Kants subjektivistische Begründung von Moral und Freiheit im *Naturrecht Feyerabend*

**(Vorläufige Fassung – bitte nicht verbreiten oder zirkulieren)**

**Einleitung**

In diesem Beitrag befasse ich mich mit Kants Bemerkungen zu der Begründung von Moral und Freiheit in der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend*. Meine zentrale These ist, dass diese Bemerkungen eine Form von Subjektivismus aufweisen die weitaus radikaler ist als alles was Kant in seinen publizierten Schriften aus der “kritischen” Periode zu diesen Themen sagt. Desweiteren argumentiere ich, dass dieser Subjektivismus in einigen zentralen Punkten nicht mit Kants kritischer Moraltheorie vereinbar ist.

Der Aufsatz gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil kläre ich den Begriff von Subjektivismus, auf den ich mich im Weiteren beziehe. Im zweiten und dritten Teil versuche ich darzulegen, dass Kants Ansatz zur Begründung von Moral und Freiheit im *Naturrecht Feyerabend* stark subjektivistische Züge trägt. Im letzten Teil des Vortrages untersuche ich die Stichhaltigkeit dieses subjektivistischen Begründungsansatzes in Hinsicht auf Kants kritische Moraltheorie, das heisst, in Hinsicht auf seine Position in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und insbesondere in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

**1: Drei Formen von Subjektivismus**

Der Gegensatz von ‘objektiv’ und ‘subjektiv’ ist von zentralem Interesse für die westliche Philosophiegeschichte, aber die Bedeutung dieser Begriffe ist schillernd und unscharf. Im Folgenden begnüge ich mich damit, drei verschiedene Arten dieses Gegensatzes herauszustellen die eine wichtige Rolle in Kants kritischer Philosophie spielen.

Kant unterscheidet das Objektive und das Subjektive *erstens* in transzendentaler Bedeutung (siehe, zum Beispiel, KrV, A46-49/B64-66). Subjektiv in diesem Sinne sind Eigenschaften, die abhängen von der Beziehung eines Dinges zu den Formen der Sinnlichkeit erkennender Subjekte.[[1]](#footnote-1) Subjektiv in diesem Sinne sind, soweit ich Kant verstehe, ebenfalls Eigenschaften die abhängen von der Beziehung eines Dinges zu den Gedankenformen eines diskursiven Verstandes.[[2]](#footnote-2) Objektiv in diesem Sinne ist, was den Dingen an ihnen selbst zukommt wenn man von aller Beziehung auf ein endliches, sinnlich anschauendes und diskursiv begreifendes Subjekt abstrahiert. In diesem (transzendentalen) Sinne sind zum Beispiel alle raumzeitlichen Prädikate subjektiv. Zumindest durch die theoretische Vernunft können wir, nach Kants kritischer Doktrin, von Dingen keine positiven Prädikate erkennen die im transzendentalen Sinne objektiv sind, d.h. den Dingen an sich selbst zukommen.

Was transzendental ‘subjektiv’ ist kann ‘objektiv’ in einem zweiten, empirischen Sinne sein. Objektiv in diesem Sinne ist, was Allgemeingültigkeit für alle Subjekte einer bestimmten endlichen Erkenntnisart, zum Beispiel der menschlichen Erkenntnisart hat: empirisch objektiv ist für uns, was mit den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Erfahrung zusammenstimmt. Dem entgegengesetzt ist das bloss Subjektive im empirischen Verstande, was nur Privatgültigkeit hat, das heisst, was von der besonderen, zufälligen Beschaffenheit dieses oder jenes menschlichen Subjektes abhängt: zum Beispiel schmeckt Hummus meiner Frau gut schmeckt und ich finde Hummus abscheulich. (Siehe, zum Beispiel, KrV, A45-46/B62-64; Prol, 4:290-291; 298-300.)[[3]](#footnote-3) Unter die Kategorie des bloss Subjektiven im empirischen Sinne, das von keinerlei Bedeutung für die objektive Erkenntnis der Dinge (als Erscheinungen) ist, fällt auch alles was bloss auf psychologischen Gesetzen der Assoziation beruht, zum Beispiel dass ich mit dem Wort ‘Lemming’ eine Neigung zum Selbstmord verbinde. Hätte Hume recht mit seiner psychologischen Herleitung des Kausalbegriffes, dann wären alle unsere Kausalurteile empirisch subjektiv: alle behauptete Verknüpfung von Ursache und Wirkung wäre dann blosser Schein, hervorgerufen durch eine Selbsttäuschung der Vernunft durch den Einfluss der Einbildungskraft. (Siehe, zum Beispiel, KrV, A94/B127; B168; Prol, 4:257-8; KpV, 5:12.)

Wenn ich Kant eine subjektivistische Begründung von Moral und Freiheit in der *Feyerabend* Vorlesung unterstelle, dann habe ich aber einen dritten Begriff von Subjektivität im Sinn. Subjektiv in diesem Sinne ist ein Urteil, das auf Vernunftgründen beruht die sich auf das Subjekt beziehen (und also nicht vom Objekt hergeleitet werden können), die aber nicht auf den Bedingungen raumzeitlicher Erfahrung beruhen (also nicht subjektiv im ersten, transzendentalen Sinne sind) und auch nicht von kontingenten Sinnesbeschaffenheiten oder psychologischen Zwängen abhängen (also nicht subjektiv im zweiten, empirischen Sinne sind). Subjektiv in diesem dritten Sinne ist, was sich auf allgemeine Bedürfnisse endlicher Vernunft gründet. Diese Bedürfnisse sind nicht willkürlich sondern haben eine Art von vernünftiger Notwendigkeit: sie beruhen darauf, wie die Vernunft alle endlichen Wesen zu urteilen nötigt. (Siehe, zum Beispiel: KrV, A648/B678; KpV, 5:4; KU, 5:450.) Die Gründe so zu urteilen lassen sich allgemein mitteilen, sind also nicht bloss privatgültig. Transzendente Urteile über gewisse Gegenstände die unser sinnliches Erkenntnisvermögen überschreiten sind subjektiv in diesem dritten Sinne. Zum Beispiel: es ist uns unmöglich, das Dasein Gottes aus objektiven Gründen zu erkennen, aber nach Kant müssen wir die Existenz Gottes annehmen weil dies eine notwendige Voraussetzung für unser Streben nach dem höchsten Gut ist. Das Urteil, dass Gott existiert, ist also subjektiv in der dritten von mir hier unterschiedenen Bedeutung.

**2: Moralischer Subjektivismus im *Naturrecht Feyerabend***

Es scheint offenkundig, dass Kant in dieser Vorlesungsmitschrift einen anderen moralphilosophischen Ansatz verfolgt als etwa in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In der *Grundlegung* stellt er die Regel, nur nach derjenigen Maxime zu handeln die zugleich als allgemeines Naturgesetz vorgestellt oder gewollt werden kann, als die erste und fundamentale Form des Sittengesetzes vor. Das *Naturrecht Feyerabend* aber fokussiert sich, gleich von Beginn an (siehe 30:1319), auf die Idee, dass der Mensch als ein Zweck an sich selbst zu behandeln ist und demnach nicht als blosses Mittel gebraucht werden darf.[[4]](#footnote-4) Wir haben es hier also mit einer moralischen Norm zu tun, die wir (als endlich vernünftige Wesen) in der Form eines Imperativs auffassen: wir *sollen* (kategorisch unbedingt) jeden Menschen, oder besser jedes vernünftige und freie Wesen, immer als Zweck an sich selbst und nie als blosses Mittel gebrauchen. Nun kann man sich bei allen Normen fragen, warum sie gelten oder warum wir sie befolgen sollen. Worin liegt der Grund, wenn es denn überhaupt einen solchen gibt, dass wir jedes vernünftige Wesen immer und unbedingt als Zweck an sich selbst behandeln sollen? Der Versuch auf diese Frage eine Antwort zu geben ist das, was ich hier unter “Moralbegründung” verstehe.

