

*Giovanni B. Sala SJ*

## Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft 1788–1988

Im Dezember 1787 erschien beim Verleger Hartknoch in Riga die „Critic der practischen Vernunft“ (KpV). Das Buch trug das Datum 1788. Im Unterschied zur „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) von 1781 wurde das Erscheinen der zweiten Kritik Kants gar nicht von dem sonst auf die Veröffentlichungen des Philosophen aufmerksamen Publikum erwartet. Denn bereits 1785 hatte Kant eine Begründung der Ethik mit dem Titel „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ herausgebracht. Was noch ausstand, war deshalb die Ausführung des entsprechenden Systems der Moral in einer „Metaphysik der Sitten“ nach dem Sprachgebrauch der Zeit. Ein solches System hat Kant erst viel später verfaßt. Das, was das eigentliche Ziel seiner Bemühungen um die Moral darstellte, hat beim Erscheinen ein sehr geringes Echo gefunden; und auch nachher ist es von Bedeutung fast nur als Dokument für die Ansichten der Zeit im Bereich der Moral und des Rechts geblieben. Es waren vielmehr beide Vorbereitungsschriften, die Kant eine hervorragende Stellung in der Geschichte der Ethik verschafft haben.

Der über sechzig Jahre alte Kant meldete sich in der damals rege geführten Diskussion um die Moral mit seiner „Grundlegung“ drei Jahrzehnte nachdem Wolff ein System der Moral in all den dazugehörigen Sparten vorgelegt hatte. Näherhin war es die Zeit der letzten Generation der Aufklärung, vor allem der sogenannten Popularphilosophen, die sich eher in Einzelerörterungen anthropologisch-psychologischen Fragen widmeten.

Charakteristisch für die geistesgeschichtliche Lage war, daß unter den Kernfächern der Philosophie die Ethik stark in den Vordergrund getreten war und zwar ausgehend von dem Streben nach Glück, das der Seele des Menschen innewohnt. Dementsprechend fiel der Ethik als Glückseligkeitslehre die Aufgabe zu, den Menschen dahin zu leiten, daß er mit Vernunft diesem Streben genüge. Vollkommenheit und Glückseligkeit waren die Grundbegriffe der Ethik in einer sowohl transzendenten wie immanenten Bedeutung. In diesem Sinn bestand wohl weiter eine Kontinuität mit der Vergangenheit; aber die Verteilung der Gewichte hatte sich geändert. Der Mensch wurde mehr aus seinen eigenen Antrieben verstanden; es galt die prinzipiell gutartige Veranlagung seiner Natur zu entfalten, damit er schon hier auf Erden die größtmögliche Vollkommenheit erreichen kann.

Die Kant-Forschung hat in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher eingesehen, daß der Kern der Morallehre Kants, so wie sie in den ersten zwei Abschnit-

ten der „Grundlegung“ und in der Analytik der KpV vorliegt, bereits zwanzig Jahre vorher während der „vorkritischen“ Periode festgelegt worden war.

In den Schriften zwischen 1762 und 1765 läßt sich das Herauswachsen Kants aus der Ethik der Wolffschen Schule unter dem Einfluß von Crusius, der britischen Gefühlsmoral und schließlich Rousseaus durch seine Hauptwerke „Contrat Social“ und „Emile“ verfolgen. Inhaltlich sind die Hauptstationen dieser Entwicklung folgende: Das Sollen als unbedingte Verbindlichkeit, das moralische Gefühl als Materialprinzip der Sittlichkeit, aber dann durch die Übernahme und zugleich Umwandlung des Rousseauschen Staatsrechtsprinzips (die *Volonté générale*) das Prinzip der Übereinstimmung des allgemeinen Willens mit sich selbst, das als rein formaler Bestimmungsgrund des Willens fungiert. Bereits um die Mitte der 60er Jahre standen die Grundelemente der Ethik Kants – die unbedingte Verpflichtung durch ein rein formales Gesetz, die Autonomie, das moralische Gefühl nicht mehr als Materialprinzip, sondern als „empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen“ (II 335)<sup>1</sup> – fest, unabhängig vom noch weit entfernten transzendentalen Idealismus der KrV.

Es wundert deshalb nicht, daß Kant ab 1765 wiederholt eine Publikation zur Ethik (mehrmals unter dem Titel „Metaphysik der Sitten“) in Aussicht gestellt hat. Das Ausbleiben der angekündigten Publikation läßt sich dadurch erklären, daß das Hauptinteresse Kants bis zur Veröffentlichung der KrV von den erkenntnistheoretisch-metaphysischen Problemen in Anspruch genommen wurde. Daß der Philosoph auch nachher nicht direkt zur Abfassung einer normativen Ethik übergegangen ist, ist wohl der Absicht zuzuschreiben, sein Fundament der Moral systematisch auszuarbeiten. Der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ folgte noch die „Kritik der praktischen Vernunft“.

