



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Hegels Kritik an Kants Deduktion des Sittengesetzes“

verfasst von / submitted by

Raied Kerbaci, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree
of

Master of Arts (MA)

Wien, 2017/ Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

a.o. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
I. Einleitung	4
I.1. Aufgaben der praktischen Philosophie	4
I.2. Was kann praktische Philosophie überhaupt sein?	4
I.3. Die Zwecke des Handelns	7
I.4. Egoismus	9
I.5. Ausblick	12
II. Hauptteil	13
II.1. Die Position Kants	13
II.2. Die Position Hegels	23
II.2.1. Das Gesamtsystem Hegels	23
II.2.2. Die spekulative Philosophie Hegels	27
II.2.3. Hegels praktische Philosophie	38
II.3. Der Standpunkt Hegels zu Kant	39
II.3.1. Theoretische Philosophie	39
II.3.2. Praktische Philosophie	41
II.3.2.1. Rechtsphilosophie	41
II.3.2.2. Phänomenologie des Geistes	45
II.3.2.2.1. Gesetzgebende Vernunft	45
II.3.2.2.2. Gesetzprüfende Vernunft	48
II. 4. Moralität und Sittlichkeit	53
II.4.1. Moralität bei Kant	53
II.4.2. Abstraktes Recht und Moralität bei Hegel	54
II.4.3. Sittlichkeit bei Hegel	57
II. 5. Inhalt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	60
II.5.1. Vorrede	60
II.5.2. Erster Abschnitt	63
II.5.3. Zweiter Abschnitt	72
II.5.4. Dritter Abschnitt	88
II.5.5. Schlussanmerkung	106
II.6. Reflexionen zum Naturrechtsaufsatz	107

II.6.1. Hegels Kritik an Kants Moralprinzip	107
II.6.2. Kurzer Abriss der Wissenschaftslehre Fichtes und Hegels Kritik an Fichte	124
III. Zusammenfassung	130
Literaturverzeichnis	133
Abstract	136

Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können“ werden unter Angabe der Paginierung der Akademie-Ausgabe zitiert. Alle anderen Werke Kants werden mit Sigel unter Angabe der Seitenzahlen von Erst- (A) oder Zweitaufgabe (B) nach der Kant-Studienausgabe von W. Weischedel zitiert.

Siglen

zu Kant:

KrV	Kritik der reinen Vernunft
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Prolegomena	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

zu Hegel:

Phänomenologie	Phänomenologie des Geistes
Rechtsphilosophie	Grundlinien der Philosophie des Rechts
Naturrechtsaufsatz	Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften

Vorwort

Meine berufliche Ausbildung absolvierte ich an einer Höheren Technischen Lehranstalt (HTL) in Wien in dem Fachbereich Betriebstechnik. Schon bald darauf zeigte sich bei mir ein Interesse an philosophischen Fragen und so besuchte ich neben meiner beruflichen Tätigkeit Lehrveranstaltungen an der Universität Wien.

Nachdem ich im Erwerbsleben mein Beschäftigungsausmaß auf die Hälfte reduziert hatte, entschied ich mich, das Studium der Philosophie als Persönlichkeitsstudium in Angriff zu nehmen. Dabei übte die praktische Philosophie Kants eine besondere Anziehungskraft auf mich aus, so dass ich mich dafür entschied, dass meine Masterarbeit sich wesentlich damit beschäftigen sollte.

Viele Gedanken, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen, gewann ich durch die Teilnahme an den Lehrveranstaltungen meines verehrten Betreuers Professor Dr. Gerhard Gotz. Dies bezieht sich auf die Einleitung der Arbeit, aber auch insbesondere auf die Deduktion des Kantischen Sittengesetzes. Durch diese enge Beschäftigung mit den Gedanken meines Mentors Professor Gotz fanden viele seiner Gedanken Eingang in die vorliegende Arbeit. Aufgrund des breiten Umfangs seiner Ausführungen habe ich jedoch auf eine besondere Kennzeichnung verzichtet.

Ich danke Professor Gotz für seine mehrmals durchgeführte, genaue und sicherlich zeitaufwendige Durchsicht und Korrektur der Arbeit, die mit wertvollen Hinweisen versehen wurde, aber auch mit zahlreichen Fragezeichen, die mich dazu anspornten, mich tiefer und genauer mit dem Thema zu beschäftigen.

Schließlich möchte ich mich auch bei Professor Dr. Stephan Haltmayer bedanken, der mir die Metaphysik des Aristoteles näher brachte und mein Zweitprüfer ist.

I. Einleitung

I.1. Aufgaben der praktischen Philosophie

Die Disziplin der Ethik innerhalb der Philosophie beschäftigt sich seit alters her unter anderem mit den Motiven des Handelns und der Frage nach der Willensfreiheit. Es haben sich ethische Lehren entwickelt, die sich erheblich unterscheiden, ja sogar widersprechen. Aber nicht nur die Philosophie beschäftigt sich mit diesen Themen. Auch die Religionen versuchen den Menschen auf Basis der Inhalte ihrer heiligen Schriften moralische Werte und Handlungsanleitungen zu geben. Sie betrachten ihre Lehre als Botschaft einer höheren Autorität, die nicht weiter zu hinterfragen, sondern im Glauben anzunehmen ist. Moral wird gepredigt, aber nicht reflektiert.

Des Weiteren wird gerade durch den enormen Wissenszuwachs in den Einzelwissenschaften, insbesondere den Naturwissenschaften, welche im Bereich der Hirnforschung ihre neuen Erkenntnisse in Form eines neurobiologischen Zugangs zu ethischen Fragestellungen vorbringen – und in diesem Zusammenhang die Willensfreiheit verneinen – eine Beachtung von philosophischer Seite zukommen müssen.

Ethisches Handeln bedarf eines Handlungsgrundes, der nicht beliebig beziehungsweise nicht relativierbar sein darf, wenn er das Handeln *normativ* leiten soll. Die Suche nach diesem obersten Grund für menschliches Handeln ist eine essentielle Aufgabe der Ethik. Da diese Letztbegründung als verbindlich und damit *absolut* zu gelten hat, ergeben sich bei der Suche und Untersuchung beachtliche Schwierigkeiten.

In einer ersten, unreflektierten Betrachtung bietet sich die Erfahrung als Handlungsgrund an. Aber eine Erfahrung ist relativ zur anderen und findet keinen Weg aus dieser Relativität. Die Empirie kann also nicht zum Letztgrund führen und scheidet daher für die ethische Begründung des Handelns aus.