Paul Guyer zufolge gibt das *Naturrecht Feyerabend* auf diese Frage eine deutliche und ambitionierte Antwort. ‘Here it should be observed that Kant is deriving a moral norm – a human being cannot be treated as a mere means – from a metaphysical fact – a human being *is* an end. Kant is not worrying about the impermissibility of deriving an “ought” from an “is”.’[[5]](#footnote-5) Dies würde Kants Versuch einer Moralbegründung im *Naturrecht Feyerabend* in die Nähe dessen rücken, was manche als zentralen Ansatz der Strategie des dritten Teils der *Grundlegung* ansehen: ihnen zufolge versucht Kant dort die Gültigkeit des kategorischen Imperatives ausgehend von einer nicht-normativen, deskriptisch-metaphysischen Prämisse, zum Beispiel der Behauptung unserer transzendentalen Freiheit, zu beweisen.[[6]](#footnote-6) Der Schluss von Sein auf Sollen, den Guyer im *Naturrecht Feyerabend* verortet, wäre ein Schluss von der metaphysischen Tatsache dass der Mensch ein Endzweck *ist* zu der moralischen Norm dass wir ihn niemals als blosses Mittel behandeln *sollen*. Die Frage ist, ob Kant tatsächlich hier die Gültigkeit der Zweck-an-sich-selbst Formel unter Bezugnahme auf die objektive Beschaffenheit von vernünftigen Wesen, Zweck an sich zu sein, zu begründen versucht.

Meiner Ansicht nach übersieht Guyer hier zwei zentrale Abschnitte aus der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* (30:1321, 19-26 und 27-40). Die Abschnitte folgen direkt auf die Ankündigung, ‘dem jure naturae seine Stelle in der praktischen Philosophie zu bestimmen, und die Grenzen zwischen demselben und der Moral zu zeigen’ und ‘die Begriffe des Rechts zu entwickeln,’ und zwar nicht ‘tumultarisch’ sondern ‘methodisch’ (30: 1321, 13-19). Angesichts dieser Ankündigung ist anzunehmen, dass Kant hier das Ziel verfolgt grundlegende Begriffe der Rechts – und Moralphilosophie in systematischer Weise zu klären um davon ausgehend Naturrecht und Moral klar voneinander abgrenzen zu können.

Kant sagt nun: ‘Dass das Daseyn irgend eines Dinges als Zweck an sich selbst seyn müsse, und nicht alle Dinge bloss als Mittel seyen können, ist in dem System der Zwecke eben so nothwendig, als in der Reihe der wirkenden Ursachen ein *Ens a se*.’ Die Notwendigkeit, von der Kant hier spricht, liegt nicht in der Sache selbst sondern in der Vernunft eines endlichen Subjektes begründet. Eine solche Vernunft ist genötigt, sich die Reihe der Bedingungen zu jedem Bedingten als vollendet oder komplett gegeben zu denken. (Siehe, zum Beispiel: KrV, A307-308/B364-365; A409/B436.) Daher muss sich die menschliche Vernunft zu einer gegebenen (erkannten) Wirkung eine Reihe von Ursachen denken, die in sich abgeschlossen ist, das heisst: die in einer ersten Ursache terminiert die nicht wiederum als Wirkung durch eine andere Ursache bedingt ist.[[7]](#footnote-7) In Kants kritischer Lehre ist dieser Gedanke von der Gegebenheit aller Bedingungen zu einem erkannten Bedingten eine notwendige transzendentale Illusion, die uns zu falschen Urteilen (welche auf einer dialektischen Täuschung beruhen) verleiten aber auch von grossem Nutzen für den gesunden Verstandesgebrauch sein kann: nämlich dann, wenn sie uns als regulative Idee anleitet im theoretischen Nachdenken nach immer grösserer Erkenntnis (dem Umfang und der Tiefe nach) zu streben. (Siehe, zum Beispiel: KrV, A509-510/B537-538.) Wichtig ist im Kontext dieses Aufsatzes vor allem der folgende Punkt: die Notwendigkeit der Annahme einer solchen unbedingten Bedingung, eines aristotelischen unbewegten Bewegers, beruht nicht auf der Einsicht in die objektive metaphysische Notwendigkeit der Sache selbst, sondern auf der subjektiven Denknotwendigkeit dieser Annahme für das theoretische Reflektionsvermögen eines endlich vernüftigen Subjekts.

Im *Naturrecht Feyerabend* scheint Kant eine analoge Idee für den praktischen Vernunftgebrauch (‘das Wollen’) zu verfolgen, der sich nicht mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung sondern mit dem von Mittel und Zweck befasst. Kant sagt: ‘Ein Ding in der Natur ist ein Mittel dem andern; das läuft immer fort, und es ist nothwendig, am Ende ein Ding zu denken, das selbst Zweck ist, sonst würde die Reihe kein Ende haben.’ Er führt diese Analogie auch gleich weiter fort: ‘In der Reihe der wirkenden Ursachen....[muss ich] doch an ein *ens a se* kommen. Der *Zweck* ist beim *Wollen* ein Grund, warum das Mittel da ist. Ein Ding ist Mittel des andern, daher muss zuletzt ein Ding seyn, das kein Mittel mehr, sondern Zweck an sich selbsten ist.’ Sowohl im theoretischen als auch im praktischen Vernunftgebrauch ist diese Idee eines unbewegten Bewegers für uns völlig unverständlich: ‘Wie aber ein Wesen an sich selbst bloss Zweck seyn kann, und nie Mittel, ist eben so unbegreiflich, als wie in der Reihe der Ursachen ein notwendiges Wesen sein müsse.’ Ungeachtet dieser Unbegreiflichkeit müssen wir uns einen unbedingten Zweck oder ein notwendiges Wesen zu der Reihe der blossen Mittel oder der zufällig wirkenden Ursachen hinzudenken. ‘Indessen müssen wir beides annehmen, wegen des Bedürfnisses unsrer Vernunft, alles vollständig zu haben.’ Das heisst: der Gedanke, dass bloss Bedingtes ohne eine letztbegründende Bedingung sei, ist für unsere Vernunft nicht tragbar wegen ihres Bedürfnisses sich ein gegebenes Bedingtes als vollständig begründet vorzustellen. Sowohl angesichts der Vorstellung einer gegebenen Wirkung als auch angesichts der Vorstellung eines gegebenes Mittels fordert unsere Vernunft uns unwiderruflich auf, eine Idee anzuwenden die es uns erlaubt das jeweils Gegebene oder Bedingte als vollständig aus unbedingten Gründen hergeleitet vorzustellen. Aus diesem Vernunftbedürfnis entspringt sowohl die Idee einer ersten Ursache (in Hinsicht auf eine gegebene Wirkung) als auch die Idee eines letzten Zweckes (in Hinsicht auf ein gegebenes Mittel).

Guyers Behauptung, Kant leite die normative Gültigkeit der Zweck-an-sich-selbst Formel im *Naturrecht Feyerabend* von einer metaphysischen Gegebenheit ab, ist also nicht tragbar. Im *Naturrecht Feyerabend* beruht die normative Gültigkeit der Regel, dass wir den Menschen immer auch als Zweck behandeln müssen nicht auf der angeblichen Einsicht in seine objektive metaphysische Eigenschaft, als Zweck an sich zu existieren, sondern auf der subjektiven Notwendigkeit unserer Vernunft sich zu allen gegebenen Mitteln etwas denken zu müssen das selbst nicht mehr Mittel ist und das demnach als letzter praktischer Grund der Reihe von blossen Mitteln vorgestellt werden kann. Kant leitet hier also nicht ein Sollen von einem angeblichen Sein, sondern ein Sollen von einem Sollen ab: wir sollen den Mensch als Zweck an sich selbst behandeln, weil wir uns zu allen bedingten Mitteln einen unbedingten Selbstzweck denken sollen, und (wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird) weil der Mensch unter allen uns bekannten Wesen als einziges die Bedingungen erfüllt die wie uns in der Idee eines Zwecks an sich denken. Da die Notwendigkeit der Annahme eines Zwecks an sich von Kant hier als subjektive Notwendigkeit eines endlichen praktischen Vernunftgebrauches gekennzeichnet wird, so ist seine Begründung der moralischen Zweck-an sich-selbst Formel im *Naturrecht Feyerabend* also insgesamt als ‘subjektivistisch’ zu klassifizieren, in dem oben (in Abschnitt 1) bestimmten dritten Sinn von Subjektivität der sowohl von transzendentaler als auch empirischer Subjektivität zu unterscheiden ist.

