts ganz Zufälliges.

<sup>36)</sup> KANT spricht diesbezüglich von ‚Handlungen des Verstandes‘ (etwa *Kritik der reinen Vernunft*, A 69/B 94), FICHTE wird von ‚Thathandlungen‘ sprechen (etwa *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), § 1), was weitere Momente impliziert.

<sup>37)</sup> Dies ist das Ende aller unmittelbaren Metaphysik, die stets von Seiendem, Seiendem als Seiendem, solchem, welches dem Seienden an ihm selbst zukommt, gesprochen hat (vgl. nur etwa gleich die erste Definition der Metaphysik überhaupt: ARISTOTELES, *Metaphysik* IV, 1), ohne die darin bereits liegende Synthesis- und Vergegenständlichungsleistung gesehen zu haben.

<sup>38)</sup> Hinsichtlich dieser nun allerdings entscheidenden reinen Prinzipialität sind selbst anderweitig sehr gute Interpretationen nicht zu voller Klarheit gelangt. Als Beispiel nenne ich das wichtige Buch OTFRIED HÖFFE, *Immanuel Kant*, München<sup>5</sup>2000. Wenn man nach KANT noch Metaphysik betreiben will und dies nicht einfach einen Rückfall vor KANT darstellen soll, so muss ‚Metaphysik‘ etwas radikal Neues bedeuten.

Immer noch einleitend und doch schon ein wenig ausgefalteter:

Die Kantische Hypothese zu nivellieren ist sehr schwierig.<sup>39)</sup>

Die Kantische Hypothese: Wenn denn widerspruchsfreier Weltbezug möglich sein können soll, so muss alles, was uns gegenständlich wird, gesehen werden als unter der Oberaufsicht formallogischer Eindeutigkeitsforderungen verstandeshandelnd Hervorgebrachtes.

In gewisser Hinsicht ist diese Kantische Hypothese absolut wahr. Sie ist nur deshalb nicht absolut wahr, weil in ihr im Kantischen Sinne mitzudenken ist, dass Widerspruchsfreiheit für uns nicht momentanierbar ist.<sup>40)</sup>

Das eben Hergesetzte und weit Vorgreifende soll im Hauptteil langsamer vermittelt und deutlich werden.

### C) *Freiheitsinteresse*

Wir sprachen von der überwältigend gegenwärtigen Bedeutung KANTS. KANT ist allerdings einer *der* Denker der *Freiheit* in unserer Geschichte, und Freiheit, das scheint eine altertümliche, beinahe eine antike Angelegenheit zu sein. Zumindest meinten vor noch nicht allzu langer Zeit – in bodenloser Naivität – einige, Freiheit, Geschichte, Religion, Kultur, all dies wäre zumindest beinahe schon vorüber, beinahe schon hinter uns. Ein gewisser Relativismus, ein gewisses Maß an sog. Toleranz (*political, theological* etc. *correctness*),<sup>41)</sup> dazu entsprechend ‚freie‘ Märkte, ökonomisch-liberalistischer Welteinheitsbrei also, das schien gar konkurrenzlos. Die Hoffnung – Hoffnung deshalb, da die welthistorisch interessanten Zeiten nie die des Glücks sind<sup>42)</sup> –, die Hoffnung also auf eine gewisse Langeweile schien einigen gerechtfertigt. KARL MARX in seiner Prophetie des Heraus

---

<sup>39)</sup> Es ist also schwierig, soll damit mitausgesagt sein, über KANT philosophisch hinauszugehen, nachdem dies, die Nivellierung von Hypothesen, von Anfang an die Tätigkeit ist, die ‚Philosophie‘ heißt. Es ist naheliegend, hier vor allem auf PLATON hinzuweisen: „Einzig das dialektische Verfahren nivelliert die Voraussetzungen und macht sich auf den Weg zum Anfang selbst, um festen Stand zu gewinnen.“ (*Politeia* 533c; vgl. 511bc; ‚dialektisch‘ steht hier immer für ‚philosophisch‘).

<sup>40)</sup> Vgl. vorderhand bes. *Kritik der reinen Vernunft*, A 59/B 83f.

<sup>41)</sup> Siehe dazu einige schöne Beobachtungen in RÜDIGER BUBNER, „Zur Dialektik der Toleranz“, in: *Drei Studien zur politischen Philosophie*, Heidelberg 1999, 47-62.

<sup>42)</sup> „Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.“ (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 42).

aus der Geschichte<sup>43)</sup> schien ihnen bestätigt.<sup>44)</sup> Der Mensch schien doch zu guter Letzt das werden zu wollen, was er nach seit einiger Zeit fleißig propagierter Interpretation immer schon war, Tier nämlich, Tier, das so lange gebraucht hat, bis es endlich seine ökologische Nische, der es – ganz erstaunlich – irgendwie verlustig gegangen war, doch hergestellt hat und künftig dieser nun auf Weise der Tiere auch froh werden können sollte, in seiner Art denn auch gut.<sup>45)</sup>

Inzwischen aber sieht es doch wieder anders aus.<sup>46)</sup> Merkwürdigerweise sagen viele, und zwar auf ernstzunehmende Weise, also nicht individualistisch-voluntaristisch, sosehr ihnen demonstriert wird, was doch ihr ‚Bestes‘ wäre, dieses:

Ich aber will nur was ich selber will.<sup>47)</sup>

Sie denken, so ungenügend dieses auch häufig artikuliert wird, dass es mit der Freiheit, mit der Selbstgestaltung des Niveaus und der Form, auf dem und in der man leben möchte, eine ernste und interessante Sache ist, eine solche, der es an Disponibilität mangelt und auch mangeln soll.<sup>48)</sup> Die Geschichte geht so doch weiter, und die Freiheit ist nicht abstreifbar.<sup>49)</sup> Damit aber wird – wenn wir uns zusätzlich an das oben über die Aktualität KANTS Gesagte erinnern – die Kantische praktische Philosophie auch weltgeschichtlich zentral.

---

<sup>43)</sup> Welches ‚Heraus aus der Geschichte‘ ja ein eminent aufklärerisches Programm ist.

<sup>44)</sup> Ich nenne hier nur, wo man doch so vieles nennen könnte, FRANCIS FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992, und verweise zusätzlich auf den Abschnitt ‚Nihilismus, Ende der Geschichte‘ in: WLADIKA, „Zum weltgeschichtlichen Verhältnis zwischen Europa und Amerika“, 217-221.

<sup>45)</sup> Es ist eben auf beträchtliche Strecken immer noch so, wenngleich viele weitere empirische Data, die sich dann in der Zeit ohnehin immer finden, hinzugesetzt werden müssten: „Die moderne Geschichte von den gesellschaftlichen Repressionen, die den Menschen an der freudigen Bejahung seiner Triebe hindern, stellt die zur Zeit gängige Fassung der Philosophie der klugen Enttäuschten dar. Dieses ideologische Opium wird auch in materieller Form, als Pille angeboten.“ (GHELEN, *Moral und Hypermoral*, 15).

<sup>46)</sup> Es ist – seltsam, dies zu sagen – nicht uninteressant, diesbezüglich CLAUS OFFES Vorlesung „Die USA im 21. Jahrhundert: Traditionen religiöser Vergemeinschaftung und der Kampf gegen das ‚Böse‘“, in: *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt/M. 2004, 121-136, nachzulesen. Zusätzlich verweise ich auf die Überlegungen von HERBERT HANREICH, „Globalisierungen als Differenzierungen – Ideengeschichtliche Betrachtungen“, in: *Gedachter Glaube. Festschrift für Heimo Hofmeister*, hrsg. M. WLADIKA, Würzburg 2005, 245-259.

<sup>47)</sup> FRANZ GRILLPARZER, *Ein Bruderzwist in Habsburg*, Vers 845.

<sup>48)</sup> Es gibt so auch wieder neue interessante Freiheitsbücher. Ich verweise auf UDO DI FABIO, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005. Und auch auf PETER BIERL, *Das Handwerk der Freiheit*, München / Wien 2001.

<sup>49)</sup> Allerdings soll man hier andererseits auch nicht übermütig werden. Freiheit ist auch keine Sache. Und es gibt ganz erstaunliche Formen von Unfreiheit, in die man sich hineindenken und hineinleben kann.

Wir sagten, dass das Ich von KANT und bleibend – was auch immer dann *weiter* noch dazu zu sagen sein mag und was über einige Strecken die oder jedenfalls einige der auf KANT folgenden Denker gesagt haben – als weltkonstituierend erkannt ist. Damit nun tritt das Ich aus jeglicher Ordnung des Kosmos heraus, ist als *das Setzende* aller möglichen Ordnungen erkannt. Anders gesagt: Das Ich muss nun als *das Freie* in einer aller vorhergehenden Tradition unbekanntem Weise gedacht werden.<sup>50)</sup>

Und dieses Denken steht in KANTS Ethik<sup>51)</sup> da, in der nach den Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbestimmung, und zwar wahrhafter, moralisch guter Selbstbestimmung gefragt wird. Welches sind die Voraussetzungen dafür, dass ich von einer Handlung, von einer Willensbestimmung, von einer Absicht kritikfest sagen kann, sie sei frei, sie sei gut?

Es stellt sich KANT, vorwegnehmend gesprochen, heraus, dass wir in Beantwortung der Frage nach dem *Guten*, nach dem, was denn *freiheitsentsprechend* sein können soll, nicht von bestimmten Inhalten, auch nicht von bestimmten Tugenden ausgehen können. Dies wären empirische Dinge, Dinge, in denen wir uns auf bestimmte Erfahrungen stützten, denen die Notwendigkeit und die Freiheit fehlte. *Damit kritisiert KANT die gesamte Tradition, in welcher niemals die Freiheit schlechthin auf sich selbst gestellt wurde.*<sup>52)</sup> Er aber abstrahiert von aller Materie, allem Gegenstand, allem Inhalt unserer Handlungen, unserer Freiheit.<sup>53)</sup> *Dies ist ein ungeheurer Befreiungsschritt.*<sup>54)</sup> Und

---

<sup>50)</sup> Dazu gehört vieles, auch manches an Voraussetzungen. Etwa: „Die Bedürfnislosigkeit eines Kant oder Descartes ... war sicher eine Bedingung ihrer inneren Freiheit, und von hier aus verallgemeinernd kann gesagt werden, dass zu den Stabilisierungsbedingungen einer geistigen Produktivität stets irgendein Grad der Enthaltung gehört, und bestünde sie nur in der Konzentration der Lebensführung, in dem Verzicht auf *facilités*, in der Ablehnung distrazierender Reize oder in der Flucht vor zwecklosen Bekanntschaften, Gesprächen und Öffentlichkeiten.“ (GHELEN, *Moral und Hypermoral*, 69; vgl. auch GHELENS Text „Über Kants Persönlichkeit“, in: *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied/Berlin 1965, 304-311).

<sup>51)</sup> Freilich gibt es hier Schwierigkeiten hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kantischer theoretischer und Kantischer praktischer Philosophie. Die praktische kommt im Verhältnis zur theoretischen, wie besonders BRUNO LIEBRUCKS (*Sprache und Bewußtsein*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1966, bes. 368-379) herausgearbeitet hat, einigermaßen *metaphysisch* daher.

<sup>52)</sup> Ich exponiere mich mit der Aussage, dass dies nicht nur der Kantischen Auffassung von der Sache nach, sondern tatsächlich in aller Pauschalität so ist

<sup>53)</sup> Manche schimpfen hier über Formalismus und besorgen sich zusätzlich ‚Materiales‘. Aber man kann doch sehen, dass solche Naivität nach KANT nicht mehr möglich ist – es glaubt auch letztlich keiner mehr daran.

<sup>54)</sup> Man sieht von hier aus auch gut die Unfreiheit, den ungeheuren Rückschritt, den all das bedeutet, was heute unter den Titeln ‚Konsequentialismus‘, ‚Utilitarismus‘, sog. ‚teleologische Ethik‘, auch insgesamt ‚angewandte Ethik‘ daherkommt und so denn auch betrieben wird. Wer KANT verstanden hat, kann all dies nicht mehr als sinnvoll bezeichnen.

so ist, ganz konsequent, allein „die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung“<sup>55)</sup> als dasjenige zu qualifizieren, welches das praktische Gesetz zum praktischen Gesetz macht, welches das Gute zum Guten macht. Die Gesetzlichkeit selbst wird hier zum Gesetz erhoben.

Also<sup>56)</sup> kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjektiv-praktischen Prinzipien d.i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muss annehmen, dass die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.<sup>57)</sup>

Maximen bzw. Absichten und Gesetze stehen nicht nebeneinander. Maximen sollen zugleich als Gesetze gedacht werden können; und sie haben bestimmte Inhalte. Es ist hiermit offensichtlich ganz seltsam bewandt: Die Gesetzlichkeit soll sich von sich zu bestimmtem Inhalt abstoßen und in diesem doch bei sich sein. Wir verlieren also unsere Freiheit gar nicht, indem wir bestimmte Inhalte nicht nur schätzen, sondern die Wirklichkeit unserer Freiheit mit ihnen unlösbar verbinden.

Dabei handelt es sich hier bei KANT um *Forderungen*. Es geht um die anzusetzenden Bedingungen der Möglichkeit dafür, das ‚Wörtchen‘ ‚gut‘ einwandsimmun zu gebrauchen. Unter diesem *Generalthema* steht *alles*, was KANT in seinen ethischen Riesenwerken *Kritik der praktischen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Metaphysik der Sitten* und weiter auch, wie wir sehen werden, in seiner Geschichtsphilosophie, in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Zum ewigen Frieden* und im zweiten Abschnitt von *Der Streit der Fakultäten*, sowie in seiner Religionsphilosophie, in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, geschrieben hat.

All das, Ethik, Rechtstheorie, Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie, steht bei KANT unter dieser genannten Einsicht in die notwendige Allgemeinheit freier Selbstgesetzgebung; es steht unter der Bestimmung der *Autonomie*.

---

<sup>55)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49.

<sup>56)</sup> Zu diesem ‚also‘ natürlich unten weiter.

<sup>57)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49.

Für das menschliche Verhalten verwendet Kant ein neues Wort: Autonomie der Sittlichkeit.<sup>58)</sup> Die Vorgängertheorien waren heteronom, das heißt, sie leiteten die Moral aus außer ihr liegenden Prinzipien ab. ... Kant verkündet dagegen die grundsätzliche Selbständigkeit und Selbstwertigkeit der sittlichen Prinzipien.<sup>59)</sup>

Das sind freilich starke Worte. Man muss hinzufügen, dass für, man kann im Wesentlichen sagen: all jene der großen ethischen Theorien vor KANT, die sich nicht explizit theologisch fassten, ihre Lehren nicht heteronom waren. Warum ist die Definition der Tapferkeit bei PLATON,<sup>60)</sup> immerhin eine der vier Kardinaltugenden, die dieser Denker lehrt,<sup>61)</sup> welche Lehre von den vier Kardinaltugenden durch ihn denn auch kanonisch wurde, heteronom? Und warum leitet die Aristotelische Lehre von der Gerechtigkeit<sup>62)</sup> diese eminente ethische Bestimmung<sup>63)</sup> aus außer ihr liegenden Prinzipien ab? Warum ist die *magnanimitas* bei DESCARTES<sup>64)</sup> nicht gerade die Selbständigkeit sittlicher Prinzipien zeugend? Das alles kann man zu Recht fragen; und es bedürfte ausführlicher Überlegungen, um hier im Einzelnen gerecht zu sein. Und doch bleibt es wahr, dass in den wunderbaren angesprochenen Lehrstücken, die für immer wichtig bleiben, und in vielen anderen nicht vom Ich als dem schlechthin Tätigen und rein Prinzipiellen ausgegangen ist. Dies aber entscheidet und ermöglicht es immer, allem vorkantischen Denken relative Naivität zuzusprechen.

Dies ist für KANT im Verhältnis zur kompletten Tradition des Denkens vor ihm charakteristisch: Wie häufig ist er und wie häufig sind seine Nachtreter doch ungerecht! Das ist so. Und dennoch – man kann dies als unerfreulich empfinden – es bleibt dabei: All diese Ungerechtigkeit, sie ist letztlich doch gerechtfertigt, denn von der einmal erreichten Einsicht in das Ich als die allen bestimmteren Inhalten prinzipiell vorgeordnete und

---

<sup>58)</sup> Man muss hier anmerken, zur Vermeidung eines Missverständnisses, das gerade dort entstehen könnte, wo die Bedeutung des Wortes ‚Sittlichkeit‘ im weiteren Verlauf des von KANT ausgehenden Deutschen Idealismus bekannt ist bzw. vorausgesetzt wird, dass ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘ bei KANT bedeutungsgleich verwendet werden.

<sup>59)</sup> GULYGA, *Immanuel Kant*, 180.

<sup>60)</sup> Siehe PLATON, *Laches*, 194e-195a, und *Politeia*, 430b.

<sup>61)</sup> Grundsätzlich zur Vierzahl: PLATON, *Politeia* 427e-428a, die Ausführung: 427d-444a.

<sup>62)</sup> Siehe ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch V.

<sup>63)</sup> Sie steht in der Antike vielfältig für Tugend insgesamt; siehe bes. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch V, Cap. 2-5.

diese tätig hervorbringende Form her werden viele wichtige Unterschiede zunächst einmal vergleichgültigt.

Man muss immer sehen, dass wir es bei KANT prinzipiell mit einer ihrer selbst bewussten *absoluten* Begründung von Ethik zu tun haben, einer solchen, die sich auf nichts außerhalb der Freiheit stützt, auf keinerlei menschliche Natur, keine Inhalte, die wir der *humanitas* so zu geben pflegen. Die praktische Vernunft und eine metaphysisch oder anthropologisch oder soziologisch usf. zu fassende Natur des Menschen sind radikal getrennt. Es gibt gar nichts, das in ethischer, also handlungsbegründender Hinsicht wichtiger wäre. Unter neuzeitlichen Voraussetzungen zumindest<sup>65)</sup> ist letztlich jede Untersuchung, die diese radikale Trennung nicht durchführt, wie man allerdings eben erst von KANT her mit letzter Klarheit sehen kann: irrationalistisch.

Das Kantische Werk ist riesig; auch kann man sich in Kantlektüre, wie dies GULYGA mit Blick auf TOLSTOJ schön sagt, ‚verlieren‘.<sup>66)</sup> Wir wollen versuchen, einiges zu kombinieren, 1.) einen Blick auf den gesamten KANT, der nicht wolkig bleibt, aber Überblick gibt und in die Geschichte des neueren Denkens vollständig einordnet, und 2.) etliches im Einzelnen, Darstellungen und präzise Interpretationen, wobei die Dinge unter 2.) natürlich den Gesamtrahmen 1.) nicht ausfüllen können. Aber so kann doch neben der grundsätzlichen Bedeutung auch der Inhaltsreichtum dieses Denkens deutlich werden. Zudem erhellen sich die genannten Punkte wechselseitig.

Dabei soll im Zentrum *die praktische Philosophie* stehen, was zum einen KANT insofern angemessen ist, als dieser – wir werden sehen: warum – von ‚Primat des Praktischen‘<sup>67)</sup> spricht, und zum anderen der Außen-, der, wenn wir so wollen: Weltwirkung KANTS wegen gerechtfertigt werden kann.

Am Ende dieser Einleitung mag noch dieses stehen: Der *Charakter KANTS*,<sup>68)</sup> wie er sich in seinem Leben ausprägt, ist eine interessante Angelegenheit.

---

<sup>64)</sup> Siehe DESCARTES, *Les Passions de l'Ame*, II, §§ 54, 161.

<sup>65)</sup> Es kann hier nicht darum gehen, etwa und vor allem die Aristotelische Rekonstruktion von Praxis zu kritisieren. Allein es gilt trotz deren Größe doch: Wir können uns in ihr nicht mehr einfach finden.

<sup>66)</sup> Siehe GULYGA, *Immanuel Kant*, 9.

<sup>67)</sup> Siehe das Kapitel ‚Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 215-219).

<sup>68)</sup> Auch hierzu kann man die Dinge, die KANT in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zur ‚Gründung eines Charakters‘ schreibt, mit Gewinn nachlesen.

Man kann sich hier zunächst an zwei, drei Worte über *HEGEL* erinnert fühlen: KARL ROSENKRANZ, *HEGELS erster Biograph*, spricht davon, dass *HEGELS* Biographie „nur durch die intensive Bedeutendheit ihres Helden vor gänzlicher Monotonie bewahrt“<sup>69)</sup> ist. Und KARL LÖWITH sagt, dass *HEGELS* Leben das Leben eines Mannes war, der „sich selber als Mensch nicht interessant war.“<sup>70)</sup> So ist es wohl auch in Bezug auf KANT.

Sehr früh entwickelte sich einfach ein Lebensinteresse, das alles andere auslöschte: die Philosophie. Diesem Interesse war sein ganzes Leben unterworfen.<sup>71)</sup>

Vermutlich widerstrebte KANTS Charakter dem von vornherein nicht. Er muss, so einer der drei ganz frühen Biographen, EHREGOTT ANDREAS CHRISTOPH WASIANSKI, er muss bestimmter als Gelehrter, als Selbstdenker, als Mensch und als Freund und Gesellschafter „jedem, den Eifersucht und Selbstliebe nicht blenden, oder Animosität und Parteilichkeit in seinem Urteil über ihn nicht mißleiten, ein Gegenstand der Bewunderung und Verehrung bleiben.“<sup>72)</sup>

Da sind Vielseitigkeit, Weltkenntnis, und die vielen Dinge, die sonst noch immer an KANT hervorgehoben werden. Man wird ohnehin gleich sehen: Da ist gründlichstes Denken und damit zugleich eine große Persönlichkeit.

---

<sup>69)</sup> KARL ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, reprograph. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844, Darmstadt 1988, XVI.

<sup>70)</sup> KARL LÖWITH, „Hegels Begriff von Bildung“, in: *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971, 211-228, bes. 214-216, hier 214.

<sup>71)</sup> GULYGA, *Immanuel Kant*, 8.

<sup>72)</sup> EHREGOTT ANDREAS CHRISTOPH WASIANSKI, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgang mit ihm*, Königsberg 1804, 4.



## I. Theorie: Unbedingter Erkenntnisanspruch, prinzipiell subjektive Resultate

### I. 1. Die Unumgänglichkeit von Transzendentalphilosophie

Man kann zunächst von der *Unumgänglichkeit von Transzendentalphilosophie* sprechen. KANT hat immer wieder darauf hingewiesen, dass zuerst die *Notwendigkeit* seiner Fragestellung zu begreifen ist.<sup>73)</sup> Das gilt weiterhin. Denn, wie ich gleich weiter ausführen werde, ansonsten kann von ihm aus nicht anders als unkritisch dahingedacht werden. Das zeigt sich allenthalben – KANTS Werk wird dann als eine bloße Alternative zu anderweitigen Versuchen aufgefasst.<sup>74)</sup>

Worin besteht die *Unumgänglichkeit von Transzendentalphilosophie*? Was ist Transzendentalphilosophie?

KANT hat eine Selbstreflexion, er hat, genauer: die erste als *rein logisch*<sup>75)</sup> aufzufassende Selbstreflexion formaler Logik angestellt. Formale Logik enthält bzw. präsentiert die obersten, allgemeinsten *Formen*, in denen unser gewöhnliches Dahindenken und Überlegen einhergeht, freilich immer in Inhalte versenkt, nicht so, dass diese Formen eigens für sich herausgehoben würden.<sup>76)</sup> In logischer Selbstreflexion formaler Logik nun zeigen sich logische Voraussetzungen formaler Logik – Sätze wie ‚ $A=A$ ‘<sup>77)</sup> oder

---

<sup>73)</sup> Etwa: „So muß denn der Leser von der unumgänglichen Notwendigkeit einer solchen transzendentalen Deduktion, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft getan hat, überzeugt werden; weil er sonst blind verfährt und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 88/B 121).

<sup>74)</sup> Sobald man die Notwendigkeit des Kantischen Standpunkts gefasst hat, ist als nächstes die Unmöglichkeit, bei demselben in seiner Unmittelbarkeit zu bleiben, einzusehen; wobei sich dann wiederum weiter zeigt, dass Weiterentwicklungen KANTS auf einem Niveau, das ihm an Einsicht und Differenziertheit wirklich entspricht, allein bei FICHTE, SCHELLING und HEGEL da sind. Das ist eine weitere, für uns hier vorderhand noch gar nicht und auch in der Folge in diesem Text nur so gerade eben am Rande thematische Angelegenheit. Programmatisch vgl. dazu MICHAEL WLADIKA, „Warum studieren wir immer und immer wieder Deutschen Idealismus? In memoriam Franz Ungler“, in: *Dialektische Logik. Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ und ihre realphilosophischen Wirklichkeitsweisen*, hrsg. M. WLADIKA u. M. GOTTSCHLICH, Würzburg 2005, 11-31.

<sup>75)</sup> Damit soll eine Abgrenzung zu in sehr weitem Sinne *psychologisch* orientierten Versuchen ausgesprochen sein, zu Unternehmungen also, die sich fragen, wie es denn dazu kommt, dass ein Mensch oder ein sonstiges Wesen sich logische Gesetze bildet, bewusst macht. Man kann dazu die Dinge vergleichen, die KANT hinsichtlich, wie er dies sagt: ‚*empirischer Ableitungen*‘ entwickelt, bes. mit Bezug auf JOHN LOCKE und DAVID HUME (siehe bes. *Kritik der reinen Vernunft*, B 127f.).

<sup>76)</sup> Siehe dazu gleich näher unter I. 2.

<sup>77)</sup> Der formalisierte sogenannte Satz der Identität, das erste Grundgesetz formaler Logik.

auch ‚Es ist unmöglich, dass einem Ding eine Eigenschaft im selben Sinne zugleich zukommt und nicht zukommt‘<sup>78)</sup> sind nicht autark, nicht voraussetzungsfrei. Sie sind *Resultate*, haben ihre logische Genesis. Oder, für KANT eingeschränkter und zugleich genauer gesprochen: Sie leiten uns unter bestimmten Bedingungen zur Objektivität.

Es mag, wie man von KANT aus leicht sehen kann, dann, wenn wir geistig auf transzendentallogisch noch nicht durchdachtem formallogischem Niveau leben, durchaus sein, dass immer dann, wenn wir fünf Äpfel und zwei Birnen addieren, sich mehr oder weniger als sieben Kirschen ergeben.<sup>83)</sup> Es ist völlig unmöglich, auf allgemeingültige und notwendige Weise<sup>84)</sup> einzusehen, warum beispielsweise einem Apfel *Selbstidentität* eignen sollte, dies, dass er sich nicht pausenlos verändert, vervielfältigt, auflöst usf.; so etwas kann erst dann gedacht werden, wenn wir ihn als einen dann möglichen Inhalt eindeutiger – also formallogisch möglicher – Welterfahrung allererst hergerichtet, als unter die Kategorie Identität subsumiertes Anschauungsmannigfaltiges gefasst, *ihn also als ein mit sich Identisches gesetzt haben*. Zudem muss er als sinnlich Gegebenes, wenn er mit sich selbst identisch

---

<sup>78)</sup> Eine Formel für den sog. Satz des zu vermeidenden Widerspruchs, das zweite Grundgesetz formaler Logik.

<sup>79)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 131f. und vielfach.

<sup>80)</sup> Ausdruck HEGELS im Blick auf KANT: „Dies ist es dann, was Kantreine *Apperzeption* nennt, zum Unterschied von der gewöhnlichen Apperzeption, welche das Mannigfaltige als solches in sich aufnimmt, wohingegen die reine Apperzeption als die Tätigkeit des Vermeinigen zu betrachten ist.“ (HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I*, § 42, Zusatz 1, in: *Werke*, Bd. 8, 118).

<sup>81)</sup> Wie vor allem aus dem Herzstück der *Kritik der reinen Vernunft* hervorgeht, der ‚Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘.

<sup>82)</sup> Dies ist in starker Anlehnung an BRUNO LIEBRUCKS’ KANT-Interpretation formuliert (*Sprache und Bewußtsein*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1968). Die KANT-Interpretation, die LIEBRUCKS gibt, ist vor allem deshalb so lehrreich, weil sie immer a) das rein Logische und b) das rein Prinzipielle der Kantischen Untersuchungen festhält, wogegen ja so viele anderweitig sehr schätzenswerte KANT-Interpretationen mitunter dahingehend abgleiten, KANT doch wieder für einen Erkenntnistheoretiker, partiellen Metaphysiker oder gar Anthropologen zu halten.

<sup>83)</sup> Ein wichtiger Gedanke übrigens. Ich darf an DESCARTES erinnern, dem in einschlägigem Zusammenhang der Gottesbegriff notwendig war, an seine bekannte und sogleich überaus kontrovers diskutierte Lehre davon, dass Gott der Schöpfer der ewigen Wahrheiten ist, also nicht *unter* formallogischen Gesetzen steht. Siehe bes. *Responsiones VI*, §§ 6 & 8 u. viele andere Stellen. Hier ist – dies wird für uns noch wichtig werden – ein antiaristotelisches und ein antithomistisches Moment da; dieses verknüpft DESCARTES rückwärts u. a. mit BONAVENTURA; siehe dazu ÉTIENNE GILSON, *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*, übers. P. A. SCHLÜTER, Darmstadt <sup>2</sup>1960, bes. 183.

<sup>84)</sup> ‚Auf allgemeingültige und notwendige Weise‘ – dies heißt bei KANT: ‚*a priori*‘ (siehe *Kritik der reinen Vernunft*, B 3f.).

sein soll,<sup>85)</sup> *in der Zeit stehen*. Auch dafür ist nicht gewissermaßen er selbst zuständig; dies In-der-Zeit-Stehen ist nichts einfach Gegebenes,<sup>86)</sup> es ist dies nicht eine Leistung, die der Apfel gezwungenermaßen oder aus Freundlichkeit oder auch Mitleid mit unserem Erkenntnisvermögen auf sich nimmt. Auch ist dafür nicht das Unding einer sog. Realzeit zuständig, welcher nämlich in überhaupt keinem Sinn irgendeine Form von Realität oder Wirklichkeit zugesprochen werden kann.<sup>87)</sup> Vielmehr: Was in der Zeit stehen können soll, muss mehreren Parametern der Zeitformierung durch kategoriales Verstandeshandeln gemäß – als in der *Zeitreihe* stehend, *Zeitinhalt* bildend, als Moment von *Zeitordnung*, in bestimmter Weise zum *Zeitbegriff* stehend<sup>88)</sup> – in diese gestellt worden sein, auf dass es dann auch in ihr widerspruchsfrei auffindbar sei.

Kurz: Es ist, wie man vielleicht an diesem kleinen Beispiel und wie man insgesamt von KANT her leicht sehen kann, *es ist eine vollkommen naive Vorstellung, dass die Dinge an ihnen selbst widerspruchsfrei wären*. So etwas kann in keiner Weise zu Erkenntnis, sondern nur zu Ansichten führen. Uns aber geht es um die Erkenntnis von Gegenständen, um die logische Erkenntnisdignität formaler Logik mit ihrem Zentralgesetz vom Verbot des Widerspruchs. Die Frage nach genau dieser Erkenntnisdignität ist schon deswegen von ganz allgemeiner Wichtigkeit und Notwendigkeit, weil a) alles alltagspraktische Vorgehen, b) alle Verstandeswissenschaftlichkeit, c) alle ältere und neuere und ganz neue Metaphysik, unabhängig davon, wie sie gerade heißt, die formal-logischen Formen und Prinzipien voraussetzt. So ist, schon empirisch gewissermaßen, der Ort nicht vorhanden, an dem man sich aufzustellen vermöchte, um

---

<sup>85)</sup> Inwiefern ein *nicht* sinnlich Gegebenes – also etwa eine Person als solche – als mit sich selbst identisch gefasst werden kann, ist ein noch viel schwierigeres Problem; zumindest muss ein solches als nicht in der Zeit und doch in der Zeit stehend gedacht werden – mit allem, was damit etwa auch religionsphilosophisch zusammenhängt (KANTS Lehre von der Rechtfertigung im zweiten Stück der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* etwa ist ganz wesentlich davon abhängig). Personale Selbstidentität ist mit Sicherheit etwas, das vortranszendentalphilosophisch nicht gedacht werden kann. Diesbezüglich kann man gegenwärtige Versuche, wie sie vor allem im Bereich der sog. analytischen Philosophie vorgenommen werden, mit großem Amüsement zur Kenntnis nehmen.

<sup>86)</sup> Das man dann vielleicht ‚phänomenologisch‘ be- und umschreiben könnte, so, wie man es eben gefasst hat.

<sup>87)</sup> Zur Einsicht in die Idealität aller sog. Realzeit, in ihr Gesetzsein also, ist es besonders lehrreich, auf empirisch-historische Weise einige Stufen des Wandels in der Auffassung von dem, was jeweils als Realzeit galt oder auch gilt und gelten wird, zur Kenntnis zu nehmen; dazu hilfreich ist etwa HANS BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1986.

<sup>88)</sup> Siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 145 / B 184.

von ihm aus das Werk KANTS zu kritisieren, zu relativieren usf.<sup>89)</sup> An dem Punkt ‚Ich denke‘ ist *prinzipiell* nicht vorbeizukommen. Was für uns ist, ist als Produkt unseres logischen Handelns aufzufassen.

*Transzendentalphilosophie ist Prinzipientheorie des Wissens schlechthin.*<sup>90)</sup> Sie entwickelt einen *Forderungskatalog*, dem gemäß wir uns gedanklich fassen müssen, wenn wir denn zur Erkenntnis von Gegenständen kommen und nicht nur mit Vorstellungen spielen, nur schlecht subjektiv in uns selbst herumwursteln wollen.

Zu solcher, zu objektiver Erkenntnis, langt formale Logik für sich schlechthin nicht zu. Wenn der frühe LUDWIG WITTGENSTEIN etwa der Ansicht ist, dass das formallogisch entworfene Bild bis zur Wirklichkeit reicht,<sup>91)</sup> so ist dies eben so eine Ansicht, neben der es, was die bestimmtere Weise der Bildkonstruktion angeht, wohl sehr viele weitere Ansichten geben wird. Das hat ja dann der späte WITTGENSTEIN,<sup>92)</sup> beim Relativismus ankommend, auch so gesehen. All dies aber bewegt sich in einem Raum, den wir mit KANT verlassen; um dies noch genauer zu sehen, machen wir einen kleinen Rückblick auf das logische Niveau, das KANT verlässt, auf das, was Logik vor KANT ist, formale Logik.<sup>93)</sup>

---

<sup>89)</sup> All die inzwischen unzähligen Versuche, KANTS Begrenztheit, die Eingeschränktheit seines Erfahrungsbegriffs, sein, wie man meint, Übersehen von weiteren Möglichkeiten, sie sind, gerade dann, wenn sie Wahres enthalten, von ganz charakteristischer Naivität. Hat man die grundlegende Frage KANTS nicht verstanden, so kann man ihn leicht kritisieren.

<sup>90)</sup> Man muss einräumen, dass dies in dieser Pauschalität erst von FICHTE ausgesprochen (siehe etwa die diesbezüglich sehr reife und abgeklärte Vorrede zur *Rechtslehre* von 1796) und auch in der Durchführung entsprechend über KANT hinausgeführt ist (siehe vor allem die große *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95). Das ändert nichts daran, dass auch für KANT Transzendentalphilosophie genau dies ist: die Entwicklung der Prinzipien, die wir – wenn denn Erkenntnis möglich sein können soll – schlechthin ansetzen müssen. Ein kleiner Zusatz muss hier stehen: Wenn hier und auch in der weiteren Folge dieses Textes gelegentlich von FICHTE die Rede ist, so bezieht sich dies immer auf den frühen FICHTE, FICHTES Texte bis 1800; der späte FICHTE hat dann eine revolutionäre Veränderung seines Systems vorgenommen, die es verunmöglicht, seine Texte nach 1800 unmittelbar zur Entwicklung dessen, was Transzendentalphilosophie ist, heranzuziehen.

<sup>91)</sup> LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 2. 1511.

<sup>92)</sup> Jener der *Philosophischen Untersuchungen*.

<sup>93)</sup> KANT spricht übrigens statt von ‚formaler‘ von ‚allgemeiner Logik‘.