I.2. Was kann praktische Philosophie überhaupt sein?

Wenn wir die praktische Philosophie Kants nachvollziehen wollen, dann verlangt das von uns eine gewisse Eigenständigkeit und ein Vorverständnis, denn ohne die Dimensionen unseres eigenen Wissens können wir nicht einsteigen. Wir müssen uns selbst schon mit ethischen Fragen beschäftigt haben. Je besser wir einen Themenbereich erkannt haben,

umso leichter werden wir begreifen, was Andere darüber aussagen. Diese anderen Aussagen sind entweder Bestätigungen für das, was wir schon gedacht haben, können aber auch Ergänzungen oder Weiterführungen sein. Schließlich können es aber auch Gegenpositionen sein, die unser eigenständiges Denken umso mehr herausfordern.

Die große philosophische Tradition tendiert natürlich dazu, uns zu Schülern zu machen, weil Philosophen wie Kant, Hegel und andere sehr weit und tief gedacht haben, sodass wir in eine bescheidene Ecke gedrängt werden. Dennoch müssen wir das Vorgegebene selbst verstehen, indem wir selber nachdenken. Dadurch können wir es auch überprüfen, und prüfen heißt durchdenken. So kommen wir auch dazu, das Angebotene zu distanzieren oder auch neu zu formulieren, umzustellen beziehungsweise zu modifizieren. Aber damit setzen wir uns selbst wieder einem solchen Prozess aus, indem andere nun zu dem Stellung nehmen, was wir aus den Überlieferungen der Tradition gestalten. Auf diese Weise, nämlich argumentativ auf das Bestehende einzugehen – und nicht bloß durch Meinungen – soll sich der philosophische Denkprozess bewegen.

Vor diesem Hintergrund sollten wir uns auf die Frage, was denn praktische Philosophie sein soll, keine fest formulierten Antworten erwarten, in denen wir als erstes versuchen, die praktische Philosophie zu definieren und davon alles Weitere abzuleiten, denn das wäre keine ernstzunehmende Philosophie. Eine Definition ist selber die Bestimmung eines Begriffs oder Hinweises durch andere Worte. Wenn wir die Definition absichern wollten, dann müssten wir eigentlich für all die verwendeten Worte in der Definition wiederum nach einer Definition suchen, und so kämen wir in eine weitere Definition hinein, denn die Hauptbegriffe unserer Definition müssten wieder definiert werden. Diesen Prozess müssten wir irgendwann abbrechen, sodass wir gleich bei der ersten Definition bleiben könnten. All das heißt aber nicht, dass wir bei der Klärung eines philosophischen Begriffs mit einer Definition beginnen müssen. Wir können zwar mit einer Definition beginnen, aber sie sollte nicht außer Streit gestellt oder gar zu einem Dogma werden. Der Einstieg in die Philosophie ist vollkommen beliebig und man kann überall beginnen, also auch mit einer bestimmten philosophischen Disziplin oder einem Gebiet, jedoch muss man dann konsequent weitermachen und diesen Einstieg immer wieder überprüfen.

So bewegt sich das Denken beim Streben nach Wahrheit anfänglich auf schwankendem Boden, der aber schrittweise abgetragen werden muss, um auf festem Boden zu stehen. Dieser Denkprozess muss konsequent weitergeführt werden, um zu einem festen Grund zu kommen, wobei dieser nicht unbedingt eine Lösung sein muss, sondern er soll eine gültige Aussage enthalten, aus der man die Konsequenzen zieht und so weiter voran schreitet.

Zur Frage, was man unter praktischer Philosophie verstehen kann, ist darauf zu verweisen, dass sie sicher eine Art von Theorie ist. Aber wann kann man eine Theorie als praktisch bezeichnen? Praktisch ist üblicherweise etwas dann, wenn es gut verwendbar, also brauchbar ist. In diesem Sinne könnten wir jetzt vermuten, dass eine praktische Philosophie brauchbar ist, um irgendeine Absicht zu erreichen. Eine praktische Philosophie wäre demnach eine Art von Gebrauchsanweisung. Man weiß damit, wie mit einem bestimmten Werkzeug oder Gerät umzugehen ist. Solche Gebrauchsgegenstände sind Mittel für einen bestimmten Zweck und sie orientieren sich an diesem Zweck, für den sie produziert worden sind, aber wir verstehen, sie zu gebrauchen. Hierfür benötigen wir ein bestimmtes Wissen, das mit dem Gebrauchsgegenstand umgehen kann, zum Beispiel eine Ausbildung oder gar ein Studium. Das Wissen wird hier zum Mittel und muss einerseits den Zweck und andererseits das Instrument, das wir heranziehen, um einen Zweck zu erreichen, umfassen. Der Zweck ist das eigentliche Maß in diesem Zusammenhang, denn an ihm ist das andere orientiert, also das Gerät, der Gebrauchsgegenstand und das Wissen selber. Der Zweck als solcher kann unbedingt sein, also an sich Zweck sein, während das Mittel auf jeden Fall auf den Zweck ausgerichtet ist. Das Mittel ist immer nur bedingt gut, gut für einen bestimmten Zweck, aber der Zweck ist der Maßstab und auf ihn hin ist alles orientiert.

Die praktische Philosophie in diesem Sinne könnte also eine Gebrauchsanweisung sein, wie irgendein Mittel anwendbar ist, das einen Zweck erreichen soll. Das ist aber formal und nur eine unklare Bestimmung, weil wir noch gar nicht wissen, um welche Mittel es geht und für welche Zwecke die praktische Philosophie eingesetzt werden soll.

Als Gegenstand der Philosophie beziehungsweise unseres Wissens kann alles herangezogen werden, was immer uns bewusst wird. Die Philosophie als solche ist universal, widmet sich aber auch bestimmten Teilbereichen beziehungsweise philosophischen Disziplinen wie der Naturphilosophie oder Rechtsphilosophie. Auch die praktische Philosophie widmet sich einem bestimmten Thema, nämlich der Praxis und stellt damit ihre eigene theoretische Dimension in den Dienst des Handelns. Das Handeln wäre also das Mittel, worauf die praktische Philosophie gerichtet ist.