Zwei Gründe dürften Kant zu seiner zweiten, von der ersten nicht vorgesehenen, Kritik veranlaßt haben. Erstens die zahlreichen Einwände, die inzwischen gegen seine Prinzipienlehre erhoben worden waren. Ihnen sollte die Analytik der KpV Rechnung tragen. Zweitens ist ein besonderer Einwand zu erwähnen, dem das eigentlich Neue der KpV gegenüber der „Grundlegung“ zu verdanken ist. Gemeint ist die Absicht Kants, eine „Ergänzung“ dessen beizusteuern, was er der spekulativen Vernunft abgesprochen hatte. Denn die sensualistische Grenzbestimmung der KrV hatte unsere objektiv gültige Erkenntnis innerhalb der möglichen Erfahrung beschränkt und damit ein Verbot jeglicher rational begründeten Aussagen über die höchsten Wirklichkeiten, die die menschliche Existenz angehen, ausgesprochen. Der zweite Teil der KpV, die Dialektik mit ihrer Postulatenlehre, liefert nun diese Ergänzung via praktische Vernunft. Die fast gleichzeitig erschienene zweite Auflage der KrV hatte sie in der Vorrede mit dem berühmten Diktum angekündigt: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV B XXX).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß wir die „Grundlegung zur Metaphysik der

Sitten“ in ihren ersten zwei Abschnitten zusammen mit der Analytik der KpV als eine Einheit nehmen dürfen. Beide arbeiten die Fundamente der Moral aus, indem sie einander ergänzen.

### Die Analytik der reinen praktischen Vernunft: Die Theorie des Sittlichen

In der Analytik legt Kant seine Theorie des Sittlichen dar. Von ihren drei Hauptstücken liefert bereits das erste die Substanz dieser Theorie. Mit vielen Windungen argumentiert Kant durch acht Paragraphen hindurch dahingehend, daß das moralische Gesetz ein rein formales Gesetz sein muß. Denn wenn ein Objekt (ein Inhalt), was immer es auch sein mag, Bestimmungsgrund des Willens ist, ist das sich ergebende praktische Prinzip moralisch schlecht. Das praktische Prinzip gehört in diesem Fall „unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ (V 22); es motiviert unser Begehrungsvermögen nur, insofern dieses sinnlich bedingt ist. Die ganze Argumentation beruht auf der allem Anschein nach für Kant selbstverständlichen Gleichsetzung: Handlung im Hinblick auf einen Gegenstand = Handlung wegen des Gegenstands, „sofern er mir angenehm ist“ (IV 413 Fußnote) = Handlung, deren Bestimmungsgrund „das Gefühl der Lust“ ist (V 23). Anders ausgedrückt: „Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen . . . , die sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit drehen“ (V 34). Umgekehrt gilt, daß eine Maxime, das heißt eine zunächst einmal subjektive Handlungsnorm, zu einem moralischen Gesetz werden kann, nur wenn sie „nicht der Materie [dem Inhalt], sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens“ enthält. Diese Form ist „die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung“ (V 27). Infolgedessen formuliert Kant das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ in § 7 folgendermaßen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

Eine menschliche Handlung ist eine Handlung aus einem Motiv; dieses Motiv ist entweder ein Objekt, insofern es ein sinnliches Bedürfnis befriedigen kann, oder aber das rein formale Motiv der Vernunft, das Sittengesetz als Gesetz der Allgemeinheit. Diese Alternative ist für das Verständnis der Kantischen Ethik fundamental; ohne sie ist die ganze zusammenhängende Kette der ersten acht Paragraphen der Analytik ohne Sinn und Logik.

Die Frage, die sich unweigerlich stellt, ist, ob dieses Dilemma, auf dem der Formalismus in der Ethik Kants beruht, zu Recht besteht. Nun gibt es in der Tat ein Drittes, das auch als Beweggrund unseres rationalen Begehrungsvermögens kandidiert, nämlich der Gegenstand, insofern er ein objektives Gut ist. Gut ist in moralischer Hinsicht das, was dem Menschen zuträglich ist. Der Gegenstand kann durchaus ein materielles Ding sein; für die moralische Qualifikation kommt

es darauf an, ob die Zuträglichkeit des materiellen Objekts für den Menschen als Sinnenwesen eine solche ist, die zum Menschen in seiner Ganzheit, einschließlich der Vernunft, paßt. Ist dies der Fall, dann ist der Wille, der nach einem solchen objektiven Gut strebt, ein „guter Wille“, gemäß dem Prinzip: „Die Gutheit des Willens hängt von der Gutheit des Objekts ab.“<sup>2</sup> Der gute Wille, den Kant in der herzerhebenden Schilderung zu Beginn der „Grundlegung“ als den unbedingten Wert dargelegt hat, ist deshalb gut, weil er Wille zum Guten ist, das heißt weil er das, was objektiv gut ist, bejaht, wählt und ausführt. Zutreffend schreibt Thomas: „Damit der Wille gut sei, muß er ... das Gute wollen, und zwar wegen des Guten.“<sup>3</sup>

Das zweite Hauptstück „Von dem Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ bestätigt weiter den Formalismus: Das Gesetz setzt nicht ein Objekt als gut voraus, sondern bestimmt selber zuallererst, was gut ist. Gut ist das, worin sich die allgemeine Gesetzgebung des Willens vollzieht.