## I. 2. Logik vor KANT – Metaphysikproduzierend

Die erste als solche eigens ausgearbeitete Logik ist die des ARISTOTELES.<sup>94)</sup> Seine Leistung im *Organon*<sup>95)</sup> ist es, die Formen des Begriffs, des Urteils und des Schlusses, die wir im gewöhnlichen Dahindenken immer voraussetzen, die allgemeinen Regeln, gemäß welchen wir – uns dessen nicht bewusst seiend – räsonieren, ans Licht gezogen zu haben. Die mit ARISTOTELES recht eigentlich auftretende formale Logik hinkt dem Hausverstand nach,<sup>96)</sup> sie ist, indem sie aufgreifend und analytisch abschildernd vorgeht, wie dies HEGEL sagt, „irrationelle Erkenntnis des Rationellen.“<sup>97)</sup>

Die Einsicht in formale Logik als den Hausverstand nur erst unmittelbar auffassende und reflektierende Logik ist von erheblicher Tragweite. Formale Logik entsteht dem sich *unmittelbar* auf sich richtenden Blick des Denkens, der sich erst einmal die Frage zu beantworten sucht: Was mache ich denn, wenn ich denke? Die so entstehende Unmittelbarkeit – ich halte Allgemeineres und weniger Allgemeines fest und aneinander, ich verbinde Verschiedenes, ich schließe von einem auf ein anderes durch ein drittes, ich bemühe mich um eine kohärente Ansicht – *wird fixiert*. Sie „drückt“ die „Bestimmungen aus, welche die Natur unseres gewöhnlichen, des erscheinenden Bewußtseins ausmachen.“<sup>98)</sup>

Das noch unmittelbare, einfache Wissen um die somit selbst als einfach aufgefassten Formen des Denkens, gemäß welchen wir denken, das Sehen des Denkens in allem Gedachten, die Einsicht in die Notwendigkeit der Selbstanwendung des Denkens, das macht den Anfang der Philosophie,

---

<sup>94)</sup> Freilich gehen seinem Werk logische Überlegungen bei SOKRATES und PLATON, aber auch bei manchen Vorsokratikern, vor allem den Eleaten, voraus. Das kann hier nicht verfolgt werden.

<sup>95)</sup> So der Titel für das Insgesamt der logischen Schriften des ARISTOTELES, der nicht von ihm selbst stammt.

<sup>96)</sup> Zur Einsicht darin ist der Abschnitt zur Logik des ARISTOTELES in HEGELS Philosophiegeschichte sehr hilfreich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: *Werke*, Bd. 19, 229-244. Kernsätze: „Das Denken in seiner endlichen Anwendung hat Aristoteles aufgefasst und bestimmt dargestellt. Er hat sich wie ein Naturbeschreiber verhalten bei diesen Formen des Denkens, aber es sind nur die endlichen Formen bei dem Schließen von einem auf das andere; es ist Naturgeschichte des endlichen Denkens.“ (229) „Diese Logik ist Logik des Endlichen.“ (240) „Wie die ganze Aristotelische Philosophie, so bedarf seine Logik (gleichsam Naturgeschichte der geistigen Formen, wie dort Tier, Einhorn, Mammut – was solch eine Bestie –, Käferart, Molluske betrachtet wird) wesentlich dieser Umschmelzung.“ (241).

<sup>97)</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, 289.

<sup>98)</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke*, Bd. 5, 37.

den Schritt aus dem mythischen Versunkensein<sup>99)</sup> in wenn auch noch so vernünftige – aber nicht als vernünftig gewusste – Inhalte. ARISTOTELES sowie der frühe und mittlere PLATON stehen für *die erste Revolution der Denkart*, um mit BRUNO LIEBRUCKS zu reden,<sup>100)</sup> der im Anschluss an HEGELS Rede von den drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität<sup>101)</sup> von *drei* Revolutionen der Denkart und somit, da die der ersten vorhergehende Zeit sich noch nicht philosophisch zu fassen wusste, von drei Epochen der Geschichte der Philosophie gesprochen hat.<sup>102)</sup> Bestimmend für diese Epochen ist jeweils ihr logisches Niveau. Uns interessiert hier das erste.

Wir denken gewöhnlich, so scheint es, gemäß den formallogischen Grundsätzen<sup>103)</sup> – dem Satz der Identität (*principium identitatis*), dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs (*principium contradictionis*)<sup>104)</sup> und dem Satz

---

<sup>99)</sup> Natürlich ist der Philosoph Mythenfreund, wie dies auch ARISTOTELES sagt (*Metaphysik I 2, 982b18*) – das liegt daran, dass zum einen die Bestimmung des Wunderbaren, des Staunenswerten, immer Moment des Mythischen, zum anderen aber das Staunen der Anfang des Philosophierens ist –, aber nicht so, dass er sich einfach auf mythische Weise bewegen könnte.

<sup>100)</sup> Die Wortzusammenstellung ‚Revolution der Denkart‘ selbst stammt von KANT (*Kritik der reinen Vernunft*, B XI).

<sup>101)</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I*, §§ 26-78, in: *Werke*, Bd. 8, 93-168.

<sup>102)</sup> Siehe etwa BRUNO LIEBRUCKS, „Drei Revolutionen der Denkart“, in: *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*, Würzburg 1982, 77-98.

<sup>103)</sup> Wir nennen folgend die sogenannten ‚Axiome‘ formaler Logik. Ein ‚Axiom‘ ist zunächst einmal etwas, über das man gedanklich nicht hinauskommt; es wird dann entweder als gegeben angenommen oder aber gesetzt.

<sup>104)</sup> Welchem Satz bzw. Prinzip noch eine gewisse herausgehobene Sonderstellung zukommt; ich nenne drei überaus gewichtige Instanzen: a) ARISTOTELES – und seine Logik ist die einflussreichste überhaupt – nennt an eminenter Stelle in *Metaphysik IV 3*, nachdem er hinsichtlich formallogischer Axiomata überhaupt – sich des Platonischen Wortes bedienend (siehe PLATON, *Politeia*, 511bc) – von Bestimmungen, welche ‚voraussetzungslos‘ (1005b14) sind, gesprochen hat, das Widerspruchsprinzip ‚das stärkste, das kräftigste Prinzip‘ (1005b23), welches sogar – dies bleibt bei ARISTOTELES allerdings Pauschalfeststellung – die übrigen Axiomata generieren soll (1005b33). b) DESCARTES nennt an der Stelle, an der er emphatisch zum Ausdruck bringen möchte, welches bisherige oberste Prinzip sein Prinzip des ‚Ich denke, ich bin‘ ablösen soll, das Widerspruchsprinzip (*La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in: *Œuvres de Descartes*, publiées par CH. ADAM & P. TANNER, Paris 1897-1910, nouvelle édition Paris 1964-1974, Bd. X, 522). c) Und schließlich ist nach KANT der Widerspruchssatz der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile, also aller Erläuterungsurteile, jener Urteile, durch die unsere Erkenntnis nicht erweitert wird, deren Wahrheit, wie KANT sagt, wir aber dafür auch rein aus den formallogischen Prinzipien heraus erkennen können – und für diese insgesamt setzt KANT den Satz des Widerspruchs (*Kritik der reinen Vernunft*, A 151/B190).

des ausgeschlossenen Dritten (*principium exclusi tertii*)<sup>105)</sup> – und weiter gemäß den Formen vor allem des kategorischen Schlusses in seinen Arten und Weisen. Wenn wir, so ARISTOTELES und mit ihm *logisch*<sup>106)</sup> die *gesamte* vorkantische, metaphysische Tradition,<sup>107)</sup> gemäß diesen Formen denken, so denken wir nicht nur *richtig*, sondern *wahr*. Unser Denken ist dann ein *objektives*, erreicht *das Ansichseiende, das wahrhaft Selbständige*, nach welchem die Frage der Metaphysik geht, *das Sein*. Man pflegt dann vom Sein als Sein zu sprechen, von der wahrhaften oder auch wirklichen Wirklichkeit, vom Seienden als Seiendem;<sup>108)</sup> stets soll hier durch Verdoppelung aus dem Subjektiven ein Objektiven werden, wo doch gerade so allererst ein Subjektives, Selbstbezügliches werden könnte.

Die erste Sphäre des Logischen ist zugleich die Sphäre unmittelbarer Metaphysik.<sup>109)</sup> KANT sagt das so: Formale Logik soll – auf dieser Stufe – nicht nur *Kanon*, sondern zugleich *Organon* der Erkenntnis sein.<sup>110)</sup> Das heißt: Formale Logik bildet nicht nur ein negatives Kriterium, an dem sich alle Erkenntnisse messen lassen müssen, so dass sie, wenn sie sich als widersprüchlich, falsch erschlossen usf. erweisen, ihres Erkenntnischarakters verlustig gehen. Vielmehr soll sie auch positiv Erkenntnis hervorbringen, Metaphysik produzieren. Sage ich also etwa: ‚Die Seele kann nicht zugleich sterblich und unsterblich sein.‘, so wende ich den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs an und meine, solange ich nämlich meine formallogische

---

<sup>105)</sup> Weiteres Wichtiges, wie etwa GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZENS *Satz der Identität Nichtzuunterscheidender* (*principium identitatis indiscernibilium*) und sein *Satz des zureichenden Grundes* (*principium rationis sufficientis*), kann hier nicht einfach angefügt werden (siehe etwa LEIBNIZ, *Monadologie*, § 9 (zum Indiszernibilenprinzip) und § 32 (zur *raison suffisante*)). Auch auf KANTS diesbezügliche Sonderdarstellung in seinen Logik-Vorlesungen, der nach dem Herausgeber sogenannten JÄSCHE-Logik, nach welcher neben dem *principium contradictionis* das *principium exclusi tertii* und das *principium rationis sufficientis* die Prinzipien formaler Logik sein sollen, kann hier nicht näher eingegangen werden.

<sup>106)</sup> Logisch. Das heißt also nicht, dass die vorkantische Tradition keine Erkenntnistheorie betrieben hätte; das hat sie natürlich. Nur: Sie sprach dann eben *unter Voraussetzung der genannten formallogischen Formen* über das, was die subjektiven Erkenntnisvermögen *objektiv* sein sollten.

<sup>107)</sup> Der späte PLATON ist allerdings immer ein Sonderproblem.

<sup>108)</sup> Das sind Projektionen; der Verstand stellt hier einen Gegenstand vor sich auf, in dem er sich beschreibt.

<sup>109)</sup> Vielfältig ist die Rede von ‚nachmetaphysischem‘, ‚antimetaphysischem‘ usf. ‚Denken‘, vom ‚Ende der Metaphysik‘ usf., auch und gerade dort, wo ungebrochen formallogisch bzw. aus formallogischen Voraussetzungen heraus argumentiert wird. Was da entsteht, ist denn unmittelbar metaphysisch: ‚Naturalismus‘, ‚Szientismus‘, ‚analytischer Materialismus‘ u.dgl.

<sup>110)</sup> Siehe KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 57-62/B 82-86.

Logik-Auffassung nicht transzendentalphilosophisch revolutioniert habe, ich hätte zugleich objektiv vollständig Kritikfestes gesagt. Oder aber ich sage, vielleicht nicht ganz so anspruchsvoll: ‚Dieser Gehende da ist jetzt gerade entweder an diesem Punkt oder nicht an diesem Punkt.‘, solcherart den Satz des ausgeschlossenen Dritten metaphysisch wendend, verobjektivierend, so meine ich formallogisch wiederum nicht, eine Bedingung der Möglichkeit einwandfreien Gegenstandsbezugs selbst vergegenständlicht zu haben, sondern bin vielmehr der nach KANT vor der weiteren Anstellung transzendentallogischer Überlegung logisch nicht zu rechtfertigenden Ansicht, dass dies für diesen Gehenden da objektiv so sein müsste.

Dies formallogische Denken kann man als ein solches „ohne Arg“<sup>111)</sup> bezeichnen, als ein Vorgehen, *welches Gedankenformen verwendet, die weder an ihnen selbst betrachtet noch hinsichtlich ihrer Erkenntnisdignität geprüft werden*. Das letztere unternimmt KANT.<sup>112)</sup> An seiner transzendentalen Logik vorbei gibt es keinen gegründeten Erkenntnisanspruch mehr.

### I. 3. Konsequente Prinzipialisierung formaler Logik

Vor KANT stellte man die Frage nach der Erkenntnisdignität formaler Logik jedenfalls nicht als eine *logische* Frage. Man hielt dieselbe für eine unmittelbare, direkte, die formale Logik für das Organon und nicht nur den Kanon der Erkenntnis. Jetzt aber sagt KANT – angesichts dessen etwa, was sich ihm an metaphysischen Argumentationsweisen und Resultaten in der ihm vorliegenden Tradition zeigt<sup>113)</sup> – einmal so: Formale Logik ist an ihr selbst vollendet.<sup>114)</sup> Aber sie enthält zunächst nur die ‚subjektiven Be-

---

<sup>111)</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I*, § 41, Zusatz 1, in: *Werke*, Bd. 8, 114.

<sup>112)</sup> In Bezug auf das Erstere, das Betrachten der Gedankenformen etwa der Identität, des Unterschieds, des Widerspruchs, das Beantworten also etwa der Frage, was der Unterschied ist, ob aller Unterschied Selbstunterscheidung impliziert, also ichhaft ist, usf., lässt sich das so nicht sagen. Dies geschieht letztlich erst in einer dialektischen Logik, wie sie durchgeführt in HEGELS *Wissenschaft der Logik* aufgetreten ist.

<sup>113)</sup> Es zeigen sich KANT hier ganz wesentlich Widersprüche, wie vor allem das Antinomienkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* lehrt: Rein formallogisch und unmittelbar metaphysisch lassen sich Endlichkeit wie Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum beweisen, ebenso dies, dass die Materie unendlich teilbar ist und dies nicht ist, sondern vielmehr kleinste Teilchen sein müssen usf. Das kann nur den Grund haben, dass die Vermitteltheit der Erkenntnisdignität formaler Logik gewaltig unterschätzt wurde.

<sup>114)</sup> Vgl. etwa die bekannte Feststellung KANTS, dass die allgemeine Logik seit ARISTOTELES keinen Schritt vor und keinen Schritt zurück getan hat „und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B VIII) Hier ist eine Grenze KANTS, die dann die philosophiegeschichtlich folgenden Systeme des Deutschen Idealismus aufbrechen werden.



dingungen des Denkens‘; die Frage ist, wie diese ‚objektive Gültigkeit‘ haben können.<sup>115)</sup> Die Aufgabe ist die, formaler Logik indirekte, vermittelte Erkenntnisdignität zu verschaffen. Was im Dienste der Erfüllung dieser Aufgabe notwendig ist, das ist anzunehmen, anzusetzen.<sup>116)</sup>

Ich hoffe, schon durch die Wortwahl zum Ausdruck gebracht zu haben, wie sehr immer *das Prinzipielle, das rein Prinzipielle der Angelegenheit* bei KANT beachtet werden muss.<sup>117)</sup> Seine theoretische Philosophie ist nicht mit einer *Erkenntnistheorie* zu verwechseln, welche Verwechslung eine ganz außerordentliche Verharmlosung, letztlich das Durchstreichen der Transzendentalphilosophie bedeutet.<sup>118)</sup> *Die Erkenntnistheorie* spricht immer über ein *Objektives*, über ein *Seiendes*, sei dieses ein Seelenvermögen, der Gegenstand des Erkennens oder auch das Erkennen selbst. Das kritische Vorgehen spricht rein prinzipiell, fragt ausschließlich danach, was *voraussetzen ist, auf dass* etwas als Erkenntnis von Gegenständen<sup>119)</sup> *angesehen werden kann*.

Das Reich formaler Logik ist das Reich der reinen bzw. rein sein sollen-<sup>120)</sup> Formen, der Axiome formaler Logik, welche, so scheint es, absolut, also von göttlicher Dignität sind, weiter der Begriffe, Urteile, Schlüsse, formal aufgefasst, das Reich somit des abstrakt Allgemeinen und womöglich

---

<sup>115)</sup> Siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 90/B 122, sowie insgesamt die Einleitung in die transzendente Logik sowie die innerhalb der transzendentalen Analytik der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe vorhergehenden Abschnitte (*Kritik der reinen Vernunft*, A 50-95/B 74-129).

<sup>116)</sup> Man muss hier terminologisch immer beachten, wie stark KANT davon spricht, dass wir etwas *annehmen*, so *ansehen*, *so denken müssen*. Ich würde dies an KANT sehr loben wollen. Wenn man hier voreilig von Relativierung sprechen wollte, so müsste man bedenken, dass die Voraussetzungen KANTS beinahe die einer Welt sind – und deren Implikate entwickelt er. Er zeigt einfach, was widerspruchsfreier Weltbezug kostet.

<sup>117)</sup> Man kann geradezu sagen, dass sich in erster Linie daraus, wie weitgehend ein Interpret das Kantische Vorgehen als rein prinzipielles gefasst hat, das Niveau seiner KANT-Interpretation ergibt. Natürlich gibt es viele Stellen auch in der Vernunftkritik, die, neben die Spitzen des Kantischen Denkens gehalten, von beinahe unglaublicher Naivität sind. Wem wäre das noch nicht aufgefallen? Entscheidend aber ist, ob einer diese von seiner Einsicht in *den* – eben dargestellt werdenden – Gedanken der *Kritik der reinen Vernunft* her zu reformulieren, zu reinigen vermag oder nicht.

<sup>118)</sup> Dieses zeigt sich – nur ein Beispiel – etwa bei ARTHUR SCHOPENHAUER. Im Verhältnis dazu, dass dieser KANT statt für einen Transzendentalphilosophen für den allerdings klügsten Erkenntnistheoretiker hält und ihn entsprechend interpretiert, ist sogar dies, dass er Ich und Gehirn gleichsetzt, ein untergeordneter Fehler (siehe etwa *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. W. FRHR. v. LÖHNESEN, Frankfurt/M. 1986, Bd. 3, 7-189, 73).

<sup>119)</sup> Oder auch als gut (Kritik der praktischen Vernunft) oder auch als schön oder als erhaben (Kritik der ästhetischen Urteilskraft) oder auch als zweckmäßig, zweckförmig, lebendig (Kritik der teleologischen Urteilskraft).

<sup>120)</sup> Es handelt sich hier – was eben KANT ans Licht hebt – um *Forderungen*.

Inhaltsfreien, dafür auf allen Inhalt Anwendbaren. Dieses Reich scheint zunächst autark zu sein, aus sich selbst heraus verständlich.<sup>121)</sup> Dieses aus sich selbst heraus Verständliche wird bei KANT zu dem, was es letztlich immer schon war, *Forderung, Imperativ*:

Es kann – wenn man einmal die Gewohnheitsschleier wegschiebt und die Sache neu betrachtet – nicht die Rede davon sein, dass etwa *Veränderung* etwas Widerspruchsfreies ist, also ein an ihm selbst dem Widerspruchsprinzip Gehorchendes. Vielmehr enthält sie immer den Widerspruch – in welcher Form auch immer:

Es fragt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe.<sup>122)</sup>

Sehen wir zunächst einmal davon ab, dass es *bloße Zuständigkeit* für Dinge auch nicht gibt, dass also die hier angenommenen Endpunkte a und b selbst in Bewegung sind bzw. waren, bevor sie als Zustände hergestellt wurden, so sieht man in jedem Fall: *Rein begrifflich* ist solches Übergehen, solche Veränderung widerspruchsfrei in keiner Weise fassbar.<sup>123)</sup> Ein Ding ist entweder in Zustand a oder in Zustand b, genauer in Zustand non-a, entweder hier oder nicht-hier, entweder grün oder nicht-grün, entweder schwer oder nicht-schwer. Dies sind einander kontradiktorisch entgegengesetzte Zustände. Der Übergang von einem in den anderen setzt ihr In-einem-Sein – vorstellungsmäßig zumindest an einem Punkt – voraus.<sup>124)</sup> Entgegengesetztes in Einem, dies aber ist Widerspruch.

KANT nun:

Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Größe hat.<sup>125)</sup>

Man sieht: Die Dinge und ihre Zustände, *sie werden in die Zeit gesetzt*, Begriffliches wird also als anschaulich gefasst. Das ist kein gewissermaßen

---

<sup>121)</sup> Hier ließen sich freilich viele Aristotelische und an Aristotelisches angelehnte Belege bringen. Ich verweise nur auf die eminent wichtige Wendung: „Nicht für alles kann es einen Beweis geben. Jeder Beweis muss aus etwas über etwas und für etwas geführt werden.“ in ARISTOTELES, *Metaphysik* III 2, 997a7-9 (vgl. auch *Analytica posteriora* 71b26-29), und ganz pauschal auf die schulmetaphysisch zentrale Rede von demjenigen, welches ‚per se notum‘ sein soll, aus sich selbst heraus – vermittlungslos also – bekannt.

<sup>122)</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 208/B 253.

<sup>123)</sup> Eine Einsicht, die auf die Vorsokratik zurückgeht, näher auf den Eleaten PARMENIDES.

<sup>124)</sup> Klassisch vorgeführt ist dieser Widerspruch bei PLATON, *Parmenides*, 155e-157b.

<sup>125)</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 208/B 253.

neutraler Vorgang, sondern die Anschaulichkeit, näher die Anschauungsform Zeit bringt weiteres mit sich.

Zeit ist kein Ding, noch weniger ein Ding, in dem ein Ding-an-sich, wahrhaft Wirkliches etwa gar, von vornherein selbst stehen würde. Vielmehr ist Zeit als Funktion zu fassen, als eines der Mittel, begrifflich Widersprüchliches so auseinanderzubringen und zugleich ineinanderzuschieben, dass wir mit so etwas wie Übergehen oder Veränderung von formallogischen Voraussetzungen aus gedanklich einigermaßen zurechtkommen.

Durch das Hereinbringen der Zeit sind die beiden Zustände zunächst einmal neben- bzw. nacheinander. Aber sie dürfen natürlich nicht nur nacheinander sein, da dann kein Übergehen stattfinden würde.

Alle Veränderung ist also nur durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich.<sup>126)</sup>

Die Vorstellung der Kontinuität<sup>127)</sup> überbrückt das stigmatistische Hintereinander der Zwischenzustände.

Das ist nun das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist: daß weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit, aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe.<sup>128)</sup>

Wir brauchen beides, Kontinuität und Diskretion. Die Zustände a und b dürfen nicht in einem sein und müssen dennoch im Unendlichkleinen ineinander übergehen. Dazu muss bei Gefahr des Widerspruchs die *lex continui* vor alles geschrieben werden, was als in Veränderung befindlich für uns sein können soll.

Und nun ist wichtig: Bei all dem handelt es sich natürlich nicht um Erfindungen KANTS. Das machen wir vielmehr alltäglich immer so. Immer verwenden wir Zeit zumindest auch als Widerspruchsvermeidungsveranstaltung, immer vermischen wir begriffliche und anschauliche Momente, immer schreiben wir Ordnungsfunktionen wie das Gesetz der Kontinuität vor all das, was wir *dann* als gegenständlich zulassen. Der Grund

---

<sup>126)</sup> A. a. O., A 208/B 254.

<sup>127)</sup> Die Kontinuität ist bei KANT nur vorgestellt; in ihrer Anschaulichkeit ist die begriffliche Diskretion nicht enthalten.

<sup>128)</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 209/B 254.

für all das ist – nachdem KANT ihn einmal ausgesprochen hat – leicht einzusehen: Wir haben uns auf das logische Niveau ‚formale Logik‘ fixiert und versuchen nun von da aus Objektivität zu erreichen. KANT hat entdeckt, dass wir hier alltäglich immer etwas – oder vielmehr: sehr viel – logisch handelnd durchführen, auf dass dann einigermaßen widerspruchsfrei handhabbare Welt für uns sei.

Man muss sehen: Das Niveau der angegebenen Kantischen Auflösung der formallogisch begrifflich unauflösbaren Aporie der Bewegung bzw. Veränderung ist ein grundsätzlich anderes als das des berühmten diesbezüglichen Versuchs des ARISTOTELES.<sup>129)</sup> Ungeachtet der Verdienste, die sich dieser Versuch vor allem bezüglich der Entwicklung eines gründlichen Möglichkeitsbegriffs erworben hat, gilt: Er bleibt rein metaphysisch, bedenkt nicht die Implikationen der ihm selbst vorausgesetzten, wenngleich in ihm partiell aufgehobenen formallogischen Bestimmungen. Genau diese entwickelt KANT.

Man sieht: In eins damit, dass das scheinbar aus sich selbst heraus verständliche Formallogische zur Forderung wird, verliert es seine zunächst unproblematisch scheinende *Erkenntnisdignität*. *Transzendente Überlegung lässt formale Logik an ihr selbst unangetastet*. Es stellt sich ausschließlich die Frage nach ihrer Erkenntnisdignität. Es ist KANT notwendig geworden, die Voraussetzungen dafür anzugeben, dass wir mit den Mitteln formaler Logik bei Gegenständen ankommen.<sup>130)</sup> KANT leitet *die Bedingungen der Möglichkeit* der Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, die Erkenntnisart derselben ab. *Er macht keine ontologischen Aussagen*. Er sagt im Unterschied zu jedem Metaphysiker<sup>131)</sup> immer mit: Ich erzähle euch nicht, was die Dinge *sind*, sondern zeige nur, wie wir sie ‚ansehen müssen‘, wie wir sie ‚denken müssen‘, wenn denn Erkenntnis von Gegenständen möglich sein können soll. Die Kantische Revolution ist dies, nicht nach den Gegenständen, sondern nach der Erkenntnisart von Gegenständen zu fragen.

---

<sup>129)</sup> Siehe ARISTOTELES, *Physik* VI 9; siehe auch VI 2 und VIII 8.

<sup>130)</sup> Und nicht nur ‚luftfechten‘, ‚mit Vorstellungen spielen‘, und wie die einschlägigen Wendungen bei KANT sonst noch lauten.

<sup>131)</sup> Eben deswegen ist es auch so fatal, wenn immer wieder die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ als *die* Grundfrage KANTS, sein Werk als Antwort in erster Linie auf diese Frage gesehen wird, wozu allerdings KANT bekanntlich selbst ermuntert hat (siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 804ff./B 832ff.; vgl. das schön einordnende Kapitel ‚Kants Philosophiebegriff‘ in: GERD IRRLITZ, *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar 2002, 60-69).

Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie ist es, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen vollständig und systematisch abzuleiten. Dieses vollständige System ist die *Kritik der reinen Vernunft*. KANT zeigt, was dafür vorausgesetzt ist, dass ich nicht mehr sagen kann, etwas sei logisch richtig und zugleich ontologisch falsch. Es zeigt sich, dass wir das *erkennen*, als objektiv aufzufassen vermögen, was wir den Dingen qua Erscheinungsgegenständlichkeiten *vorgeschrieben* haben.<sup>132)</sup> Eine uns zunächst *toto coelo* fremde Welt, eine nicht erstellte Welt kann nicht als auffassbar gedacht werden. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen müssen somit identisch mit den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände sein.<sup>133)</sup>

Dies gibt, wenngleich die Worte nicht von KANT stammen, dies Moment transzendentalphilosophischer Überlegung gut wieder:

Das Bewußtsein *des Gegenstandes* ist nur ein nicht dafür erkanntes *Bewußtsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande*.<sup>134)</sup>

Formale Logik *hat bereits* Gegenstände und fragt nach deren Verknüpfung. In transzendentaler Logik ist das Logische als ein *Handeln* gefasst. Transzendente Logik fragt nach den Verstandeshandlungen, die diese Gegenstände als solche herstellen und spricht damit die Logik als gegenstandsbestimmend aus:

[Die transzendente Logik] würde auch<sup>135)</sup> auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann.<sup>136)</sup>

Dieser Ursprung ist ein *ästhetischer* und ein *logischer*.<sup>137)</sup> Als ästhetischer<sup>138)</sup> stellt er die prinzipiell subjektiven Anschauungsformen Raum und Zeit

---

<sup>132)</sup> Siehe die ‚Vorrede‘ zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>133)</sup> Dies formuliert der oberste Grundsatz aller synthetischen (erkenntniserweiternden) Urteile: „Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 158/B 197).

<sup>134)</sup> JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, auf der Grundlage der Ausgabe von F. MEDICUS revidiert von E. FUCHS, mit einer Einleitung von R. LAUTH, <sup>5</sup>1979, 57.

<sup>135)</sup> Das ‚auch‘ ist an dieser Stelle schlecht, ja falsch. Denn dies ist ihr einziger Inhalt.

<sup>136)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 55f./B 80.

<sup>137)</sup> Entsprechend zerfällt der grundlegende Teil der *Kritik der reinen Vernunft* in die Abschnitte ‚Die transzendente Ästhetik‘ und ‚Die transzendente Logik‘.

<sup>138)</sup> Dies hat hier nichts mit der Lehre vom Schönen zu tun, sondern bezieht sich auf unsere *aisthesis*, auf unsere sinnliche Auffassungsfähigkeit. Siehe dazu *Kritik der reinen Vernunft*, B 36.

bereit, in denen Erscheinungsmannigfaltiges geordnet werden kann. Als logischer ist er das Begreifen (*actu*) des ‚Ich denke‘. Die Kategorien<sup>139)</sup> sind so „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen als *bestimmt* angesehen wird“<sup>140)</sup>, wie die wunderbar transzendentallogische Bestimmung lautet. Ein Gegenstand ist dadurch für uns da, dass über anschaulich Gegebenes – in Raum und Zeit vorgeordnetes<sup>141)</sup> Empfindungsmannigfaltiges<sup>142)</sup> – logisch auf unterschiedliche Weise<sup>143)</sup> geurteilt wird, was Geformtes und Vergegenständlichtes ergibt. Die Kategorie ist dabei der objektive Gedanke, der objektive Begriff als subjektiv. Der Gegenstand seiner *Gegenständlichkeit* nach ist der objektive Gedanke, der objektive Begriff als gesetzt, als objektiv.

Von der transzendentalen Logik her ist der Begriff als objektiver, der Gegenstand als solcher „nichts anders ... als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.“<sup>144)</sup> Der Gegenstand ist das Bewirkthaben der Synthesis, die Synthesis als Produkt.

Der Gegenstand ist also als reiner Begriff die Beziehung der Mannigfaltigkeit auf die Einheit des Bewußtseins.<sup>145)</sup>

#### I. 4. Ich, als tätig aufzufassendes Urteilssubjekt

Es ergibt sich transzendentallogisch vor allem, dass die formallogisch immer vergessene logische Form, die Form ‚*Ich denke*‘ nämlich, das transzendente, also erkenntnisermöglichende Selbstbewusstsein bzw. die erkenntnisermöglichende Apperzeption<sup>146)</sup> ins Zentrum tritt:

---

<sup>139)</sup> Die grundlegendsten Gedankenbestimmungen.

<sup>140)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 128.

<sup>141)</sup> Diese Vorordnung enthält freilich Probleme, so notwendig sie ist.

<sup>142)</sup> Zur Bestimmung der ‚Empfindung‘ siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 19f./B 34.

<sup>143)</sup> Grundsätzlich auf zwölf unterschiedliche Weisen, gemäß den zwölf Kategorien KANTS.

<sup>144)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 105.

<sup>145)</sup> LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 4, 476.

<sup>146)</sup> Das transzendente Ich als Prinzip ist scharf vom empirischen Ich, dem Selbstbewusstsein des Einzelnen, zu unterscheiden. Das transzendente Ich ist schlechthin allgemein, ‚Erfahrung überhaupt‘ ermöglichend, nicht das am Ich, was dann psychologisch, soziologisch, historisch oder sonstwie fassbar wäre.

Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.<sup>147)</sup>

Dieser Punkt aber – dies muss sogleich wieder hinzugefügt werden – ist ein *prinzipieller Punkt*. *Es gibt Kantisch keinen Weg zum Ich als existierendem Ich*. Das transzendente Ich ist reines Prinzip, letztlich sich der Vernunftforderung, dass da ein Weltkonstituierendes, Widerspruchsvermeidendes vorauszusetzen ist, verdankendes Urteilssubjekt.

Setzte man dies nicht sogleich dazu, so könnte man hinsichtlich des Ins-Zentrum-Tretens des ‚Ich denke‘ wie an KANT, so an DESCARTES denken. Im Zentrum steht bei DESCARTES das ‚Ich denke‘. Bei KANT aber ist das ‚Ich denke‘, was es bei DESCARTES nicht bzw. nur halb ist, prinzipielle Verstandeshandlung. Zentral ist hier die Korrektur, die KANT am Einleitungssatz des berühmten § 16 der *Kritik der reinen Vernunft* im Rahmen desselben vornimmt.

Der Einleitungssatz:

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen<sup>148)</sup> begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.<sup>149)</sup>

Was ist, ist zunächst einmal für mich; eine nicht ich-haltige Vorstellung kann es somit nicht geben.<sup>150)</sup>

Die Korrektur:

Diese Beziehung [die Beziehung von Vorstellungen auf die Identität des Subjekts, ohne welche keine Erkenntnis, ja auch keine Vorstellung ist noch sein kann] geschieht also

---

<sup>147)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 134.

<sup>148)</sup> Vorstellung (*repraesentatio*) ist Kantisch „die Gattung“ aller Formen, in denen etwas für mich ist (*Kritik der reinen Vernunft*, A 320/B 376).

<sup>149)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 131f. Im Rahmen der Vorstellung des Denkens im ‚Vorbegriff‘ des Logik-Teils der *Enzyklopädie* kommt HEGEL so auf diesen Satz zu sprechen: „Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen usf. *begleite*. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit.“ (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) I, § 20, Anm., in: *Werke*, Bd. 8, 74) Zum ‚Begleiten‘ ist dies sicher korrekt; nicht korrekt ist, dass HEGEL a) das Prinzipielle weglässt, das ‚Können‘, das bei KANT dasteht, und b) hier nicht vermerkt, dass KANT diesen Ausdruck selbst korrigiert.

<sup>150)</sup> Allerdings kann es Stufen im Ich geben und gibt sie auch, was KANT nicht sieht und nicht sehen kann.

dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin.<sup>151)</sup>

Man sieht: ‚Ich‘ ist nicht eine nur *formal* allen bestimmteren Vorstellungen vorgeordnete Größe, sondern alles, was für es sein können soll, logisch aufs bestimmteste *formend*. Das Ich ist als Handlung aufzufassen, als Synthetisieren, Erbauen, Hervorbringen. Das ist nun auch Cartesisch *nicht* erreicht. Wohl können wir mit DESCARTES aus allem, welches uns wird, auf uns als Ich schließen, wir können weiter auf uns als gedacht habend schließen.<sup>152)</sup> Darin liegt aber noch nicht, dass das Ich als prinzipielles Gegenstandskonstituieren gedacht ist.

KANT zeigt, was der Wunsch nach kritikfest widerspruchsfrei auffassbarer Objektivität kostet, wie viel an logischen Handlungen hier anzusetzen ist, wie die Resultate *dieses* unbedingten Erkenntnisanspruchs stets prinzipiell subjektive<sup>153)</sup> sein müssen. DESCARTES – geschweige denn weitere Denker der metaphysischen Tradition, die noch nicht in der Weise an Transzendentalphilosophisches herangehen wie DESCARTES – ist noch der Auffassung, wir könnten hier viel billiger davonkommen.

Zur Bestimmung des Ichs bei KANT noch dieses: LIEBRUCKS schreibt im Kommentar zu § 18 der *Kritik der reinen Vernunft*:

[Es] weiß das Kantische Ich nicht, daß *eserstelltes* Ich ist, sondern sieht sich als etwas an, das aus sich selbst verständlich ist. Aber der große Fortschritt über DESCARTES hinaus ist geleistet, daß Ich sich zwar noch als selbstverständlich ansieht, aber zu wissen beginnt, dass es diese Selbstverständlichkeit *an* den Anschauungsgegenständen gewonnen hat, wenn auch niemals *aus* ihnen.<sup>154)</sup>

Das Kantische Ich ist prinzipiell erstelltes Ich, Urteilssubjekt<sup>155)</sup>, im Erkenntnisinteresse formaler Logik erstelltes Ich. Dass das Ich als Prinzip sich erfahrungsmäßig<sup>156)</sup> aus sich als vielfärbigem<sup>157)</sup> herausentwickelt hat und,

---

<sup>151)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 133.

<sup>152)</sup> Ich verweise pauschal auf *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II.

<sup>153)</sup> Auf das Ich als das sie Konstituierende bezogene, von ihm hervorgebrachte.

<sup>154)</sup> LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 4, 508.

<sup>155)</sup> Das kommt besonders gut im Paralogismen-Abschnitt heraus (*Kritik der reinen Vernunft*, A 341-405/B 399-432).

<sup>156)</sup> Dies Wort ist hier im Sinne von HEGELS ‚Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins‘ zu lesen, also der *Phänomenologie des Geistes* (siehe deren ‚Vorrede‘), nicht empiristisch.