1.3. Die Zwecke des Handelns

Nun ist zu überlegen, welche Zwecke für die praktische Philosophie ausschlaggebend sein sollen und woran sie sich zu orientieren hat. Das Handeln als solches ist schon ein empirisch beobachtbarer Vorgang, mit dem die handelnden Subjekte etwas erreichen wollen, also einen Zweck beziehungsweise eine Absicht erreichen wollen. Wir könnten uns darauf einlassen, die Subjekte zu beobachten und darauf achten, worauf ihr Handeln hinaus läuft. So könnten wir feststellen, welche Zwecke die handelnden Subjekte haben und die praktische Philosophie müsste dann diese Zwecke möglichst treffend allgemein formulieren und dem Handelnden entsprechende Anleitungen als Gebrauchsanweisung geben. Die Frage, die sich stellt, ist, ob es sich bei den Resultaten wirklich um Zwecke handelt, worauf man sagen könnte, dass dies von der Interpretation abhängt. Wenn man aber einen weiten Zeithorizont betrachtet, so zeigt sich, dass verschiedene historische Kulturen sehr unterschiedliche Interpretationen, wie zum Beispiel über die Natur und den Menschen hatten, und diese Interpretationen einem Wandel unterliegen. Es ist offenbar sehr schwer zu klären, ob ein Ereignis auf einen Zweck hin erfolgt oder ob es durch irgendwelche neutralen Kräfte hervorgerufen wurde beziehungsweise bei Naturerklärungen ob es eine Handlung ist oder nicht. Das lässt sich deswegen so schwer feststellen, weil die verursachenden Kräfte von Ereignissen, die wir beobachten, selbst nicht beobachtet werden können. Der bestimmte Grund für ein Ereignis zeigt sich uns nicht, so dass wir zwei verschiedene Ebenen haben: Die eine ist die *Faktizität*, die wir wahrnehmen, und die andere Ebene die *Begründung*, die dahinter steht, die wir sinnlich nicht aufdecken können. Auch im Experiment werden die Gründe nicht klar, sondern wir beobachten nur ihre Auswirkungen und konstruieren den Grund durch unsere Vorstellungen. Daher ist es sehr schwer, durch die Erfahrung zu beurteilen, ob ein Vorgang teleologisch ist oder nicht beziehungsweise ob eine Handlung vorliegt. So hat man in alten Kulturen zum Beispiel Naturerscheinungen als Handlungen von Gottheiten betrachtet. Oder die Frage nach der Entstehung von Leben und dessen Wandel kann von zwei Sichtweisen betrachtet werden, nämlich als durch Zufall hervorgebracht oder durch einen Schöpfergott, der bewusst und teleologisch vorgeht. Es zeigt sich somit, dass wir von der empirischen Seite her keine klare Aussage treffen können und nur Interpretationen möglich sind.

Wenn nun die Handlung als Vorgang einen Zweck anstrebt, der empirisch nicht eindeutig bestimmt werden kann, stellt sich die Frage, wie wir selber überhaupt zum Begriff der Handlung und zum Begriff des Zweckes gelangen können, da wir aus der Erfahrung nicht zu diesen Begriffen gelangen können. Um zu diesen Begriffen zu kommen, bedürfen wir zuerst einmal unstrittig ein Subjekt. Da die Wahrnehmung allein nicht ausreicht, müssen wir die Zwecke in die Vorgänge hineindenken. Das Denken kann also diesen Zweckbegriff nicht von außen empirisch bekommen. Wie kommt das Subjekt nun zum Zweckbegriff? Voraussetzung dafür ist, dass wir denken können. Mit unserem Denken interpretieren wir das in der empirischen Welt Beobachtete. Wir nehmen etwas wahr und deuten es gedanklich, sodass in unserer Erfahrung diese Differenz zwischen Denken und Wahrnehmen enthalten ist. So müssen wir selber die Zwecke aus dem Beobachteten interpretieren. Aber woher hat das Denken den Zweck? Es muss ihn aus dem handelnden, denkenden Subjekt selber haben, weil das denkende Subjekt von sich aus erst den Zweck in die Außenwelt hineinträgt. Das denkende Subjekt muss also den Zweck in sich selber vorfinden.

Der Zweck kann aber, wenn er ursprünglich erlebt sein soll, nicht ein bloßer Begriff sein, sondern der Begriff muss auf andere Ereignisse übertragbar sein. Das Denken ist auf allgemeine Begriffe angewiesen, die es bilden muss, um ein Konkretum zu haben, von dem aus die Verallgemeinerung beginnt. Dennoch ist es ein empirischer Begriff, mit dem wir Vorgänge in der Erfahrung interpretieren. Bei solchen empirischen Begriffen, mit denen wir ausdrücken, was beobachtbar ist, handelt es sich nur um eine Verallgemeinerung von etwas Besonderem. Wenn aber das Besondere – von dem der Begriff eine Verallgemeinerung ist – auch wieder ein Begriff ist, dann muss das auch wieder eine Verallgemeinerung von etwas Besonderem sein. Wenn wir also bei der Konkretisierung eines Allgemeinbegriffs immer wieder auf Begriffe stoßen, dann dürfte eigentlich eine Konkretisierung des Denkens gar nicht stattgefunden haben. Letztlich muss irgendeine andere Art von Erleben vorausgesetzt sein, an der das Denken dann ansetzt und von dem her ein Allgemeinbegriff abgeleitet werden kann. Es muss also etwas da sein, dass neben dem Denken, welches nur Begriffe vorfindet, einen Anstoß für diese Begriffe und auch für den Zweck gibt: Das denkende Subjekt muss also auch zugleich ein Gegenstand sein und als einzelner Gegenstand ist es eben ein Organismus, der sich selbst weiß. Dieser Organismus weiß von sich selber, dass er wahrnimmt, fühlt, Bedürfnisse hat und so weiter. Er ist also ein Lebewesen, das sich selbst weiß und am eigenen Körper den Zweck vorfindet. So gelangen wir zum Zweckbegriff.

Das denkende Subjekt weiß aber nicht nur von seinen eigenen Gefühlen oder von seinem sinnlichen Wissen, sondern eben auch noch vom Wissen dieses Wissens. Es hat ein reflexives Wissen und ist daher als *Ich* zu bezeichnen. Dieses *Ich*, das in einer bestimmten Weise, in einem bestimmten Körper und in einer bestimmten Situation vorliegt, nennen wir *empirisches Ich*: ein Lebewesen, das sich selbst weiß und in einer bestimmten Situation sich als Gegenstand unter anderen Gegenständen vorfindet.