Das dritte Hauptstück handelt von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Ist das Sittengesetz rein formal, das heißt besteht es „in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung“ (V 74), so ergibt sich der Ausschluß jeglichen anderen Beweggrunds, wenn der Wille nicht nur pflichtmäßig, sondern aus Pflicht, nicht nur legal, sondern moralisch handeln soll. Aus diesem in populärer Manier verfaßten Abschnitt geht am beredtsamsten der Geist der Kantischen Ethik hervor, ihr vielberufener Rigorismus. „Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen ... acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz, *nicht aus Liebe* und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde“ (V 81). Wir dürfen uns nicht „anmaßen, gleichsam als Volontäre, ... uns über den Gedanken der Pflicht wegzusetzen“ (V 82). Allerdings finden sich in den Schriften Kants auch Stellen gegen den Rigorismus. Hier, wie bei vielen anderen Lehrstücken eines so ausgesprochen aporetischen Denkers wie Kant, stellt eine These, die sich auf eindeutige Texte berufen kann, nur die halbe Wahrheit dar.

### Die Lehre vom kategorischen Imperativ

Was Kant in der KpV als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ formuliert, hatte er schon in der „Grundlegung“ vorgetragen; aber dort stehen der einzigen Formulierung der KpV zahlreiche Formulierungen gegenüber. Sie sollen hier herangezogen werden, um unsere Darlegung der Kantischen Prinzipienlehre zu vervollständigen.

Das moralische Gesetz, das für alle Vernunftwesen gilt, äußert sich bei einem „nicht durchaus guten Willen“ (IV 413) als Nötigung und damit als *Imperativ*.

Kant nennt ihn *kategorischen* Imperativ im Unterschied zu einem bloß hypothetischen, der die praktische Notwendigkeit einer Handlung als Mittel zu etwas anderem vorstellt. Obwohl nun der kategorische Imperativ „ein einziger ist“ (IV 421), gibt Kant mehrere Formulierungen, die er aber für „nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes“ hält (IV 436). Sie lassen sich auf drei angeblich *gleichwertige* Arten zurückführen: auf das Prinzip der Allgemeinheit, das Prinzip der Menschheit und das Prinzip der Autonomie.

Die erste Formel des kategorischen Imperativs, die Grundformel, entspricht der einzigen Formel der KpV, die weiter oben zitiert wurde<sup>4</sup>. Sie lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (IV 421). Wir haben hier die geistesgeschichtlich überaus wirksame Formulierung des moralischen Gesetzes nach Kant. Was er damit gemeint hat, läßt sich eindeutig ermitteln durch die lange Argumentation des ersten Abschnitts der „Grundlegung“. Im dortigen „zweiten Satz“ beschreibt Kant die sittlich gute Handlung als diejenige, bei der der Wille „durch das *formelle* Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt“ wird; und dies bedeutet, daß „die Handlung *unangesehen aller Gegenstände* des Begehrungsvermögens“ geschieht, oder „*unangesehen der Zwecke*, die durch solche Handlung bewirkt werden können“ (IV 400). Das Merkmal aller verschiedenen Gesetze, ihre Allgemeingeltung, macht das Wesen des moralischen Gesetzes aus. Der kategorische Imperativ ist deshalb die Verpflichtung zur Allgemeinheit.

Jedes System der Moral sieht in der Allgemeinheit einer Handlungsnorm eine *notwendige* Bedingung derselben. Eine gesollte bzw. erlaubte Handlung läßt sich nicht mit einem Prinzip begründen, in dem ein Individualbegriff vorkommt. „Weil ich ich bin“ begründet keine sittlich richtige Handlung. Auch Kant ist zur selben Einsicht gelangt; aber unterwegs hat er das Objekt als Quelle der Moralität ausgeschlossen. Die notwendige Bedingung ist somit zur *zureichenden* Bedingung für die Moralität geworden.

In den letzten Jahrzehnten hat sich, infolge des Zusammentreffens des Kantischen Prinzips der Allgemeinheit mit dem angelsächsischen Utilitarismus (dessen Grundprinzip lautet: „Das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl“), eine lebhafteste Diskussion über die Allgemeinheit des moralischen Gesetzes entwickelt. Das Stichwort, unter dem die Diskussion steht, ist das der Verallgemeinerung. Bereits Hegel hat in der Abhandlung „Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts“ den entscheidenden Einwand gegen das Vorhaben formuliert, mit Hilfe des Verallgemeinerungstests allein die sittliche Qualifikation einer Handlung zu ermitteln: „Es gibt nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte.“<sup>5</sup>

In der Tat lassen sich rein formal alle Maximen verallgemeinern, wenn man bereit ist, die Folgen hinzunehmen. Denn ob diese Folgen für wünschenswert oder verheerend gehalten werden, was zumutbar und was nicht zumutbar ist, sind Fra-

gen, die nicht durch den „logischen“ Kalkül der Verallgemeinerung zu beantworten sind; aber gerade diese Antworten entscheiden im voraus das Resultat des Verallgemeinerungstests. Vorgängig zur Verallgemeinerung bestimmt das bejahte und gelebte Menschenbild mit den damit zusammenhängenden Wertvorstellungen, welche Verhaltensweisen sich verallgemeinern lassen. In der Tat sind auch unmoralische Handlungen eines universalen Konsenses fähig<sup>6</sup>.