<sup>157)</sup> Siehe *Kritik der reinen Vernunft*, B 134.



abgekürzt gesprochen, aus Seinsgründen mit diesem unauflöslich und widersprüchlich verknüpft ist, dies wird abgeschnitten. Das ist bei KANT ganz konsequent, aus systematischen Gründen notwendig; denn ansonsten ginge seine Voraussetzung, in ihr selbst nicht angetastete formale Logik, über Bord.

### I. 5. Anschauung und Begriff, die zwei Stämme der Erkenntnis

Ebenso konsequent *ist der Sache*<sup>158)</sup> nach KANTS Rede von den ‚zwei Stämmen der Erkenntnis‘:

Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen<sup>159)</sup> Erkenntnis gebe, die vielleicht auch einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannt<sup>160)</sup> Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände<sup>161)</sup> *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden.<sup>162)</sup>

Sinnlichkeit ist das Vermögen der Anschauungen, Verstand jenes der Begriffe.<sup>163)</sup> Noch berühmter als das eben gegebene Zitat:

Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.<sup>164)</sup>

Dies alles ist nicht einfach so, sondern es muss so angesetzt werden. Denn es ergibt sich KANT in transzendentaler Reflexion: Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen ist, dass jeder Begriff *begreift*.<sup>165)</sup> Er muss als *actu* begreifend gefasst werden. Begreift er nicht, ist das Ich nicht als *Verstandestätigkeit*, als *Verstandeshandlung* in dieser oder jener

---

<sup>158)</sup> *Den Worten nach* ist es natürlich anders; hier kommt gerade diese fundamentale Angelegenheit als eine naiv erzählende, ja geradezu anthropologisch vorgestellte Sache daher, was, wenn es auch der Sache nach so wäre, für KANT selbst ja Relativismus bedeuten müsste, ein ‚Eingerichtetsein‘ (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 167f.) des ‚menschlichen Erkenntnisvermögens‘. Von da her ist denn auch diese Feststellung HÖFFES einzuschränken: ‚Die ‚Ästhetik‘ beginnt mit einem Theorem, das weder metaphysischen noch transzendentalen Charakter hat ..., trotzdem für sie und ihr Gegenstück, die ‚Logik‘, wesentlich ist ..., dem Theorem der zwei Erkenntnisstämme bzw. Erkenntnisvermögen.“ (OTFRIED HÖFFE, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003, 81) Damit sollen keineswegs die vielfältigen Verdienste dieses außerordentlich umsichtigen und daher hilfreichen Buches bestritten werden.

<sup>159)</sup> Das ist eine schiefe Einschränkung, ja eine falsche.

<sup>160)</sup> Auch diese Mystifizierung ist schief; vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 141/B 180f.

<sup>161)</sup> Dies ist ungenau gesprochen: Gegenstände sind uns nicht gegeben, das Gegebene ist das Empfindungsmannigfaltige.

<sup>162)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 15/B 29.

<sup>163)</sup> Siehe bes. *Kritik der reinen Vernunft*, A 19f./B 33f.

<sup>164)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/B 75.

<sup>165)</sup> Siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 103f.

Kategorie (Weise der Weltformierung) gefasst, so ist da kein Gegenstand.<sup>166)</sup> Und das Begreifen, das der Begriff ist, impliziert nun Kantisch einen demselben anderen, ihm gegenüberstehenden Inhalt. Denn für sich genommen ist der Begriff als *formallogischer* leer, inhaltslos – und der reine Verstandesbegriff als *transzendentallogischer* ist der formallogische als Tätigkeit ausgedrückt.<sup>167)</sup> Also müssen wir dem Verstand als dem Vermögen der Begriffe bzw. der Urteile ein anderes Prinzip *gegenüberstellen*, auf welches er notwendig *angelegt* bzw. bezogen ist. Dieses ist die *Sinnlichkeit* qua Vermögen der Anschauungen. Nur im – aber diskreten – Zusammenkommen beider kommt es zur Erkenntnis von Gegenständen: Die Anschauung muss dem Begriff *untergelegt* werden, darf in denselben aber nicht *einfließen*.<sup>168)</sup> Wird sie untergelegt, so ist da ein erkannter Gegenstand für mich. Alles andere ist Luftfechten.

Man sieht so: *Die zwei Stämme der Erkenntnis sind zwei gesetzte Stämme, keine Befundstücke*. Wir finden sie nicht, sondern sie sind *gesetzt, prinzipiell angenommen* um der vermittelten Erkenntnisdignität formaler Logik willen.

## I. 6. Raum und Zeit – Ordnungsschemata

Wie die beiden Stämme der Erkenntnis keine Befundstücke sind, so auch nicht die beiden reinen Anschauungsformen Raum und Zeit.<sup>169)</sup> Raum und Zeit werden als reine Anschauungsformen gesetzt. Das heißt, dass sie a) zum Erkenntnisstamm ‚Sinnlichkeit‘ gehören und b) aber nicht bestimmtes Anschauliches sind, sondern vielmehr Ordnungsformen, in denen alles<sup>170)</sup> stehen muss, was für uns sinnlich-anschaulich auffassbar sein können soll.

Alles, welches begrifflich bestimmt, welches zum Gegenstand werden können soll, muss ‚synoptisch‘<sup>171)</sup> in Raum und Zeit gegeben sein. Denn

---

<sup>166)</sup> Siehe etwa *Kritik der reinen Vernunft*, A 92-94/B 124-126.

<sup>167)</sup> So ist etwa die Kausalität das hypothetische Urteil *in actu*.

<sup>168)</sup> Siehe bes. das Kapitel ‚Vom transzendentalen Schein‘ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 293-298/B 349-355).

<sup>169)</sup> Man muss hier pauschal auf die ‚Transzendente Ästhetik‘ verweisen (*Kritik der reinen Vernunft*, A 19-49/B 33-73).

<sup>170)</sup> Dies gilt allerdings so vollständig pauschal nur für die *Zeit*; es kann hier auf das Verhältnis zwischen Raum und Zeit bei KANT nicht näher eingegangen werden.

<sup>171)</sup> Diese Form des Vorordnens, dieses Zusammensehen, es ist für KANT besonders schwierig fassbar und doch notwendig; siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 97.

wenn Sinnlichkeit dem Verstand *anderes* Prinzip *und* ohne sie Erkenntnis unmöglich sein soll, so müssen reine, prinzipielle Formen derselben gesetzt werden, und zwar nicht begriffliche, sondern anschauliche Formen.<sup>172)</sup>

*Auch die Anschauung muss an ihr selbst prinzipialisiert werden.* Ansonsten würde von Seiten der Anschauung her die Erkenntnismöglichkeit fraglich.

Raum und Zeit *gibt* es nicht – dies wäre eine simple, seit KANT, wie man leicht sehen kann, sinnlose Behauptung –, es gibt sie weder als sogenannte „wirkliche Wesen“<sup>173)</sup> noch als *subjektiv* ‚wirkliche Wesen‘; *sie sind vielmehr erforderliche Ordnungsschemata.* LIEBRUCKS:

Da wir andere Denkmittel als die der formalen Logik nicht haben, können diese im Verein mit den von KANT sozusagen erfundenen apriorischen Formen von Raum und Zeit die Sachen immer noch nicht zeigen, wie sie an sich sein mögen, sondern wie sie als Erscheinungen sind.<sup>174)</sup>

Das ist alles. *Dass* die Anschauung an ihr selbst prinzipialisiert werden muss, ist KANT völlig zuzugeben. Ihre prinzipiellen Formen sind Raum und Zeit als Ordnungsschemata.

### I. 7. Ursache und Wirkung – Herstellung von objektiver Folgerichtigkeit

Man wird schon vom Alltagsbewusstsein aus nicht vermeiden können, den *Unterschied zwischen Apprehensionsinhalt und Apprehensionsgegenstand* als notwendig anzusehen. *Eines* ist es, dass ich sowohl dann, wenn ich etwa einen Berg, wie auch dann, wenn ich einen gehenden Menschen auffasse, sukzessiv apprehendiere: zuerst diesen Teil des Berges, dann weitere; zuerst den Menschen an dieser Stelle, dann etwas weiter fortgerückt. Ein *anderes* ist es, ob diese Sukzession, die in meinem Auffassen ist, auch in den Gegenstand verlegt wird oder nicht, ob wir uns dazu bestimmen, hier auch von einer objektiven Abfolge zu sprechen oder nicht.

---

<sup>172)</sup> Das ist gegen eine Reihe von neukantianischen Versuchen zu sagen, Raum und Zeit als *Kategorien* zu fassen. Natürlich ist dies – etwa gerade für den Hegelianer – eine attraktive Angelegenheit. Nur geht es nicht, wenn nicht zuvor der Begriff des Begriffs revolutioniert ist. Jene Versuche sehen nicht, wie wunderbar konsequent KANT ist.

<sup>173)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 23/B 37.

<sup>174)</sup> LIEBRUCKS, „Drei Revolutionen der Denkart“, 84.

Dieser Unterschied nun ist nichts einfach Gegebenes – wie einfach zu sehen ist: *Abfolge ist in unserem Auffassen immer –*, sondern Hergestelltes.<sup>175)</sup> Durch das Vorschreiben der Kategorien *Substantialität* und *Kausalität* vor den Apprehensionsinhalt<sup>176)</sup> wird<sup>177)</sup> dieser Inhalt als Apprehensionsgegenstand *bestimmt*. Erkenntnis ist als Vergegenständlichung anzusehen. Als Resultat haben wir dann einen Berg als Gegenständlichkeit vor uns, in Bezug auf die wir unsere Auffassung ebenso gut oben wie unten, hier wie dort beginnen lassen können. Als Resultat haben wir andererseits die Gegenständlichkeit ‚gehender Mensch‘ vor uns, in Bezug auf die nicht gilt, dass die Reihenfolge unserer Auffassungen umkehrbar ist. Hätten wir hier nicht zuvor im Sinne der Kategorien *Substantialität* und *Kausalität* gehandelt, so wären solche Resultate undurchsichtig. Ohne Substanz und Akzidens, ohne Ursache und Wirkung keine Objektivität.<sup>178)</sup>

KANT ist auf dem Weg zu genau diesem Resultat HEGELS:

Man kann nicht umhin einzuräumen, dass diese Entwicklung<sup>179)</sup> eine originelle<sup>180)</sup> Antwort auf das Kategorienproblem gibt, das seit Hume und Kant die neuzeitliche Philosophie gequält hat. *Substantialität*, *Kausalität*, *Wechselwirkung* usf. sind Bestimmungen der Wirklichkeit, so Hegel, weil sie Momente jener absoluten Struktur reflexiven Sich-Erfassens sind, die das Prinzip allen Denkens und damit allen Seins ist.<sup>181)</sup>

Vorderhand sind sie mit KANT jedenfalls notwendige Vergegenständlichungsmomente von Ich, wenn denn da ein erkennbarer Gegenstand sein können soll. Was für uns ist, ist notwendiges Produkt logischen Handelns. FICHTE, hier zwischen KANT und HEGEL stehend:

---

<sup>175)</sup> Siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 176-218/B 218-265.

<sup>176)</sup> In reiner Anschauung geordnete Empfindung.

<sup>177)</sup> Man müsste hier noch den Zwischenschritt der Schematisierung der Zeitordnung einfügen, was in unserem Zusammenhang beiseite bleiben kann.

<sup>178)</sup> Die *Wechselwirkung* als die dritte Kategorie der Relation nach *Substantialität* und *Kausalität* lassen wir hier nicht deswegen beiseite, weil wir sie etwa gar mit SCHOPENHAUER (siehe *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 57) für unzulässig halten würden, sondern nur aus Gründen der Darstellung in der hier ohnehin allein möglichen exemplarisch herausgreifenden Weise.

<sup>179)</sup> Die Entwicklung der Relationskategorien, die HEGEL im Kapitel ‚Die Wirklichkeit‘ in seiner *Wissenschaft der Logik* gibt.

<sup>180)</sup> Originell ist es, hier von ‚originell‘ zu sprechen.

<sup>181)</sup> VITTORIO HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg <sup>2</sup>1998, 232.

Das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nicht anderes, als – *alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammengefaßt*, und alle diese Verhältnisse miteinander sind das Ding; das Objekt ist allerdings die ursprüngliche Synthesis aller jener Begriffe.<sup>182)</sup>

### I. 8. Kategorien und Ideen – Verstandes- und Vernunftforderungen

Für KANT geht es – unter formallogischen Voraussetzungen ganz notwendig so – immer um die Erstellung von *Bestimmtheit*. Das wissen wir bereits. Um aber zur *Bestimmtheit* nun nicht von *Gegenständen*, sondern von *Urteilen über Gegenstände* zu gelangen, muss der Verstand über sich als Verstand hinausgehen und Vernunft werden.<sup>183)</sup> Er löst sich zu diesem Behuf von seinem Angelegtsein auf in der Anschauung Gegebenes.<sup>184)</sup> Diese Loslösung muss immer schon stattgefunden haben. In ihr konstituierten sich in zeitlos-logischer Vergangenheit *Ideen*, vergegenständlichte Vernunftforderungen – ‚Welt‘, ‚Seele‘, ‚Gott‘.<sup>185)</sup> Von diesen Ideen als größtmöglichen Gegenständen her kann jedes Urteil erst als bestimmt angesehen werden, erst seine Stelle in einem entworfenen ‚Insgesamt‘ erhalten.

Wird etwa von ‚Welt‘ gesprochen, so wissen wir mit KANT, dass dies etwas ist, worauf Vernunft notwendig – mit der transzendentalen Notwendigkeit nämlich der Bestimmtheit unserer Urteile über Anschauungsgegenstände – schließt. ‚Welt‘ ist kein Gegenstand, sondern ein Insgesamt als *Bezugsrahmen* unserer Urteile über Erfahrungsgegenstände; so etwas brauchen wir. Was Bedingung der Möglichkeit schon der Bestimmtheit unserer Urteile über Gegenstände ist, kann nicht selbst Gegenstand sein, ist vielmehr aufgehobener Gegenstand. Für KANT können wir sagen: ‚*Gegenstand in der Idee*‘. KANT hebt hier Verwechslungen von Funktion und Gegenstand

---

<sup>182)</sup> FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, hrsg. P. BAUMANN, Hamburg <sup>2</sup>1984, 26.

<sup>183)</sup> Man erinnere sich an die obige Entwicklung dessen, dass KANT grundsätzlich von *zwei* Stämmen der Erkenntnis handeln muss, von Sinnlichkeit und Verstand. Die Vernunft nun ist hier kein *dritter* Stamm, sondern gehört grundsätzlich auf die Seite des *Verstandes*, ist dessen problematische Selbstentgrenzung. Man kann allerdings auch feststellen, was hier zu weit führen würde, dass der Vernunftbegriff, die *Idee*, sich in manchen ihrer Aspekte der *Anschauung* annähert.

<sup>184)</sup> Fragt man, wie eine solche Ablösung bzw. Loslösung dem Verstand transzendentallogisch denn möglich sein können soll, so gerät der Transzendentallogiker in große Schwierigkeiten. Sie *muss* allerdings *gefordert* werden.

<sup>185)</sup> Siehe bes. die Kapitel ‚Von den transzendentalen Ideen‘ und ‚System der transzendentalen Ideen‘ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 321-338/B 377-396).

auf – sprechen wir von ‚Welt‘, so haben wir eine erforderliche Handlungsweise von Vernunft genannt.

### I. 9. Ding an sich – ein Reflexionsprodukt

Das Ich in seinen logischen Handlungen wie in seiner sinnlichen Rezeptivität (in seiner *Art*,<sup>186)</sup> affiziert zu werden) bringt den Gegenstand als Gegenstand hervor. Dieser ist Erscheinung, gesetzt und nur gesetzt, subjektiv und nur subjektiv. Eben deshalb ist er kritikfest objektiv erkennbar. Ihm als Erscheinung wird als Gegenbegriff das berühmte Ding-an-sich gegenübergestellt. Das ist erforderlich, auf dass ein solches angenommen ist, welches den Denk- wie Anschauungsbestimmungen gegenübersteht, damit diese nicht ins Leere greifen, *ein Dawider der formellen Denk- wie Anschauungstätigkeit*.<sup>187)</sup> Das Ding an sich KANTS ist, in der Formulierung LIEBRUCKS', der in transzendentaler Hinsicht als transzendent gesetzte Gegenstand.<sup>188)</sup>

Damit sind die Grundzüge der Kantischen theoretischen Philosophie soweit angegeben, soweit dies hier möglich und erforderlich ist. Wir sehen einen riesigen Forderungskatalog, der aber ‚nur‘ explizit macht, was wir einräumen müssen, wenn denn formallogisch-einwandfreier Weltbezug möglich sein können soll.

Man kann nun, allerdings entscheidend eingeschränkt, aber richtig auch so wenden:

Die von Kant durchgesetzte Philosophie ergab ... einen ganz neuen Begriff von Wissenschaft: den modernen.<sup>189)</sup>

Das heißt nun nicht, dass derjenige, der moderne Wissenschaft betreibt, dies auch weiß. Aber er steht, wenn er nicht nur mit Vorstellungen spielen möchte, auf Kantischen Voraussetzungen.<sup>190)</sup>

---

<sup>186)</sup> Die Formulierung gleich aus § 1 der Vernunftkritik bleibt immer wichtig (wenngleich man freilich, wenn es hier darum ginge, Detailkritik üben könnte): „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 19/B 33). Man könnte etwa so sagen: Den prinzipiell anzusetzenden Erkenntnisstamm, der ‚Art des Affiziertwerdens‘ ist; diesen nenne ich ‚Sinnlichkeit‘.

<sup>187)</sup> Siehe bes. *Kritik der reinen Vernunft*, A 104f.

<sup>188)</sup> Siehe LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 4, passim.

<sup>189)</sup> GEHLEN, „Über Kants Persönlichkeit“, 311.

<sup>190)</sup> Freilich bleibt auch eine Fülle von Problemen, die sich mit den Kantisch durchaus notwendig hergestellten Reflexionsdifferenzen verbinden. Diese Probleme werden letztlich die transzendente Logik revolutionieren, in Dialektik übergehen lassen. Das aber gehört dann bereits der weiteren, der postkantischen Entwicklung des Deutschen Idealismus an.

## II. Grundlegung des Praktischen: Selbstgesetzgebung

### II. 1. Erfahrungsfreie Grundlegung

Ich hatte bereits auf die Kantische Ethik vorgedeutet, indem ich festhielt: Das Ich tritt nun aus jeglicher *analogia entis*, aus jeglicher Ordnung des Kosmos, aus jeglicher Hierarchie heraus, ist als *das Setzende* in allen möglichen Ordnungen, als *das Hervorbringende* aller möglichen Analogie oder auch aller möglichen Identität, allen möglichen Unterschieds erkannt. Anders gesagt: Das Ich muss nun als *das Freie* in einer aller vorhergehenden Tradition unbekanntem Weise gedacht werden.

In der praktischen Philosophie fragt KANT nach den Bedingungen der Möglichkeit *freier*, wahrhaft freier und das heißt: *moralisch guter* Selbstbestimmung. Welches sind die Voraussetzungen dafür, dass ich von einer Handlung, von einer Willensbestimmung, von einer Maxime kritikfest sagen kann, sie wäre frei, sie wäre gut?

KANT stellt fest,<sup>191)</sup> dass wir in Beantwortung der Frage nach dem Guten nicht von bestimmten Inhalten, Tugenden, Verhaltensweisen, Ansichten – und seien sie noch so gediegen – hinsichtlich des guten Lebens oder auch des Glücks, dieser Grundkategorie antiker Ethik, ausgehen können. Sagt also ARISTOTELES, dies selbst schon ganz traditionell, etwa etwas wie dieses:

Man unterscheidet drei Arten von Gütern: äußere Güter, Güter der Seele und Güter des Leibes. Von diesen gelten die der Seele als die wichtigsten, als Güter im vollkommensten Sinne.<sup>192)</sup>

,so ist dies als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion von Sittlichkeit, als Ausgangspunkt für Überlegungen hinsichtlich welcher Formen des praktisch Guten auch immer mit KANT nun in der Tat – so sehr man dies auch

---

<sup>191)</sup> Ich verweise ganz pauschal auf die beiden Werke, in denen – nicht aufeinander aufbauend, sondern einander parallel – KANT seine praktische Philosophie grundlegt, auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft*. Dabei muss freilich beachtet werden, dass diese Parallelität nur bis zu einem bestimmten Punkt reicht; etliche Hauptgedanken kommen erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* vor, fehlen in der *Grundlegung* noch.

<sup>192)</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Cap. 8.

bedauern mag<sup>193)</sup> – endgültig unbrauchbar geworden.<sup>194)</sup> Es muss vielmehr *reine* praktische Vernunft sein, die als ethisch bestimmend gedacht werden muss, das Ich, praktisch gewendet, die Freiheit selbst somit. Das bleibt immer. Von hier her zeigt sich KANT sogleich als hervorragendes Korrektiv zu allerlei in der Gegenwart Auftretendem:<sup>195)</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es bereits, dass „in Ansehung der sittlichen Gesetze“ die „Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins“ ist, weshalb es „höchst verwerflich“ ist, „die Gesetze über das, was ich *tun soll*, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was *getan wird*.“<sup>196)</sup> Ausführlicher in der *Metaphysik der Sitten*:

Nur sofern sie [die Sittengesetze] als a priori gegründet und notwendig *eingesehen* werden können, gelten sie als Gesetze, ja die Begriffe und Urteile über uns selbst und unser Tun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloß von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und, wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatz zu machen, so gerät man in Gefahr der größten und verderblichsten Irrtümer.<sup>197)</sup>

Unbedingt gilt für jedes Denken, welches die Kantische Revolution verstanden hat, dieses: In der praktischen Philosophie ist die Erfahrung die Quelle allen Scheins, unmittelbar jedenfalls. Wir können uns ethisch niemals dem anbequemen, was die Erfahrung zu lehren scheint, was die Leute meinen, die Wissenschaftler, die Spezialisten usf. Von all dem ist zunächst zu abstrahieren. *Distanzierung* gegenüber der Alltagserfahrung wie gegenüber allem wissenschaftlichen und sog. wissenschaftlichen Tun ist hier erste Forderung.

Um die hier immanente wirkliche Revolution leichter und rasch vor den Blick zu bekommen ist das Heranziehen eines Textes von FICHTE hilfreich, der in großer Klarheit *Freiheit als Selbstverwirklichung* (metaphysisch gedachte Freiheit) und *Freiheit als Selbstbestimmung* (transzendental-

---

<sup>193)</sup> Zumal es sich bei der Aristotelischen ja um die neben der Platonischen schönste und beste Ausformung traditioneller, vortranszendentalphilosophischer Freiheitsauffassung handelt, kurz: Freiheitsauffassung, die von Selbstverwirklichung ausgeht, nicht von Selbstbestimmung.

<sup>194)</sup> Das hindert freilich gar nicht, dass dort, wo etwa über rein moralisches Freiheitsdenken hinausgegangen ist, eine Fülle von Aristotelischen Einsichten wieder aufgenommen werden kann; das alles geht aber nicht mehr an der prinzipientheoretisch transzendentalphilosophischen Grundlegung vorbei.

<sup>195)</sup> Siehe dazu bes. einiges in den Abschnitten II. 5 und II. 6.

<sup>196)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 318/B 375.

<sup>197)</sup> KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, A 8/B 8.



philosophisch gedachte Freiheit) unterscheidet.<sup>198)</sup> In der *Bestimmung des Menschen*<sup>199)</sup> erwägt der Nachdenkende<sup>200)</sup> zunächst dieses:

Ich bin nicht durch mich selbst entstanden. Es wäre die höchste Ungereimtheit anzunehmen, daß ich gewesen sei, ehe ich war, um mich selbst zum Dasein zu bringen. Ich bin durch eine andere Kraft außer mir wirklich worden. Und durch welche wohl, als durch die allgemeine Naturkraft, da ich ja ein Teil der Natur bin?<sup>201)</sup>

„Natur“ sollte hier nicht primär naturalistisch gelesen werden, sondern zumindest auch in jenem alten Sinne von ‚*natura*‘, der alles Seiende in seinem Seiend-Sein einbegreift: Was ist, ist ein Seiendes von einer je bestimmten Natur. So auch der Mensch. Wenn dies eingeräumt wird, so ergibt sich weiter:

Daß meine Zustände nun eben von Bewußtsein begleitet werden,<sup>202)</sup> und einige derselben, – Gedanken, Entschließungen, und dergleichen – sogar nichts anders zu sein scheinen, als Bestimmungen eines bloßen Bewußtseins: darf mich in meinen Folgerungen nicht irre machen. Es ist die Naturbestimmung der Pflanze, sich regelmäßig auszubilden, die des Tiers, sich zweckmäßig zu bewegen, die des Menschen, zu denken.<sup>203)</sup>

Hier ist klassisch beschrieben, was Freiheit als Selbstverwirklichung bedeutet: Der Mensch ist ein Seiendes von einem bestimmten Wesen, einer bestimmten *natura*, der *humanitas* nämlich. Zu dieser gehört einiges. Dies adäquat zu entfalten, das ist dann Natur- und sohin auch ethische Bestimmung des Menschen. Weil der Mensch das vernunftbegabte Lebewesen ist, deshalb soll er fleißig denken. Im Denken drückt sich seine *natura* aus, so wie sich im Wachstum, im Blätter-, Blütenausbilden die *natura* der Pflanze ausdrückt. In der Freiheit verwirklicht sich ein seinsmäßig vorgegebenes Wesen eines Wirklichen.<sup>204)</sup>

---

<sup>198)</sup> Vgl. dazu auch grundlegend UNGLER, „Zu Fichtes Theorie des Gewissens“ und „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“, in: *Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*, 55-71 u. 95-103.

<sup>199)</sup> 1800 erschienen, in einer – für FICHTE – Umbruchszeit seines Denkens; das diesbezügliche idealistische Hinausgehen über rein transzendentalphilosophisches Denken spielt hier für uns noch keine Rolle; wir ziehen einige Passagen aus dem ersten der drei Bücher dieses Werks heran, und in diesem ersten Buch ist von jenem Hinausgehen noch nicht die Rede.

<sup>200)</sup> FICHTE schreibt diesen Text so, dass da ein Ich auftritt, das nachdenkt, mit sich spricht, mit einem ‚Geist‘ spricht. Da sind Anklänge an sehr vieles da, vor allem an DESCARTES.

<sup>201)</sup> FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, 15.

<sup>202)</sup> Hier denkt FICHTE an den Anfang des § 16 der *Kritik der reinen Vernunft*; siehe dazu oben in I. 4.

<sup>203)</sup> FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, 15.

<sup>204)</sup> Dies seinsmäßige Vorgegebensein kann metaphysisch gedacht werden, es kann aber auch – wenngleich das freilich nicht dieses Niveau hat – anthropologisch, psychologisch, soziologisch usf. gefasst werden.

Und nun muss man sehen: Letztlich ist Freiheit so nicht denkbar, es sind *freiheitsmäßig* dort, wo Freiheit als Selbstverwirklichung gedacht ist, die Freiheit der Kokospalme, des Affen und des Menschen nicht voneinander unterschieden, man kann, wenn man will, hier von einer ‚Freiheit des Organischen‘ sprechen.<sup>205)</sup> Es ist dies eine Form von Freiheit,

die gar nicht *meine eigne*, sondern die *einer fremden Kraft* außer mir, und selbst an dieser nur eine *bedingte*, nur eine halbe Freiheit war.<sup>206)</sup>

Diese fremde Kraft kann viele Namen haben, letztlich ist sie immer die *humanitas* als das nicht *schlechthin ichhaft* gedachte Wesen des Menschen. Die Wurzel der Freiheit, und zwar wie auch immer sie jeweils näher gefasst wird, etwa als, wie es oben hieß, Gedanke oder als Entschließung,<sup>207)</sup> ist immer nur und kann so immer nur sein ein an dieser Kraft Seiendes, Anhaftendes, ein Bedingtes somit. Wenn der Mensch ein Lebewesen sein soll, dem neben anderem auch das Denken – und sei es auch als das wahrhaft ihn zum Menschen Machende – zukommt, ein *animal*, an dem die *rationalitas* ist, so ist Freiheit in einem strengen Sinne nicht denkbar; sie wäre ein immer Fremdes.

In der Folge spricht FICHTE von einem, von dem ‚*Ich selbst*‘;<sup>208)</sup> dies ist etwas, das nicht als Akzidens von was auch immer, als bedingt von was auch immer gedacht werden kann. Denn es ist das Setzen von Bedingungen, das Denken von was auch immer selbst. Dies heißt, praktisch gewendet: Freiheit als Selbstbestimmung, *Autonomie*.

Um Autonomie denken zu können, *Selbstgesetzgebung*, müssen wir das Selbst und das Gesetz betrachten. Mit der Bestimmung des *Selbsts* bzw. des *Ichs* haben wir uns bereits im Theorie-Teil beschäftigt – und KANT ist freilich kein Vermögenspsychologe, dem im Subjekt allerlei nebeneinander stehen könnte<sup>209)</sup> –, sodass wir bereits wissen: Das Ich ist als aktivi-

---

<sup>205)</sup> GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, um einen erstklassigen Denker der Tradition zu nennen, spricht zumindest beinahe immer, wenn er von Freiheit spricht, genau von dieser Freiheit des Organischen.

<sup>206)</sup> FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, 27.

<sup>207)</sup> Dies sind freilich entscheidende Bestimmungen, sei es in der Aristotelischen oder auch in anderen traditionellen Fassungen. Noch entscheidender aber ist vorderhand, ob sie je als die Substanz des somit als Subjekt und also als Denken gefassten Menschen oder aber als Akzidens einer ihnen anderen Substanz des Menschen gedacht werden.

<sup>208)</sup> FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, 27.

<sup>209)</sup> Solche Vorstellungen setzen eine dingliche Auffassung des Ichs voraus; es ist aber als das alle Dinglichkeit allererst Produzierende aufzufassen.

ches Denken, als Weltkonstitution aufzufassen. Als praktisch, als das Prinzip der Ethik *also* ist es zu fassen als praktisches, sich ins Dasein übersetzendes Denken. Damit braucht man zunächst gar keine Schwierigkeiten zu haben, wenngleich freilich leicht eingeräumt werden kann, dass hier viele Folgeprobleme implizit sind, von denen nicht gesagt werden kann, dass sie alle in den Texten KANTS selbst vollständig aufgelöst sind – ich denke hier nur etwa an das sog. Motivationsproblem, hinsichtlich dessen man sehen kann, dass es nicht lösbar ist, wenn nicht über KANT hinausgehend Verstand und Sinnlichkeit oder, näher praktisch gesprochen, reine praktische Vernunft und Leidenschaft vermittelt werden.<sup>210)</sup> Entsprechendes ließe sich hinsichtlich des rein moralischen Gefühl der Achtung sagen.<sup>211)</sup> Usf.

Aber dennoch: Zunächst ist wichtig zu sehen, dass da kein Problem ist, wenn KANT den Willen als die praktische Vernunft fasst.<sup>212)</sup> Dies ist sehr richtig und wichtig. Hätte man hier Schwierigkeiten, so könnten diese letztlich nur daher rühren, dass man KANT als Anthropologen vorstellte, nicht als Transzendentalphilosophen.

Als nächstes müssen wir nun also wissen, was ein *Gesetz* ist.

## II. 2. Gesetz und Maxime, Kategorischer Imperativ, Formeln desselben

KANT unterscheidet, was praktische Grundsätze angeht, zunächst Maximen und Imperative.<sup>213)</sup> Er unterscheidet weiter innerhalb der Imperative hypothetische Imperative (= Vorschriften) und kategorische Imperative (= Gesetze). Was ist hier was?<sup>214)</sup>

---

<sup>210)</sup> Ich verweise hier nur beispielhaft auf den Abschnitt ‚Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?‘ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 110-113/B 110-113.

<sup>211)</sup> Siehe vor allem *Kritik der praktischen Vernunft*, A 126ff.

<sup>212)</sup> „Außer dem Verhältnisse aber, darin der *Verstand* zu Gegenständen (in der theoretischen Erkenntnis) steht, hat er auch eines zum Begehungsvermögen, das darum der *Wille* heißt, und der reine *Wille*, sofern der reine *Verstand* (der in solchem Falle *Vernunft* heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist.“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 96).

<sup>213)</sup> Kleinere terminologische Unabgelegenheiten interessieren uns hier nicht.

<sup>214)</sup> Zu den folgenden Unterschiedsangaben siehe vor allem *Kritik der praktischen Vernunft*, § 1 und Anmerkung zu § 1 (A 35-38).

Maximen<sup>215)</sup> sind *subjektive* Grundsätze; in ihnen spricht ein Subjekt aus, was es als für sich selbst, für seinen eigenen Willen gültig ansieht und dementsprechend beabsichtigt, was es aus bestimmten besonderen Gründen allgemein<sup>216)</sup> interessiert. Imperative dagegen sind *objektive* Grundsätze; in ihnen geht es um solches, welches „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.“<sup>217)</sup> Nun ist der Wille praktische Vernunft; deswegen lässt sich so auch gleich sagen: *Wo Wille, da Imperative, allgemeine und d.h. praktisch vernünftige Selbstbestimmungsweisen.*

Hypothetische Imperative nun sind dies, Imperative nämlich, nicht schlechthin, sondern nur unter einer Bedingung, Voraussetzung; sie bestimmen den Willen „nur in Ansehung einer begehrten Wirkung.“<sup>218)</sup> Wer einen Zweck will, will auch die zu demselben erforderlichen Mittel, ansonsten wäre er nicht praktisch vernünftig, wollte also nicht:

Der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, [ist] ... analytisch.<sup>219)</sup>

Das Wollen des Zwecks hingegen ist hier nicht notwendig. So nun aber beim kategorischen Imperativ. Dieser bestimmt „den Willen als Willen.“<sup>220)</sup> Es handelt sich um einen Grundsatz, der da sein muss, wenn da überhaupt ein Wille da sein soll. Wille, auch Selbstbestimmung, dies wären ansonsten, wenn wir nicht so ansetzten, bloße, leere Wortformen.

Man kann sich hier klarmachen, dass ein kategorischer Imperativ, wo man einmal das Kantische Reflexionsniveau erreicht hat, schlechthin unumgänglich ist. Wir hätten sonst zwar den Willen als praktische Vernunft, transzendentalphilosophisch gedacht, also als Selbstbestimmung. Wir hätten aber keinen praktischen Gedanken, nichts, in dem Selbstbestimmung

---

<sup>215)</sup> Gut zur Bestimmung der Maxime bei KANT: HÖFFE, *Immanuel Kant*, 186-189.

<sup>216)</sup> Dies Wörtchen muss hier dabeistehen. Denn praktische Grundsätze insgesamt und daher auch Maximen sind nach KANT „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten.“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 35) Es geht also auch im Bereich der Maximen, der subjektiven Grundsätze, nicht um Augenblicksansichten, Einfälle und dergleichen, sondern um allgemein handlungsleitende Absichten, die aber eben auf sehr besonderen und daher keineswegs verallgemeinerbaren Interessen eines einzelnen Willens aufrufen können. So ist es bei den Maximen.

<sup>217)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 35.

<sup>218)</sup> A. a. O., A 35.

<sup>219)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 48/B 48.

<sup>220)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 37.

nun auch Selbstbestimmung sein kann. Wir hätten den Ungedanken praktischer Vernunft, praktischen Denkens also, ohne einen Gedanken.<sup>221)</sup>

Dies zeigt sich auf einfache Weise auch *ex negativo*: TUGENDHAT etwa – ein wichtiger Ethiker der Gegenwart<sup>222)</sup> – möchte das Sich-Erheben auf transzendentes Reflexionsniveau vermeiden und kann denn so auch nicht mehr anders als den kategorischen Imperativ zu hypothetisieren:

Mit einem kategorischen Imperativ ist eine Vernunftregel ohne Bezugspunkt gemeint: es wäre dann rational, etwas zu tun, nicht mit Bezug auf einen bestimmten Zweck und auch nicht mit Bezug auf das Wohlergehen des Handelnden oder eines anderen Wesens, sondern einfachhin. ... Was ein Handeln sein soll, das an und für sich rational ist, ist nicht zu sehen. Diese Rede scheint sinnwidrig.<sup>223)</sup>

Und umgekehrt: Wo der Gedanke des kategorischen Imperativs, also eines Imperativs, der nicht erst, in TUGENDHATS Ausdrucksweise, auf eine ‚Sanktion‘,<sup>224)</sup> die auf Nichtbefolgen erfolgen würde, gewartet hat, um Imperativ sein zu können, nicht erreicht wird, da wird eine Vernunft, die sich über sich als anthropologisch zu fassende Größe erhebt, also als transzendentalphilosophisch zu setzendes Prinzip aufgefasst wird, denkunmöglich.<sup>225)</sup>

Mit dem Gedanken des kategorischen Imperativs ist denn nun auch der Gedanke des *unbedingten Sollens*<sup>226)</sup> erreicht, welches „die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt.“<sup>227)</sup> Die *Notwendigkeit* des kategorischen Imperativs ist also erreicht. Und man muss sich durch das Vorhergehende zunächst einmal deutlich gemacht haben, *dass* diese Notwendigkeit bereits erreicht ist. KANT muss in der Tat nun in einem zweiten Schritt, der sich

---

<sup>221)</sup> Um einen mir erhellend scheinenden Vergleich zu bringen: Es wäre dies so, wie wenn wir im Cartesischen System zwar das *ego cogito, ego sum*, das ursprüngliche, reine Selbstbewusstsein des sich auf sich wendenden Denkens erreichten, zugleich aber innerhalb dieser *cogitatio* keine ursprünglichen *cogitationes* erreichten, keine sog. angeborenen Ideen (*ideae innatae*).