Ich werde im letzten Teil meines Aufsatzes auf die Frage eingehen, ob dieser subjektivistische Ansatz zur Moralbegründung Kants kritischen Kriterien stand hält. An dieser Stelle will ich nur auf ein wichtiges Problem für den hier kolportierten Gedankengang hinweisen. Kants Argument basiert auf der Prämisse: wir können uns keine Reihe von Mitteln denken, ohne uns etwas zu denken das diese Reihe als letzter Zweck praktisch begründet. Dieses Argument erinnert entfernt an den Gedankengang des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik*, und man ist versucht die gleiche Schlussfolgerung wie Aristoteles zu ziehen: der letzte Zweck menschlichen Handelns, der nicht wiederum Mittel ist, ist unsere Glückseligkeit. Das wäre natürlich Kants intendierter Schlussfolgerung zuwider, nach der *der Mensch selbst* als vernünftiges und freies Wesen, und nicht bloss sein empirischer Zustand, der letzte Zweck und die unbedingte Bedingung unseres Handelns sein soll. Kant versucht diesen Einwand wie folgt zu antizipieren: ‘Sage ich, der Mensch ist da, um glücklich zu seyn. Warum aber hat das Glücklichseyn einen Werth? Es hat nur einen bedingten Werth, nämlich weil das Daseyn des Menschen einen Werth hat.’ (30: 1321, 36-40) Kant scheint also hier zu behaupten, dass wir die Glückseligkeit nicht als letzten Zweck annehmen können weil der Wert unseres Zustandes der Glückseligkeit nur ein bedingter Wert ist, der wiederum vom moralischen Wert des Daseins einer Person abhängt.

Aber hier könnte man einwenden, dass Kant eine Unterscheidung übersieht die er selbst in etlichen Schriften mindestens impliziert: nämlich die Unterscheidung zwischen (1) einem Zweck den wir um seiner selbst Willen, also nicht als Mittel, aber auch nicht bedingungslos vernünftig begehren, und (2) einem Zweck den wir sowohl um seiner selbst Willen als auch ohne jede Bedingung vernünftig begehren. Nach Kant begehrt jedes endlich vernünftige Wesen seine Glückseligkeit um ihrer selbst willen, d.h. es wählt (insofern es pragmatisch vernünftig ist) alle besonderen empirischen Zwecke (wie Gesundheit, Geld, Freundschaften) als Mittel um Glückseligkeit zu erlangen.[[8]](#footnote-8) Dieser Punkt kommt im *Naturrecht Feyerabend* selbst zur Sprache (‘Alle beliebigen Zwecke beziehen sich zuletzt auf Glückseeligkeit’; 30: 1324, 38), und er wird von Kant noch in den 1790er Jahren durch die Behauptung betont dass wir unsere Glückseligkeit ‘unbedingt’ begehren (Rel, 6: 45). Die Glückseligkeit wird *von unserer Vernunft* allerdings nur unter einer weiteren Bedingung, nämlich der moralischen Glückswürdigkeit, als begehrenswert geschätzt (siehe wiederum Rel, 6: 45, oder auch GMS, 4: 393-397). Das moralisch Gute (der Wert eines guten Willens) allein wird von unserem vernünftigen Willen sowohl als ein letzter Zweck als auch ohne jede weitere Bedingung begehrt.

Diese Unterscheidung zwischen (1) und (2) wirft für Kants Gedankengang im *Naturrecht Feyerabend* ein grundlegendes Problem auf. Kant will hier die Gültigkeit der Formel, dass wir den Menschen als Zweck an sich behandeln und demgemäss auch unser Begehren nach Glückseligkeit einschränken müssen, dadurch begründen dass wir uns keine endlose Folge von Mitteln ohne einen Zweck denken können der diesen Mitteln einen Sinn und ein Ziel gibt (‘daher muss zuletzt ein Ding seyn, das kein Mittel mehr, sondern Zweck an sich selbsten ist,’ op. cit.). Nun begehren wir aber unsere Glückseligkeit als allgemeinen Zweck, zu dem alle besonderen empirischen Zwecke wie Gesundheit oder Geld bloss als Mittel dienen, und der selbst *nicht* wiederum Mittel zu etwas anderem ist. Glückseligkeit ist also ein unbewegter Beweger in der Kette der empirischen Mittel-Zweck Beziehungen: der Zweck der Glückseligkeit erfüllt, in Hinsicht auf den Menschen als Sinneswesen, das Kriterium des Vernunftbedürfnisses nach einem Zweck der die Kette der blossen Mittel abschliesst. Das ist ein Einwand gegen Kants Versuch, dieses Vernunftbedürfnis als Begründung anzuführen für die Norm dass der Mensch selbst (und nicht bloss sein empirischer Zustand) als Zweck an sich behandelt werden solle. Solange Kant sich also nur auf das Vernunftbedürfnis beruft, uns zu blossen Mitteln etwas denken zu müssen das ihnen als letzter Zweck einen Sinn gibt, brauchen wir nur auf unser Streben nach Glückseligkeit zu sehen. Wir wollen alle bestimmten empirischen Dinge oder Aktivitäten um unserer Glückseligkeit willen, aber wir wollen die Glückseligkeit bloss um ihrer selbst willen. Die moralische Notwendigkeit den Menschen niemals als blosses Mittel zu gebrauchen, selbst wenn ein derartiger Gebrauch unsere Glückseligkeit befördern möge (zum Beispiel, wenn ich lüge um mir ein schamvolles Gespräch zu ersparen), kann also nicht durch das Vernunftbedürfnis begründet werden, uns einen Zweck denken zu müssen der die Kette der gegebenen empirischen Mittel abschliesst ohne selbst Mittel zu einem Zweck zu sein.

**3: Subjektivismus des Freiheitsbegriffs im *Naturrecht Feyerabend***

Charakteristisch für Kants Texte und Vorlesungen aus der kritischen Periode seines Denkens ist der Versuch, das Verhältnis zwischen Moral und transzendentaler Freiheit des Willens zu bestimmen. In der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* ist dieses Ziel ebenfalls verfolgt, allerdings in einer etwas ungewöhnlichen Art und Weise: Kant argumentiert (anders als zum Beispiel in der *Grundlegung* oder der *Kritik der praktischen Vernunft*) hier nicht explizit, dass ein Subjekt nur dann verantwortlich nach Moralgesetzen handeln kann und soll wenn es Willensfreiheit besitzt. Statt dessen führt er die Willensfreiheit als Bedingung dafür an, dass ein Subjekt von handelnden Wesen moralische Berücksichtigung finden kann und soll. Ein Subjekt findet nach dem im *Naturrecht Feyerabend* kolportierten moraltheoretischen Ansatz genau dann moralische Berücksichtigung wenn es als Zweck an sich selbst betrachtet werden kann. Kant behauptet nun dass die transzendentale Willensfreiheit eine notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, dass ein Subjekt als Zweck an sich selbst betrachtet werden kann. Der Besitz von Vernunft (hier bestimmt als Fähigkeit sich seines Daseins bewusst zu sein) ist hierzu zwar notwendig, aber nicht hinreichend, denn ein (in diesen Sinne) vernünftiges Wesen könnte doch vollständig durch Naturgesetze bestimmt und demnach unfrei sein. (30: 1321, 6 – 1322, 22)

Warum ist Freiheit des Willens hinreichend und notwendig für den Status eines Zwecks an sich? Ein wiederkehrender Gedanke in der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* ist, dass ein Wesen dessen Willen komplett nach Naturgesetzen bestimmte wäre keinen ‘eigenen’ Willen besässe, und dass der Wille eines Wesens welches letzter Zweck sein soll von nichts anderem – und also von keinen fremden Naturursachen – mehr abhängen darf. (30: 1319-20; 1322) Dieser Gedanke ist sicherlich suggestiv, aber der hier von Kant anvisierte Begründungszusammenhang ist nicht völlig eindeutig. Kant scheint hier erneut die Analogie zu strapazieren die ich schon im vorigen Abschnitt diskutierte, nämlich die zwischen unbedingter Ursache und unbedingtem Zweck. Die Behauptung aber, dass die metaphysische Eigenschaft von keiner fremden Ursache bestimmt zu sein einen normativen Status als Zweck an sich selbst mit sich führt, ist nicht offensichtlich evident oder analytisch wahr. Man kann diesen Zusammenhang aus zweierlei Gründen anzweifeln.

Erstens: es ist kein offensichtlicher Widerspruch zwischen der Annahme, dass ein Wesen nicht durch fremde Ursachen bestimmt ist und der Annahme, dass dieses Wesen ein Mittel zu einem Zweck ist. Zum Beispiel könnte man annehmen, dass Gott uns als frei erschaffen hat, unsere Existenz und Freiheit aber nur als Mittel zum Zweck eines vollkommenen Universums (der besten möglichen Welt) betrachtet. Zweitens: es ist auch kein offensichtlicher Widerspruch zwischen der Annahme, dass ein Wesen durch fremde Ursachen bestimmt aber dennoch Zweck an sich ist. Zum Beispiel glauben einige Menschen, dass wir unfreie, kausal determinierte Tiere nicht als blosses Mittel zur Kosmetikforschung und Genussbefriedigung benutzen dürfen. Eine solche Position mag falsch sein, aber sie ist nicht offensichtlich absurd oder eindeutig falsch. Damit will ich nur andeuten, dass der von Kant in der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* behauptete Zusammenhang zwischen Willensfreiheit und moralischem Status als Zweck an sich selbst erklärungsbedürftig ist. Ich werde gegen Ende meines Aufsatzes auf dieses Problem zurückkommen.