Von der ersten Formel des kategorischen Imperativs war der Schritt zur dritten Formel, dem „Prinzip der Autonomie“ (IV 440), nur kurz. Ein rein formales Prinzip, das auch die Rolle des Materialprinzips ausübt, ist schon deshalb von allem Vorgegebenen unabhängig. Der Schritt legte sich auch vom Ursprung der „Regel der Allgemeinheit“ (IV 431) her nahe, nämlich von der Rousseauschen *Volonté générale*, durch die eine Gesellschaftsform entsteht, in der jeder Vertragsabschließende Gesetzgeber und zugleich Untertan der von ihm erlassenen Gesetze ist. Während das Prinzip der Allgemeinheit das tragende systematische Prinzip darstellt, ist das Prinzip der Autonomie gleichsam das ideologische Prinzip der Ethik Kants, das in die geistesgeschichtliche Bedeutung der Autonomie des Menschen als Grundauszeichnung der Neuzeit paßt.

Das Prinzip der Autonomie wirft die Frage nach der Begründung des unbedingten Anspruchs auf, den das moralische Gesetz an den Menschen stellt. Kann ein endliches, bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte *unbedingt* beansprucht werden? Auf diese Frage findet man bei Kant eine doppelte Antwort. Die eine werden wir im Postulat Gottes untersuchen, die andere wird schon in der „Grundlegung“ und in der Analytik der KpV gegeben: Die Autonomie des Menschen ist als eine absolute zu verstehen; sie schließt jegliche Begründung der Eigengesetzlichkeit des Menschen in Gott (Theonomie) aus. Im Zuge dieser Antwort stellt man bei Kant eine Tendenz zur Vergottung der reinen praktischen Vernunft im Menschen fest. Diese Tendenz findet im „Opus postumum“ gelegentlich ihre ausdrückliche Formulierung: „Gott ist die moralisch-praktische sich selbst gesetzgebende Vernunft“ (XXI 145); „Gott ist keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir“ (XXI 149).

Es ist noch die zweite Formel des kategorischen Imperativs zu erwägen, die lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (IV 429). Kant gelangt zum „Prinzip der Menschheit“ (IV 430) vermittelt des Zweckbegriffs, den er in der „Grundlegung“ dort einführt, wo die Argumentation einsetzt, die zur zweiten Formel des kategorischen Imperativs führen soll, während er vorher den Zweck aus seiner Ableitung der Formel der Allgemeinheit ausgeschlossen hatte. Kant sieht im Menschen als moralischem Wesen „einen absoluten Wert“; deshalb existiert der Mensch als „Zweck an sich selbst“ und kann „ein Grund *bestimmter* Gesetze sein“ (IV 428).

Mit dem Prinzip der Menschheit geht Kant von einer inhaltsleeren Allgemeinheit des moralischen Gesetzes zu einer „materialen Wertethik“ über, in deren Mittelpunkt der Mensch als Person steht. Der Anschluß an die traditionelle Lehre von der *Natura humana* als *Norma (proxima) moralitatis* ist offenkundig. Die zweite Formel des kategorischen Imperativs bringt also etwas wesentlich Neues in die Prinzipienlehre, das nicht aus der ersten Formel ableitbar ist.

Daß sich damit eine unheilbare Spannung in Kants Begründung der Moral aufzutut, liegt auf der Hand. R. P. Wolff hat diese Spannung zutreffend als das widersprüchliche Unternehmen geschildert, daß Kant die Hälfte der Zeit eine Theorie des kategorischen Imperativs aufstellt, die durch eine eigene Theorie der objektiven Zwecke vervollständigt zu werden verlangt, während er die andere Hälfte der Zeit versucht, diese verpflichtenden Zwecke und damit inhaltliche praktische Gesetze vom rein formalen kategorischen Imperativ abzuleiten<sup>7</sup>. Hans Welzel bezeichnet dasselbe unmögliche Unternehmen als das Vorhaben, „aus dem „Wie“ das „Was“ der sittlich richtigen Handlung zu gewinnen<sup>8</sup>.

Dieser Umstand erklärt zur Genüge den nie zu Ende gehenden Streit in der Beurteilung der Ethik Kants: Indem die einen ihr einen leeren Formalismus vorwerfen, der alles rechtfertigen kann, weisen die anderen auf das solide Fundament hin, das sie für eine sachgerechte und menschenwürdige Bewältigung unserer Probleme heute legt. Beide Kontrahenten haben recht: Sie brauchen sich nur auf die eine bzw. die andere Hälfte des Kantischen Unternehmens zu berufen. Kant spielt in seiner Begründung der Ethik offiziell mit der Karte der Allgemeinheit; unter der Hand hält er die Karte der Menschheit parat. Die Unzulänglichkeit in den Grundlegungsschriften ist also nicht, daß der Inhalt des kategorischen Imperativs fehlt, sondern daß Kant zu ihm rekurriert, gerade während er immer wieder auf dem *formalen* Prinzip der Verbindlichkeit besteht.

Das Menschheitsprinzip stellt ohne Zweifel die Grundinspiration der Ethik Kants dar und ist einer der Hauptgründe ihrer wirkungsgeschichtlichen Bedeutung. Zu dieser Sichtweise gehören nicht nur die zweite Formel des kategorischen Imperativs, sondern auch die an mehreren Stellen wiederkehrenden Ausführungen darüber, daß dem Menschen als Person „Würde“ zukommt (IV 440) und daß er „uns heilig sein muß“ (V 131f.).

### Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft: Die Postulatenlehre

Im zweiten Teil des Werks, der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, findet sich das eigentlich Neue gegenüber der früheren „Grundlegung“. Dieses Neue betrifft aber nicht die Theorie der Sittlichkeit, sondern ihre metaphysischen Voraussetzungen, nämlich die die Erfahrung überschreitenden Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, die Kant als „die höchsten Zwecke unseres

Daseins“ bezeichnet (KrV B 395). Kant nennt sie „Postulate“, das heißt Forderungen der reinen praktischen Vernunft, weil sie als „Voraussetzungen in notwendiger praktischer Rücksicht“ gelten (V 132). Der Mensch steht unter dem unbedingten Anspruch des moralischen Gesetzes; ein solches Sollen muß deshalb für ihn möglich sein. Da aber das moralische „Können“ im Menschen die genannten Wirklichkeiten voraussetzt, deshalb ist er berechtigt, diese Wirklichkeiten „zum Behuf seiner praktischen Vernunft“ (V 12) zu postulieren.

Dies bringt „eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht“ mit sich, aber ohne daß damit „ihre Erkenntnis als spekulativ“ zugleich erweitert wird (V 134). Was für unser Erkenntnisvermögen bloß denkbare Begriffe sind, „werden jetzt assertorisch für solche erklärt, denen *wirkliche* Objekte zukommen, weil praktische Vernunft der Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar praktisch schlechthin notwendigen Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf“ (V 134).

Unter je verschiedenen Aspekten und in immer neuen Redewendungen versucht Kant, die innere Spannung im Begriff eines Postulats aufzulösen. Denn ein Postulat enthält zwei Behauptungen: Daß wir um die postulierten Objekte nicht *wissen*, zugleich aber, daß die betreffenden Begriffe *wahr* und damit ihre Objekte *wirklich* sind. Je nachdem ob der erste oder der zweite Bestandteil des Postulats in den Vordergrund gerückt wird, kann man von einem bloß fiktiven Charakter („als ob“: VIII 397) oder aber vom Wahrheitscharakter der postulatorischen Metaphysik Kants sprechen. Es ist der Zwitterstatus eines Postulats der praktischen Vernunft, der seine einflußreiche Wirkung in der modernen Kultur erklärt. Durch ihre Trennung von Bedeutsamkeit und Wahrheit, oder von Sinn und Sein, eröffnet die Postulatenlehre einen Horizont der Sinngebung, der anscheinend die Frage nach dem Wozu unserer Freiheit zu befriedigen vermag, ohne uns den Anspruch und die Last der Wahrheit aufzubürden.

Eine eigene Behandlung des Freiheitspostulats gibt es in der Dialektik nicht. In der Tat hatte schon die KrV die *Denkbarkeit* der Freiheit durch die Zweiweltenlehre erklärt: Die eine und selbe Handlung des Menschen ist in der erfahrbaren Welt, in der ein durchgängiger Kausal determinismus herrscht, notwendig, in der noumenalen Welt frei und zurechnungsfähig. Die KpV hat dann in der Analytik die *Wirklichkeit* der Freiheit als im Faktum des moralischen Gesetzes impliziert behauptet. Die Unsterblichkeit wird infolge des Gebots einer „*völligen* Angemessenheit“ zum moralischen Gesetz (= Heiligkeit) postuliert.

### Gott als Postulat

Das Postulat Gottes ist die Kantische Fassung eines moralischen Gottesbeweises. Im Grund sind nur zwei Versionen dieses Beweises möglich. Denn das Sit-



tengegesetz ist durch ein Doppelpes gekennzeichnet: durch seine absolute Verbindlichkeit und durch sein Ziel. Demnach kann ein Beweis Gottes entwickelt werden entweder als Antwort auf die Frage nach der Begründung der Verbindlichkeit oder als Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Gesetzes.

Der erste Weg vom Sollensanspruch im Menschen auf dessen ontologische Begründung in Gott stellt in der Tat das Pendant zum klassischen Kontingenzbeweis dar; beide unterscheiden sich darin, daß sie eine je verschiedene Wirklichkeit als Ausgangspunkt nehmen. Diesen Weg geht Kant nicht. Denn seine Auffassung vom moralischen Gesetz als autonomem Gesetz verwehrt ihm prinzipiell, die Eigengesetzlichkeit des Menschen in einer Theonomie zu begründen. In der Reihenfolge der diesbezüglichen Äußerungen Kants ist eine Verabsolutierung des Autonomiegedankens ersichtlich. Während er in der KrV noch einen Zusammenhang zwischen der „verbindenden Kraft“ (A 815) des Sittengesetzes und der Existenz Gottes anerkannt hatte, ging seine weitere Entwicklung immer deutlicher dahin, die Absolutheit der Pflicht aufrechtzuerhalten, ganz abgesehen von der Existenz eines transzendenten Gesetzgebers. Aber auch der andere Weg, die Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Gesetzes, war für Kant versperrt: Der Formalismus trennt ja das Sittengesetz von jeglichem Zweck.

Obwohl es keinen anderen Ansatz zu einem moralischen Gottesbeweis gibt, arbeitet Kant in der KpV eine eigene Fassung der zweiten Version aus. Dafür stellt die Dialektik den Begriff des *höchsten Gutes* als der Zusammensetzung von Sittlichkeit und ihr entsprechender Glückseligkeit auf. Denn die Tugend ist zwar der absolute Wert, „darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehungsvermögens *vernünftiger* endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zweck macht, sondern selbst im Urteile einer *unparteiischen Vernunft*, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet“ (V 110).