<sup>222)</sup> Wir kommen in II. 6. 4. ein wenig näher zu einigen seiner KANT-bezüglichen Überlegungen.

<sup>223)</sup> ERNST TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1995, 44.

<sup>224)</sup> Siehe TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Vorlesung II passim.

<sup>225)</sup> Siehe TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, bes. Vorlesung V, aber auch die direkt KANT interpretierenden und unten noch näher heranzuziehenden Vorlesungen VI und VII passim.

<sup>226)</sup> Zur direkten Ablehnung dieser Bestimmung siehe etwa wiederum TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 38f.

<sup>227)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A36.

allerdings unmittelbar an den ersten anschließen kann, ‚nur mehr‘ nach der *näheren Ausformung* dieses unbedingten Sollens fragen.<sup>228)</sup>

Mit dem Gedanken des bzw. eines kategorischen Imperativs ist die Gesetzlichkeit selbst zum Gesetz erhoben.<sup>229)</sup> In einer Formulierung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.<sup>230)</sup>

Oder, in einer Wendung der *Kritik der praktischen Vernunft*:

Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjektiv-praktischen Prinzipien d.i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.<sup>231)</sup>

Das in der praktischen Vernunft liegende Handeln ist also praktisch vernünftiges und das heißt gesetzmäßiges, allgemeingültiges und notwendiges Handeln. Dies wiederum lässt sich in mehrere Formeln bringen; diese müssen und wollen wir, der eminenten Bedeutung des kategorischen Imperativs wegen, ein wenig näher beleuchten.

Man kann und muss, zumal wenn man auch alle Formulierungsvarianten auflistet, von sehr vielen Formeln des kategorischen Imperativs – *Ausformulierungen des Gehalts des unbedingten Sollens* – sprechen. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* spricht KANT selbst von den neben der Grundform des kategorischen Imperativs „drei Arten, das Prinzip der

---

<sup>228)</sup> Interessant wäre diesbezüglich, was hier natürlich nur eben vermerkt werden kann, eine Untersuchung zum Zusammenhang zwischen diesem methodischen Vorgehen und jenem in den frühen grundlegenden Werken FICHTES, vor allem der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/1795*, in der besonders deutlich immer wieder in dieser Weise vorangeschritten wird, dass zunächst die Notwendigkeit einer bestimmten gedanklichen Konstellation nachgewiesen und dann Umschau gehalten wird, was denn dieser Konstellation entspricht.

<sup>229)</sup> Subjektiv gewendet: „In dieser Lehre spricht sich ein Charakter aus, der sich nichts mehr zulässt und alle seine natürlichen Antriebe in gerichtete Kraft übersetzt hat, und der es sich nicht mehr gestatten darf, sich ‚gehen zu lassen‘, und sei es in Wohlwollen oder Sympathie.“ (GEHLEN, „Über Kants Persönlichkeit“, 307).

<sup>230)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 51f./B 51f.

<sup>231)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49.

Sittlichkeit vorzustellen“,<sup>232)</sup> wobei diese drei Arten die ‚Form, welche in der Allgemeinheit besteht“,<sup>233)</sup> die Materie und die vollständige Bestimmung der Maximen betreffen.<sup>234)</sup> In der *Kritik der praktischen Vernunft* haben wir eine damit nicht übereinstimmende Formulierung möglicher Formeln.<sup>235)</sup> Das alles sind nun keineswegs unerhebliche Unterschiede. Allein wir beschränken uns hier darauf, drei Formeln zu betrachten, die Grundform bzw. erste Formulierung schlechthin, sodann jene, in welcher in einer sehr spezifischen und letztlich erst dialektisch fassbaren Weise<sup>236)</sup> von der ‚Menschheit‘ die Rede ist, schließlich jene, die ein ‚Reich der Zwecke‘ namhaft macht; ich nenne sie hier die Formeln 1, 2 und 3.<sup>237)</sup>

Unsere Formel 1 wird von KANT selbst mit Sicherheit ausgezeichnet; sie ist nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* „die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs.“<sup>238)</sup> Und es gilt hier:

Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen *Beurteilung*<sup>239)</sup> immer nach der strengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt.<sup>240)</sup>

Unsere Formel 1 wird weiter in der *Kritik der praktischen Vernunft* als das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“<sup>241)</sup> bezeichnet.

---

<sup>232)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 79/B 79.

<sup>233)</sup> A. a. O., A 80/B 80.

<sup>234)</sup> „Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt.“ (KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 79/B 79) Dies muss dem Anspruch nach so sein; es sind aus systematischen Gründen da nicht mehrere kategorische Imperative nebeneinander. Und doch gibt es eben hier – und zwar wichtige – Schwierigkeiten, die uns beschäftigen werden.

<sup>235)</sup> Siehe schon die unterschiedliche Formulierung der Grundform; zu den weiteren Differenzen in der Folge.

<sup>236)</sup> Das soll KANT nicht diskreditieren, wenngleich ‚Dialektik‘ hier freilich nicht seinem Wortgebrauch nach – da bedeutet Dialektik ‚Logik des Scheins‘ –, sondern im Sinne der sich an ihn anschließenden Systembildungen des Deutschen Idealismus zu verstehen ist. KANTS Formel ist sehr ernst zu nehmen und sehr wichtig; das schließt nicht aus, dass er gerade hier eine Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit, zwischen diesem Menschen da und der Menschheit, angesprochen hat, die er selbst logisch nicht einzuholen vermag.

<sup>237)</sup> Ich kann das hier sachlich nicht näher rechtfertigen. Man muss einfach zur Kenntnis nehmen, dass mittlerweile eine solche Anzahl von unterschiedlichen Aufzählungs- und Nummerierungslisten hinsichtlich der Formen des kategorischen Imperativs existiert, dass man, wenn unmittelbar etwa von der 3. Formel gesprochen wird, nicht wissen kann, welche gemeint ist. Allein es gibt eine gewisse Übereinstimmung darin, dass jene drei, die wir hier allein näher betrachten können, doch die unterschiedlichsten, die am fundamentalsten differierenden sind.

<sup>238)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 81/B 81.

<sup>239)</sup> Der Beurteilung gegenüber steht hier das Bemühen, dem sittlichen Gesetze Eingang zu verschaffen und ihm Anschaulichkeit zu verleihen.

<sup>240)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 80f./B 80f.

<sup>241)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54.

Diese Formel 1 lautet nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* so:

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*<sup>242)</sup>

Oder auch so:

*Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.*<sup>243)</sup>

Diese Formel 1 lautet nach der *Kritik der praktischen Vernunft* so:

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.<sup>244)</sup>

Das scheint manchen vielleicht ein wenig dürr; und doch ist es jeweils philosophisches Hochkarat. Ich setze daher vor der etwas näheren Betrachtung zunächst der ersten Formel dieses her:

So abstrakt der kategorische Imperativ klingen mag – er bedeutet die Höchstform aller Verbindlichkeit, die Vollendungsstufe der praktischen Rationalität.<sup>245)</sup>

Ohne Zweifel; am kategorischen Imperativ vorbei ist seit KANT Ethikbegründung letztlich nicht mehr möglich, wenngleich es solche – und zwar sogar sehr, sehr einflussreiche – Versuche bekanntlich gegeben hat; vor allem zu nennen wären diesbezüglich der Utilitarismus,<sup>246)</sup> die Mitleidsethik<sup>247)</sup> und die sog. Diskursethik.<sup>248)</sup>

Zu KANTS erster Formel. Zunächst: *Selbstbezüglichkeit* ist hier entscheidend: Da ist eine Maxime, eine Absicht, eine Vorschrift, die nicht relativ auf ein ihr anderes Gesetz ist. Sie ist nicht einschränkbar, nicht endlich,

---

<sup>242)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 52/B 52.

<sup>243)</sup> A. a. O., A 81/B 81.

<sup>244)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, B 54.

<sup>245)</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, 186.

<sup>246)</sup> Dies natürlich nur dann, wenn man dessen Auftreten nicht vor KANT ansetzt. Hier kann man, wenn man will, streiten. Man pflegt vor allem auf JEREMY BENTHAM, mitunter auch erst auf JOHN STUART MILL zu verweisen. Aber natürlich kann man mit gewisser Berechtigung das Prinzip des Utilitarismus bei HUTCHESON und HUME, also eindeutig früher, finden.

<sup>247)</sup> Vor allem bei ARTHUR SCHOPENHAUER und dann natürlich in vielem, das sich an ihn direkt oder auch typologisch anschließt. Siehe zu SCHOPENHAUERS grundsätzlicher Stellung zu KANT, die die einer Anthropologisierung von Transzendentalphilosophie ist, welche sich eben auch in der praktischen Philosophie zeigt, auch in I. 3.

<sup>248)</sup> Die Entwürfe von KARL OTTO APEL, JÜRGEN HABERMAS und weiteren.



trifft in allen Maximen – sofern diese nicht selbstwidersprüchlich sind<sup>249)</sup> – nur sich. Zudem kann man sehen, dass wir uns, wenn wir eine Maxime möglicher allgemeiner gesetzlicher Form uns vorschreiben, uns derselben *eo ipso* unterstellen. Wenn in Bezug auf jene Maximen, nach denen wir handeln sollen, der Unterschied zwischen Maxime und Gesetz aufgehoben ist, so ebenso in Bezug auf uns selbst der Unterschied zwischen uns als Gesetze gebend und als Gesetzen unterstehend: Wenn ein Gesetz dem kategorischen Imperativ gemäß ist, so kommen wir in ihm uns selbst entgegen. Wenn ein Gesetz dem kategorischen Imperativ gemäß ist, unterstellen wir, indem wir ihm gehorchen, uns uns selbst.

Die zweite Formel:

*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*<sup>250)</sup>

Diese Formulierung<sup>251)</sup> impliziert, dass es Daseiendes gibt, welches in absolutem Sinne Selbstzweck ist. Dies Daseiende ist der Mensch bzw. jedes, wie KANT sagt, vernünftige Wesen. Vernunft als praktische Vernunft und Freiheit aber sind identisch. Freiheit aber ist nicht als bloßes Mittel fassbar, denn sie ist Autonomie, Selbstbestimmung. Wer also das Freie nicht als schlechthin Selbstzweck auffasst, der bestimmt sich heteronom, somit unfrei, somit selbstwidersprüchlich.<sup>252)</sup>

Man kann, wie somit kurz gezeigt, durchaus sagen:

---

<sup>249)</sup> Das darf hier nicht fehlen. Vertretbare Maximen sind selbstbezügliche, nicht vertretbare selbstwidersprüchliche. Dazu mehr in II. 4.

<sup>250)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 66f./B 66f. In der *Kritik der praktischen Vernunft* etwa: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*.“ (A 155f.).

<sup>251)</sup> Zu weiteren Fassungen dieser Formulierung in KANTS Texten siehe JOHN RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie. Hume, Leibniz, Kant, Hegel*, hrsg. B. HERMAN, übers. J. SCHULTE, Frankfurt/M. 2002, 250f. Bes. wichtig: „Handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält.“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 82/B 82).

<sup>252)</sup> Siehe vor allem die Wendung: „Denn, daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt eben so viel, als: das Subjekt der Zwecke, d.i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d.i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.“ (KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 82f./B 82f.).

Kant macht ... darauf aufmerksam, daß wenn man den kategorischen Imperativ in seiner 1. Formel nicht kontraktualistisch<sup>253)</sup> versteht, sondern als Moralprinzip, darin impliziert ist, daß die Mitmenschen für uns letztlich bestimmend sind, daß wir um ihretwillen handeln (2. Formel).<sup>254)</sup>

Sagt man etwas wie:

Personen haben demnach für uns nicht bloß relativen Wert.<sup>255)</sup>

„so sagt man etwas, das von dem Erreichthaben Kantischen Reflexionsniveaus an schlechthin nicht relativierbar ist.

Die dritte Formel: KANT spricht von einem „Reich der Zwecke.“<sup>256)</sup> Dieses wird gedanklich so erreicht: Wenn wir einmal von einem „Reich“<sup>257)</sup> ausgehen, und d.h. nach KANT von einer „systematischen Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“,<sup>258)</sup> und wenn wir uns weiter an die Selbstzweckhaftigkeit vernünftiger Wesen erinnern, wie diese vor allem in der zweiten Formel ausgesprochen wurden, so gilt:

Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.<sup>259)</sup>

---

<sup>253)</sup> Dies, den kategorischen Imperativ nicht kontraktualistisch zu verstehen, bedeutet hier bei TUGENDHAT, ihn nicht als schlicht hypothetisch aufzufassen. Freilich: Auch für TUGENDHAT selbst, der nicht Kontraktualist sein möchte, ist er hypothetisch, allerdings auf eine nicht so direkte Weise wie in dieser ‚ethischen Minimalposition‘, in welcher in Bezug auf allerlei Normen mittels des Gedankens eines ‚impliziten Vertrages‘ ‚ein relatives Gutsein für jeden‘ (*Vorlesungen über Ethik*, 77) begründet wird. Zum Kontraktualismus insgesamt siehe bes. *Vorlesungen über Ethik*, 72-77. Als der Kontraktualist tritt hier übrigens JOHN L. MACKIE auf (zu ihm siehe II. 6.3.).

<sup>254)</sup> TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 144.

<sup>255)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 265. Ich muss hier dieses dazwischenschreiben: Ich ziehe in diesem Abschnitt mehrfach RAWLS heran, da denn in der Tat seine direkt KANT auslegenden Abschnitte sehr, sehr Erhellendes und Gründliches bieten; da muss ich allerdings die Einschränkung hinzufügen: Dies Erhellende ist alles auf einem, um es so zu sagen, von den Spitzen transzendentalphilosophischer Überlegung her gesehen etwas abgesenkten Niveau liegend. Wenn man sagt: „So glaubt Kant, dass es die reine praktische Vernunft gibt“ (*Geschichte der Moralphilosophie*, 209, auch 224), so ist eine gewisse Naivität sichtbar. Das macht hier allerdings, wenn es um bestimmtere Auslegungen geht, über weite Strecken nichts. Anders wird es dort sein, wo RAWLS seine eigenen Entwürfe im Bereich Ethik schreibt. (*A Theory of Justice* (1971), *The Law of Peoples* (1999), *Justice as Fairness. A Restatement* (2001)).

<sup>256)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 74 u. ff./B 74 u. ff.

<sup>257)</sup> A. a. O., A 74/B 74.

<sup>258)</sup> Ebd.

<sup>259)</sup> A. a. O., A 75/B 75.

Das Reich der Natur soll durch ein solches der Freiheit umgeschaffen werden. Dabei wird Natur hier bereits teleologisch,<sup>260)</sup> also selbst zweckmäßig interpretiert:

Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur.<sup>261)</sup>

Dies sind denn die Freiheitsinhalte, systematisch entfaltet.

Alle Maximen aus eigener Gesetzgebung [sollen] zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen.<sup>262)</sup>

Man kann diese dritte Formel etwa so ausdrücken:

Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.<sup>263)</sup>

Nun ist es eine sehr interessante Frage, gerade auch dann, wenn man auf die weitere Entwicklung des Denkens blickt, die Freiheitssysteme des Deutschen Idealismus, inwiefern mit dieser dritten Formulierung über die bisherigen hinausgegangen ist, also im Reich der Zwecke etwa institutionell spezifizierte Freiheitsinhalte angesprochen sind. Nach KANT freilich *ergänzt* diese dritte Formel zunächst nur die ersten beiden.

Man kann zudem sagen, dass sie das Prinzip der Sittlichkeit „der Anschauung ... und dadurch dem Gefühle näher“<sup>264)</sup> bringt; dies deshalb, weil, wie RAWLS festhält, „das Reich der Zwecke als Ideal die Vorstellung von etwas Einzelnem ist.“<sup>265)</sup> Dies ist ganz zutreffend. Das Ideal ist Kantisch die Idee *in individuo*.<sup>266)</sup>

Man wird sagen können: Die Gesetze, die in ihrem Zusammenhang ein Reich der Zwecke repräsentieren sollen, sind Kantisch letztlich immer erst

---

<sup>260)</sup> Siehe dazu in III. 3.

<sup>261)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 80/B 80.

<sup>262)</sup> Ebd.

<sup>263)</sup> A. a. O., A 83/B 83.

<sup>264)</sup> A. a. O., A 79f./B 79f.

<sup>265)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 285.

<sup>266)</sup> Siehe sowohl die Lehre vom transzendentalen Ideal in der ‚Transzendentalen Dialektik‘ der *Kritik der reinen Vernunft* wie jene vom moralischen Ideal im ‚Ersten Stück‘ der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

hervorzubringende, nicht bereits gegebene, nicht immer ebensowohl schon *verwirklichte* wie erst zu verwirklichende. Dann aber kann man zwar in Bezug auf das Reich der Zwecke von einem sittlichen Gemeinwesen sprechen, wir als Angehörige desselben aber sind dieses so konstituierend, dass dies ausschließt, dass wir zunächst einmal erst von demselben her und in ihm lebend dies wurden: es konstituierend. Es ist da – so attraktiv dies auch wäre – nichts bestimmteres, das uns von der dritten Formel aus zu einer Unterscheidung kommen ließe, die in irgendeiner Weise diejenige vorwegnähme, die HEGEL zwischen Moralität und Sittlichkeit trifft.<sup>267)</sup> Autonomie bleibt in ihrem Reich Kantisch schlechthin unaufgehoben.

### II. 3. Das Selbstbewusstsein der Freiheit

Im kategorischen Imperativ konstituiert sich Selbst-Wissen von Freiheit.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück. Ich frage hier nun nicht, ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze.<sup>268)</sup>

KANT fragt nach dem Anfang der Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen:

Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet.<sup>269)</sup>

*Unmittelbar* werden wir uns des moralischen Gesetzes bewusst. So etwas wie ein unmittelbares Freiheitsbewusstsein ist Kantisch Unsinn; das ist natürlich ganz richtig, es ist so unsinnig wie jede Form von sog. unmittelbarem Selbstbewusst-

---

<sup>267)</sup> Siehe HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, passim.

<sup>268)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 52f.

<sup>269)</sup> A. a. O., A 53.

<sup>270)</sup> Hier ist in der Tat ein Unterschied, eine Entwicklung näher zwischen *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft*. Ich setze diese einigermaßen kritikfesten Äußerungen RAWLS' her: Die *Grundlegung* liefert „eine ziemlich vollständige analytische Erklärung des moralischen Gesetzes durch Entfaltung des in unseren alltäglichen moralischen Urteilen enthaltenen ‚Begriffs der Sittlichkeit‘. Wie Kant sagt . . . , ist der zweite Abschnitt der Grundlegung ebenso wie der erste Abschnitt ‚bloß analytisch‘. Was er mit dieser Äußerung meint, ist, dass erst noch gezeigt werden muss, dass das moralische Gesetz ‚objektive Realität‘ hat, also kein bloßer Begriff ist, sondern tatsächlich für uns gelten kann und wirklich gilt. Im dritten Abschnitt versucht Kant das zwar zu zeigen, doch nach meiner Überzeugung lässt er die Art der Argumentation, mit der er es in diesem Abschnitt versucht, später fallen und ersetzt sie in der zweiten *Kritik* durch seine Lehre vom Faktum der Vernunft.“ (RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 43).

sein. Es ist immer etwas, an dem oder auch in dem wir uns unserer selbst, hier näher unserer Freiheit bewusst werden. Man kann dies als Faktum bezeichnen, wobei es uns zunächst freilich Datum ist.<sup>270)</sup> Dies ist nun nach KANT das Sittengesetz; angesichts seiner entsteht das Selbstbewusstsein der Freiheit.

Die objektive Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht.<sup>271)</sup>

FICHTE, hier KANT schön, wenn man so sagen kann, explizierend: Der Gehalt des Gedankens, an dem wir uns unserer Freiheit bewusst werden, ist so bestimmt: Er ist Gedanke einer unbedingten Verpflichtung, Gedanke der Gesetzlichkeit:

Wenn du dich frei denkst, bist du genötigt, deine Freiheit unter ein Gesetz zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genötigt, dich frei zu denken; denn es wird in ihm deine Freiheit vorausgesetzt, und dasselbe kündigt sich an, als ein Gesetz für die Freiheit.<sup>272)</sup>

Moralisches Handeln bedeutet Handeln nach diesem Gesetz, dem Gesetz des Gewissens. Daran, an meinem allgemeinen Wissen des Guten vorbei gibt es kein Gutes mehr. Der sich nach diesem Gesetz bestimmende Wille ist „ohne Einschränkung gut.“<sup>273)</sup> Er ist „Endzweck der Schöpfung.“<sup>274)</sup>

Wichtig ist hier noch die Bemerkung – u.a. auch deshalb, weil wir uns mit HUME zu beschäftigen haben werden –, dass unser Bewusstsein unserer Freiheit sich explizit nicht gefühlsmäßig konstituiert. Auch KANT spricht zwar von „moralischem Gefühl“.<sup>275)</sup>

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlungen mit dem Pflichtgesetze.<sup>276)</sup>

Dies moralische Gefühl – wohl zu unterscheiden von dem dann bereits durch den „Einfluß einer bloß intellektuellen Idee“<sup>277)</sup> gewirkten moralischen Ge-

<sup>271)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 96.

<sup>272)</sup> FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, hrsg. H. VERWEYEN, Hamburg 1995, 52.

<sup>273)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 1/B 1.

<sup>274)</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 84.

<sup>275)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 35-37.

<sup>276)</sup> A. a. O., A 35f.

<sup>277)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 142.

fühl – gehört zu den „natürliche[n] Gemütsanlagen ... , durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden.“<sup>278)</sup> Und nun entscheidend:

Das Bewußtsein derselben [dieser Gemütsanlagen] ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.<sup>279)</sup>

Also: Erst indem uns jenes intellektuell moralische Faktum Sittengesetz entgegentreit, innerlich entgegentreit, *an* (nicht *aus*) unserem Maximen-Bilden herausspringend nämlich, werden wir uns auch unserer Affizierbarkeit durch dieses und damit bestimmter moralisch relevanter Gemütsanlagen bewusst. Ansonsten schliefen die immer.

Zuletzt hier: Vielleicht ist auch all dies nun Entwickelte ungenügend, um nämlich zur Selbsterkenntnis als eines freien Wesens zu kommen. Vielleicht muss uns allererst das moralische Gesetz als ein Individuum gegenüberreten, entgegentreten, auf dass wir dann dieses in uns und so uns selbst als frei zu erkennen vermögen. Von KANTS Religionsphilosophie aus wird sich, wie wir sehen werden, so ein Weg zeigen.<sup>280)</sup> Allein dies sind bei KANT zunächst Andeutungen, die nicht eindeutig sind; FICHTE wird sie aufnehmen.<sup>281)</sup>

#### II. 4. Verallgemeinerbarkeit und Widerspruchsfreiheit

Wer sich im Sinne des kategorischen Imperativs, des Prinzips der Ethik schlechthin, fasst, der denkt jede Absicht ganz konsequent, verallgemeinert sie also vollständig, und fragt sich, ob das Resultat dieser vollständigen Verallgemeinerung widerspruchsfrei gedacht (bei den vollkommenen Pflichten) oder widerspruchsfrei gewollt (bei den unvollkommenen Pflichten) werden kann.<sup>282)</sup>

Hinterlegt jemand etwas bei mir und ich gebe es, wenn ich keine Strafe zu befürchten habe, nicht zurück – aufgrund einer entsprechenden Maxime<sup>283)</sup> –, so hebe ich, konsequent gedacht, verallgemeinert, das Hinterlegen auf.<sup>284)</sup>

---

<sup>278)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 35.

<sup>279)</sup> Ebd.

<sup>280)</sup> Siehe V.

<sup>281)</sup> In seiner Anerkennungstheorie und in seiner Religionsphilosophie, um das hier nur so abstrakt nebeneinander herzuschreiben.

<sup>282)</sup> Zur Kantischen Einteilung der Pflichten siehe weiter in III. 1.

<sup>283)</sup> Beispielsweise dieser, „mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern.“ (KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49).

<sup>284)</sup> Siehe KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 4, Anmerkung.

Gebe ich ein bewusst falsches, ein unehrliches Versprechen, so verpflichte ich mich (ich verspreche) und verpflichte mich doch nicht (indem ich unehrlich verspreche).<sup>285)</sup>

Sehr richtig wird dies von WILLIAM K. FRANKENA, den wir unten noch als KANT-Kritiker betrachten werden, entgegen manchen Missverständnissen dargestellt:

Kant argumentiert nicht, daß man seine Versprechen halten muß, weil es unerträgliche Folgen hätte, wenn jeder seine Versprechen bräche, sofern es ihm paßt oder einen Vorteil bringt. So würde in der Tat ein Regelutilitarist argumentieren. Kant jedoch behauptet, man könne nicht einmal wollen, daß eine derartige Maxime allgemein befolgt wird. Man setze damit seinen Willen einem Widerspruch aus,<sup>286)</sup> man wolle sowohl, daß es möglich ist, Versprechen abzugeben und das Vertrauen des Partners zu genießen (warum sollte man sonst etwas versprechen?), als auch, daß jedermann die Freiheit hat, sofern es ihm Vorteil bringt, die abgegebenen Versprechen zu brechen.<sup>287)</sup>

Man muss nun freilich festhalten, dass die *Widerspruchsfreiheitstests*, die KANT durchführt, ganz unterschiedlich *voraussetzungshaft* sind. Mitunter greift er zusätzlich auf eine Natur des Menschen oder auch auf weiteres als anthropologisch Einstufendes zurück (1). Mitunter ergibt sich, dass bei als unerlaubt zu denkenden Maximen uns Erfreuliches wegfallen würde (2). Mitunter scheint sich direkte Widersprüchlichkeit zu ergeben (3). Diese Dinge in der sog. Anwendung des kategorischen Imperativs sind natürlich überaus problematisch; letztlich müsste KANT von seinem Anspruch her alle Begründung auf zumindest indirekte Weise rein auf (3.) zurückführen. Dass dies nicht zu gelingen scheint, macht es erforderlich, in der Begründung der Ethik noch über die Sphäre der mit KANT zu denkenden Moralität hinauszugehen.

### Beispiele:

Selbstmord: Die Maxime, sich das Leben zu nehmen, wenn bei längerer Frist mehr Übel als Annehmlichkeiten drohen, soll getestet werden. Kann dies ein Naturgesetz werden?

Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin

---

<sup>285)</sup> Siehe KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 18f./B 18f.

<sup>286)</sup> Falsch dagegen ist es, wenn TUGENDHAT in diesem Zusammenhang sagt: „Von einem Widerspruch kann nicht eigentlich gesprochen werden.“ (*Vorlesungen über Ethik*, 150).

<sup>287)</sup> WILLIAM K. FRANKENA, *Analytische Ethik*, übers. N. HOERSTER, München <sup>3</sup>1981, 51.

jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.<sup>288)</sup>

So die Begründung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dies gehört in unseren Typus (1.). In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird das Suizid-Verbot so begründet:

Ebenso wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müßte, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben willkürlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung sein.<sup>289)</sup>

Das gehört zu unserem Typus (2.).

Im Abschnitt ‚Von der Selbstentleibung‘ der *Metaphysik der Sitten* heißt es:

Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten,<sup>290)</sup> ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abzuwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.<sup>291)</sup>

Dies scheint nun doch, deutlicher dann, wenn man die enge Verknüpfung von Formel 1 und Formel 2 des kategorischen Imperativs mitdenkt, zu unserem Typus (3.) zu gehören.<sup>292)</sup> In der Tat ist im Gedanken der Selbstzweckhaftigkeit der Freiheit deren Unverfügbarkeit,<sup>293)</sup> wenn man dieses Wort hier brauchbar finden sollte, impliziert.<sup>294)</sup>

---

<sup>288)</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 53f./B 53f.

<sup>289)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, B 76.

<sup>290)</sup> Oder auch in seiner eigenen Person und in der Person eines anderen, was dann so ist, „wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt.“ (KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 71).

<sup>291)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 73.

<sup>292)</sup> Wenngleich der Schlussteil des Zitierten mit der Rede vom Anvertrautsein wieder Vermittlungsprobleme einschließt.

<sup>293)</sup> TUGENDHAT dagegen meint, dies, jemanden als Zweck an sich zu behandeln, würde bedeuten, „seine subjektiven Zwecke zu berücksichtigen.“ (*Vorlesungen über Ethik*, 154) Davon kann nicht die Rede sein – die Menschheit in seiner Person ist als Zweck aufzufassen, wie KANT doch deutlich und der Sache nach klar genug sagt. (Vgl. hier noch bes.: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 155)) Zweck an sich dagegen in der – korrekten – Bedeutung von Unverfügbarkeit hätte, so TUGENDHAT, „nur in einem theologischen Kontext einen Sinn.“ (*Vorlesungen über Ethik*, 154) Man sieht wieder schön, dass das Kantische Ich als nicht mehr anthropologische Größe nicht gefasst ist.

<sup>294)</sup> Man muss übrigens sehen – wir würden damit allerdings in KANTS einschlägige kasuistische Fragen (*Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 74f.) einsteigen –, dass KANT damit



Ein allgemeines Gesetz, bewusst unehrlich zu versprechen, kann ich weder widerspruchsfrei wollen noch widerspruchsfrei denken, da es im Versprechen das Versprechen aufheben würde. Das gehört zu unserem Typus (3.).

Man muss immer sehen, dass wir es hier bei KANT prinzipiell mit einer *absoluten* Begründung von Ethik zu tun haben, die sich auf nichts außerhalb der Freiheit stützt, auf keinerlei menschliche Natur, keine Inhalte, die wir der *humanitas* so zu geben pflegen. Ethik ist Selbstexplikation der Freiheit. Das ist alles. Und KANT versucht dies, wie in Beispielen kurz zu zeigen war, auf unterschiedlich weitgehende Weise konsequent durchzuführen.

## II. 5. Blicke vor und zurück, Abgrenzungen

An dieser Stelle wollen wir, zur weiteren Profilierung der Kantischen Grundlegung der Ethik, ein wenig zurück und vor blicken, zu HUME, zu LEIBNIZ, zu MANDEVILLE, zum Utilitarismus bzw. Konsequentialismus. Dabei kann es – das gilt vor allem für HUME und LEIBNIZ – keineswegs darum gehen, die entsprechenden Positionen in praktischer Hinsicht zu erschöpfen, weshalb auch nur von ‚Bemerkungen zu‘ die Rede ist. Es geht nur darum, Unterschiede – und natürlich auch Gewichte –, soweit dies für unseren Zusammenhang von Wichtigkeit ist, deutlich zu machen.

### II. 5. 1. Bemerkungen zu DAVID HUME

HUME ist in vielfältiger und in vielfältig belegter Weise für KANT ein außerordentlich wichtiger Denker. KANT dokumentiert selbst, er sei durch HUME aus seinem, wie er sagt, dogmatischen Schlummer erweckt worden<sup>295)</sup> – dies hat Zusammenhang vor allem mit dem Begriff der Kausalität und von daher mit der Form von Erkenntnismöglichkeit, die allen grundlegenden

---

nicht lehrt, dass Selbstmord schlechthin verboten ist; es kann sittliche, extrem starke Gründe aus dem Reich der Zwecke geben – KANT weist auf FRIEDRICH DEN GROß EN hin, darauf, dass dieser stets Gift mit sich führte, „damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachteilig sein könnten“ (*Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 74) –, die dies Verbot aufheben. Schlechthin verboten ist Selbstmord aus natürlichen, beliebigen, selbst nicht moralischen Zwecken. Dazu gut RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 261. Das Ganze ist eine interessante Angelegenheit auch in Zusammenhang mit der so häufig erwähnten Problematik der Momentanisierung des Verbots der Lüge. Siehe dazu KANTS Text *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* und dazu TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 148f., diesbezüglich gut auf RICHARD M. HARE verweisend (*Freedom and Reason*, Oxford 1963).

<sup>295)</sup> Siehe KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 13.

Gedankenbestimmungen zuzuschreiben ist. KANT sagt – und dies besagt sehr viel<sup>296)</sup> –,HUME sei „vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern“<sup>297)</sup> und ein „äußerst scharfsinniger Mann.“<sup>298)</sup> Und schließlich kann man bei KANT sogar Worte lesen, die HUME hinsichtlich seiner Gemütsverfassung als Ideal eines Philosophen darstellen.<sup>299)</sup>

Hinsichtlich nun der überaus wichtigen und einflussreichen<sup>300)</sup> *Ethik* HUMES kann man von einem *psychologischen Naturalismus* sprechen, er bestimmt Affekte als ursprüngliche Entitäten und Quellen unserer Zwecke und Interessen. Um dies systematisch einordnen und einschätzen zu können, müssen einige wenige erkenntnistheoretische Grundlagen seines Systems<sup>301)</sup> genannt werden:

HUME klassifiziert zu Beginn seines ersten ganz großen Werks, *A Treatise of Human Nature*, Perzeptionen – jedenfalls Perzeptionen des Menschen – so:

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS.<sup>302)</sup>

Perzeptionen sind die Elemente von Erfahrung überhaupt<sup>303)</sup>; sie sind für HUME einerseits Eindrücke, andererseits Ideen. Ideen sind nach HUME grundsätzlich abgeleitet von Eindrücken, blasser, weniger lebhaft, weniger eindringlich als diese.<sup>304)</sup> Die Eindrücke wiederum sind einerseits solche der Sinnesempfindung, andererseits solche der Reflexion:

---

<sup>296)</sup> Es besagt dies in jedem Falle in bezug auf KANT sehr viel, selbst wenn man der Ansicht sein sollte, dass dies ganz falsch und etwa SEXTUS EMPIRICUS ein viel geistreicherer Skeptiker ist.

<sup>297)</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 764/B 792.

<sup>298)</sup> A. a. O., A 767/B 795.

<sup>299)</sup> Siehe KANT, Brief an HERDER aus dem Jahr 1786, in: KANT, *Briefwechsel*, Hamburg<sup>3</sup>1986, 55f.

<sup>300)</sup> Den Einfluss, dies, dass HUME beinahe immer erwähnt wird, wenn wesentliche ethische Positionen der Tradition genannt werden sollen, kann man vielfältigst festmachen; ich nenne nur beispielsweise RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 49-151, TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 54ff., 157f., 283ff. usf., ALASDAIR MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, London/New York<sup>2</sup>1998, 163ff.

<sup>301)</sup> Ich spreche in diesem Zusammenhang hier von *dem* System HUMES im Singular; freilich hat HUME in seinen *Enquiries Concerning Human Understanding* (1748/1751) deutliche Änderungen gegenüber seinem ersten großen systematischen Werk, *A Treatise of Human Nature* (1739/1740), vorgenommen; das kann hier nicht Thema sein.

<sup>302)</sup> DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. NIDDICH, Oxford<sup>2</sup>1978, 1.

<sup>303)</sup> Man kann dagegen und dazu KANTS *repraesentatio*-Dihairesis vergleichen (siehe *Kritik der reinen Vernunft* A 320/B 376).

<sup>304)</sup> „Faint images“, HUME, *A Treatise of Human Nature*, 1.