Im eigenen Körper findet dieses *empirische Ich* den Zweck vor, denn der eigene Körper stellt eindringlich seine Ansprüche an die Reflexion. Er möchte sich selbst erhalten, das Lustmaximum erreichen und Unlust vermeiden. Das denkende Subjekt weiß, dass es selbst ein Zweck ist. Es setzt sich damit selbst den Zweck. So stellt sich das Denken, weil es sich mit dem Körper identifiziert, automatisch in seinen Dienst und bringt noch seine eigenen Bedürfnisse geistiger Art hinzu, weil wir es mit einem reflexiven Lebewesen zu tun haben. Dieser Bezug des Denkens zum eigenen *Ich* führt uns zum Egoismus.

1.4. Egoismus

Bei der egoistischen Haltung macht das einzelne Ich den eigenen, reflektierten Körper zum obersten Zweck. Das Denken wird in den Dienst seines Körpers und der darin wirkenden Reflexion gestellt und versucht, die Ansprüche der Lustmaximierung zu erfüllen. Es wird zum Mittel für den richtigen Gebrauch beziehungsweise für den richtigen Einsatz des eigenen Handelns, um sowohl die Bedürfnisse des eigenen Leibes als auch des darin sich vereinzelnden Geistes zu erfüllen. Die Handlungsmaximen orientieren sich nach dem *Lustprinzip*.

Die praktische Philosophie dient so gesehen dem *Egoismus* dazu, das Denken für sein Handeln aufzubereiten und zu leiten. Sie wird zu einer Anweisung beziehungsweise Gebrauchsanweisung für den Lustgewinn des *Ich*, der sowohl körperlicher als auch geistiger Art ist, da wir es mit einem reflexiven Lebewesen zu tun haben. Aber dieses Lustprinzip kann nicht der höchste Zweck sein, denn es wird, wenn es sich realisieren will, immer wieder auf Hindernisse und Widerstände stoßen und sich dadurch selbst relativieren. Dadurch entsteht eine Konfrontation mit der Außenwelt und es muss gegen Widerstände auftreten. Es zeigt sich, dass wir durch den Egoismus selbst als Zweck eingeschränkt sind, da wir kalkulieren müssen, welche Wünsche eine Aussicht auf Erfüllung haben und welche zurückgestellt werden müssen. Folglich muss der Egoismus sich aus egoistischen Gründen selbst einschränken. Damit relativiert er seine eigenen

Grundsätze und kann nicht mehr sein Ziel vertreten, dass die Lustmaximierung der eigenen Person der oberste Zweck ist. Es gibt Menschen, die überhaupt nichts davon halten, dass mein einzelnes Ich der oberste Zweck sein soll, und die sich nicht nur dafür zum Mittel machen wollen.

Prinzipiell kann das reflexive Individuum a priori an die Erfahrung herangehen, von Einzelheiten der Erfahrung abstrahieren und so die Erfahrung ganz allgemein als Erkenntnisart betrachten. Es ist aber auch selbst ein bestimmtes Ding in der Erfahrungswelt. A posteriori ist es auf seine Besonderheit angewiesen und macht von sich aus eine ganz andere Erfahrung, die nicht mehr neutral ist, also keine theoretische Erfahrung, sondern eine parteiische, praktische Erfahrung. Parteiisch ist das Ich von Natur aus für den eigenen Körper eingestellt, weil der Körper seine Bedürfnisse hat und daran wertet er auch alle Dinge. Er selbst ist sich der oberste Zweck und möchte seine Bedürfnisse befriedigen. Daher ist hier keine Distanzierung beziehungsweise neutrale Sichtweise mehr möglich, sondern es ist ein Antrieb, in einer bestimmten Weise zu handeln, wenn die Bedürfnisse nicht gestillt sind. Dann muss gehandelt werden, um das Gleichgewicht zwischen dem, was das Individuum erfahren will, und dem, was wirklich der Fall ist, herzustellen. Aber diese Bedürfnisse und Neigungen, diese unmittelbaren Ansprüche des Leibes, die bei einem reflexiven Lebewesen auch das Geistige betreffen und künstlich weiterentwickelte Bedürfnisse hervorrufen, zwingen uns nicht notwendigerweise, weil wir eben reflexive Lebewesen sind. Dadurch werden die mannigfaltigen Bedürfnisse in die Reflexion und allgemeinen Zusammenhänge eingepasst und eröffnen eine Fülle von einander relativierenden Zweckvorstellungen, Mittelvorsstellungen, Rücksichten auf verschiedenste Dinge, so dass eben das *Ich* selber erst entscheiden muss.

Kant geht hier darauf ein, was von Natur aus dem reflexiven Lebewesen zum Entscheidungskriterium gemacht wird, nämlich der Idealzustand der eigenen *Glückseligkeit*, und zwar Glückseligkeit nun als Maximum genommen. Es soll jegliche Neigung befriedigt werden, jegliches Bedürfnis, und zwar auch dem Grade nach möglichst maximal, und auch der Dauer nach. Es ist ein Maximum an Lustgewinn, das hier angestrebt wird. Die egoistische Haltung geht davon aus, dass die Erfüllung aller Bedürfnisse zur Glückseligkeit führt.

„Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, *und* auch protensive, der Dauer nach).“¹

Dieses Streben nach Glückseligkeit orientiert sich an den Imperativen der Klugheit beziehungsweise der Geschicklichkeit, die das Individuum lediglich beraten (*consilia*), um glücklich zu sein, und gründen sich auf empirischen Prinzipien.

Aber das Kriterium der Glückseligkeit kann nach Kant nicht Maß und Ziel für unser Handeln sein, „weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der *Einbildungskraft* ist.“² Unter der Einbildungskraft versteht Kant „nicht bloß Phantasie, sondern, im weiteren Sinne, die Fähigkeit, Vorstellungen auch ohne Gegenwart des Objektes zu haben.“³ Sie ist anschaulich und kein Vernunftprinzip. Im Gegensatz zur Vernunft beruht die Glückseligkeit nicht auf Prinzipien, die kategorisch gebieten, sondern sie bleibt im empirischen Bereich. Was uns zum Vorteil gereichen wird, ist induktiv aus Erfahrung gewonnen und wir wissen es nie sicher im Voraus.

Das Lustprinzip hat sich der empirischen Realität zu beugen, aber in dieser gibt es keine Sicherheit und keine vollkommene Erkenntnis. Daher wissen wir nie genau, was wir im Sinne unseres eigenen Glücks tun sollen.

„Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist.“⁴

Kein Mensch kann daher aus egoistischer Sicht mit Bestimmtheit sagen, was er wirklich will. Welche Zwecke sollen wir uns setzen? Bei jedem Ziel, das wir erreichen wollen, können wir weiter bedenken, dass es irgendwelche Nachteile haben kann und dadurch relativiert es sich sogleich.