Allerdings vermochte Kant von dieser Lehre des höchsten Gutes aus nicht ohne weiteres einen Gottesbeweis aufzubauen. Dagegen stand sein Formalismus, der es ihm wegen der Trennung von moralischem Gesetz einerseits und Objekt der Handlung andererseits unmöglich machte, aus dem *wesentlichen* Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit auf Gott als denjenigen zu schließen, der diese Verbindung und damit das höchste Gut als letzten Zweck unserer moralischen Existenz zustande bringt.

Trotz der objektiven Unmöglichkeit, auch zu dieser Form des moralischen Gottesbeweises zu greifen, verschafft sich Kant doch einen eigenen Ansatz in dieser Richtung, indem er das Gebot aufstellt, wir sollen „das höchste Gut zu befördern suchen“. Ein solches Gebot muß realisierbar sein. Nun aber liegt weder im moralischen Gesetz noch im Menschen (der kein Herr über die Natur ist) ein Grund vor zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und ihr

proportionierter Glückseligkeit. „Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat“ (V 125).

Der springende Punkt des Postulats Gottes liegt, formal gesehen, im Gebot, wir sollen das höchste Gut verwirklichen. Mit diesem Ad-hoc-Gebot versucht Kant, den Zusammenhang zwischen Sittengesetz und Objekt der Handlung wiederherzustellen, nachdem er ihn aufgehoben hatte. Nun aber hat es keinen Sinn, das zu gebieten, was nicht in unserer Macht steht, nämlich die Verwirklichung der Glückseligkeit. Dennoch steckt gerade in diesem fragwürdigen Gebot eine objektiv richtige und für einen Gottesbeweis tragfähige Einsicht, die Einsicht nämlich in die Sinnhaftigkeit des moralischen Gesetzes: Die Wirklichkeit ist dem moralischen Wert nicht disparat oder gleichgültig. Es gibt eine letzte Übereinstimmung, ja Einheit von Sein und Sollen: Das Sein ist sinnvoll, wertvoll, und umgekehrt ist der sittliche Wert, dessen der Mensch fähig ist, auf das Sein, also auf die Vervollkommnung des Menschen ausgerichtet. Die Konvertibilität von Sein und Gut wird da vertreten, wo Kant behauptet, daß Glückseligkeit (Vollkommenheit des Menschen als Person) und Sittlichkeit „selbst im Urteile einer *unparteiischen Vernunft*“ zusammengehören. Die so verstandene Forderung nach gerechtem Ausgleich zwischen sittlichem Wert und Glückseligkeit hat mit Eudämonismus in einem pejorativen Sinn nichts zu tun.

Allerdings konnte die Schwäche des Ansatzes im moralischen Gottesbeweis Kants (der Formalismus als Trennung von Verbindlichkeit und Ziel der Handlung), die durch das genannte Gebot zugedeckt, aber nicht beseitigt wird, nicht umhin, sich auszuwirken. Denn in der KpV wird zwar Gott postuliert, um die Realisierung des genannten Gebots zu ermöglichen, aber das moralische Gesetz als rein formal wird weiterhin so verstanden, daß es *unbedingt* gelten würde, auch wenn der Inhalt dieses Gebots nicht realisierbar wäre. Das heißt also, der Sollensanspruch überhaupt würde auch dann in Kraft bleiben, wenn er völlig sinnlos wäre, insofern er zu keinem gültigen Zweck führen würde.

Genau diese Konsequenz hat Kant später gezogen, wo er sich frei fühlte, seine Auffassung vom moralischen Gesetz zu Ende zu denken. Ich verweise auf zwei Stellen. Die erste findet sich in der „Kritik der Urteilskraft“ (§ 87), wo Kant zuerst eine Neufassung des moralischen Gottesbeweises liefert, dann aber jegliches wesentliche Junktum zwischen Sittengesetz und höchstem Gut bestreitet bzw. zurücknimmt. Infolgedessen bleibt die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes bestehen, auch wenn das höchste Gut prinzipiell unrealisierbar ist, also auch wenn das verantwortliche Handeln völlig zwecklos einem endgültigen und unwiederbringlichen Nichts zugeht. „Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens).“

Dies wird durch das Beispiel eines „rechtschaffenen Menschen (wie etwa des Spinoza)“ exemplifiziert, für den es weder einen Gott noch ein künftiges Leben gibt. „Innere Zweckbestimmung“ des Menschen durch das moralische Gesetz kann in diesem Fall nichts anderes sein als „ein weites Grab“, das schließlich „sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren“ (V 451 f.). Daß Kant hier unerschrocken die Unbedingtheit des Sollensanspruchs als mit der „Nichtigkeit . . . des Endzwecks“ vereinbar ansieht, entspricht der Logik seines Grundansatzes, in dem die Pflicht unter Ausschluß jeglichen Zweckes statuiert wurde.

Die zweite Stelle findet sich in der Vorrede zur ersten Auflage der Religionschrift. Die moralischen Gesetze „gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nötigen davon gänzlich zu abstrahieren . . ., und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstand der größten Achtung, *ohne uns einen Zweck* (und *Endzweck*) vorzulegen und aufzugeben . . . Was brauchen die Menschen den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; *es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein*“ (VI 7). In diesem Endergebnis sieht man, daß die vermeinte höhere, weil völlig „uneigennützig“ (V 452) Moral der reinen Pflicht in der Tat auf die Sinnlosigkeit eines Nihilismus hinausgeht, der den Sinn des Sollensanspruchs aufhebt (der Mensch wird absolut zum Nichts hin in Anspruch genommen) und die Würde des Menschen als eines verantwortlich Handelnden untergräbt.