Impressions may be divided into two kinds, those of SENSATION and those of REFLEXION. The first kind arises in the soul originally, from unknown causes. The second is derived in a great measure from our ideas, and that in the following order. An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion, because derived from it.<sup>305)</sup>

Eindrücke der Sinnesempfindung sind Farbe, Geruch, Lust, Schmerz usf.  
Eindrücke der Reflexion sind Affekte, Begierden, Gefühle usf.  
Auch die Eindrücke der Reflexion sind abgeleitet, von Eindrücken der Sinnesempfindung. Es gilt grundsätzlich die Reihenfolge,

that the impressions of reflexion are only antecedent to their correspondent ideas; but posterior to those of sensation, and deriv'd from them.<sup>306)</sup>

Dies gilt *grundsätzlich* für HUME, es gibt dann bei ihm allerdings eine Einschränkung, ein Einräumen ursprünglicher Affekte, wobei Affekte grundsätzlich in den Bereich der Eindrücke der Reflexion gehören. Die Ableitung der *impressions of reflexion* kann direkt oder indirekt sein, direkt auf Sinnesempfindung aufbauen oder aber auf diese zusammen mit Ideen, welche, von entsprechenden Sinnesempfindungen hervorgerufen und mit diesen verknüpft, zur Entstehung mitwirken.

Secondary, or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea. Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily pains and pleasures: Of the second are the passions, and other emotions resembling them.<sup>307)</sup>

Wir konzentrieren uns nun auf die Affekte, die in Zusammenhang mit HUME's Ethik zentral sind.

Hier stellen sich viele Klassifikationsmöglichkeiten ein; HUME *beschreibt*, es soll dies alles Teil seiner „Wissenschaft von der menschlichen Natur“ („*science of man*“ oder „*human nature*“) sein;<sup>308)</sup> er sucht einleuchtende

---

<sup>305)</sup> HUME, *A Treatise of Human Nature*, 7f.

<sup>306)</sup> A. a. O., 8.

<sup>307)</sup> A. a. O., 275.

<sup>308)</sup> So gleich ganz programmatisch die ‚Einleitung‘ zum *Treatise of Human Nature*, XVII f. Siehe dazu auch GERHARD STREMMINGER, *David Hume*, Reinbek<sup>3</sup>2003, 27ff., und, ausführlicher, STREMMINGER, *David Hume. Sein Leben und sein Werk*, Paderborn<sup>3</sup>1995, 152ff.

psychologische Prinzipien. Man kann hier vielleicht auch sehen, weshalb es so ganz falsch ist, in Bezug auf KANT immer davon zu reden, dass es ihm um den Menschen gehen würde.

Beschreibend kommt HUME natürlich zu unterschiedlichen Klassifikationsmöglichkeiten der Affekte; so kann man berechtigterweise zu sehr viel kommen. Wichtig ist die Einteilung gemäß der Weise der Entstehung (daneben gibt es die nach Intensität und nach Stärke); HUME'S Gliederungen sind hier wie auch sonst mitunter nicht völlig klar. Aber man sieht: Es gibt sekundäre (also perzeptionsmäßig nicht schlechthin ursprüngliche<sup>309)</sup>) direkte Affekte; diese entstehen unmittelbar aus Lust und Schmerz, z.B. Verlangen und Abneigung.<sup>310)</sup> Es gibt weiter sekundäre indirekte Affekte; diese haben kompliziertere Entstehungsbedingungen, sie sind partiell ideenabhängig, z.B. Stolz und Demut.<sup>311)</sup> Und es gibt allerdings auch ursprüngliche, primäre Affekte, eingepflanzte Instinkte.<sup>312)</sup> Das sind Impressionen, die in bezug auf ihre Ursprünglichkeit den *impressions of sense* nicht nachstehen. Sie sind unmittelbare Elemente praktischer Erfahrung. *Innate ideas* hingegen gibt es nach HUME nicht.

Man könnte hier nun wieder all die Dinge hereinnehmen, die KANT in den §§ 13 und 14 der *Kritik der reinen Vernunft* in Bezug auf empirische Ableitung grundlegender Gedankenbestimmungen bemerkt, sein einfaches Festhalten des Folgenden: Wer berichtet, wie wir (oder auch der Mensch oder der Verstand oder sonst etwas Schönes) Ideen, Begriffe usf. bilden, wie uns eins zum anderen kommt, der hat uns dadurch noch in keiner Weise gesagt, inwieweit und warum wir die Resultate solcher entstehungsgeschichtlich beschriebenen Bewegungen dann auch als objektiv gültig ansehen können sollen. Darum aber geht es philosophisch, jedenfalls dort, wo einmal transzendentalphilosophisches Niveau erreicht ist.

So interessant nun vieles von dem ist, was HUME beschreibt (anderes wird man auch wiederum nur mit großer Langeweile lesen können), so muss man letztlich pauschal festhalten, dass er uns im Verhältnis zu KANT *eine*

---

<sup>309)</sup> Man würde von einer Reihe von Stellen aus annehmen, dass nach HUME *alle* Affekte nicht ursprünglich sind; dies ist aber eben nicht durchgehend der Fall. Da ist eine bleibende Unausgeglichenheit.

<sup>310)</sup> Siehe *A Treatise of Human Nature*, 329-332.

<sup>311)</sup> Siehe *A Treatise of Human Nature*, 277-279.

<sup>312)</sup> Siehe *A Treatise of Human Nature*, 470-476.

*Geschichte erzählt.* Von welcher Dignität, von welcher in irgend einem Sinne ernstzunehmenden absoluten Relevanz hinsichtlich dessen, was wir als *gut* zu bezeichnen das *Recht* haben, diese Beschreibungen sind, davon ist bei HUME letztlich nicht die Rede und kann bei ihm letztlich nicht die Rede sein.

Man kann in Bezug auf HUME problemlos von einer Psychologisierung oder, um das hier doch problematische<sup>313)</sup> Bewegungsmoment herauszunehmen: von einer *psychologischen Fassung der ethischen Bestimmungen* sprechen. Er berichtet uns, wie es hier zu was kommt. Dies ist Naturalismus, und zwar psychologischer Naturalismus, oder, wie etwa RAWLS das sagt, „Natur-Fideismus“<sup>314)</sup> – das ist hier ein gutes Wort. Gewohnheit und Vorstellungskraft leiten uns im Allgemeinen ganz gut.

Wichtig ist die vollständige Ablehnung von *ideae innatae* oder, anders ausgedrückt: die vollständig abgeleitete Rolle der Vernunft, natürlich auch der praktischen Vernunft.<sup>315)</sup> Die praktische Vernunft ist bei HUME in der Tat von ihrem Gewicht her so einzustufen, wie sie dies bei ARISTOTELES nach denjenigen ist, die aus dem Gesamtzusammenhang der *Nikomachischen Ethik* nur jene Stellen zur Kenntnis genommen haben, an denen es ihr nur um die *prosta tele* geht, die Mittel zum Zweck, an denen also, wie man zu sagen pflegt, eine rein instrumentelle Auffassung von praktischer Vernunft herrscht.<sup>316)</sup>

Nun *erklärt* HUME natürlich auch, warum wir vielfältig die Vernunft für ursprünglich, selbsttätig, unser Handeln direkt bestimmend ansehen; dies verdankt sich dem, dass wir sie mit dem Affekt „allgemeines Verlangen nach einem Guten und Abneigung gegen das Übel (*the general appetite to good, and aversion to evil*)“<sup>317)</sup> verwechseln. Dieser Affekt ist ruhig; daher fällt uns seine Affektivität nicht auf; es handelt sich bei HUME durchgehend um eine – wenngleich freilich sehr wichtige, sehr hochstufige – *psychologische Bestimmung*.

---

<sup>313)</sup> Wenngleich HUME freilich doch Denker wie etwa und vor allem SAMUEL CLARKE vor sich hatte.

<sup>314)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 51 und ff.

<sup>315)</sup> Wichtig ist hier *A Treatise of Human Nature*, 413-418, auch charakteristisch hinsichtlich der Form der Argumentation, die hier tatsächlich schon der der späteren Utilitaristen vorarbeitet.

<sup>316)</sup> Das ist in Bezug auf ARISTOTELES ein Riesenthema. Ich kann hier nur auf die Untersuchung der *Phronesis* (so heißt bei ARISTOTELES die praktische Vernunft) in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* hinweisen.

<sup>317)</sup> HUME, *A Treatise of Human Nature*, 417.

Außerdem stelle ich die Frage, ob das allgemeine Verlangen nach etwas Gutem ein sogenannter prinzipienabhängiger Wunsch ist, d.h. ein Wunsch, dessen Inhalt durch ein Prinzip der praktischen Vernunft gegeben ist. Ich gelange zu dem Fazit, dass er es nicht ist: Hume betrachtet dieses Streben offenbar als eine psychische Kraft, die von Gewohnheit, Einübung und Vorstellungskraft, aber nicht von Urteilen beherrscht wird, bei denen ein Prinzip oder mehrere Prinzipien zur Anwendung kommen.<sup>318)</sup>

Vernunft ist nach HUME kein selbständiges, handlungsleitendes Prinzip. Wir haben eine instrumentelle Rolle der Vernunft. Die Vernunft kann korrigierend eingreifen.<sup>319)</sup> Sie kann dies erstens in Bezug auf unsere Meinungen hinsichtlich praxisrelevanter Ziele. Und sie kann zweitens Mittel zu gegebenen Zwecken finden. Man kann noch das eine oder andere weitere in, um es kurz zu sagen, Lustkalkülzusammenhang nennen; das ändert aber nichts an der sekundären, in keiner Weise jedenfalls, um FICHTES Wort aufzugreifen: unbedingten Rolle und Tätigkeit der Vernunft in HUME's System.

Man kann diesbezüglich natürlich vielfältige Folgeprobleme und ebenso natürlich – da nämlich HUME ein bedeutender Denker ist – HUME-immanente Probleme bemerken. So etwa jenes *personaler Identität* oder genauer: des *Bewusstseins personaler Identität durch die Zeit in praktischer Hinsicht*. Es ist, um Vernunft auch nur im Humeschen Sinne als ein bedingt handlungsleitendes Prinzip aufrechterhalten zu können, dies erforderlich, dass meine Idee von *künftigem* Schmerz oder *künftiger* Lust mich *jetzt* zu motivieren vermag. Dazu aber ist es notwendig, dass ich mich selbst als jetzt und künftig ein und dieselbe Person aufzufassen vermag.<sup>320)</sup>

Dies gerade aber ist für HUME außerordentlich schwierig<sup>321)</sup> und, man wird sagen können: insgesamt dort, wo auf empiristische Weise an das Ich heranzugehen versucht wird, nicht möglich. ROBERT SPAEMANN hat dies, und zwar gerade in praktischer Hinsicht, für LOCKE und HUME schön herausgearbeitet.<sup>322)</sup>

Die Moralpsychologie HUME's lässt sich pauschal so fassen: *Wir sind, moralisch betrachtet, ein Konvolut von Affekten*. Einem solchen kann Selbst-

---

<sup>318)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 70.<sup>319)</sup> Siehe bes. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 413-318.

<sup>320)</sup> Wir müssen jetzt eine Kenntnis oder zumindest eine gewisse Vermutung hinsichtlich unserer künftigen Wünsche haben können.

<sup>321)</sup> In Bezug auf das Verständnis von „personal identity“ sagt HUME selbst so: „For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding.“ (*A Treatise of Human Nature*, 636).

<sup>322)</sup> Siehe ROBERT SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart <sup>2</sup>1998, 147-157.

reflexion nicht ernsthaft zugeschrieben werden. Praktisch wie theoretisch vergisst HUME das Ich. Das kann schon beispielsweise LEIBNIZ sagen. Vor allem aber – und das kann erst KANT sagen – fehlt ihm die prinzipielle, von den grundlegenden Formen des Denkens – in die ja all das, wovon auch immer er spricht, auch bei HUME gekleidet auftritt und gar nicht anders auftreten kann – ausgehende Selbstreflexion.

Letztlich verfügt HUME nur in einem sehr eingeschränkten Sinne über einen Begriff von praktischer Vernunft. Die Tugenden sind allesamt, so sehr HUME auch zwischen natürlichen und künstlichen Tugenden (*natural and artificial virtues*) unterscheidet<sup>323)</sup> – ein wichtiges Moment seines Systems –, auf natürliche und d.h. empirisch-psychologische Weise zu erklären. Sie gehören als psychologisch zu denkende Größen zu unserem – wenn man so will – Charakter. Unsere moralische Selbstbestimmung ist so Ausdruck unserer Natur. Moralische Überlegung ist zu psychologisieren.

Hier tritt natürlich von vornherein das argumentative Moment zugunsten des narrativen sehr stark zurück. HUME erzählt uns, wie wir mit uns zu Rate gehen, auf eine als psychologisch zu bezeichnende Weise, er spricht nicht in prinzipieller Form davon, was als frei oder gut bezeichnet werden kann. Letztlich kann HUME, wäre er denn vollständig konsequent, von einem Sollen nicht sprechen – wie so viele andere, wie man aber eben erst von KANT her sehen kann. Ich gebe nur, abschließend, ein Beispiel: Buch II, Teil III, Sektion V des *Treatise of Human Nature* spricht ‚Of the effects of custom‘:

But nothing has a greater effect both to encrease and diminish our passions, to convert pleasure into pain, and pain into pleasure, than custom and repetition. Custom has two *original* effects upon the mind, in bestowing a *facility* in the performance of any action or the conception of any object; and afterwards a *tendency or inclination* towards it;<sup>324)</sup> and from these we may account for all its other effects, however extraordinary.<sup>325)</sup>

Dies und so vieles andere bei HUME ist ganz richtig und zugleich wichtig, denkwert. Allein: nicht als grundlegende ethische Überlegung. Denn all dies psychologisierend und naturalisierend Beschriebene ist letztlich erst dann ethisch relevant, wenn ein es Ergreifendes angesetzt oder aber gar erkannt wird, welches dann nach sei es nun nur erfundenen oder aber nicht nur erfundenen Kriterien beurteilt werden kann.

---

<sup>323)</sup> Siehe bes. *A Treatise of Human Nature*, 477-484.

<sup>324)</sup> Es kann sein, dass HUME hier unter anderem an SHAKESPEARE, *Hamlet*, III. 4. 162ff., dachte.

<sup>325)</sup> HUME, *A Treatise of Human Nature*, 422.

## II. 5. 2. Bemerkungen zu GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Auf LEIBNIZ muss an dieser Stelle schon allein deswegen ein – zumindest ganz kurzer – Blick geworfen werden, weil er zur Zeit KANTS in der deutschen Philosophie als ganz große Autorität dastand. LEIBNIZ ist ein ganz großer Denker. Er fragt sich – dies ganz traditionell –, was denn eine Substanz ist. Und er antwortet mit seiner ganz und gar nicht traditionellen und schwierigen, von ihm selbst auch nur zum Teil logisch ausformulierten Lehre von den „individuellen Substanzen (*substances individuelles*).“<sup>326)</sup> Etwa:

Es ist nicht wahr, dass zwei Substanzen sich völlig ähneln und nur der Zahl nach verschieden sind. Vielmehr: Das, was Thomas von Aquin in diesem Punkte von den Engeln oder reinen Verstandeswesen versichert (*quod ibi omne individuum sit species infima*), trifft für alle Substanzen zu.<sup>327)</sup>

Man kann eine Reihe aufstellen: Der frühe ARISTOTELES hat Allgemeines und Einzelnes auseinanderfallend, unter den Titeln einer ersten und einer zweiten Substanz.<sup>328)</sup> Der reife ARISTOTELES denkt die Substanz als *atomon eidos*, als unterste, sich repräsentierende, darstellende Art.<sup>329)</sup> Und LEIBNIZ denkt das *atomon eidos* als das Einzelne. Nun muss aber dies Einzelne allgemein sein, schlechthin allgemein – ansonsten wäre in seiner Vereinzelung das Allgemeine zum auf einfache Weise endlichen, nicht mehr wahrhaften, nicht mehr selbständigen und sich selbst erhaltenden Seienden geworden; da könnte denn nicht mehr von Substanz die Rede sein. Das schlechthin Allgemeine allerdings, das das Einzelne ist, ist das Ich. Das hat LEIBNIZ, dieser außerordentlich konsequente Aristoteliker, in seiner Lehre und er hat es sich doch nicht logisch entwickelt. Das hat Folgen.

LEIBNIZ lehrt hinsichtlich des logischen Subjekts:

*Pradicatus inest in subjecto.*<sup>330)</sup>

Dies wird bei ihm – anders geht es auch nicht – kombiniert mit dem *Subjekt als Tätigkeit* ausgesprochen; MARTIAL GUEROULT nimmt das sehr gut zusammen:

---

<sup>326)</sup> GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, § 8.

<sup>327)</sup> A. a. O., § 9.

<sup>328)</sup> Zentral in Kap. 5 der Kategorienschrift, der *Categoriae*.

<sup>329)</sup> Zentral in den Büchern VII-IX der *Metaphysik*.

<sup>330)</sup> Etwa, in der französischen Wendung „*le predicat est dans le sujet*“ in: LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, § 8.



Leibniz ... has taken hold of the problem of change and has conceived it as a logical problem, and the concept of substance assumes then a new meaning. It can no longer be, as it had been for formal logic, the passive and inert support of multiple determinations, but it is conceived as the *active principle* which positively creates them. It is only thus that the logical subject is transformed into a metaphysical substance, that it is thought of as the source and original foundation of the determinations which are to proceed from it in the future according to a preestablished law. Thus the idea of *vital development* renews the logical concept. On the other hand, logic becomes more profound so as to account for this vital development and submit it to a rational norm. The notion of vital development is united with the adage: *praedicatus inest in subjecto*.<sup>331)</sup>

Also, fassen wir das alles zusammen: Hier ist jemand *Metaphysiker*, fragt also nicht danach, wie unter formallogischen Voraussetzungen die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen zu denken sind, sondern danach, was das wahrhaft, was das selbständig Seiende ist, die Substanz. Nun denkt er diese Substanz weiter als einzeln-allgemein und daher – weil dies sonst unmittelbar widersprüchlich wäre – dynamisch, als Entwicklung von Prädikaten aus ihrem Subjekt heraus, in welchem sie zuvor „auf virtuelle Weise (*virtuellement*)“<sup>332)</sup> waren.

So entstehen ihm Substanzen im Plural, als jeweils aus sich selbst heraus sich entwickelnde Wesen – alles, was diese Pflanze jemals sein wird, ist bereits in ihrem Begriff eingeschlossen, alles, was JUDAS jemals sein wird, in seinem, alles, was CAESAR jemals sein wird, in dem seinen.<sup>333)</sup> Und es wird dies jeweils herausentwickelt, sobald die Kerne dieser Begriffe (*primitivae simplices*) von Gott als erste Möglichkeiten (*prima possibilia*) betrachtet werden und somit bereits, wie anfänglich auch immer, von Gott auch auf seinen Willen bezogen werden. Die Rede von Gott ergibt sich hier metaphysisch übrigens auf ganz einfache und einsichtige Weise, schon allein daraus, dass a) das Wesen CAESARS der Entwicklung der Substanz CAESARS vorgegeben ist und b) dies nicht auf naturalistische (biologische, psychologische usf.) Weise missverstanden werden darf.

---

<sup>331)</sup> MARTIAL GUÉROULT, „Substance and the Primitive Simple Notion in the Philosophy of Leibniz“, transl. CH. J. BEYER, in: *Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal*, vol. VII, reprinted Buffalo 1947, 293-315, 294.

<sup>332)</sup> LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, § 8.

<sup>333)</sup> Siehe dazu LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, §§ 13, 30.

Für mich muß jede einfache Substanz (d.h. jede eigentliche Substanz) die wirkliche unmittelbare Ursache ihres ganzen inneren Handelns und Leidens sein, und im streng metaphysischen Sinne gesprochen, ist ihr überhaupt kein anderes Handeln und Leiden eigen als das, welches sie selbst hervorbringt.<sup>334)</sup>

Solcherart wird, auf ganz große metaphysische Weise, aber eben doch Freiheit als organische Freiheit gefasst und so letztlich menschliche Freiheit auf Notwendigkeit zurückgeführt.<sup>335)</sup>

Die Natur nun bzw. der Kern der Natur, das Wesen also einer Substanz ist Leibnizisch der Entfaltung derselben vorgegeben, allerdings freilich nicht in der natürlich-psychologisch zu fassenden Weise, wie wir dies bei HUME gesehen haben. Vielmehr auf *theologisch* zu denkende Weise; das ist *ethisch* sogleich deswegen wichtig, weil die unseren Entscheidungen und Handlungen so jeweils vorgegebene spezifizierte *humanitas* sich aus den vollkommenen Eigenschaften Gottes ergibt, der zunächst als zureichender Grund gefasst werden muss, dessen Vollkommenheit aber weiter auch die moralischen Vollkommenheiten impliziert.

Die Ethik Leibnizens ist eine *Vollkommenheitsethik*, ein, wenn man das so sagen will, *Perfektionismus*. Dies zum einen aus Gründen konsequent metaphysisch aufgefasster Freiheit, zum anderen deshalb, weil die theologischen *und von da her ethischen* Implikationen alles konsequent metaphysischen Denkens gesehen sind.

Einen konsequenten Metaphysiker, der freies, der ethisch vertretbares Handeln nicht letztlich immer als *imitatio Dei* fasste, kann es nicht geben.<sup>336)</sup> Wir sollen wahrhaft dies sein, was wir sind, sich entwickelnde einzelne Freiheiten nämlich. Dies, was sich da entwickelt, sind unsere individuellen Begriffe, die *nuclei* unserer als Substanzen. Diese sind uns von dem alle Vollkommenheiten implizierenden vollkommenen Wesen gegeben. Wir sind Spezifikationen dieser Vollkommenheiten.

---

<sup>334)</sup> LEIBNIZ, *Theodizee*, § 400. RAWLS sagt in Bezug auf LEIBNIZ richtig so: „Rationale Geister [sind] spontan und individuell; sie bringen ihre eigene Lebensform zum Ausdruck.“ (RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 187).

<sup>335)</sup> Das ist nun natürlich sehr pauschal formuliert, allein in unserem Zusammenhang ausreichend; und auch sachlich, wenn man nämlich das Wörtchen ‚letztlich‘ im Gesagten betont, was es dann freilich erforderlich macht, all die Unterscheidungen, die LEIBNIZ einträgt, zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten, zwischen dem Notwendigen und dem hypothetisch Notwendigen usf. usf., allererst aufzulösen.

<sup>336)</sup> Man wird dies *geschichtlich* natürlich auf PLATON zurückführen. Siehe vor allem *Theaitetos*, 176a-c; vgl. auch *Phaidros*, 246d-249d, und *Timaios*, 89e-90d.

Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in irgendeiner Weise das Gepräge der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie es vermag.<sup>337)</sup>

In Bezug auf apperzipierende Monaden, also selbstbewusste Substanzen, ist diese Nachahmung näher so zu fassen: Gott als schlechthin vollkommen erschafft und erhält stets das Vollkommenste. So streben auch die selbstbewussten Wesen stets nach dem Vollkommensten – freilich dem Vollkommensten *für sie*, so also, wie sie es erkennen, wobei diesbezügliche Erkenntnisstrahlen, unklare und verworrene Auffassungen, sich dann in Irrtum, Fehler, Sünde, Bösem ausdrücken.

Das wird man alles überaus konsequent finden.<sup>338)</sup> Gleichwohl wird man auch die Notwendigkeit sehen, die Substanz wirklich konsequent zu fassen – also als Ich. Erst damit, und also erst mit KANT, werden also etwa Entscheidung, Entschluss, ja Autonomie – zur Rekonstruktion von Sittlichkeit inzwischen unverzichtbar geworden – zu denken möglich.

### II. 5. 3. Bemerkungen zu BERNARD MANDEVILLE

BERNARD MANDEVILLE (1670-1733) hat es immerhin auch dazu gebracht, in KANTS Darstellung aller vortranszendentalphilosophisch möglichen Prinzipien moralischer Reflexion aufzuscheinen, in der Tafel ‚Praktische materiale Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit‘.<sup>339)</sup> Seine Werke haben sogleich starke Gegnerschaft<sup>340)</sup> und dann für lange Zeit zumindest Kenntnissnahme und auch nähere Betrachtungen<sup>341)</sup> hervorgerufen. Sein wichtigstes Buch ist *The Fable of the Bees: or, Private Vices Publick Benefits* (1714).<sup>342)</sup> Dazu hier einige Worte.

---

<sup>337)</sup> LEIBNIZ, *Discours des Métaphysique*, § 9.

<sup>338)</sup> Abgesehen natürlich hier einmal davon, dass in diesem wunderbar komplexen und feinsinnigen Gedankensystem viele weitere Komplikationen und Riesenschwierigkeiten enthalten sind, die wir hier auch nicht im entferntesten anzudeuten vermochten, in bezug auf die Freiheit etwa gleich jenes Problem mit der Vereinbarkeit derselben mit Gottes Vorherwissen.

<sup>339)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 69.

<sup>340)</sup> Man muss GEORGE BERKELEY und FRANCIS HUTCHESON nennen.

<sup>341)</sup> Ich nenne hier nur, herausgreifend, ADAM SMITH, JEREMY BENTHAM und JOHN STUART MILL.

<sup>342)</sup> Zur Publikationsgeschichte, zu den mehreren Fassungen siehe WALTER EUCHNER, „Versuch über Mandevilles Bienenfabel“, in: BERNARD MANDEVILLE, *Die Bienenfabel oder Private Laster öffentliche Vorteile*, mit einer Einleitung von W. EUCHNER, Frankfurt/M. 1980, 7-55, 10-14.

MANDEVILLE, das muss man hier, von KANT und dann auch von HUME herkommend bzw. zurückblickend, sogleich festhalten, ist kein systematischer Denker; es ist ganz richtig, wenn WALTER EUCHNER so beschreibt:

Mandeville ... hat in keiner seiner Schriften ein philosophisches System entwickelt; er springt vielmehr in seinen durch witzige Beispiele und Parabeln aufgelockerten Essays rasch von einem Thema zum andern. Doch hinter Mandevilles verwirrender Darstellung, der es vorzüglich auf den literarischen Effekt ankommt, läßt sich deutlich eine philosophische Position erkennen, die in bestimmten Strömungen der abendländischen Philosophie wurzelt: Mandeville steht in der Tradition des französischen epikuräisch-pyrrhonistischen Skeptizismus ..., des Calvinismus und der von Bacon, Hobbes und Locke begründeten englischen Aufklärungsphilosophie.<sup>343)</sup>

Mit dem letzteren sogleich verknüpft und für uns hier wichtig ist dieses, dass auch MANDEVILLE auf der Suche nach der menschlichen Natur ist, der menschlichen Natur, wie man ihrer auf beschreibende Weise habhaft werden zu können meint. Eigenliebe, Selbsterhaltung sind hier ganz grundlegend.

Es gibt nichts so allgemein Unverfälschtes auf Erden wie die Liebe, die jedes Geschöpf, das ihrer fähig ist, zu sich selbst hegt. Da es ferner keine Liebe ohne gleichzeitiges Streben nach Erhaltung des geliebten Gegenstandes gibt, so wird man in keinem lebenden Wesen etwas finden, was aufrichtiger gemeint wäre als sein Wille, Wunsch und Bemühen, das eigene Selbst zu erhalten. Dies ist ein Naturgesetz, kraft dessen kein Geschöpf mit irgendeinem Streben oder Gefühl begabt ist, das nicht entweder direkt oder indirekt auf die Erhaltung seiner selbst oder seiner Gattung abzielt.<sup>344)</sup>

Es ist hier eine gewisse Reduktion der Triebe auf den Selbsterhaltungstrieb da. Und es ist hier vor allem eine gewisse Reduktion des Bereichs des Praktischen auf den Bereich der Triebe da. Es ist zwar freilich immer lustig und bis zu einem gewissen Grad sogar auch zu begrüßen, wenn jemand sagt, man müsse doch den Menschen betrachten, wie er ist, und nicht ihn, wie er sein sollte.<sup>345)</sup> So etwas sagten – nicht zufällig – viele Leute gerade am Beginn des neuzeitlichen Denkens.<sup>346)</sup> Da ist ein gewisses Recht. Und doch und vor allem muss man sagen, dass dabei natürlich nicht stehenzubleiben ist. Natürlich wollen wir, dass jene Überlegungen, die in Theorien der Freiheit, des Handelns, des Guten dargelegt werden, wirklich sind, Menschen in der

---

<sup>343)</sup> WALTER EUCHNER, „Versuch über Mandevilles Bienenfabel“, 14f.

<sup>344)</sup> BERNARD MANDEVILLE, *Die Bienenfabel*, 236f.

<sup>345)</sup> Siehe MANDEVILLE, *Die Bienenfabel*, 93.

<sup>346)</sup> Neben MANDEVILLE etwa HOBBS, auch SPINOZA.

Führung ihres Lebens führen. Nur müssen gerade dazu jene Theorien zunächst einmal an ihnen selbst kritikfest und d.h. hier wesentlich: nicht auf den biologisch, anthropologisch, psychologisch, soziologisch oder sonstwie festlegbaren Status des Menschen eingeschränkt und relativiert sein.

Genau so aber ist es bei MANDEVILLE. Kleine Beispiele:

Der Mensch ist das sich selbst erhalten wollende Lebewesen. Dazu ist grundlegend Eigenliebe erforderlich, die sich in bestimmten Trieben, die sich ohnehin durchsetzen, darstellt, verobjektiviert und verkörperlicht. Deren Befriedigung verschafft Lust. Man kann so für MANDEVILLE Wille und Lust gleichsetzen.<sup>347)</sup> Wo dies, wenn wir so betrachtend einherschreiten, nicht möglich zu sein scheint, da ist den Menschen etwas anezogen worden, haben sie sich bzw. besser sind ihnen neben den natürlichen künstliche Affekte zugelegt worden.

Das eben Gesagte versteht sich lediglich für den Menschen im Zustande der Wildheit; denn wenn wir ihn als Mitglied der Gesellschaft betrachten, als ein Tier, dem man verschiedenerlei beigebracht hat, so finden wir ihn ganz anders geartet.<sup>348)</sup>

Das wird in der Weise der antiken Sophistik berichtet.<sup>349)</sup> Da gibt es viel Selbstbetrug und anderes,<sup>350)</sup> das man im Rahmen bestimmter Bereiche psychologisch relevanter Reflexion gar nicht bestreiten wird, selbst dort nicht, wo SIGMUND FREUD dann später ähnliches berichtet hat,<sup>351)</sup> man wird es allerdings auch nirgendwo für sich selbst tragend, für etwa ernsthaft Handlung grundlegend erachten können.

Das Denken ist in praktischer Hinsicht eine relativ unbedeutende Angelegenheit:

Denn wir drängen unser Denken jederzeit in die Richtung, in die es von unseren Gefühlen gezogen wird. Die Selbstliebe vertritt bei allen Menschen die Sache ihrer Sonderinteressen, indem sie jedem Individuum Argumente zur Rechtfertigung gerade *seiner* persönlichen Neigungen liefert.<sup>352)</sup>

---

<sup>347)</sup> „Zwischen Wille und Lust ist in gewissem Sinne kein Unterschied; jede Bewegung, die ihnen entgegen ausgeführt wird, muss unnatürlich und krampfhaft sein.“ (MANDEVILLE, *Die Bienenfabel*, 279).

<sup>348)</sup> MANDEVILLE, *Die Bienenfabel*, 242.

<sup>349)</sup> Vor allem an KRITIAS kann man hier denken, auch an THRASYMACHOS. Auch auf EPIKUR und seine Staats-Vertrags-Formel kann man verweisen.

<sup>350)</sup> Siehe bes. *Die Bienenfabel*, 243ff.

<sup>351)</sup> Dinge wie Verdrängung, Rationalisierung, Verschiebung.

<sup>352)</sup> MANDEVILLE, *Die Bienenfabel*, 363.

MANDEVILLE ist – was wir hier nicht weiter verfolgen können – *wichtig als Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft im Sinne HEGELS*,<sup>353)</sup> man könnte ihn hier in manchen Punkten beinahe neben ADAM SMITH stellen.<sup>354)</sup> Er ist also wichtig in Bezug auf den Bereich des Gemeinschaftslebens, in dem einerseits die Zerrissenheit der Interessen der Einzelnen regiert, andererseits aber dadurch sich eben nicht reines Chaos ergibt, sondern gerade dadurch, dass jeder im Eigeninteresse tätig ist, einerseits ein System der Bedürfnisse und so ein beständiges, geordnetes allseitiges Abhängigkeitsverhältnis entsteht<sup>355)</sup> und andererseits sich sogar höhere Formen von Freiheit entwickeln, die dann nicht mehr gesellschaftstheoretisch fassbar sind.<sup>356)</sup>

Wie bei anderen Theoretikern dieser Form und dieses Niveaus ist es nun freilich auch bei MANDEVILLE so, dass ihm das Feld der bürgerlichen Gesellschaft autark ist. Da sind starke und enge Grenzen des Nachdenkens da. Ich nenne wenig; man kann und muss es auch als auf KANTS „ungesellige Geselligkeit“<sup>357)</sup> zulaufend auffassen.

Then leave Complaints: Fools only strive.  
To make a Great an Honest Hive.<sup>358)</sup>

Auch wäre es für die Schmiede sehr ungünstig, wenn es keine Einbrecher gäbe. Das ist alles sehr schön; nur muss man sehen, dass der Mensch von all dem zu abstrahieren vermag, und, näher Kantisch gesprochen, als von all dem abstrahieren könnend anzunehmen ist, wenn denn Praxis möglich sein können soll. Um *dann* wiederum einen großen Staat gedanklich zu erreichen, der durchaus auch alles das in sich zu enthalten vermag, was MANDEVILLE gesellschaftstheoretisch beschreibt, sind weit größere Anstrengungen erforderlich, als wir sie bei ihm finden können.

Wie wäre es doch schön, wenn der Staat endgültig zum Nachtwächterstaat würde. Nur geht es nicht. Das sieht MANDEVILLE; allerdings nicht aus im

---

<sup>353)</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 339-398.

<sup>354)</sup> Siehe dazu NORBERT WASZEK, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Dordrecht 1988, und KARL GRAF BALLESTREM, *Adam Smith*, München 2001, bes. 153f.

<sup>355)</sup> Gerade dazu finden sich bei MANDEVILLE sehr, sehr gediegene Dinge.

<sup>356)</sup> Diese stehen bei HEGEL unter den Namen Polizei und Korporation; man muss hier die alte Weite des Polizei-Begriffs mitbedenken. Selbstrelativierung des Einzelnen, des Eigeninteresses ist hier enthalten.

<sup>357)</sup> KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Vierter Satz.

<sup>358)</sup> MANDEVILLE, *Die Bienenfabel*, 79.

strengen Sinne praktischen Einsichten, sondern aus anthropologisch-psychologischen Überlegungen heraus.

#### II. 5. 4. Bemerkungen zum Utilitarismus

Man kann unterschiedliche Ausgestaltungen des Utilitarismus festmachen; wie weit diese auseinandergehen, hängt natürlich davon ab, was alles man noch unter diesem Titel einschließen möchte. Entscheidend ist, dass hier stets ein bestimmter *wünschenswerter Zustand* vorweg angenommen und sodann all das als gut bezeichnet wird, welches zur Hervorbringung dieses Zustandes *dienlich* ist. Man kann nun dies eben Gesagte als für die Bestimmung des Utilitarismus zwar zutreffend, aber zu weit auffassen, solches Denken allgemeiner als ‚Konsequentialismus‘ oder auch ‚teleologische Ethik‘ bezeichnen, und nur dort von Utilitarismus sprechen, wo jener imaginierte Zustand der des sog. größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl ist.<sup>359)</sup> Hier kann weiter unterschieden werden, ob dies Glück durch Reduktion von Leiden oder durch ein in irgendeiner Weise affirmatives Hervorbringen von Glück oder durch Mischung von beidem angezielt werden soll.

Personen werden als Subjekte von Wünschen und Neigungen angesehen. Größtmögliche Wunscherfüllung, größtmögliche Leidensverminderung, das ist das Ziel. JOHN STUART MILL in seinem klassischen Text *Utilitarianism*.<sup>360)</sup>

The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure.<sup>361)</sup>

Das ist natürlich mit Sicherheit, wie man leicht sieht, eine heteronome Angelegenheit; ein gewisses Ziel wird außermoralisch festgesetzt, wir sollen ihm nachlaufen. Das ist ja das, wogegen KANT einsetzt.

---

<sup>359)</sup> Das sog. *Greatest Happiness Principle*.

<sup>360)</sup> Hier erhebt MILL übrigens auch den Anspruch, dass er das Wort ‚utilitarian‘ in Umlauf gebracht, nicht erfunden, wohl aber als erster als Bezeichnung für eine bestimmte Position in *ethicis* verwendet habe (siehe JOHN STUART MILL, *Utilitarianism*, in: JOHN STUART MILL and JEREMY BENTHAM, *Utilitarianism and Other Essays*, ed. A. RYAN, Harmondsworth 1987, 272-338, 277). Dieser Anspruch ist nicht berechtigt; BENTHAM hat diesen Ausdruck 1781 in dieser Weise verwendet, 25 Jahre vor MILL's Geburt; siehe dazu ALAN RYAN, „Introduction“, in: MILL and BENTHAM, *Utilitarianism and Other Essays*, 7-64, 15. Das spielt allerdings keine Rolle, und in gewisser Weise ist MILL's Anspruch doch berechtigt, wenn man bedenkt, wie prägend seine Verwendungsweise war.