Die Idee der Glückseligkeit würde einen ganzheitlichen und allumfassenden Blick auf die Dinge und Zusammenhänge erfordern; das ist aber dem *Ich* unmöglich. Es betrachtet die eigene Glückseligkeit immer nur aus seiner Perspektive als Einzelperson. Von dieser egoistischen Perspektive aus ist die Übereinstimmung zwischen den Personen zufällig

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998. Im Folgenden nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 (A) und der zweiten Auflage (B) zitiert als *KrV*. Hier: Kant, *KrV*, B 834.

² Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911. Im Folgenden zitiert als *GMS*. Hier: Kant, *GMS*, 418.

³ Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon, Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1994, 105.

⁴ Kant, *GMS*, 418.

beziehungsweise nicht vorhanden. Es ist eher ein Konkurrenzkampf zwischen den Menschen, wenn sie egoistisch aufeinander prallen, was in einen heftigen Widerstreit führen würde. Diese Beschränktheit widerspricht dem Anspruch der *Moralität* bei Kant und ist ihm diametral entgegengesetzt. Sie führt zu Vereinzelung, wodurch man sich nicht einigen kann und wobei es kein Prinzip gibt, von dem her die Einigkeit vorgegeben ist. Was in der Erfahrung auftritt, ist relativ und bedingt; daher ist jegliches Gefühl, das ja Ausdruck meines empirischen Befindens ist, unzureichend als Grundlage für moralisches Handeln. Gefühle schwanken und sind den Neigungen und Ansprüchen unterworfen. Selbst wenn es sich, so Kant, um altruistische oder moralische Gefühle handelt, gehören sie nur in den Bereich der Glückseligkeit, weil das Gefühl ein empirischer Ausdruck ist und auf empirischen Bedingungen beruht. Damit ist die Beziehung zu anderen Menschen nur auf Zufälligkeit aufgebaut.

1.5. Ausblick

Die vorliegende Arbeit soll belegen, dass der Mensch kein nur von seiner Natur allein getriebenes Wesen, sondern ebenso vernunftbegabt ist und daher in seiner Freiheit moralisch sein kann.

Zudem wird die Hegelsche Kritik an Kants Deduktion des Sittengesetzes untersucht. Es soll ermittelt werden, ob und in wie weit sie zutreffend ist oder am Kern des Kantischen Sittengesetzes vorbeigeht. Hierzu wird die Position Kants anhand der *Grundlegung* dargelegt und für die Hegelsche Kritik der *Naturrechtsaufsatz* herangezogen, da er die Kritik an Kant von allen seinen weiteren Werken am konzentriertesten wiedergibt.

II. Hauptteil

II.1. Die Position Kants

Für die kantische Auffassung zu seiner Philosophie soll uns die Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, als Grundlage dienen, da sie sowohl seine theoretische wie seine praktische Philosophie konzentriert beleuchtet.

Für das Verständnis der praktischen Philosophie Kants ist es unentbehrlich, sich auch mit seiner theoretischen Philosophie zu befassen. In der Vorrede B zur *KrV* führt Kant drei Wissenschaften – nämlich *Logik*, *Mathematik* und *Naturwissenschaft* – als historische Vorbilder an, um zu demonstrieren, worum es bei seiner eigenen sogenannten *kopernikanischen Wende* eigentlich geht. An diesen drei Wissenschaften will er zeigen, wie sie sich vom bloßen Herumtappen zu Wissenschaften entfaltet haben.

Die *Logik* konnte diesen sicheren Gang zur Wissenschaft beschreiten, da sie den Vorteil hat, sich nur mit den formalen Regeln des Denkens zu beschäftigen und von den Erfahrungsgegenständen der Erkenntnis absehen kann. In ihr hat sich der Verstand nur mit sich selbst und seiner Form auseinanderzusetzen. Sie macht keinen Unterschied zwischen dem, was empirisch, und dem, was a priori vorhanden ist. Sie stellt nur im Rahmen von Vorstellungen fest, ob diese einander entsprechen oder ausschließen, um dann zu Urteilen zu kommen. Ihre Erkenntnisse sind bloß analytische Sätze a priori, ohne etwas über Objekte auszusagen.

Der Weg der *objektiven Wissenschaften* zu sicherer Erkenntnis ist mit der Schwierigkeit verbunden, dass sie sich auch mit den *Objekten* zu befassen haben. In allen Wissenschaften, die auf Objekte gehen und die Vernunft als Basis haben, muss eine apriorische Erkenntnis enthalten sein, da Vernunft und Wissenschaft an diese Erkenntnisart gebunden sind.

In der theoretischen Erkenntnis geht es nur darum, dass ein Gegebenes bestimmt wird. Durch das Denken wird das Chaos des Gegebenen zu einer systematischen Verbindung gebracht. In der praktischen Philosophie kommt es darauf an, dass dieser erkannte Gegenstand, der das Gute ist, auch gemacht, das heißt verwirklicht wird. Von beiden muss es nun einen apriorischen Teil geben. Das *Apriorische* ist das Verlässliche und darf nicht mit dem Aposteriorischen vermengt werden.

Die *Mathematik* ist seit den alten Griechen diesen sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen, denn bei ihr geht es um eine Beziehung von Begriffen auf die apriorische

Anschauung. Sie beinhaltet nicht nur die *Form* des Denkens, sondern es kommt die *Anschauung* hinzu. Es werden Begriffe in der Anschauung a priori konstruiert. Das Denken konstruiert sich Begriffe als Gegenständlichkeit a priori in den Anschauungsformen von *Raum* und *Zeit*. So wird das Begriffliche a priori anschaulich. Das Denken legt seine eigene synthetische Tätigkeit in das Figürliche hinein. Hier bringt Kant das Beispiel des gleichschenkligen Dreiecks und sagt, dass man erst einmal darauf kommen muss, dass es bei verschieden langer Grundlinie und gleichen Basiswinkeln einander ähnlich ist. Die Vernunft legt es in das Anschauliche hinein und sie holt es aus dem Anschaulichen, also dem Dreieck, wieder heraus. Es geht nicht bloß um ein sinnliches Erkennen und es soll nicht nur der Begriff einer solchen Figur logisch analysiert werden, sondern das Denken muss hier über sich hinaus in die Anschauung gehen und dann in der Anschauung das nachvollziehen, was es selber hineingedacht hat. Dies war die Vorgangsweise des ersten Konstrukteurs des gleichschenkligen Dreiecks. Wir haben den Begriff des Dreiecks nicht aus der Erfahrung gewonnen, sondern es ist zuerst ein Begriff, der dann anschaulich dargestellt wird. Seit Anwendung dieser Methode geht nun die Mathematik den Weg einer sicheren Wissenschaft.