### Zur Wirkungsgeschichte der Ethik Kants

Kants Vorlesungen über Ethik haben auf seine Hörer einen außerordentlichen Eindruck gemacht. Ein Schüler von ihm berichtet: „Wie oft erhob er unseren Geist und unser Gefühl aus den Fesseln des selbstsüchtigen Eudämonismus zu dem hohen Selbstbewußtsein der reinen Willensfreiheit, zum unbedingten Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und zu dem Hochgefühl einer uneigennütigen Pflichterfüllung!“<sup>10</sup> Was vom mündlichen Vortrag gilt, scheint nicht minder von beiden Grundlegungsschriften zu gelten: Sie lassen sich in ihrem oft paränetischen Duktus auf weite Strecken viel mehr als eine Gewissensbildung denn als eine kohärent durchdachte Begründung der Moral lesen. Die Reinheit, Strenge und Erhabenheit der Kantischen Ethik erklären zur Genüge die Faszination und die Wirkung, die sie gezeitigt hat. Termini und Redewendungen wie guter Wille, kategorischer Imperativ, Heiligkeit des Gesetzes, Achtung fürs Gesetz, der Mensch als Zweck an sich selbst oder Autonomie sind in der Allgemeinbildung

vielfach zu Losungsworten geworden, unabhängig vom schwer durchschaubaren System, in dem sie beheimatet sind, und vor allem unabhängig von der Stichhaltigkeit der nicht leicht nachvollziehbaren Argumentation, die sie begründen soll.

Wenn man Kants Beweisgänge auf ihre Geltung und Kohärenz hin überprüft, ohne selektives und harmonisierendes Verfahren, läßt sich nicht übersehen, daß diese Ethik ihren epochalen Einfluß zu einem beträchtlichen Teil der Faszination verdankt, die kräftig formulierte Halbwahrheiten auszustrahlen pflegen. Die Theorie des kategorischen Imperativs, sei es in der Version der Allgemeinheit, sei es in der Version der Autonomie, ist mit einer derartigen Übersimplifizierung behaftet, daß Kant immer wieder die Ansicht äußern kann: „Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar“, und deshalb ist es „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen“ (V 36). Die Wirkungsgeschichte scheint die Beurteilung zu bestätigen, dergemäß „die Faszination, die die Kantische Ethik seit eh und je auf die philosophische Diskussion ausübt, in einem seltsamen Kontrast zu der Bedeutungslosigkeit steht, die man ihr ebenfalls seit eh und je für das tatsächliche Handeln attestieren kann“<sup>11</sup>.

Zunächst galt für die Ethik, wie für die Transzendentalphilosophie überhaupt, daß der Deutsche Idealismus Kant nur rezipierte, indem er über ihn hinausging. Gerade in der Ethik bezog er weitgehend eine Position gegen Kant. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch den Neukantianismus, besonders durch Hermann Cohen, vermochte die Ethik Kants zum Tragen zu kommen. In seinem Kommentarband „Kants Begründung der Ethik“ arbeitet Hermann Cohen mit Scharfsinn und eigenwilliger Abstrusität eine erkenntnistheoretische Begründung der Ethik aus, die auf eine Theorie des reinen Wollens hinausläuft. Dies bringt mit sich, daß Cohen die ganze Postulatenlehre, in erster Linie die Lehre von der Glückseligkeit, „bedenklich und anstößig“ findet. Es handle sich um „Interessen-Annahmen“, die aus einer reinen Pflichtethik ausscheiden müssen.

Von Cohen wie auch von seinem Mitstreiter Paul Natorp ist der Versuch einer ethischen Begründung des Sozialismus zu erwähnen. Cohen sieht die Leibnizsche Frage des Optimismus durch das Problem des Sozialismus abgelöst. Denn „der Hiob unseres Zeitalters fragt nicht mehr, ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regen habe; sondern... ob in der austeilenden Lust-Gerechtigkeit der berechenbare Zusammenhang bestehe, daß ein Mehr an Lust für das eine Mitglied im Reich der Sitten das Minder des Anderen zum logischen Schicksal macht“<sup>12</sup>. Zu diesem Versuch bot sich als Leitprinzip der kategorische Imperativ in seiner zweiten Formel an. In der Tat hat der zweite Strang in der Ethik Kants, das Humanitätsprinzip, über alle systeminternen Fragen nach seiner Ableitbarkeit vom Prinzip der Allgemeinheit hinweg, am meisten in Richtung auf eine rein humanistische Ethik gewirkt, die, allem Anschein nach, das Erbe der europäisch-christlichen Tradition antreten kann, ohne sich auf den christlichen Glauben berufen zu müssen.

Im Kontext der Wirkung der Ethik Kants auf die Sozialphilosophie sind auch der Philosophiehistoriker Karl Vorländer und Franz Staudinger zu erwähnen, die sich um eine Synthese zwischen Kant und Marx bemühten. Unter den Austromarxisten nimmt Max Adler eine besondere Stellung ein, der auf der Grundlage der Kantischen Erkenntnistheorie eine Entfaltung der ethischen Aspekte des Marxismus unternahm.