Zunächst ist aber zu klären, welchen Status die Annahme hat, dass ein Subjekt Freiheit des Willens besitzt und demzufolge moralische Berücksichtigung verdient. Kant sagt hierzu: ‘Die Freyheit des Wesens muss ich voraussetzen, wenn es soll ein Zweck vor sich selbst seyn. Ein solches Wesen muss also Freyheit des Willens haben. Wie ich sie begreifen kann, weiss ich nicht; es ist aber doch eine notwendige Hypothesis, wenn ich vernünftige Wesen als Zwecke an sich denken soll.’ (30: 1322, 24-27) Wir haben es hier mit der gleichen (dritten) Form von Subjektivismus zu tun die ich zuvor hinsichtlich der Idee eines Zwecks an sich selbst erläutert habe. Zur Erinnerung: dem *Naturrecht Feyerabend* zufolge ist die Idee eines Zwecks an sich eine notwendige wenn auch unbegreifliche Voraussetzung der praktischen Vernunft, die sich nicht mit der Vorstellung einer endloses Kette von blossen Mitteln zufriedenstellen kann. Hier sagt Kant nun, dass die Voraussetzung der Freiheit ebenfalls eine notwendige wenn auch unbegreifliche Voraussetzung der Vernunft ist wenn sie sich ein Wesen denken soll das Zweck an sich selbst ist. Die Annahme der Freiheit entspringt also nicht aus der objektiven Einsicht in die metaphysischen Eigenschaften der Dinge sondern aus einem subjektiven Grundbedürfnis endlicher Vernunft.

Bemerkenswert ist hier nicht so sehr die die Betonung der Unbegreiflichkeit der Idee der Freiheit. Dass unsere Vernunft, wenigstens als theoretische Vernunft, nicht begreifen kann wie eine Ursache eine Wirkung hervorbringt ohne selbst durch eine fremde Ursache bestimmt zu sein wird von Kant wieder und wieder in allen kritischen Schriften bestätigt. (Siehe, zum Beispiel: KrV, A557-558/B585-586; GMS, 4:463; MS, 6: 378.) Ebensowenig ist es für sich genommen auffällig, dass Kant die Annahme der Freiheit als eine subjektiv notwendige Hypothese begründet: dass wir unsere Freiheit subjektiv annehmen müssen, um uns unsere eigene Person als ein vernünftig handelndes und moralisch verantwortliches Wesen vorzustellen, ohne aber *wissen* zu können ob wir wirklich freie Personen sind, ist eine These die Kant des öfteren zugeschrieben wird.[[9]](#footnote-9) Aber wie ich schon vorher bemerkte: dies ist nicht die These die Kant hier behauptet. In der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* ist die subjektive Notwendigkeit, die Freiheit eines Wesens anzunehmen, nicht dadurch begründet dass wir ein Wesen als frei denken müssen um es als moralisch *verpflichtet*, d.h. als moralisch verantwortlich handelndes Wesen denken zu können. Kant's Punkt scheint hier vielmehr zu sein, dass wir uns ein Wesen als frei denken müssen, weil wir uns dieses Wesen sonst nicht als uns *verpflichtend* denken können, das heisst, weil wir uns sonst nicht vorstellen können dass dieses Wesen ein Zweck an sich ist dem gegenüber wir die Pflicht haben es nicht als blosses Mittel zu behandeln.

Die Annahme der Freiheit hat hier also den Status einer subjektiv notwendigen Hypothese praktischer Vernunft. Endlich vernünftige Wesen bedürfen dieser Annahme, um sich selbst wie auch andere vernunftbegabte Wesen als Zwecke an sich und damit als Quelle normativer Verbindlichkeit denken zu können. Dies zeigt, dass Guyers These, Kant begründe das moralische Sollen durch einen Schluss von einem metaphysischen Sein auch abgesehen von der in Teil 2 vorgestellten Interpretation unhaltbar ist. Moralische Sollenssätze erfordern dass wir uns die Wesen, denen gegenüber wir uns als moralisch verpflichtet denken (einschliesslich uns selbst), als frei vorstellen; dass irgendwelche uns bekannten Wesen aber frei *sind* wird nicht eingesehen als metaphysische Tatsache, sondern postuliert aufgrund subjektiv notwendiger Bedürfnisse endlicher Vernunft.

**4: Kants doppelter Subjektivismus und seine kritische Bewertung**

Aus dem Vorangegangenen folgt, dass in der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* ein doppelter Subjektivismus vorzuliegen scheint. Erstens ist eine endliche Vernunft genötigt, sich einen letzten Zweck zu denken: dieses subjektive Bedürfnis unserer Vernunft ist das Fundament der Begründung dessen was Kant hier als oberstes Prinzip moralischer Verbindlichkeit anzuführen scheint (nämlich der Zweck-an-sich-selbst Formel). Zweitens ist eine Vernunft die sich einen letzten Zweck zu denken hat auch noch genötigt, vernunftbegabten Wesen die transzendentale Willensfreiheit zuzuschreiben, denn ohne derartige Freiheit könnten vernunftbegabte Wesen nicht als Zwecke an sich selbst gedacht werden denen gegenüber wir moralische Verpflichtungen haben.

Die Radikalität dieses doppelt subjektivistischen Ansatzes praktischer Philosophie lässt sich daran festmachen, was nach diesen Vorgaben als eine mindestens epistemische Möglichkeit zugestanden werden muss[[10]](#footnote-10), und welche Folgen es für unser Moralverständnis hätte wenn diese Möglichkeit wirklich einträfe. Erstens, unsere Vernunft nötigt uns dazu, einen Zweck zu denken der nicht ein blosses Mittel zu etwas anderem ist. Aber weil dies eine blosse Hypothese ist die (nach Kants eigenen Angaben) lediglich ein subjektives Bedürfnis endlicher Vernunft reflektiert können wir nicht ausschliessen dass diese Hypothese falsch ist. Das heisst, wir können keine der beiden folgenden Vorstellungen objektiv widerlegen. Erstens: die Vorstellung von einem Szenario, in dem alle existierenden Wesen nur Glieder einer Kette von Mitteln sind, die durch keinerlei letzten Zweck je einen Abschluss findet. Zweitens: die Vorstellung von einem Szenario, in dem die teleologischen Prädikate von Mittel und Zweck nicht den Dingen selbst zukommen sondern lediglich anthropomorphe Strukturen menschlichen (oder auch endlich vernünftigen) Denkens widerspiegeln. Wenn aber eines dieser Szenarien statt fände, und die Hypothese eines letzten Zweckes also falsch wäre, dann würde daraus folgen, dass die moralische Norm die uns vorschreibt vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst zu behandeln auf einer falschen Voraussetzung beruht, die Moral also null und nichtig ist. *Dass* die Moral null und nichtig ist, ist also eine (wenigstens epistemische) Möglichkeit, die wir objektiv nicht ausschliessen können.

Sehen wir von diesem Problem ab und nehmen es als gegeben an, dass es Zwecke an sich wirklich gibt, sodass wirklich moralische Verbindlichkeiten bestehen. Daraus folgt aber noch nicht dass der Mensch ein solcher Zweck an sich ist. Denn laut Kant ist die transzendentale Freiheit des Willens eine notwendige und hinreichende Bedingung dafür, ein Zweck an sich zu sein, und ob die Menschen eine solche Freiheit wirklich besitzen ist objektiv unerweislich. Weil wir die Möglichkeit, dass Menschen vollständig (das heisst, nicht bloss als Phänomene) kausal determiniert sind nicht objektiv ausschliessen können, so können wir auch nicht ausschliessen dass es keinerlei moralische Verbindlichkeiten gegenüber Menschen gibt. Dies hätte wiederum zur Folge, dass die Moral zumindest von unserem Standpunkt aus gesehen null und nichtig wäre, denn menschliche Wesen sind die einzigen uns bekannten Wesen, die aufgrund ihrer Vernunft (als notwendiger wenn auch nicht hinreichender Bedingung zum Zweck-an-sich Status) dafür in Frage kommen, moralische Pflichten aufzurufen.