Prinzipiell vergleichbar geht Kant in Bezug auf die *Naturwissenschaften* vor. Als Beispiel bringt er das Experiment von Galilei, der Kugeln die schiefe Ebene herabrollen lässt und daraus das Gravitationsgesetz entwickelt. Wir legen begrifflich notwendige Zusammenhänge in ein Ereignis und dann befragen wir die Natur experimentell in der Rolle eines bestellten Richters, der die Natur nötigt, Antworten zu geben. Wir haben die Prinzipien der Vernunft, aufgrund derer wir eine Versuchsanordnung aufstellen, und die sich zeigenden Erscheinungen des Experiments können dann als Gesetze gelten. Die Vernunft erkennt also nur das, was sie selbst in die Natur hineinlegt. In dieser Weise gehen wir an die Natur heran und die Antworten, die wir von ihr bekommen, können dann laut Kant als gesichert gelten. Mit dieser Vorgangsweise ist die Naturwissenschaft zur Wissenschaft geworden.

Anders erging es bisher der *Metaphysik*, die immer wieder Rückschläge erlitt und ihren Weg zurückgehen musste.

„Es ist also kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei.“⁵

⁵ Kant, *KrV*, Vorrede, B XV.

Wie können wir das *Herumtappen* überwinden? Die bisherigen Versuche, der Metaphysik den sicheren Gang einer *Wissenschaft* zu ermöglichen, sind gescheitert. Kant denkt hier an die Methode der Rationalisten, wie Descartes oder Leibniz, bei der man nur Relationen zwischen Begriffen herstellte und meinte, damit die Gegenstände selbst beziehungsweise die Grundlage der Gegenstände erkannt zu haben. Dies war aber ein Herumtappen bloß logischer Art in Begriffen. Die Logik macht keinen Unterschied zwischen dem empirisch Vorhandenen und dem apriorisch Vorhandenen, sondern sie stellt im Rahmen irgendwelcher Vorstellungen Relationen her, um zu prüfen, ob sie einander entsprechen oder ausschließen. Daraus leitet sie ihre Urteile ab. Durch diese analytisch-apriorische Vorgangsweise war der Gegenstandsbezug nicht gewährleistet.

Kant stellt nun seine Revolution der Denkungsart vor, die sich die Frage stellt, wie es wäre, wenn wir davon ausgehen, dass sich die Objekte an unserem Erkenntnisvermögen orientieren?

„Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.“⁶

Nicht die Erkenntnis soll sich nun nach den Gegenständen richten, denn dies wäre aposteriorisch-empirisch, sondern die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, weil ja die Gegenstände Vorstellungen in uns sind und wir sie zumindest ihrer Form nach a priori vorwegnehmen können, welche Struktur sie haben müssen. Diese apriorische Erkenntnis vor der Erfahrung ist die Erkenntnis, die die Gegenstände prägt, damit sie überhaupt Erfahrungsgegenstände für uns sein können. Durch die Form unserer Anschauung und durch die Verstandestätigkeit sind die Gegenstände schon geprägt. Wir legen das durch unser Erkenntnisvermögen in die Gegenstände hinein und das ist es, was wir als apriorische Struktur herausholen können. Wenn wir a priori über Gegenstände etwas aussagen können, dann müssen diese Gegenstände eben Gegenstände für uns sein. Da sie von unserem Erkenntnisvermögen geprägt sind, müssen sie *Erscheinungen* sein. Nur über *Erscheinungen* können wir *a priori* etwas aussagen, bevor wir die Erfahrungswirklichkeit gemacht haben, nämlich diese allgemeine Struktur und Form. Diese Erscheinungen müssen in Raum und Zeit auftreten, eine Ausdehnung, einen

⁶ Kant, *KrV*, Vorrede, B XVI.

intensiven Grad, eine Qualität der Sinnlichkeit und eine Substanz in Kausalität haben. Danach müssen sich die Gegenstände richten, weil sie Erscheinungen sind.

Diesen neuen Ansatz für unser Erkenntnisvermögen vergleicht Kant mit der Entdeckung des Kopernikus. Dieser fand heraus, dass die Bahnen der Himmelskörper sich viel genauer beschreiben ließen, wenn man sich, statt wie bisher, die Erde als fest und die Himmelsobjekte sich um sie drehend vorstellte, nun den Betrachter mit der Erde sich um die Sonne drehend vorstellt. Die Überwindung der rationalistischen Methode durch die Revolution der Denkungsart soll nun auch der Metaphysik den sicheren Gang einer Wissenschaft ebnen. Dies wird erreicht, indem man die Vorzüge der beiden bisherigen Seiten, das *apriorisch-analytische* und das *synthetisch-aposteriorische*, zusammenführt. Kant möchte also eine *synthetische Erkenntnis a priori* erreichen. Daher soll sich die Erkenntnis nicht nach den Gegenständen richten, das wäre *a posteriori*, sondern die Erkenntnis selber muss das Aktive sein und die Gegenstände müssen sich nach der Erkenntnis richten. Die Gegenstände sind durch die Erkenntnis geprägt und wir können in unserer Erkenntnis schon vieles vorweg vorfinden und analysieren, was wir dann über die Gegenstände *a priori* aussagen. Das können natürlich nur *Erscheinungen* und nicht die *Dinge an sich* sein.

Dieser erste Teil der Metaphysik als Wissenschaft ging also auf die Erscheinungen und deren Begriffe *a priori*, im zweiten Teil beschäftigt sich Kant mit der Problemstellung des *Unbedingten*.

Um die Problematik des *Unbedingten* zu lösen, macht Kant den Unterschied zwischen der *Sinnenwelt* und dem *Ansich-Sein*. In den Naturwissenschaften können die Elemente der reinen Vernunft durch Experiment aufgesucht werden. Dieser Weg ist für die Metaphysik verschlossen, wenn sie das *Unbedingte* sucht, das außerhalb der *Erfahrung* liegt. Das Experimentieren der Vernunft wird in diesem Falle also

„nur mit *Begriffen* und *Grundsätzen*, die wir *a priori* annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, dass dieselben Gegenstände *einerseits* als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können.“⁷

Wenn die *Erscheinungen* schon *Dinge an sich* wären, dann wäre jeder Gedanke eines *Unbedingten* völlig verfehlt. Die Erscheinungen dürfen nicht alles sein, und genau das lehrt

⁷ Kant, *KrV*, Vorrede, B XIX, Anmerkung

die Kritik, nämlich dass die *Erscheinungen* nur Vorstellungen in uns sind und ihnen ein *Ding an sich* vorausgesetzt ist. In diesem *Ansich-Sein* können wir jetzt das Unbedingte verorten.