Vom gegenwärtigen Interesse an der praktischen Philosophie ist die *Ethik der konsensualen Normenbegründung* zu nennen, weil sie sich als eine Umbildung und Weiterführung der Ethik Kants versteht. Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel haben diese Perspektive eröffnet. Als Ansatz dient – vor allem bei Apel – eine Begegnung von Hermeneutik und Sprachphilosophie einerseits und transzendentaler Argumentation andererseits. Deswegen nennt Apel seinen Entwurf eine transzendentalpragmatisch begründete Ethik<sup>13</sup>.

Der reflexive Rückgang auf die Voraussetzungen der Argumentation, die eine verantwortbare Entscheidung verlangt, führt zur Thematisierung des Prinzips, das wir im Argumentieren selbst immer schon anerkannt haben, daß wir nämlich verpflichtet sind, uns um einen vernünftigen Konsens in praktischen Fragen zu bemühen. Denn eine vernünftige Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ ist schon deshalb ihrem Anspruch nach eine Antwort, der jedermann zustimmen könnte. Diese Grundnorm ist nun imstande, durch ein zweistufiges Verfahren inhaltlich bestimmte Normen zu begründen. Unmittelbar lassen sich aus ihr die normativen Bedingungen des idealen Konsensbildungsverfahrens (also der idealen Argumentationsgemeinschaft aller Betroffenen) ableiten; mittelbar, durch den tatsächlichen praktischen Diskurs, ergeben sich aus der Grundnorm die situationsbezogenen Einzelnormen. Auf diese Weise überwindet die kommunikative Ethik den methodischen Solipsismus des kategorischen Imperativs Kants.

Woher aber nimmt die Argumentationsgemeinschaft den Maßstab, anhand dessen ihr herrschaftsfreier Diskurs die Handlungsnorm herbeiführen kann? Apel lehnt die diesbezügliche Antwort der aristotelisch-thomistischen Ethik von einer natürlichen Bestimmung des Menschen sowie „ein metaphysisches Verständnis des Seins der Natur“ ab. Der Machtanspruch der Kommunikationsgemeinschaft, wenn sie die Ansprüche der Betroffenen ausdiskutiert und zum Konsens gebracht hat, tritt an die Stelle eines „ontologisch begründeten letzten Zwecks“ und ermöglicht somit zu Handlungsnormen zu gelangen.

Damit ist der Weg einer Ethik der Emanzipation zu Ende gegangen, den Kant mit seinem Prinzip der Autonomie eingeschlagen hatte. Der Mensch legt in gewaltfreiem Diskurs fest, wozu des Menschen Leben da ist und welche kategorischen Imperative ihn überhaupt verpflichten, das heißt verpflichten dürfen.

Von diesem Ansatz her sehen die Vertreter der Kommunikationsethik die metaphysischen Voraussetzungen der Moralität fallen, die Kant in seinen Postulaten noch zum Ausdruck brachte, insbesondere Gott. Statt dessen „würde der Inter-

aktions- und Kommunikationsgemeinschaft der Menschen selbst die Sorge – und somit auch die Pflicht – einer solidarischen Verantwortung für alles, was mögliche Folge ihrer Aktivitäten ist, zufallen“. Mit dieser Abschiednahme von einem gesetzgebenden und richtenden Gott wird eine Linie im vielschichtigen Denken Kants konsequent bis zu Ende ausgezogen. Aber damit stellt sich erneut die Frage nach Möglichkeit und Sinn einer im Horizont der Endlichkeit und Zeitlichkeit *absoluten* Verpflichtung.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zitate ohne weitere Angaben beziehen sich auf Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Die Kritik der reinen Vernunft wird nach der Originalpaginierung angeführt.

<sup>2</sup> Thomas v. Aquin, S. Th. I.II., q. 19 a. 7. <sup>3</sup> Ebd. ad 3.

<sup>4</sup> Es ist aber nicht zu übersehen, daß die KpV dem „Grundgesetz“ eine Fassung gibt, die neben dem Kennzeichen der Allgemeinheit auch das der Autonomie andeutet.

<sup>5</sup> G. F. Hegel, Gesammelte Werke (Hamburg 1968) Bd. 4, 436.

<sup>6</sup> Zumindest derjenigen Universalität, die de facto für die gelebten Sitten und für die Gesetzgebung zählt.

<sup>7</sup> R. P. Wolff, *The Autonomy of Reason* (New York 1973) 76.

<sup>8</sup> H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (Göttingen 1962) 169.

<sup>10</sup> I. Kant, *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, hrsg. v. F. Groß (Berlin 1912, Darmstadt 1968) 133 f.

<sup>11</sup> O. Schwemmer, *Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft. Bemerkungen zum kategorischen Imperativ Kants*, in: *Kants Ethik heute* (Göttingen 1983) 1.

<sup>12</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (Berlin 1877, <sup>2</sup>1910) 368.

<sup>13</sup> Zum Folgenden vgl. die zusammenfassende Darlegung von K.-O. Apel und W. Kuhlmann in: *Funkkolleg praktische Philosophie, Ethik*, hrsg. v. K.-O. Apel u. a. (Weinheim 1984), bes. die Studieneinheiten 4.2, 19, 20.