<sup>361)</sup> MILL, *Utilitarianism*, 278.

Pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends.<sup>362)</sup>

Das ist eine sehr direkte Behauptung des klassischen Utilitarismus, die zumindest sehr nahe am klassischen Hedonismus etwa eines KALLIKLES in PLATONS *Gorgias* ist<sup>363)</sup> – zugegeben: nur dann, wenn man diese Worte für sich nimmt und dies nicht berücksichtigt, dass der Utilitarismus immer von der Gesamtheit aller Menschen oder vielmehr aller empfindungsfähigen Wesen her denkt.<sup>364)</sup> Es entsprechen übrigens jener genannten Nähe die Schwierigkeiten, die MILL – wie KALLIKLES<sup>365)</sup> – damit hat, Formen oder Stufen von Glück gegeneinander abzugrenzen.<sup>366)</sup>

According to the Greatest Happiness Principle, ... the ultimate end, with reference to and the sake of which all other things are desirable ..., is an existence exempt as far as possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quantity and quality. ... This, being, according to the utilitarian opinion, the end of human action, is necessarily also the standard of morality; which may accordingly be defined, the rules and precepts for human conduct, by the observance of which an existence such as has been described might be, to the greatest extent possible, secured to all mankind; and not to them only,<sup>367)</sup> but, so far as the nature of things admits, to the whole sentient creation.<sup>368)</sup>

Das sind nun natürlich Dinge, die spätestens von KANT an nicht mehr so gehen. Das muss betont werden; diejenigen, die unmittelbar ankommen möchten – jene also, die heute etwa sog. angewandte Ethik betreiben –, sagen das nicht so gern.

---

<sup>362)</sup> Ebd.

<sup>363)</sup> Siehe PLATON, *Gorgias*, bes. 494c.

<sup>364)</sup> Das allerdings hat ihm andererseits wiederum zu Recht die Bezeichnung „*ethics of fantasy*“ eingebracht. (JOHN L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, 129-134).

<sup>365)</sup> Siehe PLATON, *Gorgias*, 499b-e.

<sup>366)</sup> „Mill abandons the view that the comparison between pleasures is or can be purely quantitative. He introduces a qualitative distinction between higher and lower pleasures. The higher pleasures are to be preferred: better Socrates dissatisfied than a fool satisfied. How can we be sure of this? ... How could a Mill know what it was like to be a satisfied fool, any more than the fool could know what it was like to be Mill?“ (MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 227).

<sup>367)</sup> Hier ist ein weiterer wichtiger und allerdings konsequenter, wenngleich schwieriger („*so far as the nature of things admits*“ – ja wie weit und inwiefern denn?) Punkt des Utilitarismus angesprochen – man kommt hier unmittelbar dazu, Tiere oder jedenfalls höhere Tiere in den Bereich derer hineinzunehmen, um dessen Glücksmaximierung es zu gehen hat. JEREMY BENTHAM hat sich hier so ausgedrückt: „The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*, but Can they *suffer*?“ (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Cap. 17). Dem steht KANT radikal gegenüber. Er steht übrigens in diesem tierethischen Zusammenhang ebenso radikal SCHOPENHAUER gegenüber, der – allerdings aus einem anderen Prinzip heraus, nämlich dem des Mitleids – auch auf ganz natürliche Weise dazu kommt, in ethischem Zusammenhang keinen fundamentalen Unterschied zwischen Mensch und Tier sehen zu können.

<sup>368)</sup> MILL, *Utilitarianism*, 283.



Wir machen einen Sprung vom klassischen Utilitarismus zu neueren Dingen. TUGENDHAT:

In der angelsächsischen Ethik der letzten Jahrzehnte war es üblich, moderne Moralsysteme, die von einem einheitlichen Prinzip ausgehen, in deontologische und teleologische zu unterscheiden.<sup>369)</sup>

Ja, dies ist sicher sehr weit verbreitet; es ist das eine Einteilung, die wir so nicht schätzen und befolgen wollen, wir können das von KANT her ja auch gar nicht.

Unter einem teleologischen Moralsystem (von Griech. *télos*, Zweck) versteht man ein solches, das eine Handlung genau dann gut oder richtig nennt, wenn es einen bestimmten Zweck fördert. Das setzt voraus, daß der Zweck seinerseits als das einzig uneingeschränkt Gute angesehen wird (weswegen man dann die gute Handlung, um Zweideutigkeiten zu vermeiden, richtig und nicht gut nennt). Der Prototyp eines solchen Moralsystems ist der Utilitarismus.<sup>370)</sup>

Und dann:

Kant hätte natürlich gesagt: wenn jemand irgendeinen Weltzustand als gut bezeichnet, kann das gar keinen anderen Sinn haben, als daß er sich das zum Zweck macht, d.h. daß seine Neigung dahingeht, daß er verwirklicht wird. ... Dieses Argument – und ich sehe nicht, was man dagegen einwenden will – besagt, daß die utilitaristische Konzeption strukturell mit Moral nichts zu tun hat, auch wenn sie als solche deklariert wird und in ihren Ergebnissen zum Teil mit unseren moralischen Intuitionen übereinstimmt.<sup>371)</sup>

So wird es sein; so spricht man etwa von angewandter Ethik. Das ist denn zumeist einfach das Ende der Ethik; man ist *nur* noch darum bemüht anzukommen. SPAEMANN hat dies immer wieder schön zum Ausdruck gebracht. Etwa:

[Diese sog. Ethik] versteht sich selbst als Technologie, als Anweisung zur Herstellung wertvoller und wünschenswerter Zustände. Seither gibt es einen Ethikboom. ‚Angewandte Ethiker‘ werden immer mehr gebraucht. Sie sind nützlich, weil sie gegenüber technischer Betriebsblindheit an Akzeptanzkriterien erinnern und so Akzeptanz für das sichern, was auf die Länge ohnehin geschieht. Sie helfen, das Tempo von Veränderungen sozialverträglich zu regulieren.<sup>372)</sup>

Ein selbst nicht ethisch begründeter (häufig ethisch auch gar nicht begründbarer) Zweck wird vorweg angesetzt. Sodann fragt man danach, wie er zu erreichen ist; es handelt sich um eine Bewegung rein im Bereich von Mittel-

---

<sup>369)</sup> TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 126.

<sup>370)</sup> Ebd.

<sup>371)</sup> A. a. O., 127.

<sup>372)</sup> SPAEMANN, „Vorwort“, in: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 7-12, 12.

reflexionen. Damit aber ist man schlechthin unter das erreichte Niveau der Ethik gegangen. Und vor die Kantische sollten wir auf keinen Fall mehr zurückfallen, ja wir können es intellektuell ohnehin nicht.

## II. 6. Einige Einwände gegen KANT, von bekannteren Ethikern

Nach den Blicken auf einige, wenn man so will, alternative Ethik-Auffassungen nun noch ein kurzer Blick auf einige Einwände gegen KANT, die von bekannteren neueren Ethikern vorgetragen werden. Es geht dabei nicht darum, deren Positionen für sich zu betrachten, sondern darum, was man an KANT kritisieren kann und was nicht, wie man KANT versteht und wie nicht.

### II. 6. 1. ALASDAIR MACINTYRE

ALASDAIR MACINTYRE ist durch sein Buch *After Virtue*<sup>373)</sup> bekannt geworden, einen Band, der sich jedenfalls gegen die schlichten Fortschritts- und Ausklärungsfreunde richtet. Wir werfen hier allerdings nur einen ganz kurzen Blick auf sein direktes Eingehen auf KANT in seinem Buch *A Short History of Ethics*.<sup>374)</sup> MACINTYRE ist, typologisierend gesprochen, natürlich kein Freund KANTS; er kann es gar nicht sein. Und er kann es deswegen nicht sein, weil er – wie so viele andere, weswegen auch seine Bemerkungen zu KANT von Wichtigkeit sind – zwar zum einen vielerlei Unerfreuliches an Folgeerscheinungen des sogenannten ‚Projekts Aufklärung‘ bemerkt, zum anderen aber nicht gesehen hat, dass es keinen Weg an KANT vorbei gibt, *dass es intellektuell unmöglich ist, irgendeinen nicht durch KANT hindurchgegangenen ethischen Inhalt wieder aufzunehmen*.<sup>375)</sup> Was er dann selbst entwickelt, kann, von einem Status ernsthaften KANT-Verständnisses her, letztlich nur mehr Feuilletonistik sein.<sup>376)</sup>

Was gibt es bestimmter gegen KANT? Ich möchte vier Dinge nennen.

---

<sup>373)</sup> London 1981.

<sup>374)</sup> London/New York <sup>2</sup>1998.

<sup>375)</sup> Es spielt dabei auf der grundlegendsten Ebene überhaupt keine Rolle, ob dieses nun direkt aus ARISTOTELES gezogene Inhalte oder aber in Anlehnung an den Tugendbegriff des ARISTOTELES selbstformulierte sind.

<sup>376)</sup> Dies gilt gerade auch dann, wenn man mit sehr vielem sympathisiert, das MACINTYRE berichtet, wenn man vieles, das er beklagt, auch beklagt, wenn man vieles, das er gern hätte, auch gern hätte.

1.) MACINTYRE geht daran hin, Kantische praktische Vernunft als nicht gesetzgebende, sondern gesetzprüfende zu fassen.<sup>377)</sup>

The doctrine of the categorical imperative provides me with a test for rejecting proposed maxims; it does not tell me whence I am to derive the maxims which first provide the need for a test.<sup>378)</sup>

Das ist gut. Und es führt weiter – allein nur dann, wenn man die Kantische Ethik in ihrer inneren Konsequenz denkt.

2.) Das macht MACINTYRE sich dadurch kaputt, dass er weiter den ‚Test‘ an ihm selbst ‚kritisiert‘, den KANT entwickelt, also das, was wir unter den Titel ‚Verallgemeinerbarkeit und Widerspruchsfreiheit‘ fassten.<sup>379)</sup> Es soll möglich sein, zumindest beinahe jede Maxime<sup>380)</sup> konsistent zu verallgemeinern:

For all that I need to do is to characterize the proposed action in such a way that the maxim will permit me to do what I want while prohibiting others from doing what would nullify the maxim if universalized.<sup>381)</sup>

Dann aber ist *entweder die Verallgemeinerung nicht durchgeführt* oder aber wir kommen bei der freilich wichtigen, aber nicht beinahe immer hernehmbaren, sondern vielmehr extrem selten zum Einsatz bringbaren Bestimmung des *Notrechts* an.<sup>382)</sup> Das trifft KANT nicht.

3.) Auch fehlerhaft – aber ebenso nicht selten – ist dieses:

The typical examples of alleged categorical imperatives given by Kant tell us what *not* to do; not to break promises, tell lies, commit suicide, and so on. But as to what activities we ought to engage in, what ends we should pursue, the categorical imperative seems to be silent.<sup>383)</sup>

Zum einen ist der grundlegende Schritt von legaler zu moralischer Selbstbestimmung, auch dort, wo es etwa um die genannten Pflichten geht, ein Positives. Und zum anderen ist die gesamte Tugendlehre mit ihren beiden fundamentalen Pflichten der Beförderung der eigenen Vollkommenheit und der Glückseligkeit anderer Menschen hier ganz ausgeblendet.<sup>384)</sup>

---

<sup>377)</sup> Siehe II. 7.

<sup>378)</sup> MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 190.

<sup>379)</sup> Siehe II. 4.

<sup>380)</sup> „Almost every precept“ (MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 190).

<sup>381)</sup> MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 190.

<sup>382)</sup> Siehe dazu noch wenig in II. 6.2.

<sup>383)</sup> MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 190.

<sup>384)</sup> Siehe III. 1.

4.) MACINTYRE spricht hinsichtlich ‚*the doctrine of the categorical imperative*‘,<sup>385)</sup> was so in etwa den Gesamtzusammenhang der Kantischen Ethikbegründung enthält, von ‚*the dubious support offered by the Kantian forms of belief in God and immortality*.‘<sup>386)</sup> Hier von Unterstützung (‚*support*‘) zu sprechen – ja MACINTYRE meint sogar, Kantische moralische Selbstbestimmung ohne den Gedanken der Glückseligkeit als Belohnung für Tugend wäre kaum sinnvoll<sup>387)</sup> –, ist falsch. Die Postulate der reinen praktischen Vernunft unterstützen nicht die autonome Selbstbestimmung, sondern sie sprechen theoretische Annahmen aus, die aus praktischen Gründen heraus notwendig sind. Moral stützt sich nach KANT nicht auf Religion, sondern führt notwendig zu ihr. Da ist nichts inkonsequent, wie wir zum Teil schon gesehen haben, und zum Teil noch weiter sehen werden.<sup>388)</sup>

Man kann sich insgesamt nur wundern, dass ein, ganz ernsthaft gesprochen, doch bedeutender Autor in Bezug auf KANT so nonchalant interpretierend und referierend vorgeht. Allein es hat dies einen tieferen Grund; es ist jener, der MACINTYRE zu einem Repräsentanten einer breiteren Bewegung macht. Man kann sie ganz kurz so charakterisieren: *Aufklärung ist quasi ein Unfall*. Dies muss denn auch auf die Kantische Ethik, die exemplarisch für aufklärerisches Denken stehen kann, gelten. *Dann* genügen ein, zwei – allerdings doch nur vermeintliche gebliebene – Inkonsistenzen, um KANTS Ethik *ad acta* legen zu können.

Genau dies aber ist falsch. Auch wir sind der Auffassung, dass das sogenannte ‚Projekt Aufklärung‘ gescheitert und gründlich gescheitert ist, ja wir würden manches viel schärfer als MACINTYRE zeichnen wollen. Nur kann man das nur wissen – und nicht nur aus Befindlichkeiten heraus meinen –, wenn man 1.) die Notwendigkeit des Auftretens der Aufklärung mit ihrem Spitzdenker KANT und 2.) dann dessen System so weit durchdacht hat, dass dessen eminente Konsequenz und dessen Grenzen sichtbar werden. Zu beidem sind bei jemandem wie MACINTYRE kaum auch nur die Ansätze vorhanden.

---

<sup>385)</sup> MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 189.

<sup>386)</sup> Ebd.

<sup>387)</sup> So etwas, so heißt es, „would scarcely make sense“ (MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 189).

<sup>388)</sup> Vor allem in Punkt V.

## II. 6. 2. WILLIAM K. FRANKENA

WILLIAM K. FRANKENA hat 1963 einen Band mit dem Titel *Ethics* erscheinen lassen, ein für die Entwicklung des Nachdenkens über ethische Probleme im Rahmen der sog. analytischen Philosophie wichtiges Buch.<sup>389)</sup> In Bezug auf KANT liest man hier etwa:

„Wenn du allein im Dunkeln bist, pfeife“ – das dürfte eine Maxime sein, die man als allgemeines Gesetz wollen kann; mit Sicherheit aber „Mach dein linkes Schuhband zuerst zu“. Und doch kann man zweifellos die Einhaltung keiner dieser beiden Regeln als eine Pflicht betrachten.<sup>390)</sup>

Das ist zunächst Kleinkram, es zeigt nur, dass der Autor der Ansicht zu sein scheint, dass wir in einem solchen Fall ein gewissermaßen automatisches Handeln eines solchen seltsamen Gesetzes selbst als eines solchen imaginieren müssten, ohne dass da eine Maxime erforderlich wäre. Wenn ich mein linkes Schuhband zuerst zumachen möchte, dies aber widerspruchsfrei möglich ist, so *darf* ich das. Der Autor kennt auch einfach die Kantischen Bestimmungen des Erlaubten und Unerlaubten – immerhin Momente der Kategorientafel der praktischen Vernunft<sup>391)</sup> – nicht.<sup>392)</sup> Wie gesagt, das ist zunächst Kleinkram.<sup>393)</sup>

Wichtiger hingegen ist dies, dass gegen KANT behauptet wird:

Man darf auch nicht übersehen, daß seine Theorie nicht frei ist von den Schwierigkeiten, die sich aus einem Widerstreit verschiedener Pflichten ergeben.<sup>394)</sup>

Das ist richtig. Nun weiß das KANT freilich, wie man vor allem an seinem Text *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* sehen kann; es ist so etwa – wir haben dies näher gesehen – Kantisch auch nicht zutreffend, dass der Selbstmord schlechthin verboten wäre. Allein die Momentanisierung

---

<sup>389)</sup> Siehe dazu NORBERT HOERSTER in seiner „Einleitung zu seiner Übersetzung: W. K. FRANKENA, *Analytische Ethik*, übers. N. HOERSTER, München <sup>3</sup>1981, 7-15.

<sup>390)</sup> FRANKENA, *Analytische Ethik*, 52.

<sup>391)</sup> Sie bilden näher die erste Stufe der Kategorien der Freiheit der Modalität nach.

<sup>392)</sup> Siehe *Kritik der praktischen Vernunft*, A 117, vgl. auch die Anmerkung A 20f.

<sup>393)</sup> Freilich sollte man sich, wenn die einschlägigen Kenntnisse doch etwas unvollständig sind, nicht so ausdrücken: „Das beste Beispiel dieser monistischen Spielart einer regeldeontologischen Auffassung stellt die Theorie Immanuel Kants dar.“ (FRANKENA, *Analytische Ethik*, 49).

<sup>394)</sup> FRANKENA, *Analytische Ethik*, 51.

des Selbstmordverbots, sie bleibt Kantisch schwer zu denken. Das zeigt sich dann natürlich auch in seiner Diskussion von Notrecht und Billigkeit.<sup>395)</sup> Das sind ethische Grundprobleme.

Nur: Sieht man solche Pflichtenkollisionsprobleme, so darf dies nicht dazu führen, dass man – wie FRANKENA – KANTS kategorischen Imperativ als ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Prinzip zur Bestimmung moralischer Willens- und Handlungsform fixiert und sich zusätzlich – wegen Unzureichendheit desselben für sich – weiter umsieht. Vielmehr muss der weitere Weg der der Momentanisierung des kategorischen Imperativs selbst sein, was allerdings eine Differenzierung zwischen Moralität und Sittlichkeit impliziert.

Das aber ist der Weg, auf dem der deutsche Idealismus weitergebaut hat. Die anderen Wege hingegen, die sich an dieser systematischen Stelle anbieten und die denn auch beschritten worden sind, also der Utilitarismus, die sog. situative Ethik und die materiale Wertethik, trennen die Bestimmungen des Notwendigen und des Hinreichenden bleibend und bleiben so prinzipiell und daher unumgänglich bei relativen Lösungen stehen.

Keinesfalls, so scheint es mir, ist man zu einer Handlung schon deshalb moralisch verpflichtet, weil man sie allgemein befolgt sehen möchte. Außerordentlich viel hängt von dem Standpunkt ab, von dem aus man eine allgemeine Befolgung wünscht. Man kann etwa den ästhetischen Standpunkt einnehmen oder, was noch häufiger der Fall sein wird, den Klugheitsstandpunkt.<sup>396)</sup>

Dies ist entweder direkt widersprüchlich oder unmittelbar relativistisch. Direkt widersprüchlich: Der Wunsch nach allgemeiner Befolgung enthält jenen nach eigener Befolgung. Unmittelbar relativistisch: Ästhetischer Standpunkt, Klugheitsstandpunkt und moralischer Standpunkt stehen unverbunden nebeneinander: Was ich in ästhetischer Hinsicht schätze, brauche ich dann hinsichtlich meiner Handlungsmaximen nicht zu berücksichtigen. So etwas ist systematisch unhaltbar; das Ich zerfällt in Standpunkte. Und vor allem: KANT – und auch der eben zitierte Satz steht im Rahmen der KANT-Interpretation FRANKENAS – hat, wie man bei jedem sorgfältigen und d.h. wesentlich auch: das Gesamtsystem zur Kenntnis nehmenden Inter-

---

<sup>395)</sup> Siehe KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, A 38-42/B 38-42.

<sup>396)</sup> FRANKENA, *Analytische Ethik*, 52f.

preten nachlesen kann, argumentativ die Unselbständigkeit des Klugheitsstandpunktes und ebenso, dies im Blick auf den ästhetischen Standpunkt, den Primat des Praktischen erreicht, welcher Primat sich dann hinsichtlich des Ästhetischen immanent näher in der Rede vom Schönen als dem Symbol des sittlich Guten zeigt.<sup>397)</sup>

Wenn FRANKENA festhält, dass „der moralische Standpunkt“ sich nicht darin erschöpft, „dass man bereit ist, seine Maximen zu verallgemeinern“, aber allerdings „eine derartige Bereitschaft miteinschließt“,<sup>398)</sup> so kann man dem vollständig zustimmen. Sie ist allererst in der Kantischen Reinheit herauszudenken und dann allerdings zu schlucken.

### II. 6. 3. JOHN L. MACKIE

JOHN L. MACKIE hat mehrere Bücher geschrieben, die breit rezipiert wurden.<sup>399)</sup> Uns interessiert hier der Band mit dem Titel *Ethics. Inventing Right and Wrong*.<sup>400)</sup> Und auch hier beschäftigen wir uns natürlich nur mit den unmittelbar KANT-bezüglichen Dingen. Freilich, dies doch vorweg: Der Untertitel zeigt bereits, und der erste Satz des ersten Kapitels

There are no objective values.<sup>401)</sup>

bestätigt: Wir haben es hier mit einem gewissen Relativismus zu tun, der freilich, schon der Ich-Stärke und des ‚Erfindens‘ wegen, Voraussetzungen negiert, auf denen er steht. Was ist von hier aus zu KANT zu sagen?

Kant believes that pure reason can by itself be practical, though he does not pretend to be able to explain how it can be so.<sup>402)</sup>

Das ist nur insoweit zu berücksichtigen, als man zur Kenntnis zu nehmen hat, dass dieser bekannte Ethiker die Kantische Begründungsstruktur des kategorischen Imperativs nicht verstanden hat. Das muss also hier zunächst

---

<sup>397)</sup> Dazu kurz in III. 2.

<sup>398)</sup> FRANKENA, *Analytische Ethik*, 53.

<sup>399)</sup> Man kann hier noch besonders verweisen auf *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982.

<sup>400)</sup> Harmondsworth 1977.

<sup>401)</sup> MACKIE, *Ethics*, 15.

<sup>402)</sup> A. a. O., 24.

einmal geschenkt werden. Wir blicken in das Kapitel ‚Hypothetical and categorical imperatives‘.<sup>403)</sup>

So far as ethics are concerned, my thesis that there are no objective values is specifically the denial that any such categorically imperative element is objectively valid. The objective values which I am denying would be action-directing absolutely, not contingently ... upon the agent's desires and inclinations.<sup>404)</sup>

Man sieht, dass hier Wünsche und Neigungen verabsolutiert werden. MACKIE kennt etwas, das man nach ihm in gewisser Weise als kategorischen Imperativ bezeichnen kann; es sind dies Forderungen, die sich auf künftiges Wohlbefinden des Handelnden beziehen:

A categorical imperative, then, would express a reason for acting which was unconditional in the sense of not being contingent upon any present desire of the agent to whose satisfaction the recommended action would contribute as a means.<sup>405)</sup>

Das Kategorische ergibt sich hier denn schon daraus, dass eine Handlung bzw. Willensbestimmung nicht unmittelbar auf die gerade gegenwärtigen Wünsche des betreffenden Subjekts relativ sind. Mehr ist schon nicht mehr sichtbar. Was resultiert hier also aus der Betrachtung des Unterschiedes zwischen kategorischem Imperativ und hypothetischen Imperativen? Eine hausverständige Ansicht. Man ist hier an KANT vorübergegangen.

#### II. 6. 4. ERNST TUGENDHAT

Auch ERNST TUGENDHAT gehört zu jenen Autoren, deren Bücher aus dem Bereich Ethik breit rezipiert werden, vor allem die *Probleme der Ethik* (1983) und die *Vorlesungen über Ethik* (1993). Ich nehme aus dem letzteren, späteren Band einige Dinge heraus, die für unseren Zusammenhang, für die Verdeutlichung dessen, was und was nicht nach KANT und von KANT aus noch möglich ist, von Wichtigkeit sind.

Man kann die Dinge in Bezug auf TUGENDHATS Position *in ethicis* durchaus seinen Texten entsprechend und doch recht populär sich zurechtlegen: Man sieht an denselben, was sich ergibt, wenn a) nachkantische Positionen für vorkantische Positionen gehalten werden, hier vor allem der Deutsche Idea-

---

<sup>403)</sup> A. a. O., 27-30.

<sup>404)</sup> A. a. O., 29.

<sup>405)</sup> A. a. O., 29.



lismus einen irrationalistischen Rückfall vor aufklärerische Positionen darstellen soll, wenn b) auch KANT selbst ein ‚unkritisches‘ Insistieren auf einer absoluten Begründung der Moral vorgehalten wird,<sup>406)</sup> c) aber KANT als der wohl größte Denker der Tradition der Ethik aufgefasst und so, nachdem dies unbedingt nicht mehr möglich zu sein scheint, die Kantische Lehre als die zumindest relativ gültigste unterstützt und mit ‚Motiven‘ aus weiteren Theoriezusammenhängen unterfüttert wird. Diese Stellung zu KANT in ethischen Dingen ist sehr häufig und typologisch wichtig.

Es ist wichtig zu sehen, dass TUGENDHAT sieht: Wenn denn moralische Selbstbestimmung wegfällt, so resultiert:

Wir könnten uns zueinander nur noch instrumentell verhalten.<sup>407)</sup>

Dies scheint für TUGENDHAT keinen Selbstwiderspruch zu enthalten; er hat also zumindest als transzendentalphilosophisch zu bezeichnende Freiheitsauffassung nicht verstanden, gehört zu jenen, die, wenn die Frage gestellt wird: ‚Warum soll ich überhaupt gut handeln?‘, nicht bemerken, dass man hier eben jenes ‚Ich‘ näher zu betrachten hat. ‚Ich‘ ist für TUGENDHAT wie für viele weitere Autoren und natürlich für unzählige Alltagsbewusstseinsvertreter in diesen Dingen *eine formale Größe*, ein – zumindest – Jenseits von Gut und Böse. Da ist denn der Schritt zum Naturalismus nicht groß – das ‚Wollen‘ in etwa der Frage

Wollen wir überhaupt zur moralischen Gemeinschaft gehören?<sup>408)</sup>

kann bei TUGENDHAT keinen ethischen Sinn mehr haben; dann ist es Eigenschaft eines natürlich Seienden.

TUGENDHAT ist der Ansicht,

daß es ein absolutes Müssen nicht geben kann.<sup>409)</sup>

Damit ist der Irrationalismus installiert. Man hat eine gewisse Meinung vorweg festgehalten.

---

<sup>406)</sup> TUGENDHAT bringt seine diesbezüglichen Schwierigkeiten etwa so zum Ausdruck: „Kant ist fast der einzige, der eine Antwort auf den Sinn des moralischen Sollens zu geben versucht hat, die ich jedoch für völlig falsch halte.“ (TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 40). Denn beim Kategorischen des kategorischen Imperativs soll es nicht bleiben.

<sup>407)</sup> TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 22.

<sup>408)</sup> A. a. O., 30.

<sup>409)</sup> A. a. O., 70.

Es hängt damit, mit dieser speziellen Form von Hypothesisierung, die TUGENDHAT vertritt, natürlich vielerlei und so auch seine Kritik an dem Lehrstück ‚Pflichten gegenüber sich selbst‘ zusammen:

Man kann sich ... grundsätzlich klarmachen, daß sich aus dem kategorischen Imperativ, zumindest in der 1. Formel, unmöglich Pflichten gegenüber sich selbst herleiten lassen, denn es ist ja der Sinn des Imperativs, Handlungen und Unterlassungen gegenüber anderen durch die Überlegung zu gebieten, daß man nicht wollen könne, daß andere sich einem selbst gegenüber so verhielten.<sup>410)</sup>

Die drei Formeln hängen zusammen, wie wir unter anderem gerade mit Unterstützung TUGENDHATS gesehen haben. Und die Begründung, die hier zur Ablehnung von Pflichten gegenüber sich selbst gegeben wird, ist evident falsch: Der Sinn des Imperativs ist ich-entsprechende, also vollständig verallgemeinert widerspruchsfreie Handlungs-, Selbstbestimmungsweise. Ansonsten ginge das Ich unter sein Niveau.

TUGENDHAT unterscheidet moralische Motivation und Motivation zur Moral.<sup>411)</sup> Das erstere ist eine wichtige und auch kantbezüglich anspruchsvolle Angelegenheit, dass es davon unterschieden auch noch letzteres geben können soll, dies zeigt, dass jedenfalls KANT nicht verstanden wurde.

Interessant und trefflich allerdings ist diese Linie, die sich TUGENDHAT aufzut:

Die einzige Möglichkeit, von Kant abzuweichen [gemeint ist hier: hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Pflicht und Neigung im Grundlegungsteil der Ethik], ist also, nicht den Affekt an die Stelle der Pflicht zu setzen, wie Schopenhauer das dann tun wird, sondern das Handeln aus Pflicht selbst als ein affektives zu verstehen. Die Neigung kann nicht als solche bestimmend sein, sondern nur, sofern sie bereits eine moralisch gebildete und insofern auch universalisierte Neigung ist.<sup>412)</sup>

Dies ist freilich gut und es ließe sich weiterentwickeln; allerdings nicht unter den bei TUGENDHAT vorhandenen Missverständnissen in Bezug auf KANT selbst; so wird er im Zusammenhang sogleich wieder aussprechen, dass KANT den eben angesprochenen Weg aus Gründen seiner Anthropologie nicht gehen kann.<sup>413)</sup> Da ist dann weder das logische Fundiertsein des Anthropologischen bei KANT noch auch seine vollständige Trennung von Ethik und Anthropologie bedacht.

---

<sup>410)</sup> A. a. O., 153.

<sup>411)</sup> Siehe TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 123.

<sup>412)</sup> TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 115f.

<sup>413)</sup> Siehe TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 116.

In Bezug auf jene interessante Linie, die TUGENDHAT andeutet, scheint es ihm nun ganz wesentlich ADAM SMITH zu sein,<sup>414)</sup> an dessen Hand wir weiterkommen könnten. Das bezieht sich auf jenes wichtige Gefühl der Schicklichkeit (*propriety*),<sup>415)</sup> in Zusammenhang mit der Bestimmung des unparteilichen Zuschauers (*impartial spectator, indifferent spectator, indifferent bystander*).<sup>416)</sup>

Man soll hier übrigens nicht ungerecht sein, man muss festhalten, dass es bei HUME die Figur des *judicious spectator* gibt.<sup>417)</sup> Das steht bei TUGENDHAT nicht da. So wirkt ADAM SMITH bei ihm nun großartiger, neuer. Und TUGENDHAT entwickelt zu ihm nun aber doch viele schöne Dinge, gar dies, dass und wie er beanspruchen kann, dass er

der Rede von der Mitte<sup>418)</sup> mit Hilfe seines Begriffs des unparteilichen Betrachters zum ersten Mal einen präzisen Sinn gegeben hat.<sup>419)</sup>

Das ist sehr viel. Allein in Bezug auf all dies muss man sagen: So, wie es dasteht, kommt es schlicht metaphysisch, ethisch vortranszendentalphilosophisch daher, es ist so wie eine Erzählung, die uns – von KANT her betrachtet – gefallen kann oder auch nicht. Und deswegen gilt: Wenn wir diese Dinge von SMITH denn weiterhin oder vielmehr wieder ernsthaft vertreten können sollten, so nur so, dass sie durch den vollständig aufgenommenen und nicht nur wie bei TUGENDHAT arg amputierten, anthropologisierten und daher letztlich zum Metaphysiker<sup>420)</sup> gemachten KANT hindurchgegangen sind.

Man kann als sehr weitgehend empfinden:

---

<sup>414)</sup> Und zwar natürlich sein erstes Hauptwerk, *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Siehe WÄTHER ECKSTEINS „Einleitung“ in seine Ausgabe ADAM SMITH, *Theorie der ethischen Gefühle*, übers. u. hrsg. W. ECKSTEIN, Hamburg 1985 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1926), XI-LXXI, bes. XXII-XXV u. LIII-LXVI, sowie auch die angenehme und kluge Zusammenstellung bei BALLESTREM, *Adam Smith*, 57-94.

<sup>415)</sup> Siehe SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, passim, vor allem gleich der erste Teil, und hier wieder bes. Abschnitt I, Kapitel 3 und 5.

<sup>416)</sup> Siehe SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, passim, bes. etwa 52, 100, 167, 200ff., 214ff., 442f.

<sup>417)</sup> Für Nachweise und auch einschlägige Erklärungen und Schwierigkeiten siehe RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 129-150.

<sup>418)</sup> Das bezieht sich natürlich auf die für die gesamte Tradition der Ethik eminent wichtige Aristotelische Rede von der Mitte, davon, dass die ethische Tugend (im Unterschied zur dianoetischen, zur Verstandestugend) ein Treffen der richtigen Mitte ist. Siehe ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, zentral zur Begriffsbestimmung Buch II, Cap. 5-9.

<sup>419)</sup> TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 292.

<sup>420)</sup> In der Tat, wie ODO MARQUARD in anderem Zusammenhang einmal sagte: Die Wirkungsgeschichte HEIDEGGERS ist spannend.

Nach meinem Dafürhalten meint Hume also, der einzige psychische Mechanismus, der unsere Übereinstimmung im Urteil erklären könne, sei das durch den Standpunkt des verständnisvollen Beobachters wirksam gemachte und angepasste Mitgefühl.<sup>421)</sup>

Man kann auch als sehr weitgehend empfinden:

Hier werden wir den Kern von Smith's Ethik finden: dieser bezieht sich ganz auf eine universalistisch gebotene Bezogenheit der eigenen Affektivität auf die der anderen, auf die affektive Offenheit zu den anderen und d.h. zu deren Affekten bzw. Affektfähigkeit.<sup>422)</sup>

Um aber schon so etwas wie ‚generalisiertes Mitleid‘<sup>423)</sup> nicht nur sagen, sondern auch denken zu können – und dies ist in *beiden* Positionen vorausgesetzt –, ist zunächst einmal, vor der sich dann anschließenden Verunmittelbarung in den Empfindungsbereich hinein, praktische Vernunft in ihrer Reinheit herauszudenken. Ansonsten ist eine ethisch relevante Allgemeinheit eines Gefühls einfach ein Widerspruch. Die diesbezüglichen Schwierigkeiten kann man bei SMITH *genau so* wie bei HUME nachverfolgen.

## II. 7. Schwierigkeiten mit der Moralität

Wir haben gesehen: KANT gibt eine Ethik als einfache und absolute Explikation von Freiheit. Dies bleibt nun im an ihn anschließenden,<sup>424)</sup> sein Denken weiterdenkenden Deutschen Idealismus so.<sup>425)</sup> Allein FICHTE, SCHELLING und HEGEL sehen zugleich Schwierigkeiten der Kantischen Darlegung, Schwierigkeiten unterschiedlicher Stufen. Wenn man<sup>426)</sup> den Deutschen Idealismus als genau dieses sieht: *Radikalisierung, Revolutionierung und systematische Entfaltung des Re-*

---

<sup>421)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 137.

<sup>422)</sup> TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 284.

<sup>423)</sup> Vgl. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, 183.

<sup>424)</sup> Immer zu bedenken ist allerdings hier, gerade wenn es um den Zusammenhang zwischen der Kantischen praktischen Philosophie und jener des Deutschen Idealismus geht, dass FICHTEs diesbezüglich grundlegende Werke bereits 1796 (*Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*) und 1798 (*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*) erschienen sind. Die Kantische Friedensschrift (1795) hat FICHTE zwischen der Abfassung des ersten und jener des zweiten Teils seiner *Grundlage des Naturrechts* zur Kenntnis genommen, das ganze Werk ist vor der Kantischen *Metaphysik der Sitten* (1797) erschienen. Auch SCHELLINGs *Neue Deduktion des Naturrechts* ist bereits 1796/1797 erschienen, Wir haben hier also zeitlich parallele Entwicklung konkreter ethischer Bestimmungen.

<sup>425)</sup> Das Niveau einer Interpretation des Deutschen Idealismus bemisst sich wesentlich daran, wie weitgehend dieser als konsequentes Weiterdenken KANTS gefasst werden kann.