Nun sollte man nicht ohne Vorsicht die Mitschriften der Hörer von Kants Vorlesungen Kant selbst als Teil seiner systematisch reflektierten Position zuschreiben. Selbst wenn man von der Möglichkeit absieht, dass besagte Hörer Kant einfach falsch verstanden haben könnten, so bleibt doch immer die Möglichkeit, dass Kant in solchen Vorlesungen Konzessionen macht (zum Beispiel aus pädagogischen Gründen) an gängige Vorstellungen die er letztlich nicht teilt, oder dass er Ideen ausprobiert von deren Tragfähigkeit er (noch) nicht überzeugt ist. Dennoch ist es unter Umständen aufschlussreich, zu prüfen ob die in Vorlesungsmitschriften auftauchenden Gedankengänge einer “kritischen” Reflektion stand halten – vor allem dann, wenn diese Gedankengänge in gewisser Hinsicht attraktiv und somit als willkommene Ergänzung zum offiziellen, kritischen kantischen System erscheinen mögen.

So könnte man zum Beispiel argumentieren, dass die oben aufgeworfenen Zweifel, ob die Moral null und nichtig sein könnte, blosse Pseudo- oder Scheinprobleme sind, die darauf beruhen dass man die Muster theoretischer Vernunft illegitimer Weise auf den praktischen Standpunkt überträgt von dem wir uns als frei und moralisch verbunden denken. Diesem Ansatz zufolge ist die theoretisch denkbare (oder auch epistemische) Möglichkeit dass es keine Zwecke an sich gibt oder dass wir keine transzendentale Freiheit haben gänzlich irrelevant für unser praktisches Selbstverständnis: wir können solcherlei theoretische Möglichkeiten komplett ignorieren wenn wir uns im Kontext der Praxis befinden. Der doppelte Subjektivismus, den man nach meiner Interpretation in der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* verorten kann, wäre demzufolge nicht nur unproblematisch sondern sogar höchst begrüssenswert, weil das Denken in Moral – und Freiheitskategorien für uns keine reelle Bedeutung hat abgesehen von unserem subjektiven menschlichen Bedürfnis nach einer vernünftigen Orientierung im Handeln.[[11]](#footnote-11)

Aber diese Argumentation ist meiner Ansicht nach irreführend. Ich will zwei zusammenhängende Punkte anführen, die einerseits von elementarer Bedeutung für Kants kritisches Moralverständnis sind und andererseits mit dem subjektivistischen Ansatz der Feyerabend-Vorlesung unvereinbar scheinen.

Erstens: in seinen repräsentativen praktischen Schriften lässt Kant keinen Zweifel daran, dass das Sittengesetz apodiktisch gewiss ist, dass wir also mit nicht bloss subjektiver sondern *objektiver* Gewissheit a priori darüber urteilen können wie wir uns (jedenfalls im Allgemeinen) zu verhalten haben. (Siehe, zum Beispiel: GMS, 4: 408; KpV, 5: 47; MS, 6: 225; im *Naturrecht Feyerabend*: 30: 1326, 25-27.) Moralische Urteile haben nicht den Status blossen Meinens (das sich auf empirische Wahrscheinlichkeiten bezieht); noch haben sie den Status eines blossen Glaubens der wenigstens zum Teil auf subjektiven Bedürfnissen endlicher Vernunft beruht. Weil alles Fürwahrhalten Kant zufolge entweder Meinen, Glauben oder Wissen ist folgt daraus, dass moralische Sätze den Status des *Wissen* haben. ‘Denn es ist an sich ungereimt, a priori zu meinen. Auch könnte in der That nichts lächerlicher sein, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen. hier, so wie in der Metaphysik und Moral, gilt es: entweder zu wissen oder nicht zu wissen.’ (Log, 9:67; vergleiche dazu: KrV, A823/B851.)[[12]](#footnote-12) ‘Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral, die Rechte und Pflichten, betrifft: so kann in Ansehung dieser eben so wenig ein bloßes Glauben stattfinden. Man muß völlig gewiß sein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sei.’ (Log, 9:69-70)[[13]](#footnote-13)

Dementsprechend findet man in Kants reifen Schriften auch eine klare Unterscheidung zwischen subjektiv notwendigen Vernunfthypothesen wie zum Beispiel der Annahme dass Gott existiert oder dass wir unsterblich sind, und den objektiv notwendigen moralischen Urteilen auf welchen diese Hyothesen (zum Teil) beruhen. Wir müssen einen Gott annehmen weil sich unsere Vernunft sonst das höchste Gut nicht als möglich denken kann; das setzt aber voraus, dass wir objektiv dazu verpflichtet sind, zu versuchen das höchste Gut zu bewirken. Ich *weiss* was ich moralisch verpflichtet bin zu tun; und nur aufgrund dieses Wissens kann ich gewisse nicht-moralische, transzendent-metaphyische Sätze als Glaubenspostulate annehmen insofern sie subjektiv notwendige Bedingung zur objektiv gebotenen Pflichterfüllung sind. (Siehe, zum Beispiel: KpV, 5: 3-4.) Unter diesem Gesichtspunkt ist der Ansatz zu verwerfen, nach dem das moralische Gesetz, dass der Mensch als Zweck an sich behandelt werden soll, begründet werden kann durch unser subjektives Vernunftbedürfnis sich einen unbedingten Zweck zur Kette der Mittel hinzu zu denken. Eine derart subjektivistische Grundlage der Moral würde jeden Anspruch auf apodiktische Gewissheit und objektive Gültigkeit unwiderbringlich zerstören.

Zweitens: in seinen repräsentativen praktischen Schriften lässt Kant keinen Zweifel daran, dass das Sittengesetz in seiner ursprünglichen Form – also unabhängig von aller Beziehung auf Anthropologie, Tugend und imperativischen Charakter – für alle vernünftigen Wesen und damit auch für einen unendlich vernünftigen, göttlichen Willen gelten würde. (Siehe, zum Beispiel: GMS, 4: 389; 408; KpV, 5: 31; 36.) Das ware aber unmöglich, wenn sich die Begründung der Gültigkeit des Sittengesetzes auf eine Regel stützen würde, die bloss auf den Bedürfnissen endlicher Vernunft beruht. Das heisst konkret: die praktisch-moralische Notwendigkeit, den Menschen als Zweck an sich zu behandeln kann nicht durch unser Vernunftbedüfniss, sich eine Kette von Mitteln als vervollständigt durch einen Zweck an sich denken zu müssen, begründet werden. Denn eine unendliche Vernunft (oder auch ein intuitiver Verstand) würde frei von allen subjektiven Bedürfnissen der Vervollständigung sein, und sie müsste (weder im theoretischen noch im praktischen, sofern dieser Unterschied auf eine unendliche Vernunft anwendbar ist) nicht vom Bedingten zur Bedingung aufsteigen. Sie würde aber die praktische Notwendigkeit, freie Wesen als einen Zweck an sich zu behandeln, erkennen.[[14]](#footnote-14) Also kann diese Notwendigkeit nicht auf einem Bedürfnis endlicher Vernunft, die vom Bedingten zur Bedingung gehen muss, beruhen.

Hier könnte man einwenden, dass der subjektivistische Gedankengang der *Feyerabend* Vorlesung auch in Kants offiziellen kritischen Schriften zentrale Bedeutung hat. Frederick Rauscher behauptet, dass Kants abschliessende Bemerkungen zur *Grundlegung* den in der *Feyerabend* Vorlesung vorgestellten Gedankengang aufgreifen, demzufolge der Gebrauch unserer praktischen Vernunft zu dem subjektiven Bedürfnis führt, etwas Unbedingtes aus Gründen der Vollständigkeit zu setzen das wir uns aber nicht erklären können.[[15]](#footnote-15) In der Tat zieht Kant hier (GMS, 4: 463) eine Parallele zwischen spekulativer und praktischer Vernunft in Hinsicht darauf, das absolut Notwendige denken zu müssen. Aber der für die *Feyerabend* Vorlesung zentrale Gedanke dass wir uns einen unbedingten Zweck denken müssen um unsere Erkenntnis gegebener Mittel zu vervollständigen, findet hier nicht statt. Vielmehr ist das Notwendige, das die praktische Vernunft denken muss, das Moralgesetz selbst, ‘die Notwendigkeit…der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen.’ Dieses Zitat belegt zugleich, dass die Idee des Moralgesetzes eben nicht bloss eine subjektiv-notwendige Idee der endlichen Vernunft sein kann: insofern das Moralgesetz die unbedingte praktische Notwendigkeit von Handlungen *aller vernünftigen Wesen* vorstellt, kann es sich nicht auf die menschliche oder endliche Vernunft beschränken (siehe, zum Beispiel, GMS, 4: 389). Statt dessen sind ‘…moralische Gesetze…aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten…’ (GMS, 4: 412), woraus folgt: ‘Ein vollkommen guter Wille würde…eben sowohl unter den objektiven Gesetzen (des Guten) stehen…’ (GMS, 4:414). Hierin liegt der entscheidende Unterschied zu der theoretischen Idee einer unbedingten Ursache für eine gegebene Wirkung, die nur auf dem theoretischen Bedürfnisse endlich-spekulativer Vernunft beruht sich die Kette der Ursachen als komplettiert denken zu müssen, und demnach nicht aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abgeleitet werden kann (denn ein unendliches vernünftiges Wesen denkt nicht von Bedingung zu Bedingung).