Die Unterscheidung von *Erscheinung* und *Ding an sich* bezeichnet Kant vorerst als *Hypothese*, ähnlich wie Kopernikus anfangs seine Zentralgesetze für die Bewegung der Himmelskörper als Hypothese einstufte.

„Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische, Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes, nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird“⁸.

Durch diese neue Denkart erweist sich im Nachhinein mithilfe dieser Erfassung des *Unbedingten*, dass die Unterscheidung dieses Unbedingten von der *Erscheinungswelt* richtig ist. Die Hypothese besagt, dass es nur *Erscheinungen* sind und das *Ansich-Sein* außerhalb zu liegen kommt. Damit können wir den Begriff des Unbedingten retten.

„Findet sich nun, dass, wenn man Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.“⁹

Die *Erscheinungen* sind also Vorstellungen in uns und es sind ihnen noch *Dinge an sich* vorausgesetzt. Das *Unbedingte* wird daher nicht in den Erscheinungen, sondern über die Grenze der Erfahrungen hinaus im *Ansich-Sein* zu finden sein.

Dieser Versuch verspricht nun der Metaphysik den sicheren Gang einer Wissenschaft, da sie sich in ihrem ersten Teile nun mit Begriffen a priori beschäftigt, denn diesen Begriffen wird die Erfahrung angemessen sein. Obzwar nun mit dieser neuen Denkart die apriorischen Gesetze der Natur als Gegenstände der Erfahrung sicher bewiesen werden können, bleibt aus diesem Resultat aus dem ersten Teile der Metaphysik eine für dem zweiten Teile nachteilige Konsequenz, nämlich dass wir aus dem Bereich des *Ansich-Seins* keine Erkenntnisse gewinnen können. Gerade aber dieser Bereich gehört zu den entscheidenden Aufgaben der Metaphysik! Aber genau dies ist ein Beleg dafür, dass unsere Vernunftkenntnis a priori sich auf die Erfahrung und die Erscheinungen bezieht

⁸ Kant, *KrV*, Vorrede, B XXII, XXIII, Anmerkung

⁹ Kant, *KrV*, Vorrede, B XIX, Anmerkung

und wir in diesem Feld apriorische Erkenntnisse gewinnen können, „*die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse.*“¹⁰

Das Unbedingte befindet sich jenseits unserer Erfahrungs- und Erkenntnismöglichkeit, und unser Erkenntnisbereich bezieht sich auf die Erscheinungswelt. Dieses Ergebnis der *KrV* rechtfertigt Kant mit dem Beispiel des Chemikers, der ein Reduktionsverfahren durchführt. Bei der chemischen Reduktion wird eine Substanz einem Element entzogen. Die eine Substanz ist das Reduktionsmittel und diese zieht einer anderen Substanz etwas heraus. Das Reduktionsmittel verbindet sich mit der entziehenden Substanz. Bei der Analyse des Metaphysikers wird den *Erscheinungen* die *Unbedingtheit* entzogen: Das *Ansich-Sein* ist das Reduktionsmittel, das aus den *Erscheinungen* die *Unbedingtheit* herauszieht und sich selbst mit dem *Unbedingten* verbindet. Das *Ansich-Sein* kann sich deswegen mit dem Unbedingten verbinden, weil der Unterschied beziehungsweise die Trennung von den Erscheinungen aufrecht bleibt. Das *Ansich-Sein* als Reduktionsmittel nimmt also das *Unbedingte* in sich auf. Solange aber den Erscheinungen das Unbedingte noch zugesprochen wird, indem man die *Erscheinungen* selber als *Dinge an sich* betrachtet, ist dieser Vorgang nicht möglich.

Wenn wir nun sehen, dass der bisherige Widerspruch, nämlich sofern sich unsere *Erfahrungserkenntnis* auf ihre Gegenstände als *Dinge an sich* selbst richtet, durch die Kritik wegfällt, so ist unsere Annahme als gegründet zu betrachten.

Wir haben nun die Metaphysik in ihrem ersten Teile untersucht, der sich mit der Struktur unserer Erkenntnisse beschäftigt. Die Erscheinungen richten sich nach unserem Erkenntnisvermögen, daher können wir apriorische Aussagen über unsere Erfahrungswelt machen. Diese Erkenntnisart ist *transzendental*, da sie ihre Begriffe nicht vom Gegenstand ableitet, sondern die Begriffe *a priori* in die Gegenstände gelegt werden. Die *Logik* kann vom Objekt abstrahieren und liefert daher *analytische Sätze a priori*. Die bisherige *Metaphysik* beschäftigte sich mit *synthetischen Sätzen a posteriori*, da sie ihre Erkenntnis am Gegenstand orientierte. Mit der Revolution der Denkart erreicht Kant nun *synthetische Aussagen a priori*, bei denen die Vorzüge der beiden anderen, also der Logik und bisherigen Metaphysik, zusammen kommen. Nun ist die Erkenntnis das Aktive und die Gegenstände müssen sich nach der Erkenntnis richten.

¹⁰ Kant, *KrV*, Vorrede, B XX.

Hier ist der Gang einer Wissenschaft erreicht, die auch den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt und eine umfassende, geschlossene Thematisierung in einem synthetisch-formalen System erlaubt.

Aus dem so verorteten Unbedingten in der theoretischen Philosophie ergeben sich nun Rückschlüsse auf die praktische Philosophie.

„Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse a priori zu gelangen.“¹¹

Wir haben für das Unbedingte durch die theoretische Philosophie einen Platz geschaffen und können nun versuchen, in der praktischen Philosophie *Data* zu finden, also einen Inhalt, an den wir uns halten können, um über das Unbedingte etwas auszusagen. Diese *Data* sind praktische, in unserer Vernunft liegende apriorische Grundsätze, also das *Sittengesetz* mit seinen Folgen. Von der Unbedingtheit des Sittengesetzes her lässt sich dann auch auf die Unbedingtheit im *Ansich-Sein* schließen.