<sup>426)</sup> Wie ich dies anderweitig getan habe. Siehe „Warum studieren wir immer und immer wieder Deutschen Idealismus? In memoriam Franz Ungler“ und „Fichtes *Anweisung zum seeligen Leben*: Seyn soll Person seyn“, in: MICHAEL WLADIKKA (Hrsg.), *Gedachter Glaube. Festschrift für Heimo Hofmeister*, 39-64.

*sultats der Revolutionierung von Transzendentalphilosophie*, so lässt sich dies in Bezug auf den Bereich der praktischen Philosophie so umlegen:

- 1.) Es zeigen sich im Kantischen Vorgehen metaphysische Eierschalen, die wegzugeben sind.<sup>427)</sup>
- 2.) Es wird erforderlich, im Bereich des Denkens der Wirklichkeit von Freiheit über den kompletten Bereich, den KANT ausschreitet, den der Moralität, hinauszugehen.
- 3.) Es ergibt sich schließlich die Notwendigkeit der Entfaltung des Resultats des zweiten Schrittes in eine Systematik von Gemeinschaftsformen, von Institutionen, innerhalb derer erst Freiheit wirklich ist.

Zu den Punkten 2 und 3, die nun nicht äußerliche oder jedenfalls relativ äußerliche Kritik an KANT anbringen,<sup>428)</sup> sondern vielmehr diese aus für KANT selbst erforderlichen Gedankenmomenten heraus entwickeln, kurz dieses: Es sind dies Folgeprobleme, die sich von KANT selbst her stellen, erstens solche, die mit der *Begründungsstärke des kategorischen Imperativs* zusammenhängen: HEGEL ist es, der davon gesprochen hat, dass die Kantische praktische Vernunft nur gesetzprüfende, nicht gesetzgebende Vernunft wäre.<sup>429)</sup> Es sind zweitens solche, die in den *Bereich des Verhältnisses zwischen autonom sich bestimmendem Ich und sittlichen Lebensformen* hineingehören, in den Zusammenhang von Ich und Wir.<sup>430)</sup>

Man kann das in der Kürze so verständlich machen:<sup>431)</sup> KANTS Ethik stellt, bereits populär gesprochen, einen gewaltigen *Subjektivierungs-* sowie einen gewaltigen *Individualisierungsschritt* dar: Das autonome Ich, nicht vorgegebene Güterordnungen, objektive Inhalte einerseits, noch das Wir,

---

<sup>427)</sup> Man kann hier sogleich an die Widerspruchsfreiheitsteststypen (1.) und (2.) denken, wie wir sie in II. 4. entwickelt haben.

<sup>428)</sup> Wie wir solche vielfältig den Punkt II. 6. hindurch gesehen haben.

<sup>429)</sup> Siehe die Kapitel ‚Die gesetzgebende Vernunft‘ und ‚Die gesetzprüfende Vernunft‘ in der *Phänomenologie des Geistes*, 311-323.

<sup>430)</sup> Um hier schon von der Formulierung her auf eine weitere eminente Argumentation HEGELS in der *Phänomenologie des Geistes* hinzuweisen. HEGEL spricht hinsichtlich des Geistes, der nicht ein Gespenst oder ein Klabautermann ist, sondern wirkliche Freiheit, vom ‚Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.‘ (145).

<sup>431)</sup> Das sind Dinge, die ich hier nur überblicksmäßig andeuten kann. Es soll dieser Abschnitt auch die Bedeutung der Kantischen praktischen Philosophie in keiner Weise relativieren. Es bleibt dabei: An KANT vorbei geht es in keiner Weise mehr. Allein: Man muss auch hier zumindest kurz nennen, dass die Geschichte der Philosophie nicht zufällig die Schritte FICHTES, SCHELLINGS und HEGELS zeigt.

Gemeinschaftsformen andererseits sind als Prinzip, als Fundament des Praktischen oder auch nur dem Ich selbst als dem sich Entschließenden in irgendeiner Weise beigeordnet anzusehen. Es ergeben sich im Anschluss natürlich Schwierigkeiten, *aus der reinen Selbstgesetzgebung Inhalte abzuleiten*, es ergeben sich ebenso Schwierigkeiten, *die Notwendigkeit des Plurals der Menschen, die Notwendigkeit von Gemeinschaft einzusehen*.<sup>432)</sup>

a) Gesetzprüfende, nicht gesetzgebende Vernunft

Die *Gesetzlichkeit* des Willens ist es, was diesen zu einem guten Willen macht. Diese Gesetzlichkeit ist prinzipiell subjektiv erkannte und abstrakt allgemeine. Freiheit als Kantische, Freiheit als moralische impliziert weder objektive Wirklichkeit ihrer selbst in vorausgesetzten Gemeinschaftsformen noch entwickelt sie bestimmte Inhalte aus ihr selbst. Kantische praktische Vernunft ist gesetzprüfende, nicht gesetzgebende Vernunft: Wir stellen fest, dass ein bewusst unehrliches Versprechen widersprüchlich ist. Wir können aber, so scheint es, rein aus dem kategorischen Imperativ heraus nicht feststellen, dass ein Zustand, in dem es keine Versprechen gibt, widersprüchlich ist.<sup>433)</sup> Wir messen bestimmte schon wirkliche Institutionen am kategorischen Imperativ, dieser entwickelt sie nicht rein aus sich heraus.

b) Ich, nicht Wir<sup>434)</sup>

KANT geht von dem autonomen Ich aus:

Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit andern, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*).<sup>435)</sup>

Der Einzelne ist als Ich bereits konstituiert, nur rechtlich einigermaßen unsicher konstituiert. Die Notwendigkeit des Plurals von Menschen ist nicht abgeleitet. Oder, wenn wir auf die geschichtlich folgenden Freiheitssysteme des Deutschen Idealismus vorblicken: *Das Ich ist in*

---

<sup>432)</sup> Wobei dies freilich über weite Strecken des neuzeitlichen Denkens ein Problem ist.

<sup>433)</sup> Siehe HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 135, Anmerkung.

<sup>434)</sup> Wenn ich hier über diesen Abschnitt schreibe: ‚Ich, nicht Wir‘, so ist dies mit Blick darauf, inwiefern dies KANT zu stören braucht, anders einzuschätzen als das oben gesetzte ‚Gesetzprüfende, nicht gesetzgebende Vernunft‘. KANTS *Anspruch* ist sehr wohl der, dass *praktische Vernunft allgemein gesetzgebend ist*, dass also auf dieser ganz hochstufigen Ebene *kein Aufgreifen* erforderlich wird. Hingegen scheint KANT relativ wenig Schwierigkeiten damit zu haben, einfach einzuräumen, dass er, *wenn denn* transzendentalphilosophisch Grundzüge der Rechtslehre entwickelt werden sollen, dies, dass mehrere Menschen sind und in Zusammenhang miteinander befindlich sind, annehmen muss.

<sup>435)</sup> KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, A 43/B 43.

*sich schon konstituiert, bevor es von anderen als Ich anerkannt wird; an genau dieser Stelle wird FICHTE die Philosophie revolutionieren.*<sup>436)</sup>

Das war hier kurz – nachdem wir zuvor KANTS Ethik über sehr, sehr vieles hinausgehoben haben – der Ausgewogenheit wegen dazwischenzuschreiben.

### **III. Systematisches und Beispiele aus dem Bereich von Recht und Tugend, Kunst und Leben**

#### **III. 1. Recht und Tugend**

KANT teilt die Pflichten in negative (vollkommene, Rechtspflichten) und positive (unvollkommene, Tugendpflichten) ein.<sup>437)</sup> Dazu tritt die Einteilung in Pflichten gegenüber sich selbst und gegenüber anderen. So ergeben sich vier Klassen von Pflichten.

Zunächst werden aus dem kategorischen Imperativ von KANT – unter Hinzunahme dessen, dass da mehrere vernünftige und freie Subjekte zusammenleben können sollen – die Anfangsgründe der *Rechtslehre* abgeleitet.<sup>438)</sup>

Dies ist der Begriff des Rechts:

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.<sup>439)</sup>

Oder auch:

Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.<sup>440)</sup>

Das Prinzip der Tugend hingegen ist:

---

<sup>436)</sup> Siehe dazu weiter in III. 1.

<sup>437)</sup> Siehe KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 52f./B 52f., und vor allem *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 13-34.

<sup>438)</sup> „Es gibt zwei Prinzipien, die Kant ganz ähnlich behandelt wie Spezialfälle des moralischen Gesetztes. Das sind die Prinzipien des Rechts und der Tugend.“ (RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 252) Dies ist zu qualifizieren – um zum Rechtsprinzip zu kommen, ist die oben genannte Zusatzannahme erforderlich.

<sup>439)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, A 33.

<sup>440)</sup> Ebd.

Handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.<sup>441)</sup>

Man sieht gleich: Zur Erfüllung von Rechtspflichten genügt pflichtmäßiges Handeln, Tugendpflichten dagegen fordern immer Handeln aus Pflicht,<sup>442)</sup> „es sind Pflichten, nach denen man aus bestimmten Motiven handeln soll.“<sup>443)</sup>

Der Unterschied [zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten] liegt darin, dass wir bei diesen Pflichten außerdem die von den entsprechenden Maximen vorgeschriebenen Zwecke fördern. Summarisch gesprochen: Wir kultivieren unsere eigene moralische und natürliche Vollkommenheit und fördern zugleich das Glück anderer. Dagegen können die Rechtspflichten schlicht dadurch erfüllt werden, dass man im Rahmen der von einem gerechten Rechtssystem gesetzten Grenzen handelt, und zwar selbst dann, wenn wir nur unsere eigenen Interessen verfolgen und die der anderen mit Gleichgültigkeit betrachten.<sup>444)</sup>

Zum Unterschied zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten ist zu bemerken, dass dieser a) darin besteht, dass das, was rechtlich ohnehin Pflicht ist, im Sinne der Tugend nun auch aus Pflicht – und nicht etwa nur aus Eigeninteresse und Gleichgültigkeit – getan wird. Dies ist auch in der, wie RAWLS sich im Zitierten ausdrückt, ‚Kultivierung unserer eigenen moralischen Tugendpflichten‘ enthalten. Dies ist das erste der beiden *positiven* Momente der Tugendpflicht,<sup>445)</sup> etwas, das nicht durch eine bloße Unterlassung geleistet werden kann, etwas, das, um gefordert zu werden, die Gebotsform haben muss, nicht die Verbotsform haben kann.<sup>446)</sup>

Weiter nun entstehen die Tugendpflichten b) aus den beiden „Zwecke[n], die zugleich Pflichten sind.“<sup>447)</sup> Diese beiden Zwecke sind eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.<sup>448)</sup>

Man muss hier sehen, dass so etwas wie ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, schlechthin *notwendig* ist. Denn: Alles Handeln enthält den Zweckbegriff. Sollte es nun keinen Zweck geben, der selbst Pflicht ist, so hieße das:

---

<sup>441)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 30.

<sup>442)</sup> Siehe KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 145f.

<sup>443)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 253.

<sup>444)</sup> A. a. O., 259f.

<sup>445)</sup> KANT spricht hier auch, um zu unterscheiden, von „Tugendverpflichtung“. (KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 55).

<sup>446)</sup> Zum unterschiedlichen Vorherrschen der Gebots- oder Verbotsform in den Sphären legaler und moralischer Selbstbestimmung ist hilfreich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 38 u. 134f.

<sup>447)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 13.

<sup>448)</sup> Siehe KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 13ff.



[Es würden] alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.<sup>449)</sup>

Wir müssen also von notwendigen Zwecken sprechen; aus dem kategorischen Imperativ selbst leitet KANT weiter ab, dass diese notwendigen Zwecke eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit sind. Beides wird weiter differenziert.<sup>450)</sup> Man muss hinzufügen, dass die Sache mit der fremden Glückseligkeit – und insgesamt mit der Glückseligkeit, auch der eigenen<sup>451)</sup> – für KANT schwieriger ist, sich letztlich nur aus einer *Zusatzannahme* heraus ergibt, jener nämlich, dass „Glückseligkeit<sup>452)</sup> ... sich zu wünschen und zu suchen ... der menschlichen Natur unvermeidlich ist.“<sup>453)</sup> Das entspricht methodisch dem Einsatz der Rechtslehre mit seiner oben namhaft gemachten wichtigen *Zusatzannahme*.

Soviel zur *Unterscheidung von Recht und Tugend in ihrer Kantischen Form* und in der Kürze zum *Tugendbegriff*. Anführen möchte ich noch das Folgende hinsichtlich des *Rechtsbegriff* und einiger Dinge, die sich KANT weiter aus diesem ergeben.

In Bezug auf den Rechtsbegriff ist vieles entscheidend. Ich nenne zwei Punkte:

Zum einen den, dass der Staat *Rechtsstaat* ist. Es ist sehr richtig gesagt:

Im Gegensatz zum heute vorherrschenden Staatsverständnis hat für Kant der Sozial- und Wohlfahrtsstaat nicht den Rang politischer Gerechtigkeit. Er darf deshalb nirgendwo zu Lasten des Rechtsstaates entwickelt werden.<sup>454)</sup>

Die *strenge Trennung von Recht und Tugend* ist Kantisch und insgesamt rechtsphilosophisch sehr, sehr wichtig; ansonsten geht – wir sehen es ja – allmählich der Rechts- und mit ihm der Rechtsstaatsbegriff über Bord.

Zum anderen hebe ich hervor, dass KANT hier natürlich *von den autonomen Individuen ausgeht*. Ich sprach deshalb eben von einer ‚Hinzunahme‘.

---

<sup>449)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 12.

<sup>450)</sup> A. a. O., A 14-18.

<sup>451)</sup> Wir kommen darauf in V. zurück.

<sup>452)</sup> Glückseligkeit, der Abgrenzung von der antiken und breit und weit wirkenden Eudaimonia-Lehre wegen sei es eigens dazugesagt, wird von KANT so bestimmt: „Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist.“ (*Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 16).

<sup>453)</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 16.

<sup>454)</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, 214.

Es ist näher diese, die sich vielfältig, besonders deutlich in folgendem, uns in seinem weiteren Zusammenhang hier nicht angehenden, oben bereits zitierten Satz zum Ausdruck bringt:

Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit andern, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*).<sup>455)</sup>

Der Einzelne ist als Ich bereits konstituiert, nur rechtlich einigermaßen unsicher konstituiert. Die Notwendigkeit des Plurals von Menschen ist nicht abgeleitet. FICHTE, von hier ausgehend, ganz kurz dargestellt:

Das endliche vernünftige Wesen setzt sich als frei, somit wirkend<sup>456)</sup>, es setzt sich eine Sinnenwelt außer sich.<sup>457)</sup> Weiter:

Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.<sup>458)</sup>

FICHTE deduziert rechtsphilosophisch Intersubjektivität; dies ist einer *der* grundlegenden Schritte über KANT hinaus. Entscheidend ist hier die Bestimmung der ‚*Aufforderung*‘. Ein solches, welches für sich frei sein können soll, ist nur als ein dazu Aufgefordertes möglich.

Eine Aufforderung zum Handeln, die an mich ergeht, impliziert die Möglichkeit freier Selbstbestimmung: Ich erfahre sie als eine objektive oder gegenständlich bestimmte Vorstellung, doch so, dass sie nicht nach Art der Einwirkung durch Gegenstände erklärt werden kann. Will ich nämlich das, was Aufforderung heißt, verstehen, muss ich unterstellen, dass derjenige, der eine Aufforderung an mich richtet, nicht nur sich selbst als ein Vernunftwesen betrachtet, das bereit ist, Selbstbeschränkungen auf sich zu nehmen, sondern auch mich als ein Vernunftwesen einschätzt, das fähig ist, einer Aufforderung nachzukommen oder sich ihr auch verweigern zu können.<sup>459)</sup>

Wir haben hier sich wechselseitig als frei anerkennende Individuen. Man kann sich selbst nicht als frei erfahren, wenn man nicht auch die anderen als frei erfährt. Darauf beruht, wie FICHTE sagt, seine ganze Theorie des Rechts.

---

<sup>455)</sup> KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, A 43/B 43.

<sup>456)</sup> Siehe FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, hrsg. M. ZAHN, Hamburg 1979, § 1.

<sup>457)</sup> Siehe FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, § 2.

<sup>458)</sup> FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, 30. Dies ist der zweite Lehrsatz, der in § 3 entwickelt wird.

<sup>459)</sup> GAMM, *Der deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart 1997, 57.

*Ohne Anerkennung kein Individuum*, so FICHTE. Es ist dann letztlich eine Sache der Konsequenz, *entsprechend* zu handeln.

Das Verhältnis freier Wesen zueinander ist daher das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.

Der aufgestellte Begriff ist höchst wichtig für unser Vorhaben, denn auf demselben beruht unsere ganze Theorie des Rechts.<sup>460)</sup>

Dies ist einer der genialsten und wichtigsten Punkte bei FICHTE:

*Sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein.*<sup>461)</sup>

*Wo nicht mehrere als frei sich Anerkennende, da kein Selbstbewusstsein.*

Zurück zu KANT:

In Bezug auf das Recht gilt: Wenn denn freie Subjekte zusammenleben wollen, so müssen sie dies ihnen entsprechend tun, also frei, vernünftig. Die Vernünftigkeit dieses Zusammenlebens ist das Recht.

Vernünftig oder schlechthin legitim sind allein solche Rechtsbestimmungen, die die Freiheit des einen mit der Freiheit aller anderen nach streng allgemeinen Gesetzen verträglich sein lassen.<sup>462)</sup>

Daraus werden dann sehr schön Eigentums- und Strafrecht entwickelt. Privatrecht kommt hier systematisch notwendig vor öffentlichem Recht. Zu letzterem, zum Staat kommt es durch den Gesellschaftsvertrag, der natürlich nichts empirisch Vorzustellendes, sondern *die Idee des Rechtsstaates* ist. Nur drückt sich in der Rede von der Vertraglichkeit im Zusammenhang eben auch wiederum aus, dass das einzelne, autonome Individuum vorrangig ist.

Das setzt sich fort in *die geforderte Aufhebung des internationalen Naturzustandes*, wiederum durch Vertrag, in einen Völkerbund.<sup>463)</sup>

---

<sup>460)</sup> FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, 44.

<sup>461)</sup> A. a. O., 39.

<sup>462)</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, 216.

<sup>463)</sup> Siehe KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, §§ 53-61, und *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg 1795.

### III. 2. Das Schöne und das Erhabene, die Kunst

Die dritte Kantische Kritik ist die *Kritik der Urteilskraft*. Sie hat zwei große Themen, zum einen das Schöne und das Erhabene sowie die Kunst,<sup>464)</sup> zum anderen das Lebendige.<sup>465)</sup> In diesem Abschnitt geht es uns um den ersten dieser beiden Teile.<sup>466)</sup> Vorweg ist dazu zu überlegen, was *die Urteilskraft* ist. Urteilskraft ist Verbindung eines Besonderen mit einem Allgemeinen:

Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.<sup>467)</sup>

Diese Verbindung kann nun Kantisch auf zweifache Weise erfolgen: Entweder wir haben das Allgemeine bereits und subsumieren ein Besonderes darunter. So die Funktion, die Tätigkeitsweise der Urteilskraft in der theoretischen Philosophie, in der *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>468)</sup> KANT nennt dies bestimmende Urteilskraft:

Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, ... *bestimmend*.<sup>469)</sup>

Oder wir haben nur ein bestimmtes Dieses, ein solches, welches wir als Besonderes zu fassen versuchen – auf dass wir es nämlich überhaupt irgendwie zu fassen vermögen<sup>470)</sup> –, nach dessen Allgemeinem wir also nur *suchen*. KANT nennt dies reflektierende Urteilskraft:

Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie [die Urteilskraft] das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *reflektierend*.<sup>471)</sup>

Wo es uns nun um Schönes, Erhabenes, Kunst, Lebendiges geht, da, so KANT, bestimmen wir nicht, sondern wir reflektieren.

---

<sup>464)</sup> Erster Teil: ‚Kritik der ästhetischen Urteilskraft‘.

<sup>465)</sup> Zweiter Teil: ‚Kritik der teleologischen Urteilskraft‘.

<sup>466)</sup> Zu dem zweiten siehe III. 3.

<sup>467)</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A XXIII/B XXV.

<sup>468)</sup> Siehe bes. den Abschnitt ‚Von der transzendentalen Urteilskraft überhaupt‘ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 132-136/B 171-175).

<sup>469)</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A XXIV/B XXVI.

<sup>470)</sup> Dies ist gerade bei der Erfahrung von Dynamisch-Erhabenem, übermäßig Großem, uns Überwältigendem schwierig. Siehe dazu KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 28.

<sup>471)</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A XXIV/B XXVI.

Zunächst zum *Schönen und Erhabenen*. Diesbezüglich entwickelt KANT seine Lehre vom *Geschmacksurteil*.<sup>472)</sup> Dem Geschmacksurteil kommt, wie HANS-GEORG GADAMER gut referierend sagt,<sup>473)</sup> „empirische Nicht-allgemeinheit“ ebenso zu wie „apriorischer Anspruch auf Allgemeinheit.“<sup>474)</sup> Wenn ich sage: ‚Dies Bildnis ist bezaubernd schön‘, so impliziere ich anderes, als wenn ich sage: ‚Mir schmeckt Birneneis.‘ Das erstere ist ein *reines*, das letztere ein *empirisches* Geschmacksurteil. Im ersteren Fall meine ich zwar nicht, dass mir jeder hinsichtlich der Schönheit dieses Bildes zustimmen wird, ich erhebe aber *Anspruch* auf allgemeine Übereinstimmung, auf Objektivität des betreffenden Urteils.

Um nun diesen Anspruch einlösen zu können, ist es Kantisch erforderlich, das reine Geschmacksurteil so zu fassen, dass es a) weder über Objektives, noch auch b) über schlecht Subjektives spricht, solches, welches mir im Unterschied zu anderen Menschen eigen ist. Sondern *ich spreche Kantisch im reinen Geschmacksurteil über mich als Ich*. Das Geschmacksurteil ist ein *prinzipiell* subjektives Urteil. Wir sind im Auffassen des Schönen in prinzipiell subjektiver Übereinstimmung mit uns. Diese Übereinstimmung spricht das *reine* Geschmacksurteil aus.

Dies ist näher so zu fassen: Im Auffassen von *Schönem* kommen die Erkenntnisformen Verstand und Einbildungskraft,<sup>475)</sup> im Auffassen von Erhabenem kommen die Erkenntnisformen Vernunft und Einbildungskraft in Übereinstimmung miteinander. Kantisch sagen wir nicht: *Das Schöne* entspricht sich, es ist Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit; das wäre eine zunächst unkritische

---

<sup>472)</sup> Es ist wichtig, konsequent zu sehen, dass *Geschmacksanalyse und Kunsttheorie* einfach zwei Etappen in der *Kritik der Urteilskraft* bedeuten. Es geht KANT *zuerst* um den reinen Geschmack überhaupt, *dann erst* um bestimmter Kunstphilosophisches. Dass KANT dies nicht eindeutig terminologisch deklariert, ist – wengleich die Angelegenheit der Sache nach klar genug ist – Anlass vielfältiger Missdeutungen gewesen. Hier ist besonders auf die Lehre von der freien und der anhängenden Schönheit (KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 16f.) hinzuweisen, eine der vielen wichtigen Sachen, die wir im Rahmen dieser Gesamtdarstellung nur so eben nennen können.

<sup>473)</sup> Ein ganz wesentliches Element von GADAMERS großer Gesamtsicht von Entwicklungen und Fehlentwicklungen, die die letzten 200 Jahre prägen, wie er diese in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* entwickelt, bilden seine über weite Strecken sehr objektiven Darlegungen zum ersten Teil von KANTS *Kritik der Urteilskraft*. Siehe *Wahrheit und Methode*, Tübingen 61990, 48-66.

<sup>474)</sup> GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 49.

<sup>475)</sup> „*Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen.“ (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151).

Auffassung. Sondern wir sagen nun: Im Auffassen des Schönen kommt *das Subjekt* in Übereinstimmung mit sich. Ich erfahre hier in mir ein mit sich selbst Zusammenstimmendes, ein Zweckmäßiges. Es entspricht mir auf eine allgemeine Weise und ist *daher* in sich selbst zweckmäßig.<sup>476)</sup>

Das Schöne ist das, was *ohne Begriffe* als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.<sup>477)</sup>

Allgemeinheit heißt immer Notwendigkeit. In dem ‚*ohne Begriffe*‘ steckt ein Problem. Es kann nichts geben, das einfachhin ohne Begriffe wäre. ‚Ohne Begriffe‘ muss heißen, dass wir in der Anschauung des Schönen wie des Erhabenen uns der Begriffe, die da verunmittelbar wurden, *nicht bewusst* werden und vielleicht auch außerhalb des Schönen nicht bewusst werden könnten.

Zur Kunsttheorie. Das ästhetische Urteil ist nicht mehr reines Geschmacksurteil. Ich weise hier nur auf die wichtige Kantische Unterscheidung zwischen Normalidee und Vernunftidee (Ideal) der Schönheit hin.

Die *Normalidee* der Schönheit enthält all das, *wogegen die Darstellung eines bestimmten Inhalts nicht verstoßen darf*, wenn sie denn schön genannt werden können soll.<sup>478)</sup> Dies, der Normalidee gerecht zu werden, ist *Bedingung* der Schönheit. Was aber dieser Idee gerecht wird, muss noch nicht schön sein. Eine Kuh, der ein Horn fehlt, ist nicht schön; das liegt nicht an weiterem, Ausdrucksmäßigem etwa, sondern einfach daran, dass gegen die Normalidee hinsichtlich dieser natürlichen Art verstoßen ist.<sup>479)</sup> Die Normalidee ist also die *Richtigkeit*, wie wir sie im Bereich der Lehre vom Schönen haben.

Die *Vernunftidee* der Schönheit ist nicht Bedingung, sondern *Grund* dessen, dass etwas schön ist. Sie ist die *Wahrheit*, wie wir sie im Bereich der Lehre vom Schönen haben. Was ist diese Vernunftidee? Sie ist der *Zweck* dessen, was überhaupt ist. Nun haben wir bereits gesehen, dass der Endzweck dessen, was ist, Kantisch ein *moralischer* ist.<sup>480)</sup> Wenn denn also

---

<sup>476)</sup> Ich muss hier pauschal auf die Analytik des Schönen und die Analytik des Erhabenen in der *Kritik der Urteilskraft* verweisen und kann dies nicht im einzelnen auflösen und darstellen.

<sup>477)</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 17/B 17.

<sup>478)</sup> Sie ist das Widerspruchsprinzip, kunsttheoretisch gewendet.

<sup>479)</sup> Siehe KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 55ff./B 56ff.

<sup>480)</sup> Siehe Punkt II. 3.; siehe weiter in Punkt IV.

dasjenige schön ist, welches nicht nur im Sinne der Normalidee des Schönen zweckmäßig ist, so muss es ein solches sein, welches *den Zweck* ausdrückt, zum Ausdruck bringt: *Das Schöne ist Symbol des sittlich Guten, ebenso oder vielmehr noch mehr das Erhabene.*<sup>481)</sup> Da ist Kantisch gar nichts daran zu beanstanden oder abzuziehen; es ist ganz richtig so.

### III. 3. Das Lebendige

Die Bestimmung der Urteilskraft und ihre Kantisch zwei Formen haben wir bereits kurz entwickelt.<sup>482)</sup> Das ist das eine, das der Darlegung des Verständnisses vom Lebendigen in der *Kritik der Urteilskraft* vorauszuschicken ist. Das andere ist dieses auf den Naturbegriff bei KANT Bezügliche: Wenn es uns nur darum geht, Erkenntnis von Gegenständen überhaupt zu erreichen, wenn nur erst Natur überhaupt zu konstituieren ist, so ist nur die Urteilskraft *als bestimmende* im Spiel. Wir erreichen, verstandeshandelnd in der Weise immer schon setzend, wie dies KANT in der *Kritik der reinen Vernunft* rekonstruiert, eine Natur als gesetzmäßigen und kritikfest erkennbaren Gegenstand. Soweit spielt der Zweckbegriff in unserer Erkenntnis von Gegenständen noch gar keine Rolle. *Schlechthin* transzendental, also erkenntnisermöglichend, so, dass nur das betrachtet wird, was erforderlich ist, auf dass wir *überhaupt* Gegenstände haben können, ist die Urteilskraft nur als bestimmende.

In seiner *Philosophie des Organischen* nun betrachtet KANT weiteres, solches, welches zwar als Gegenstand überhaupt, nicht aber als das, *was es* ist, gefasst werden kann, wenn wir nicht zugleich reflektierend urteilen.

Die Organismen sind nicht nur mehr als ohne den Zweckbegriff fassbare Gegenstände. Sie sind vielmehr von einem vollständig anderen, neuen, revolutionären Bauprinzip. Allein, so KANT: für uns. Allerdings *notwendig* für uns, aber *für uns*. Wir *müssen* eine bestimmte „Teilklass“<sup>483)</sup> von Naturgegenständen so ansehen, also ob sie selbstbezüglich, als ob sie innere, auf sich bezogene Zwecke wären, Naturzwecke, wie KANT sagt.<sup>484)</sup>

---

<sup>481)</sup> Siehe KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 59 / B 59f.

<sup>482)</sup> Siehe den Anfang von III. 2.

<sup>483)</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, 272.

<sup>484)</sup> Siehe KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 64-66.

Die Zweckmäßigkeit ist objektiv, weil sie zum Organismus selbst gehört. Teleologische Urteile sagen etwas über das Objekt und nicht – wie ästhetische Urteile – über seine Beziehung zum Subjekt aus.<sup>485)</sup>

Ich muss den Gegenstand – den Naturzweck (das Lebendige) – an ihm selbst als zweckmäßig – also als selbstzweckmäßig, selbstbezogen – auffassen, wenn ich ihn denn als das, was er ist, auffassen können soll. Das Lebendige ist mir an ihm selbst mit Notwendigkeit sich selbst Erhaltendes. Ansonsten könnte es für mich den Unterschied zwischen Anorganischem und Organischem nicht geben. Das ist kritiksicher.

#### **IV. Geschichte: Ohne bleibendes Sollen, ohne unendliche Perfektibilität sinnlos**

KANT ist einer *der* Denker im Bereich Geschichtsphilosophie.<sup>486)</sup> Es gibt keine Darstellung dieses Systemteils der Philosophie, die auf Entwicklung seiner diesbezüglichen Position verzichten könnte.<sup>487)</sup> Nun ist, wie wir gesehen haben, der Kantische Freiheitsbegriff ein moralischer und nur moralischer. Entsprechend ergibt sich in rein moralischer, als-ob-teleologischer Geschichtsauffassung<sup>488)</sup>, welche Geschichtsauffassung nach KANT selbst Pflicht ist<sup>489)</sup>, die Moralisierung des Menschen als letzter Zweck der Geschichte.

Um das ein wenig auszuführen:

---

<sup>485)</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, 274.

<sup>486)</sup> Vgl. zu diesem Punkt IV. insgesamt meine Darstellung in „Geschichtsphilosophie und Christentum“, in: *Armis et Litteris*, Bd. 13, hrsg. von der Theresianischen Militärakademie Wiener Neustadt, Wiener Neustadt 2004, 95-166, 138-142.

<sup>487)</sup> Siehe etwa diese wichtigen Bücher: GEORGE R. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford 1946; KARL LÖWTH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, Stuttgart/Berlin/Köln<sup>8</sup>1990; EMIL ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

<sup>488)</sup> Für KANTS Geschichtsdenken sind vor allem die Texte *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* und *Der Streit der Fakultäten*, zweiter Abschnitt, wichtig.

<sup>489)</sup> Es ist ganz richtig: „Für Kant war eine solche Betrachtung der Geschichte als Fortschrittsgeschichte sowohl eine moralisch-rechtliche Forderung, als auch ein zur Vollendung des Systems der Wissenschaften notwendiger Versuch. Ohne die Geschichte der Kultur auf den Endzweck des Rechtszustandes auszurichten, ist nicht einmal das Verständnis der Natur als eines zweckmäßigen Systems möglich.“ (LUDWIG SIEP, „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*“, in: L. SIEP (Hrsg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997 (KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 9), 1-29, 19).



KANT fragt: Was muss Geschichte sein, als was muss sie angesehen werden,<sup>490)</sup> wenn denn Freiheit sein können soll? KANTS Antwort auf seine Frage ist: Geschichte muss angesehen werden als ein solches, welches prinzipiell Freiheitsfortschritte, Fortschritte also auf dem Weg hin zu rein autonomer Selbstauffassung erkennen lässt. Dies nun enthält etliches an weiter zu nennenden Momenten.

Erstens kann die Rechtfertigung der Welt Kantisch begründet nur eine *moralische* sein<sup>491)</sup>, dergestalt dass *die Wirklichkeit wahrhaft autonom handelnder Individuen der Zweck des Kosmos ist*. Zweitens muss daher, wenn denn dieser Zweck nicht unmittelbar wirklich ist, die Geschichte das Zugehen auf denselben sein. Drittens allerdings setzt nun dies, dass Geschichte wirklich ist, voraus, dass etwas *hindert*, dass der genannte Zweck einfach, unmittelbar, von vornherein wirklich ist.

Zusätzlich ist immer mitzudenken, dass der Zweck der Geschichte sich Kantisch *zweifach* darstellt, einmal unter dem Blickpunkt der äußeren, einmal unter dem der inneren Freiheit.<sup>492)</sup> Nur der erstere ist hier Thema, *Geschichte also als Rechtsfortschritt*. Was macht diesen Fortschritt erforderlich, was hindert, dass das Recht unmittelbar schlechthin wirklich ist? Blicken wir kurz zu KANTS Überlegungen zum Anfang der Geschichte.

Das Ich reißt sich schlechthin vom Instinkt los.<sup>493)</sup>

Er [der Mensch] entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein. [... Es ist ihm nun] eine Unendlichkeit derselben [der Gegenstände seiner Begierde] eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wusste.<sup>494)</sup>

*Freiheit, wie sie unmittelbar auftritt, tritt nicht wahrhaft auf und kann nicht wahrhaft auftreten. Darin liegt die weitere Geschichte. Das ist der Sinn der Geschichte.*

---

<sup>490)</sup> Um dies wiederum, wie es KANT gemäß ist, rein transzendentalphilosophisch zu formulieren.

<sup>491)</sup> Um angelehnt an FRIEDRICH NIETZSCHES Rede zu formulieren: „Denn nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*.“ (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Abschnitt V).

<sup>492)</sup> Gut dazu HÖFFE: „Dass nicht nur die Menschheitsgeschichte, sondern auch die persönliche Biographie jedes einzelnen Sinn haben soll, gehört für Kant nicht in die Geschichts-, sondern in die Religionsphilosophie.“ (*Immanuel Kant*, 242).

<sup>493)</sup> Um dies in Fichtescher Terminologie zu formulieren.

<sup>494)</sup> KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, A 7.

Man muss all dies ganz klar von allem naiven Gefasel von Fortschritt, Fortschrittsoptimismus u.dgl. unterscheiden. KANT sagt nicht: Es wird alles mehr oder weniger immer besser. Sondern: Der Sinn, der Zweck der Geschichte ist die wahre Freiheit, also die Selbstgesetzgebung. Ob wir dem handelnd nachkommen, ist unsere Sache. *KANT untersucht die Geschichte in Bezug darauf, wie bzw. als was sie für den Menschen als das Freie von Interesse ist; dieser Bezug ist allerdings kein der Geschichte äußerlicher.*

Man sieht: KANTS Lehre von der Geschichte steht ganz klar unter dem *Primat des Praktischen*.<sup>495)</sup> Aus Freiheitsgründen, und zwar aus Gründen praktischen Freiheitssollens blicken wir in die Vergangenheit zurück. Wir betrachten transzendentalphilosophisch die Geschichte, weil wir wirklich frei werden wollen.

Die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* lehrt, dass der Mensch nicht unmittelbar ist, was er ist.<sup>496)</sup> Das liegt an der Grenzenlosigkeit und Instinktfreiheit der Vernunft. Deswegen gibt es bei ihm nicht nur *Entwicklung*, sondern *Freiheit* und daher – *Fortschritt*, Fortschritt hin zur Lösung des „größte[n] Problem[s] für die Menschengattung.“<sup>497)</sup> Dieses ist:

Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Errichtung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.<sup>498)</sup>

Das Thema der Geschichte ist die Freiheit, die hier, ihrem letzten Telos nach, als bürgerliche, letztlich als weltbürgerliche Gesellschaft gefasst ist.

Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.<sup>499)</sup>

Die Natur – der Vernunft nämlich – bringt ein Mittel hervor, um ihren Zweck zu erreichen. Der Zweck ist die Moralisierung des Menschen; diese

---

<sup>495)</sup> Siehe das Kapitel ‚Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 215-219).

<sup>496)</sup> Bestimmter zu den wichtigen teleologischen Momenten der Kantischen Geschichtsphilosophie siehe WLADIKA, „Geschichtsphilosophie und Christentum“, 139f.

<sup>497)</sup> KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 394.

<sup>498)</sup> Ebd.

<sup>499)</sup> A. a. O., A 403.

sowie der ihr letztlich vorausgesetzte ewige Friede ist nie wirklich. Er ist praktisches Ideal in der Idee, in unendlicher, ins Unendliche fortschreitender Annäherung anzuzielen.<sup>500)</sup> Alles andere würde daran rühren, dass die Gesetze, die in ihrem Zusammenhang ein Reich der Zwecke repräsentieren sollen, Kantisch letztlich immer erst hervorzubringende sind, nicht bereits gegebene, nicht immer ebensowohl schon *verwirklichte* wie erst zu verwirklichende.<sup>501)</sup> Deswegen die Rede von unendlicher Perfektibilität, deswegen die Rede von bleibendem Sollen.

## V. Religion: Autonomie, die nicht im Widerspruch zum Gottesglauben steht

KANT als Transzendentalphilosoph fragt nicht: Was ist Gott? Und: Ist Gott? Sondern er fragt: Als was ist Gott *anzusehen*, wenn denn unter formallogischen Voraussetzungen Erkenntnis von Gegenständen möglich sein können soll?<sup>502)</sup> Und: Als was ist Gott *anzusehen*, wenn denn unter formallogischen Voraussetzungen, die in der Philosophie des Praktischen als moralische Grundbestimmungen auftreten, gehandelt werden können soll?<sup>503)</sup>

Die Freiheit rückt bei KANT ins Zentrum. Von da her ist leicht einsehbar, dass nach KANT der Endzweck des Menschen im Praktischen liegt. Nun kann man sich hinsichtlich der Kantischen Religionsphilosophie weich zunächst so ausdrücken:

Kant meint, wir sollten es nicht dabei belassen, den Inhalt des moralischen Gesetzes analytisch auszubuchstabieren und seine objektive Realität nachzuweisen, sondern außerdem sollten wir bestimmte, eng mit dem Handeln nach diesem Gesetz zusammenhängende Überzeugungen untersuchen, nämlich Überzeugungen, die nötig sind, um unser Festhalten an diesem Gesetz zu tragen.<sup>504)</sup>

---

<sup>500)</sup> Siehe KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, bes. die letzten Seiten.

<sup>501)</sup> Siehe das Ende von Punkt II. 2.

<sup>502)</sup> Die Antwort gibt KANTS Lehre vom transzendentalen Ideal in der *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>503)</sup> Die Antwort gibt KANTS Lehre in der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* und weiter in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

<sup>504)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 44.

Es ist wichtig zu sehen, dass KANT die Alternative ‚Autonomie oder Gottesglaube‘ als falsch beweist. Zwar geht die Moral als auf schlechthin autonomem Willen gründend der Religion vorher, gleichwohl führt sie aber „unumgänglich zur Religion“:

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.<sup>505)</sup>

Letzter Zweck des moralisch Handelnden ist das höchste Gut; dieses hat das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu seinen Voraussetzungen. So gibt KANT seinen moralischen Gottes- und seinen moralischen Unsterblichkeitsbeweis.<sup>506)</sup>

Die Bestimmungen Gottes in der Kantischen Philosophie sind *praktische*.<sup>507)</sup> Es ist moralisch – also im Dienste der Beantwortung der Frage nach dem Guten in dessen Möglichkeit wie Wirklichkeit – notwendig, dass ein Gott ist, dass er moralischer Welturheber ist,<sup>508)</sup> dass der Mensch unsterblich ist,<sup>509)</sup> dass an sich die Entsprechung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit ist,<sup>510)</sup> wenngleich sie sich unmittelbar nicht zeigt. Unser Wissen um Gott ist Kantisch ein praktisches Wissen. *Soweit Gott moralisch notwendig anzunehmen ist, ist er anzunehmen, soweit nicht, nicht.*<sup>511)</sup>

Um einiges aus dem diesbezüglichen Gedankengang KANTS anzudeuten:  
[Das höchste Gut ist] der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens.<sup>512)</sup>

---

<sup>505)</sup> KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A IXf./B IXf.

<sup>506)</sup> In der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft*, näher in deren zweitem Hauptstück, ‚Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut‘.

<sup>507)</sup> Siehe etwa das Kapitel ‚Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?‘ in der *Kritik der praktischen Vernunft*, A 241-255.

<sup>508)</sup> Siehe das Kapitel ‚Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft‘ in der *Kritik der praktischen Vernunft*, A 223-237.

<sup>509)</sup> Siehe das Kapitel ‚Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft‘ in der *Kritik der praktischen Vernunft*, A 219-223.

<sup>510)</sup> Siehe KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 198-215.

<sup>511)</sup> Siehe das Kapitel ‚Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen praktischen Vernunft‘ in der *Kritik der praktischen Vernunft*, A 255-263.

<sup>512)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 207.

Jede Handlung ist zweckbezogen. Auf dass sie dies sein kann, muss es für sie als *praktisch* ein *höchstes* Gut, einen *höchsten* Zweck geben. Dieser höchste Zweck ist zunächst die Tugend. Der höchste Zweck ist aber der, der nichts Zweckförmiges *außer sich gelassen* hat. So ist Glückseligkeit als Zweck (als Gut) nichts neben Tugend als Zweck (als Gut). Es muss die Entsprechung von Tugend und Glückseligkeit angenommen werden.

Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass dies höchste Gut als ein wirklich werdendes und somit als realer Zielpunkt unserer praktischen Bemühung angesehen werden kann? Diese sind doppelt, zum einen solche, die in unserer Gewalt sind, zum anderen solche, die „uns Vernunft, als Ergänzung unseres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Prinzipien notwendig) darbietet und [die] nicht in unserer Gewalt“<sup>513)</sup> sind. Zu den letzteren gehört Gott als moralischer Welturheber.

Anders formuliert: Die Glückseligkeit muss als schlechthin bedingt, als schlechthin nur von der Tugend her möglich und von ihr her dann auch wirklich *gedacht* werden können. Dies ist Bedingung der Möglichkeit des guten Handelns. Zur Vermittlung von Tugend und Glückseligkeit aber muss Gott als ein Dritter eingeführt werden. Und, zuvor noch, muss als Bedingung der Möglichkeit dafür, dass wir jemals in unserem moralischen Lebenswandel ‚*Heiligkeit*‘ erreichen können, die individuelle Unsterblichkeit der Seele postuliert werden. *Weil der Mensch sich dem Sittengesetz unterstellt, ist er durch die Vernunft bestimmt, an die Unsterblichkeit der Seele und an die Existenz Gottes zu glauben.* Der Gottesbeweis aus dem Problem des höchsten Guts – der sogenannte moralische Gottesbeweis<sup>514)</sup> – ist ein neuer Gottesbeweis.<sup>515)</sup>

KANT spricht in Zusammenhang mit diesen Lehren von Postulaten qua theoretischen Sätzen, die aus praktischen, freiheitsverwirklichungsbezüglichen Gründen heraus anzunehmen sind.<sup>516)</sup> Der Inhalt dieser Sätze mit ihren

---

<sup>513)</sup> A. a. O., A 215.

<sup>514)</sup> Vgl. neben der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* auch vor allem den § 87 der *Kritik der Urteilskraft*: ‚Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes‘.

<sup>515)</sup> Was eine außerordentlich seltene Angelegenheit ist.

<sup>516)</sup> Siehe das Kapitel ‚Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt‘ in der *Kritik der praktischen Vernunft*, A 238-241. Vor allem: „Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht.“ (A 238).

Versöhnungen von Sollen und Sein allerdings führt über Moralisches hinaus, was dann weiter in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ans Licht kommt.

Doch zunächst noch zur Ergänzung der religionsphilosophischen Überlegungen der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* dieses: In seiner Erstlingsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*<sup>517)</sup> fragt FICHTE nach *Begriff, Möglichkeit, Notwendigkeit und Kriterien von Offenbarung*. Er gründet sich dabei in seiner ‚Deduktion der Religion überhaupt‘,<sup>518)</sup> auf welche allein wir hier hinweisen können, vollständig auf KANTS Postulatorik der praktischen Vernunft, wie sie in der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* und auch in der *Kritik der Urteilskraft* gegeben wird. Religion gehört in den Bereich des Praktischen.<sup>519)</sup> Ihre Notwendigkeit ist diese: Ohne letzten Zweck, ohne Endzweck (nicht nur Wunsch) kein rationales Handeln. Der Endzweck schlechthin aber, das höchste Gut, ist dasjenige, welches nicht mehr endlich, einseitig ist. Intelligible und sensible Natur sind voneinander unabhängig, das höchste Gut aber die Entsprechung von sittlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Es ist durch die Gesetzgebung der Vernunft, schlechthina *priori*, und ohne Beziehung auf irgendeinen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nämlich das *höchste Gut*, d.i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit.<sup>520)</sup>

Auf dieses höchste Gut hinzuarbeiten, das ist Pflicht. Also darf dasselbe nicht unmöglich sein. Unmögliches wollen, das geht nicht, das wäre bloßes Wünschen. So wird, ganz Kantisch, postuliert:

Es muß also ein *ewiger Gott* sein, und jedes moralische Wesen muß *ewig* fort dauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich sein soll.<sup>521)</sup>

---

<sup>517)</sup> Welche Schrift sogar vor der Kantischen Religionsschrift erschien. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*: erste Auflage 1792, zweite, wesentlich umgearbeitete Auflage 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: erste Auflage 1793.

<sup>518)</sup> FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), 8-27.

<sup>519)</sup> „Wenn diese Untersuchung philosophisch sein soll, so muß sie aus Prinzipien *a priori*, und zwar, da dieser Begriff sich auf Religion bezieht, aus denen der praktischen Vernunft angestellt werden; und wird von dem Besondern, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abstrahieren, ja sogar ignorieren, ob irgendeine gegeben sei, um allgemein für jede Offenbarung gültige Kriterien aufzustellen.“ (FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), hrsg. H. VERWEYEN, Hamburg 1983, 7).

<sup>520)</sup> FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), 8.

<sup>521)</sup> A. a. O., 11.

Das basiert ganz auf KANT. Und es führt weiter. HEGEL:

*Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft* ist auch Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der positiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung (Ausklärung) fertig geworden war, an Vernunftideen erinnert: welche vernünftige (und zunächst moralische) Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, – also *Erbsünde*. Es ist viel vernünftiger als die Ausklärung, die sich schämt, davon zu sprechen.<sup>522)</sup>

*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* spricht, über die Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft* hinaus, von der Erbsünde,<sup>523)</sup> von Jesus als dem Christus sowie der Rechtfertigung des Menschen<sup>524)</sup> und von der Kirche.<sup>525)</sup>

Das erste Stück der Religionsschrift bietet eine Säkularisierung der Erbsündenlehre, allerdings eine solche, die über Ausklärung weit hinausgeht.

Der Mensch hat, so entwickelt KANT, den grundlegenden und nicht irgendwie äußerlich abstreifbaren *Hang* dazu, seine natürlichen Neigungen zum Prinzip seines Handelns zu machen.<sup>526)</sup> Damit wendet er sich gegen sich in seiner Autonomie, in seiner wahren Freiheit qua absoluter Selbstgesetzgebung. Er wendet sich so gegen seine „ursprüngliche Anlage zum Guten“,<sup>527)</sup> und zwar vor allem gegen die „Anlage für die *Persönlichkeit*“,<sup>528)</sup> welche „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*“<sup>529)</sup> ist. Das ist alles sehr differenziert und

---

<sup>522)</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke*, Bd. 20, 364f.

<sup>523)</sup> Erstes Stück: ‚Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten; oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur‘.

<sup>524)</sup> Zweites Stück: ‚Von dem Kampf des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen‘.

<sup>525)</sup> Drittes Stück: ‚Der Sieg des guten Prinzips über das böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden‘ und Viertes Stück: ‚Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum‘.

<sup>526)</sup> Siehe KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 18ff./B 20ff. Die Sache ist sehr differenziert gedacht; der Hang ist der „subjektive Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, *concupiscentia*)“ (A 18/B 20), wobei zwischen Hang und Neigung noch der Instinkt als „gefühltes Bedürfnis“ (A 18/B 20) tritt. Der Hang zum „eigentlich, d.i. moralisch Bösen“ (A 18/B 20) ist so „der subjektive Grund der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze“ (A 19/B 21). Dies alles ist sowohl hinsichtlich der theologischen Traditionsbezüge wie auch systematisch für sich hinsichtlich der Möglichkeit, unfreies und weiter schlechthin böses Handeln erklären zu können, von großer Wichtigkeit.

<sup>527)</sup> KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 13 / B 15.

<sup>528)</sup> A. a. O., A 16/B 18.

<sup>529)</sup> Ebd.

gut gedacht. Es führt KANT dazu, gegen alle naive Aufklärerei den dogmatisch orthodoxen Satz affirmieren zu können:

Der Mensch ist von Natur aus böse.<sup>530)</sup>

Allerdings wird man freilich zugleich sehen müssen, dass dieser Hang von KANT nicht vollständig abgeleitet wird. Man müsste auch, um noch über das hier Gedachte hinauszukommen, ansetzen bei dem, was wir oben aus der Schrift *Über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* gezogen haben, und sodann – religions- und geschichtsphilosophisch gedacht – die Unmittelbarkeit von Freiheit, wo sie affirmiert wird, als das Böse fassen – und nicht einen vorgeschobenen Indifferenzraum. KANT aber kann *letztlich* Unmittelbarkeit von Freiheit nicht denken und quält sich so begrifflich sehr gediegen damit herum, das Böse als radikal Böses als Hang neben einer Anlage, als *relativ neben* dem Ich als rein autonomem stehend zu fassen. Das Böse soll wohl in der Freiheit entspringen, aber eben nur in endlicher Freiheit, wobei der Schritt von der Freiheit zur endlichen Freiheit nicht gezeigt werden kann.

RAWLS spricht hier hilfreich von „manichäischer Moralphysikologie“:

Der Grundgedanke der manichäischen Moralphysikologie läuft darauf hinaus, dass wir zwei Ichs haben.<sup>531)</sup> Das eine ist das gute Ich, das wir als zur intelligiblen Welt gehörige Verstandeswesen haben; das andere ist das böse Ich, das uns als zur Sinnenwelt gehörigen Naturwesen zukommt.<sup>532)</sup>

Der Mensch zerfällt in zwei Prinzipien. Vor diesem Hintergrund entwickelt KANT im zweiten Stück seiner Religionsschrift seine philosophische Christologie. Christus wird hier gedacht als die Person gewordene Idee des Guten, genauer ist „der Sohn Gottes“ „die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit.“<sup>533)</sup> Sein Auftreten ist beispielhaft, bricht die Gewalt des bösen Prinzips, das ansonsten als unüberwindbar erscheinen müsste.<sup>534)</sup>

---

<sup>530)</sup> A. a. O., A 24/B 26.

<sup>531)</sup> Das ist freilich ein starker Anachronismus für MANI selbst und insgesamt für spätantike und mittelalterliche Formen des Manichäismus. RAWLS spricht hier nicht vom Grundgedanken des Manichäismus insgesamt, sondern sogleich von ihm in seiner Kantischen Form.

<sup>532)</sup> RAWLS, *Geschichte der Moralphilosophie*, 394f.

<sup>533)</sup> KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 67/B 73.

<sup>534)</sup> Hier ist strenge Notwendigkeit des Auftretens Christi, wenn denn wahrhaft freies Handeln möglich sein können soll, zumindest bis zu einem für KANT ganz erstaunlichen Grade zum Ausdruck gebracht. Auch hier sind die Argumentationen FICHTES im *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* ganz nahe.



Im dritten Stück der Religionsschrift wird die Forderung formuliert, den ethischen Naturzustand zu verlassen (entsprechend dem rechtlichen).<sup>535)</sup> So begibt der Mensch sich in eine unsichtbare Kirche, der alle angehören, die die Tugendgesetze frei anerkennen. Dies Reich ist der wirkliche moralische Endzweck.

Das vierte Stück der Religionsschrift ist am ‚ausklärerischsten‘, unerheblicher; vor allem die Stücke I und II sind sehr, sehr wichtig; insgesamt darf von der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, wenn man KANT verstehen will, keinesfalls abgesehen werden.

## VI. Differenzierungen zur Wirkungsgeschichte

Die Linien, die sich von KANT aus durch die Geschichte und unsere Welt ziehen, sind unzählbare. KANT kann als der weltgeschichtlich aktuellste Denker angesehen werden. Überaus wichtig ist es, jeweils zu *differenzieren*, was die *Wirkungsgeschichte* KANTS betrifft. Dazu hier abschließend ganz wenige Worte.

### VI. 1. Allgemeines, Zentrum der Philosophie

Was das Zentrum des Denkens KANTS angeht, Prinzip und Durchführung der transzendentalphilosophischen Revolution des Denkens, so kann man sagen: Es ist kein Zufall, dass es – und zwar von Anfang an<sup>536)</sup> – so viele gibt, die sich auf KANT berufen, und zugleich so wenige, die orthodoxe Kantianer sind. *Wenn man KANT denkt, so muss man ihn gleich weiterdenken.*<sup>537)</sup> Dies tun, auf sehr unterschiedliche Weise, aufs Ganze geblickt, diese drei Traditionsstränge:

1.) Der Deutsche Idealismus und was sich an ihn anschließt. Der Deutsche Idealismus stellt den durchgeführten Versuch dar, auf *keine* der Kantischen Errungenschaften zu verzichten und dennoch schlechthin nicht bei dem, was KANT selbst lehrte, stehenzubleiben. In Wirklichkeit haben wir bisher nirgendwo sonst etwas, das als Revolutionierung transzendentalphilosophischen Denkens gefasst werden kann.<sup>538)</sup>

---

<sup>535)</sup> Siehe KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 126ff./B 134ff.

<sup>536)</sup> Ich verweise auf Denker wie JACOB SIGISMUND BECK, KARL LEONHARD REINHOLD, GOTTLIB ERNST SCHULZE und natürlich auch den frühen FICHTE.

<sup>537)</sup> Siehe WLADIKA, „Warum studieren wir immer und immer wieder Deutschen Idealismus? In memoriam Franz Ungler“, 11f. und 20f.

<sup>538)</sup> Ich möchte hier nur den Hinweis auf BRUNO LIEBRUCKS' Riesenwerk *Sprache und Bewußtsein*, 7 Bde., Frankfurt/M. 1964-1979, hersetzen.

- 2.) Der sog. Kantianismus und Neukantianismus. Es gibt eine große Anzahl von Bemühungen, *weitgehend* bei KANT bleiben zu wollen. Man betreibt dann sich prinzipiell verstehende Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Methodologie, also kurz: herabgestufte Transzendentalphilosophie.<sup>539)</sup>
- 3.) SCHOPENHAUER und in seinem Gefolge eine ganze Reihe von eher populären Autoren. Diese Linie ist die der Reontologisierung von Transzendentalphilosophie. KANT wird herabgestuft zu einem der oder sei es auch zu dem bedeutendsten der Vertreter der sog. anthropologischen Wende in der Philosophie.<sup>540)</sup>

Dazu kommen vielerlei Vermischungen im 20. Jahrhundert.

Und dann hebt die Zeit des Geschichtenerzählens und des Gequatsches über KANT an, er wird zum Eklektiker, der Rationalismus und Empirismus und viele andere schöne Dinge zusammengebracht und versöhnt habe.

## VI. 2. Ethik

### VI. 2. 1. Pauschal

Jeder nimmt etwas aus der Kantischen Ethik; in gewisser Weise ist die Kantische Ethik also sehr gegenwärtig. Sie wird, wie wir gesehen haben, häufig sehr verkürzt rezipiert. Auch formulieren manche den kategorischen Imperativ gerne hypothetisch.<sup>541)</sup>

### VI. 2. 2. KANT als Korrektiv

*Reine* praktische Vernunft ist es, die als ethisch bestimmend gedacht werden muss. Das bleibt – wie so vieles andere, das wir hier zu zeigen versuchten, in Wirklichkeit das allermeiste der Kantischen Gedanken – immer. Von hier her zeigt sich KANT als so hervorragendes Korrektiv zu allerlei seither Auftretendem. Distanzierung, Distanzierung und nochmals

---

<sup>539)</sup> Um sich einen Überblick über die gewaltige Fülle von diesbezüglichen wichtigen Denkbemühungen zu verschaffen, kann man nicht besser tun als zu KLAUS CHRISTIAN KÖHNKES Buch *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M. 1993, zu greifen.

<sup>540)</sup> Siehe dazu HERBERT SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M. 1999, 174ff.

<sup>541)</sup> TUGENDHAT ist, wie wir gesehen haben, ein Beispiel.

Distanzierung gegenüber Alltagserfahrungen, Meinungen, Ansichten von Wissenschaftlern usf. ist ethisch erste Forderung.

Nur ein kleines Beispiel:

Es gibt eine offenbar noch immer sehr weit verbreitete Auffassung von Ethik, die ich für unangemessen halte. Die Ursache für die weite Verbreitung dieser Auffassung liegt in einer Art ‚timelag‘. In der Ethik werden allgemeine Erkenntnisfortschritte der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie erst mit einer Verzögerung von einigen Jahrzehnten wirksam. Sie ist deshalb heute noch sehr stark an ein Begründungsmodell gebunden, das in den empirischen Disziplinen spätestens im Laufe des letzten Jahrhunderts aufgegeben wurde. Man kann es als *rationalistisches* Modell bezeichnen, als die Vorstellung, in der Ethik müsse so verfahren werden, dass man zuerst Axiome einführt und anschließend aus diesen Axiomen moralische Urteile für konkrete Fälle ableitet. Obwohl die analoge Auffassung von Theorie für die empirischen Disziplinen von niemandem mehr vertreten wird, hat sie sich in der Ethik nach wie vor gehalten.<sup>542)</sup>

Dagegen soll man nach NIDA-RÜMELIN in der Ethik so vorgehen, wie dies in den empirischen Einzelwissenschaften seiner Vorstellung nach geschieht, also zirkulär voraussetzend, was man erheben möchte. Er sagt es so:

Statt dessen muss die Ethik mit konkreten Fällen beginnen, in denen sich unsere moralischen Beurteilungen als sehr zuverlässig erweisen und ein hohes Maß an Konsens beinhalten.<sup>543)</sup>

Warum muss sie das? Es ist dies ein Aufruf zur Selbstdemontage der Ethik. Praktische Philosophie soll sich an in Einzelwissenschaft oder nachträglicher Reflexion auf einzelwissenschaftliches Tun Erhobenes anbequemen. Das ist bis jetzt noch nie ihre Aufgabe gewesen. Sie ist dann ein prinzipienfernes Besserwissen. *Genau* dagegen steht KANT.

### VI. 2. 3. Subjektivierung der Kantischen praktischen Vernunft

GADAMER hat KANT – allerdings nicht direkt seine Ethik, sondern seine Ästhetik – an den Beginn einer Verfallsgeschichte gestellt, die unter dem Titel ‚Subjektivierung‘ steht.<sup>544)</sup> Nun muss natürlich mit KANT immer zwischen prinzipiell bzw. allgemein subjektiv und schlecht bzw. empirisch subjektiv unterschieden werden.<sup>545)</sup> Nur gibt es auch *Ansätze* bei KANT, die

---

<sup>542)</sup> JULIAN NIDA-RÜMELIN, „Ethik des Risikos“, in: *Ethische Essays*, Frankfurt/M. 2002, 344-368, 344.

<sup>543)</sup> Ebd.

<sup>544)</sup> GADAMER, *Wahrheit und Methode*, I. Teil.

<sup>545)</sup> Siehe Punkt I. 4.

ihn Richtung schlechte Subjektivierung treiben.<sup>546)</sup> Diese sind weitausgreifend prägend geworden, gerade auf populärerer, weltanschaulicher Ebene: Gewissen wird zum bloß Subjektiven, zur Willkür.

Dann aber, indem das praktisch Unbedingte willkürlich wurde, stellt sich sogleich und konsequent NIETZSCHES Frage ‚Warum Mensch überhaupt?‘ Und im Anschluss daran tritt so Vielerlei auf, das das Ausbleiben der Antwort auf ‚die Frage nach dem Warum‘ zum Ausdruck bringt, die Visionen einer von Menschen freien Welt oder einer wieder in Natur integrierten Spezies Mensch, eines Endes der Geschichte usf.<sup>547)</sup> So kann man in der Tat erst seit KANT vorstellen, noch nicht dort, wo der Mensch als Seiendes eine bestimmte Physis, eine Stelle im Kosmos des Seienden hat. Zugleich ist mit KANT über solche Vorstellungen hinausgegangen.

#### VI. 2. 4. Die Freiheitssysteme des Deutschen Idealismus

Man kann KANT so interpretieren, dass in rein transzendentalen Freiheitsverständnis, so, wie es zunächst auftritt, in ‚Selbstbestimmung‘ das Bestimmende und das Bestimmtwerdende auseinanderfallen, dass also eine wirkliche Einheit von reinem und empirischem Ich, *eine Konkretisierung des Sittengesetzes* noch nicht gelingt. Sollte das so sein, so wird man weiterdenken müssen. Etwa mit FICHTE. Die Konkretisierung des Sittengesetzes, wie er sie durchführt, scheint doch *das individuelle Ich* als Einheit von Bestimmen und Bestimmtsein zu erreichen.<sup>548)</sup> Sie erreicht es im Rahmen der Ethik in der Bestimmung des *Gewissens*.<sup>549)</sup> Zwei, drei Worte dazu:

*Das Ich ist absolute Freiheit.* Das Sittengesetz, welches ja der explizierte Freiheitsbegriff ist, gebietet, im Zeichen dieser absoluten Freiheit sich zu bestimmen. Indem nun im Praktischen, im Feld des Handelns, der Endlichkeit, der nicht immer schon aufgehobenen Differenz zwischen Innen und

---

<sup>546)</sup> Siehe dazu unsere Bemerkungen zu KANTS Einführung der zwei Stämme der Erkenntnis und von Raum und Zeit in I. 5. und I. 6. Entsprechendes aus dem Bereich der praktischen Philosophie ließe sich ergänzen.

<sup>547)</sup> Zu diesen ja auch weltgeschichtlich eminenten Dingen, Nihilismusproblem, Formen direkt biologistischer Ethik, Post-histoire usf., siehe WLADIKA, „Zum weltgeschichtlichen Verhältnis zwischen Europa und Amerika“, 217-221.

<sup>548)</sup> Man kann hier pauschal auf die Grundlegungsschrift FICHTES verweisen, die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795, bes. auf deren dritten Teil (§§ 5-11). Zusätzlich, was die explizit in den Bereich der Ethik gehörigen Schriften betrifft, siehe die *Grundlage des Naturrechts* von 1796, §§ 1-4.

<sup>549)</sup> Entscheidend ist das *System der Sittenlehre* von 1798.

Außen, subjektivem und ausgeführtem Zweck, *das Ich sich als bestimmt, als bedingt setzt* (Leiblichkeit<sup>550</sup>), Notwendigkeit von Objektivierungsschritten), ist das Sichbestimmen im Zeichen absoluter Freiheit je *bestimmte Selbständigkeit des Ichs*.

Das Gewissen ist nach FICHTE das praktische Bewusstsein und somit das Sollen einer bestimmten Pflicht. So ist es sich bestimmt auslegend. Es ist kein bloßes Sein, kein bloßes Sollen, sondern Entwicklung dessen, was im Begriff der Freiheit liegt, der so Epochen<sup>551</sup>) seines Ausgelegtseins bildet.

Diese Auslegung ist immer schon. Immer schon findet sich das individuelle Ich in einer Wirklichkeit als Ausgelegtheit von Freiheit<sup>552</sup>) vor, wobei dies Finden zugleich Setzen des Gewissens ist. Das erstere ist so notwendig wie das letztere; ansonsten fällt das individuelle Ich zum bloß empirischen, zur Idiosynkrasie, das Gewissen zur Willkür herab.

Auch im Bereich der Ethik ist es sinnvoll (und übrigens auch Pflicht), zur Kenntnis zu nehmen, dass das Rad schon erfunden wurde. Ansonsten handelt man, von schon erreichtem Freiheitsniveau aus, willkürlich. Aus der Willkür aber lassen sich keine bestimmten Pflichten ableiten. Sie ist somit vom Fichteschen Gewissensbegriff aus den kategorischen Imperativ nicht ernst nehmend.

Die Identität im individuellen Gewissen hingegen, die Identität von objektiv ausgelegtem Guten und subjektiver Gewissheit desselben, ist immer auf bestimmter Stufe wirklich. Das scheint tatsächlich über KANT hinauszugehen. Es ist der Weg des Deutschen Idealismus *in ethicis*. Auf ihm könnten *mit KANT weiterdenkend* auch die Schwierigkeiten behoben worden sein, die wir oben unter den Titeln ‚Gesetzprüfende, nicht gesetzgebende Vernunft‘ und ‚Ich, nicht Wir‘ betrachtet haben.<sup>553</sup>)

---

<sup>550</sup>) Im bestimmteren zu diesem Moment siehe *Grundlage des Naturrechts*, § 5.

<sup>551</sup>) Um SCHELLINGS Wort aus dem *System des transzendentalen Idealismus*, welches kongeniale FICHTE-Auslegung ist, hereinzunehmen: „Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt wird.“ (III. Vorerinnerung).

<sup>552</sup>) Genau dies entwickelt HEGELS Begriff der Sittlichkeit, der sittlichen Substanz.

<sup>553</sup>) Siehe II. 7.

### VI. 3. Rechtslehre, Politik und Geschichtstheorie

Auch hier ist die Wirkung KANTS eine ambivalente: Wir könnten wieder zum einen KANT als Korrektiv (Rechtsstaatlichkeit, gegen die Gesinnungsfanatiker heute) und ihn als im Deutschen Idealismus weitergedacht betrachten. In die andere Richtung zieht die Thematik *Säkularisierung und Entstaatlichung*.

Natürlich bedeutet das Werk KANTS einen *Säkularisierungsschub* in der Geschichte:<sup>554)</sup> Wir haben die Lehre von einer sehr weitgehenden Privatheit der Religionsthematik, von sehr weitgehender Laizität und damit natürlich Unbestimmtheit, was grundlegende Inhalte und Überzeugungen angeht. Wir haben zugleich eine sehr weitgehende Einschränkung von Staatlichkeit: Völkerbund, UNO, Eine Welt, sog. Globalisierung werden in wichtigen Aspekten und nicht nur untergeordneten, wenngleich freilich nicht in den dominierenden Überlegungen KANTS vorgedacht.<sup>555)</sup>

### VI. 4. Religionslehre

#### VI. 4. 1. Exemplarisch: FICHTE

Ich hatte festgehalten,<sup>556)</sup> dass das Kantische Ich in sich schon konstituiert ist, bevor es von anderen als Ich anerkannt wird. Deswegen auch die relativ äußerliche Einheit, die Gesellschaft, Gemeinschaft, Staat bei KANT darstellen. FICHTE entwickelt bereits 1796 in der *Grundlage des Naturrechts*, in den Worten eines ganz richtig darstellenden Interpreten:

Als transzendente Bedingung der Möglichkeit jedes individuellen Selbstbewußtseins wird dort der anerkennend-auffordernde Akt eines anderen Vernunftwesens aufgewiesen, in dem sich das angesprochene Ich erstmals seiner Freiheit bewußt werden kann. Bereits damit war das fundamentalste Problem hinsichtlich des Verhältnisses von Offenbarung und autonomer Vernunft prinzipiell einer Lösung zugeführt: Die mich in Anspruch nehmende Anrede eines anderen Vernunftwesens behindert nicht notwendig meine Freiheit; sie ist sogar unabdingbar, damit meine Autonomie sich überhaupt erst entfalten kann. Fichte selbst hatte schon im Zusammenhang dieser Erörterung ... kurz auch die Frage nach einer Offenbarung ausdrücklich aufgeworfen. „Die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung

---

<sup>554)</sup> Trotz HANS BLUMENBERGS einschlägigem Verdikt sei es gesagt. Siehe WLADIKA, „Geschichtsphilosophie und Christentum“, 163-166, bes. 164f.

<sup>555)</sup> Und was bei großen Denkern untergeordnet ist, wird bei kleinen übermächtig. Man kann hierfür auf KARL JASPERS verweisen.

<sup>556)</sup> In II. 7.

nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen.“ Wer erzog dann aber die ersten Menschen? „Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen seyn sollten. Also ist es notwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzog, das kein Mensch war.“<sup>557)</sup>

Ohne Offenbarung kein Ich. Das ist in der Tat etwas, das die Religionsphilosophie FICHTES<sup>558)</sup> entwickelt, ohne dass irgendeine der Kantischen Erlungenschaften preisgegeben würde.<sup>559)</sup>

#### VI. 4. 2. In anderer Weise exemplarisch: RAHNER

In philosophischer Hinsicht<sup>560)</sup> verknüpft sich mit dem Namen KARL RAHNER in erster Linie die ‚Transzendentaltheologie‘<sup>561)</sup>, also der von einer ganzen Reihe von Theologen fortgesetzte Versuch, zum einen an KANT anzuknüpfen, philosophisch Ernstzunehmendes vorzubringen, zum anderen aber Transzendentalphilosophie dergestalt herabzustufen, dass diese a) zu einer anspruchsvolleren Form von Ontologie wird, nicht mehr Prinzipienphilosophie ist, und dass sich so b) Inhaltlicheres, Spezielleres mit transzendentaler Dignität ausstatten lässt. Transzendentaltheologie ist in wesentlichem Ausmaß Anthropologisierung der Theologie, Subjekttheologie, Rede vom übernatürlichen Existential und nicht vom objektiven Gegenstand desselben.<sup>562)</sup>

#### VI. 4. 3. Am häufigsten: platte Aufklärerei

Natürlich wirkt die Aufklärung – und so auch der König der Aufklärung – gerade in der immer noch enorm weitverbreiteten Trennung zwischen Begriff und Geschichte bzw. Vernunft und Offenbarung nach, welche Trennung tendenziell Jesus und Christus trennt, die Schrift in Historisches und Dogmatisches auseinandernimmt usf..

---

<sup>557)</sup> HANSJÜRGEN VERWEYEN, „Einleitung“ in: J. G. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)*, hrsg. H. VERWEYEN, Hamburg 1983, VII-LXX, XLI.

<sup>558)</sup> Mit entsprechenden Parallelen bei den anderen großen Denkern des Deutschen Idealismus.

<sup>559)</sup> Siehe vor allem FICHTE *Die Anweisung zum seeligen Leben*.

<sup>560)</sup> Was die andere Hinsicht angeht, jene, die Karl Rahner als kirchen- wie weltgeschichtlich relevante Persönlichkeit betrifft, siehe z.B. KARL RAHNER, *Erinnerungen*, im Gespräch mit M. KRAUSS, Neuausgabe, Innsbruck/Wien 2001, 80ff., oder auch ALBERT RAFFELT u. HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Karl Rahner*, München 1997, 100f., und vor allem RALPH M. WILTGEN, *Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, übers. von I. KÖCK, Feldkirch 1988, 82f.

<sup>561)</sup> Siehe etwa das Kap. ‚Die ‚philosophische‘ Zeit‘ in: RAFFELT u. VERWEYEN, *Karl Rahner*.

<sup>562)</sup> Siehe dazu etwa RAFFELT u. VERWEYEN, *Karl Rahner*, 93.

Es legt sich, nach einigen der erwähnten Punkte der Wirkungsgeschichte KANTS, sicherlich nahe, so zu fragen: Scheitert KANT? Die Antwort wird sein müssen: Zum einen haben die meisten derer, die KANT, wie man sagt: ‚kritisieren‘ möchten, seine Tiefe und Differenziertheit nicht bemerkt und nicht zur Kenntnis genommen. Und zum anderen hat die Geschichte der Philosophie längst, angefangen mit FICHTE, gezeigt, dass man bei KANT nicht stehen bleiben kann. Es ist das nicht weiter unerfreulich. Denn wir wollen mit dem Denken ohnehin nicht aufhören. Allerdings: Überall dort, wo denn *weitergedacht* worden ist, zeigt sich: Ohne restloses Aufnehmen KANTS kann gar nichts mehr gedacht werden.