Zuletzt ist auch noch zu berücksichtigen, dass die von Kant hier angesprochene Unbegreiflichkeit der unbedingten Notwendigkeit des kategorischen Imperatives sich darauf bezieht, dass wir uns nicht erklären können wie reine Vernunft ohne ein ein der Willensbestimmung vorhergehendes Interesse den Willen bestimmen kann, oder wie Freiheit als Kausalität des Willens möglich ist (GMS, 4: 461-462). Die Aufgabe, zu erklären wie unbedingte Motivation oder Willensfreiheit möglich sei, kommt aber nur der theoretischen Vernunft zu. Die praktische Vernunft, der es allein um Handeln und Handlungsbegründung geht, hat mit der theoretischen Aufgabe, zu erklären wie die Willensfreiheit möglich ist gar nichts zu schaffen. (Siehe, zum Beispiel, KpV, 5: 49.) Also ist die subjektive Unbegreiflichkeit der Willensfreiheit, und damit des Moralgesetzes, kein Problem für die praktische Vernunft; und demzufolge unterliegt die reine praktische Vernunft nicht denselben subjektiven Einschränkungen wie die reine spekulative Vernunft.[[16]](#footnote-16)

Angesichts dieser Überlegungen glaube ich nicht, dass der subjektivistische Ansatz zur Moralbegründung, den man der Einleitung zum *Naturrecht Feyerabend* entnehmen kann, im Kontext von Kants kritischer Moraltheorie tragfähig oder vielversprechend ist. Wenn diese Einschätzung richtig ist, dann bleiben Kant zwei Optionen: erstens, die objektive Gültigkeit moralischer Normen aus objektiven Prinzipien abzuleiten; zweitens, auf eine Begründung der objektiven Gültigkeit moralischer Normen zu verzichten. Die erste Option wird, wie schon angemerkt, Kant von einigen Kommentatoren als Strategie des dritten Teils der *Grundlegung* zugeschrieben. Die zweite Option scheint implementiert in der Lehre des Faktums der Vernunft in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Ob Kants Verzicht auf eine Deduktion objektiver moralischer Grundsätze Fluch oder Segen ist, ist freilich umstritten.[[17]](#footnote-17)

Legt man den Ansatz der *Kritik der praktischen Vernunft* zu Grunde, dann verwandelt sich der in diesem Vortrag besprochende doppelte Subjektivismus in einen doppelten Objektivismus. Denn Kant argumentiert nun (siehe KpV, 5: 3-4; 29-32; 42-50; vergleiche: KU, 5: 467-70; Log, 9:93; MS, 6: 225), ausgehend vom apodiktisch gewissen Bewusstsein des Sittengesetzes als Faktum der Vernunft, und der weiteren Prämisse dass die Willensfreiheit der Grund des Seins (*ratio essendi*) des Sittengesetzes ist, dass wir uns auch unserer Willensfreiheit apodiktisch und objektiv gewiss sein können (während Gott und Unsterblichkeit Gegenstände eines blossen, zum Teil auf subjektiven Vernunftbedürfnissen beruhenden Glaubens bleiben).[[18]](#footnote-18)

Das führt mich zu einer letzten abschliessenden Bemerkung. Ich habe im dritten Teil festgestellt, dass es nicht klar ist warum der moralische Status eines Zwecks an sich an die metaphysische Bedingung der Willensfreiheit geknüpft ist. Der Versuch, die metaphyische Willensfreiheit mit dem normativem Status als Zweck an sich selbst zu verknüpfen, bedarf also einer weiteren Erläuterung. Ziel dieser Argumentation wäre es zum einen, den Einwand auszuräumen, dass unfreie Wesen wie Purro die niedliche Hauskatze doch auch Zweck an sich selbst sind; und zum anderen, zu begründen, warum ein freies Wesen nicht blosses Mittel zum Zweck, zum Beispiel dem Zweck der Schöpfung der besten aller möglichen Welten, sein kann. Ich denke dass Kants vielversprechendster Weg hier ist, den im *Naturrecht Feyerabend* geäusserten Gedanken dass ein Zweck an sich selbst nicht von anderen Ursachen abhängen kann und einen ‘eigenen Willen’ haben muss, wie folgt zu ergänzen: ein Wesen hat nur dann den moralischen Status eines Zwecks an sich selbst, wenn es die Fähigkeit besitzt seinen Willen autonom durch Gesetze zu bestimmen, die seine Vernunft unabhängig von kontingenten Naturumständen aktiv erkennt und sogar selbst setzt.

Eine solche Fähigkeit, so könnte man argumentieren, setzt den Menschen absolut, nicht bloss dem Grade nach, über alle Wesen hinweg deren Begehrungsvermögen immer passiv und abhängig von zufälligen Begierden oder Instinkten bleibt, wie zum Beispiel Purro die niedliche Hauskatze. Wesen, welche die Fähigkeit haben sich aufgrund ihrer Erkenntnis von objektiv-notwendigen Vernunftvorstellungen zum Handeln zu bestimmen, verdienen eine Art von Respekt die es verbietet sie zu blossen Mittel zu degradieren, im Unterschied zu Lebewesen wie Purro (die niedliche Hauskatze), welche objektive Handlungsgründe (und damit eben auch den grundlegenden normativen Unterschied zwischen blossem Mittel und Zweck an sich selbst) gar nicht einzusehen fähig sind (all ihrer Niedlichkeit zum Trotze) und deren Verhalten immer durch subjektive, kontingente Triebursachen bestimmt ist.

Desweiteren, so könnte man argumentieren, schliesst die Eigenschaft eines Wesens, ‘einen eigenen Willen’ zu besitzen, die Möglichkeit aus dass die Existenz eines solchen Wesens subordiniert ist zu den guten Zwecken die von einer höchsten Intelligenz als Schöpfer der Welt gesetzt werden. Denn ‘einen eigenen Willen zu haben’ heisst auch und insbesondere, die autonome Quelle von eben jenem Moralgesetz zu sein, dass die Grundlage *aller* guten Zwecke und allen guten Handelns ist. Demzufolge hätte selbst eine höchste Intelligenz als Schöpfer nicht die Autorität, Wesen mit einem eigenen Willen als blosses Mittel zur besten möglichen Welt zu behandeln, denn das Handeln und die Zwecksetzung der höchsten Intelligenz würde unter denselben Gesetzen des guten Handelns stehen wie das Handeln und die Zwecksetzung aller anderen Wesen die einen eigenen Willen haben. Insbesondere müsste (und würde) die höchste Intelligenz anerkennen, dass die Gesetze, nach denen sie das Universum zum Besten ordnet, aus eben derselben praktischen Vernunft entspringen die auch allen anderen Wesen, die einen eigenen Willen haben, zu Eigen ist. Die höchste Intelligenz müsste (und würde) also erkennen, dass alle andere Wesen, die einen eigenen Willen haben, den gleichen Status als Gesetzgeber und Zwecksetzer unter den autonomen Bedingungen des guten Handelns haben, den es auch selbst hat. (Hier beziehe ich mich, wenn auch nur vage, auf Kant’s Gedanken zum Reich der Zwecke in der *Grundlegung*.) Also könnte die höchste Intelligenz alle anderen Wesen die einen eigenen Willen haben nicht als blosse Mittel zum einem Zweck behandeln, ohne deren Status als Gleiche unter Seinesgleichen (zumindest in Hinsicht auf die Fähigkeit zu Gesetzgebung und Zwecksetzung) misszuverstehen oder (was auf dasselbe hinausläuft) sich implizit selbst als blosses Mittel zum Zweck zu begreifen. (Dieser Gedankengang setzt natürlich voraus, dass die höchste Intelligenz die autonomen Bedingungen des guten Handelns und der guten Zwecksetzung nicht willkürlich bestimmt. Das moralisch Gute ist nicht deshalb gut, weil die höchste Intelligenz es als solches bestimmt, sondern die höchste Intelligenz erkennt es (durch autonome Selbstbestimmung) als solches, weil es unbedingt Gut ist.)

Diesem Argumentationsansatz zufolge ist die Willensfreiheit, die unseren besonderen moralischen Status ausmacht, nicht durch einen moralisch neutralen Begriff eines ‘eigenen Willens’ zu fassen.[[19]](#footnote-19) Statt dessen wird Willensfreiheit von vorneherein als die Fähigkeit zur praktischen Orientierung an unbedingten (das heisst, an für alle vernüftigen Wesen gültigen) Handlungsgründen und damit an einem objektiv, apodiktisch gewissen Moralgesetz aufgefasst. Dies schliesst aber den subjektvistischen Begründungsansatz des *Naturrechts Feyerabend* aus.[[20]](#footnote-20)

Markus Kohl

University of North Carolina, Chapel Hill

**Bibliographische Angaben**

Alle Kantwerke sind zitiert nach der Akademie-Ausgabe (Siglum, Bandnummer: Seite(n)). Bei Zitaten aus der *Feyerabend* Vorlesung ist die Zitierweise: Bandnummer (30): Seite(n), Zeilen.

Sekundärliteratur:

Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

Henry Allison, *Idealism and Freedom: Essays on Kant’s Theoretical and Practical*

*Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Karl Ameriks, ‘Kant’s Deduction of Freedom and Morality,’ in *Interpreting Kant’s Critiques* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 161–92

Manfred Baum, ‘Sittengesetz und Freiheit. Kant 1785 und 1788,’ in [*Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion Oder Faktum?*](http://philpapers.org/rec/PULKRD), ed. Heiko Puls (De Gruyter, 2014), 209-226

Jochen Bojanowski, *Kant’s Theorie der Freiheit* (Berlin: De Gruyter, 2006).

Paul Guyer, ‘Stellenindex und Konkordanz zum *Naturrecht Feyerabend*, Teilband I:

Einleitung des *Naturrechts Feyerabend*,’ in *Ratio Juris* 25 (1) (2012), 210-216.

Paul Guyer ‘Die Beweisstruktur der Grundlegung und die Rolle des dritten Abschnittes,’ in *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, ed. Dieter Schönecker (mentis, 2015), 109-136

Markus Kohl, ‘Kant on the Inapplicability of the Categories to Things in Themselves,’ in

*British Journal for the History of Philosophy* 23 (1), 2015, 90-114

Markus Kohl, ‘The Normativity of Prudence,’ in *Kant-Studien* (im Erscheinen)

Markus Kohl, ‘Kant’s Commitment to Human Knowledge of Noumenal Freedom,’

(unpublished manuscript)

Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge:Cambridge University

Press, 1996)

Gerold Prauss, *Kant über Freiheit und Autonmie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,

1983)

Frederick Rauscher, ‘Die äusserste Grenze aller praktischen Philosophie und die

Einschränkungen der Deduktion in *Grundlegung* III, *Kants Begründung von Freiheit*

*und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, ed. Dieter Schönecker

(Münster: mentis, 2015), 215-229

Eric Watkins, “Transcendental Idealism and the Categories.” *History of Philosophy Quarterly*

19 (2) (2002), 191-215

Günter Zöller, (‘”[O]hne Hofnung und Furcht” – Kants Naturrecht Feyerabend über den

Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung,’ in *Das Band der Gesellschaft.*

*Verbindlichkeitsdiskurse im 18. Jahrhundert,* ed. Simon Bunke, Katerina Mihaylova und Daniela Ringkamp (Heidelberg: Mohr Siebeck, 2015), 99-112

1. MS, 6: 211: ‘Man kann Sinnlichkeit durch das subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären…’ [↑](#footnote-ref-1)
2. Dieser Punkt ist kontrovers, weil die reinen (nicht-schematisierten) Kategorien unabhängig von unserer Sinnlichkeit im reinen Verstand entspringen. Einige Interpreten ziehen daraus den Schluss, dass die Kategorien, wenn auch bloss allgemein und unbestimmt, Eigenschaften aller Dinge überhaupt vorstellen und demnach eben nicht ‘subjektiv’ (in dem hier bestimmten ersten Sinne) sind. Siehe, zum Beispiel: Eric Watkins, ‘Transcendental Idealism and the Categories,’ in *History of Philosophy Quarterly* 19 (2) (2002): 191-215. Das Problem mit dieser Lesart ist, meiner Meinung nach, dass Kant zumindest an manchen Stellen klar betont dass die reinen Kategorien zwar unabhängig von *unserer menschlichen* Sinnlichkeit sind aber eben nicht von Sinnlichkeit überhaupt: demzufolge haben sie bloss Gültigkeit für einen endlichen, diskursiven Verstand. (Siehe, zum Beispiel, KrV, B148, B150.) Die Subjektivität der reinen Verstandesformen ist relativ klar herausgestellt in Textstellen wie KrV, A287/B344; Prol, 4: 322. Ich diskutiere dieses Problem ausführlich in: ‘Kant on the Inapplicability of the Categories to Things in Themselves,’ in *British Journal for the History of Philosphy* 23 (1) (2015): 90-114. [↑](#footnote-ref-2)
3. Zu unterscheiden ist hier noch eine Art von Vorstellungen, die ebenfalls niemals objektive empirische Erkenntnis von Dingen darstellen kann, aber anders als diejenigen Vorstellungen die ‘subjektiv’ im nur privat-gültigen Sinne sind, Allgemeingültigkeit haben. Sinnliche Vorstellungen, die bloss subjektiv Allgemeingültigkeit für alle menschlichen Subjekte haben, beziehen sich auf das Schöne und Erhabene. [↑](#footnote-ref-3)
4. Dieser Punkt wird als ein hervorstechendes Merkmal dieser Vorlesungsmitschrift herausgestellt von Paul Guyer, ‘Stellenindex und Konkordanz zum *Naturrecht Feyerabend*, Teilband I: Einleitung des *Naturrechts Feyerabend*,’ in *Ratio Juris* 25 (1) (2012): pp. 210-216. Dagegen behauptet Günter Zöller, der Unterschied liege darin, dass das *Naturrecht Feyerabend* anders als die *Grundlegung* den Imperativ der Moral nicht “an die kontrafaktische Intersubjektivität ethischen Handelns” (die Formel des Reichs der Zwecke) sondern “an die allgemein-gesetzliche Form rein-individuellen ethischen Wollens” knüpfe (‘“[O]hne Hofnung und Furcht” – Kants Naturrecht Feyerabend über den Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung,’ in *Das Band der Gesellschaft. Verbindlichkeitsdiskurse im 18. Jahrhundert,* ed. Simon Bunke, Katerina Mihaylova und Daniela Ringkamp (Heidelberg: Mohr Siebeck, 2015), 99-112, auf 111. Zöller weist zurecht darauf hin dass die Einschränkung auf allgemeine Gesetze eine wichtige Rolle im *Naturrecht Feyerabend* spielt. Aber daraus folgt nicht dass der Bezug auf die Form allgemeiner Gesetzgebung hier *grundlegend* für Kants Moraltheorie ist: denn erstens würde das den Begriff der ‘Maxime’ des Einzelwillens erfordern, der aber in der Vorlesungsmitschrift nicht vorkommt (siehe dazu Guyer, op. cit., 113); und zum anderen scheint Kant hier die Notwendigkeit der möglichen allgemeinen Einstimmung des einzelnen Willens nicht als erstes moraltheoretisches Prinzip anzunehmen, sondern aus der Idee zu folgern, dass der Mensch Zweck an sich selbst sei (30: 1319, 25-32; siehe dazu auch Zöller selbst, op. cit., 108-9). [↑](#footnote-ref-4)
5. Guyer, op. cit., 113. [↑](#footnote-ref-5)
6. Siehe, zum Beispiel, den klassischen Aufsatz von Karl Ameriks, ‘Kant’s Deduction of Freedom and Morality,’ in *Interpreting Kant’s Critiques* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 161–92. Siehe auch Guyers eigene Lesart, zuletzt vorgestellt in seinem Aufsatz ‘Die Beweisstruktur der Grundlegung und die Rolle des dritten Abschnittes,’ in *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, ed. Dieter Schönecker (mentis, 2015), 109-136. Der schwierige Text der Grundlegung lässt aber auch Spielraum für völlig andere Lesarten. Zum Beispiel degradiert Manfred Baum Kants Bezugnahme auf unsere Freiheit als Mitglieder einer intelligiblen Verstandeswelt zu einer pädagogisch leidlich sinnvollen, aber nicht ernst gemeinten Konzession an eine vulgäre Popularphilosophie. Siehe Manfred Baum, ‘Sittengesetz und Freiheit. Kant 1785 und 1788,’ in [*Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion Oder Faktum?*](http://philpapers.org/rec/PULKRD), ed. Heiko Puls (De Gruyter, 2014), 209-226. [↑](#footnote-ref-6)
7. Man könnte einwenden, dass Kants Beispiel hier – durch seine Bezugnahme auf das *ens Ens a* se – eher den Schluss von der Serie der kontingenten Veränderungen auf ein absolut notwendiges Wesen als den Schluss auf eine unbedingte erste Ursache nahelegt; d.h., es scheint sich eher um die der vierten statt die der dritten Antinomie zugrundeliegende Vernunftidee zu handeln. Andererseits ist Kants expliziter Verweis auf die Reihe der wirkenden Ursachen ein klarer Hinweis auf die dritte Antinomie. Diese Schwierigkeit kann und muss hier aber nicht entschieden werden. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ich diskutiere diesen Punkt in ‘The Normativity of Prudence,’ in *Kant-Studien* (im Erscheinen). [↑](#footnote-ref-8)
9. Siehe, zum Beispiel: Henry Allison, *Idealism and Freedom: Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge:Cambridge University Press, 1996). Zugunsten dieser Lesart kann man GMS, 4:448 anführen. Dagegen sprechen aber Textstellen wie KpV, 5: 3; KU, 5: 467-70, oder auch Log, 9: 93, in denen Kant klar behauptet dass die Annahme der Freiheit nicht bloss auf subjektiv notwendigen Gründen beruht und demnach von der Annahme der Existenz Gottes oder auch unserer Unsterblichkeit zu unterscheiden ist. [↑](#footnote-ref-9)
10. Der Ausdruck ‘epistemische Möglichkeit’ besagt hier: eine Möglichkeit, die wir nach dem, was wir objektiv und mit apodiktischer Sicherheit wissen können, nicht auszuschliessen in der Lage sind. [↑](#footnote-ref-10)
11. Einen solchen Gedankengang könnte man mit einigem Recht zum Beispiel dem Interpretationsansatz von Allison und Korsgaard (op. cit.; siehe Fussnote 9) zuschreiben. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ich behandele die Logik Vorlesungen, aus denen ich hier zitiere (die sogenannte Jäsche Logik) als eine zuverlässige Quelle: erstens, weil die zitierten Aussagen Kants Gedankengang in publizierten Werken entsprechen, und zweitens weil Kant diese Vorlesungsmitschriften selbst zur Veröffentlichung freigab. [↑](#footnote-ref-12)
13. Die Tatsache, dass Kant von ‘Wissen’ in der Moral spricht und dieses Wissen explizit gleichsetzt mit mathematischem und metaphysischen Wissen sollte dazu beitragen, das weit verbreitete Vorurteil zu korrigieren dass ‘Wissen’ bei Kant ausschliesslich theoretische Konnotationen hat. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen theoretischem Wissen von dem was ist und praktischem Wissen von dem was sein soll; zum Beispiel kann nur praktisches Wissen die Ursache von der Existenz von Dingen sein. Aber dessen ungeachtet ist bei Kant ‘Wissen’ ein übergeordneter Begriff, der als solcher apodiktisch-unbedingte Gewissheit erfordert, und der moralisches, metaphysisches und mathematisches Wissen als Unterarten umfasst. Ich befasse mich ausführlicher mit diesem Thema in meinem unpublizierten Aufsatz, ‘Kant’s Commitment to Human Knowledge of Noumenal Freedom.’ [↑](#footnote-ref-13)
14. Wenn ich sage, dass ein unendlich vernünftiges Vernunftwesen die praktische Notwendigkeit des Moralgesetzes erkennen würde, dann meine ich damit, dass ein solches Wesen, ein heiliger Wille, erkennen würde dass es unbedingte, objektive gültige Gründe gibt, nach dem Moralgesetz zu handeln. Ein heiliger Wille wäre so beschaffen, dass diese objektiven Günde immer auch seine subjektiven inneren Bestimmungsgründe sind (Rel, 6: 50). Er würde also die Vorstellung, dass moralisch in einer bestimmten Weise gehandelt werden muss oder dass es unbedingt gut ist so zu handeln, nicht als Sollen (Imperativ) auffassen. (Dass ein heiliger Wille die Vorstellung des unbedingt Guten und die Vorstellung von unbedingter praktischer Notwendigkeit, nicht aber die Vorstellung des Sollens haben würde, scheint klar belegt durch GMS, 4: 413-414.) [↑](#footnote-ref-14)
15. Frederick Rauscher, ‘Die äusserste Grenze aller praktischen Philosophie und die Einschränkungen der Deduktion in *Grundlegung* III, *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, ed. Dieter Schönecker (Münster: mentis, 2015), 215-229. Siehe insbesondere 224-225. [↑](#footnote-ref-15)
16. Siehe hierzu auch die Vorrede zur *Grundlegung* (GMS, 4: 391), wo Kant bemerkt dass allein die reine *theoretische* Vernunft “ganz und gar dialektisch ist.” [↑](#footnote-ref-16)
17. Ein Beispiel für eine negative Bewertung der Lehre vom Faktum der Vernunft ist Gerold Prauss, *Kant über Freiheit und Autonmie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983); siehe insbesondere 62-70. Andere sehen diese Lehre als Kants kritisches Meisterstück, zum Beispiel: Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Jochen Bojanowski, *Kant’s Theorie der Freiheit* (Berlin: De Gruyter, 2006). [↑](#footnote-ref-17)
18. Die Behauptung, dass wir in der Lage sind zu wissen dass wir als Noumena frei sind, mag als unwiderzeihliche Verletzung der epistemischen Prinzipien von Kants kritischer Doktrin erscheinen. Kant sagt aber ganz explizit, dass wir die (reale, nicht bloss logische) Möglichkeit der Freiheit ‘wissen’ (KpV, 5: 4), und dass Freiheit nicht Gegenstand von Meinen oder (wie Gott und Unsterblichkeit) Glauben ist (KU, 5: 467-475). Ich diskutiere dieses Thema ausführlich in meinem unpublizierten Aufsatz, ‘Kant’s Commitment to Human Knowledge of Noumenal Freedom.’ [↑](#footnote-ref-18)
19. *Ob* Kant im Naturrecht Feyerabend einen moralisch neutralen Freiheitsbegriff voraussetzt (also eine Verbindung zwischen unserem normativen Status als Zweck an sich und einer nicht-moralisch bestimmten Fähigkeit zum freien Handeln zu ziehen versucht), ist allerdings fraglich. Zum Beispiel kommt er von der scheinbar neutralen Idee von Freiheit als ‘eigenem Willen’ sogleich auf die Idee dass Freiheit unter allgemeinen Gesetzen stehen muss (30: 1322, 32-38). Desweiteren erklärt er die Freiheit zumindest an einer Stelle als Vermögen, den Willen allein durch Achtung für das Sittengesetz bestimmen zu können (30: 1326, 5-12; auch der Autonmiebegriff ist daher schon eindeutig im Spiel: 30: 1326, 26-30). Andererseits operiert er auch mit einem Freiheitsbegriff, der bloss besagt dass man tun kann was man will um seine Glückseligkeit zu befördern (30: 1329, 24-27), und die Notwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch allgemeine Gesetze einzuschränken wird dadurch erklärt dass ohne solche Einschränkung der “schreckliche” Zustand einträte dass jeder mit dem anderen machen kann was er will und somit niemand die Freiheit hätte seine Glückseligkeit in allgemeinen Schranken, die Schutz vor willkürlichen Eingriffen anderer bieten, zu befördern (30: 1320, 15-30). Man kann annehmen, dass diese Ambivalenz dadurch begründet ist, dass Kant wirklich mit zwei verschiedenen (wenn auch verwandten) Ideen der Freiheit operiert: einmal mit dem wenigstens schon in Grundzügen vorliegenden Begriff von Freiheit als Autonomie (d.h. Bestimmbarkeit durch ein selbstgegebenes, apodiktisch notwendiges Sittengesetz); und – zumal im Kontext der Rechtstheorie – dann auch Freiheit als blosses Vermögen, zu tun und lassen “was man will” ohne von anderen gehindert zu werden, freilich innerhalb der Grenzen der allgemeinen juridischen Gesetze. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ich möchte mich sehr herzlich bei Bernd Dörflinger und Dieter Hüning für die Einladung zum Trierer Kant-Kolloquium 2015 und für anregende Diskussionen bedanken. Mein Dank gebührt desweiteren dem College of Arts and Sciences, der Office of Research und dem Department of Philosophy der University of Tenessee, Knoxville, die meine Reisekosten getragen haben. Mein besonderer Dank für moralische Unterstützung und königliche Bewirtung gilt meinen Eltern, Gertrud und Walter Kohl. [↑](#footnote-ref-20)