Das Interesse der praktischen Philosophie bezieht sich auf eine Metaphysik, die das Unbedingte untersucht. Hier zeigt sich die Rolle der theoretischen Philosophie in einer einschränkenden Weise, da wir mit ihr die Erfahrungsgrenze nicht überschreiten können. Dennoch hat sie ihren positiven Nutzen, indem sie der praktischen Philosophie einen Platz zuweist. Wenn wir davon ausgingen, dass alles nur *Erscheinung* und damit bedingt wäre, dann gäbe es für das *Unbedingte* gar keinen Bereich und wir könnten nichts Unbedingtes erfassen. Damit würde man aber Sittlichkeit, Freiheit und die menschliche Praxis auf die Ebene der Naturkausalität reduzieren.

„Daher ist eine Kritik, welche die erstere (spekulative Vernunft, Anm. R.K.) einschränkt, so fern zwar n e g a t i v, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis welches den letzteren Gebrauch (den praktischen, Anm. R.K.) einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von p o s i t i v e m und sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt wird, dass es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muss, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten.“¹²

¹¹ Kant, *KrV*, Vorrede, B XXI.

¹² Kant, *KrV*, Vorrede, XXV.

Sofern wir aber gemäß der spekulativen Philosophie die kritische Einschränkung vornehmen und den *Erscheinungen* das *Ansich-Sein* voraussetzen, schaffen wir Platz für die praktische Philosophie, die dann ihre unbedingten Ideen – obzwar wir sie nicht im Sinne einer empirischen Erkenntnis zur Verfügung haben – in diesem Bereich des *Ansich-Seins* ansiedeln kann. Der positive Nutzen der spekulativen Philosophie für die praktische ist, dass letztere überhaupt ihren Platz findet. Wenn alles nur Erscheinung und bedingt wäre, dann könnten wir überhaupt nichts Unbedingtes erfassen. Sittlichkeit und Freiheit würden nutzlos werden und alles nur von Naturgesetzlichkeit bestimmt sein.

Die praktische Vernunft ist jene reflexive Dimension in uns Menschen, die sich die Frage stellt: Was soll ich tun? Damit versucht sie, unser Handeln in eine absolute Sinngebung einzuordnen. Sie geht auf das Unbedingte des Handelns und orientiert sich auf den absoluten Sinn hin. Es stehen ihr aber eine ganze Reihe von Mitteln und Zwecken zur Verfügung und aus dieser Fülle von Möglichkeiten muss sie selber erst entscheiden, wie zu handeln ist. Damit sie dies tun kann, muss sie sich auf höchste Zwecke berufen können. Die praktische Vernunft bedarf also nicht-relativierbarer Handlungsgründe, um daran die entsprechenden Mittel zu bestimmen. Sie kann das Bedingte und die empirischen Handlungsgründe distanzieren und auf das Unbedingte gehen, das heißt, dass sie in sich schon ein unbedingtes Maß haben muss, von dem her sie die Bedingtheit der anderen Handlungsgründe einsieht. Dieses unbedingte Maß der praktischen Vernunft macht die Menschen und alle vernünftigen Wesen unabhängig von den empirischen Einflüssen, da sie zu ihren Bedürfnissen und Neigungen eine Alternative haben. Damit stellt sich der Mensch auf eine universale Ebene, geht über die Einzelheit seiner empirischen Existenz hinaus und erhebt sich zu universalen Grundsätzen der Sittlichkeit beziehungsweise der Freiheit. Diese ganze sittliche Ebene würde wegfallen, wenn wir ohne Vernunftkritik die Erscheinungen als die gesamte Sphäre des Seins annehmen und sie bereits als *Dinge an sich* betrachten würden. Die *Erscheinungen* sind aber nicht die *Dinge an sich*, sondern sie sind Vorstellungen in uns und stehen in der Differenz von *Sinnlichkeit* und *Verstand*, bedürfen also der Vermittlung, die im vorausgesetzten *Ansich-Sein* gegeben ist. Die Gegenstände sind sowohl Gegenstände der Sinne als auch Gegenstände des Verstandes. Sie sind also wirklich als Erscheinungen, können zwar als solche auch bloß a priori gedacht werden, aber das bloße Denken könnte diese Differenz nicht vereinen, wenn sie nicht im *Ansich* schon vereint wäre. Es müssen also diese beiden Komponenten im *Ansich-Sein* schon vermittelt sein. Die Erscheinungen sind in sich different und daher bedingt, aber sie setzen im *Gegenstand an sich* ihre Vermittlung voraus. Dieser Gegenstand ist das

Ganze, von dem her der Unterschied in der Erscheinung auftritt. Kant ist nicht ein Denker des Dualismus, denn es fallen bei ihm nicht zwei Seiten einfach auseinander, sondern er ist ein Denker der Vermittlung. Die eigentliche Vermittlung ist bei Kant das *Ansich-Sein*. Das *Ansich* steht nicht in einem unmittelbaren Gegensatz zu den *Erscheinungen*, sondern das *Ansich-Sein* ist die Vermittlung der Differenz, die in den Erscheinungen auftritt. Das ist also nicht ein Dualismus, sondern eine Dreiheit. Diese vorausgesetzte Vermittlung wirkt auch überall in die Erscheinungswelt hinein und bezieht *Sinnlichkeit* und *Verstand* aufeinander. Das ist die Grundlage der kantischen Systematik.

Unsere Betrachtung kann also auf zwei verschiedenen Ebenen erfolgen: Entweder wir beziehen uns empirisch auf Inhalte, also auf die Bedingtheit der Erfahrungswelt, oder wir bedenken das *Ansich-Sein*. Auf der einen Ebene ist Erkenntnis möglich, auf der anderen denken wir über das Bedingte hinaus.

„Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht e r k e n n e n, doch wenigstens müssen d e n k e n können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“¹³

Vom Begriff der Erscheinung ist klar, dass es nicht Erscheinung allein geben kann. Es muss etwas geben, was da erscheint. Zudem muss es jemanden geben, dem es erscheint. Es muss ein Erkennendes geben und ein Erkanntes, das in einer doppelten Weise da ist, nämlich einerseits *Ansich* und andererseits für das *Erkennen*.

Nachdem die Kritik nun das Objekt in zweierlei Bedeutung nimmt, also als *Erscheinung* und *Ding an sich*, kann sie sich die Frage nach der Willensfreiheit erneut vorlegen.

„so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und so fern n i c h t f r e i, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als f r e i gedacht, ohne dass hiebei ein Widerspruch vorgeht.“¹⁴

Der Wille ist einerseits empirisch und steht im Rahmen der Bedürfnisse des Lebewesens Mensch in einer empirischen Kausalität, eingeschlossen in seiner eigenen Psyche. Er hat eine Fülle von Möglichkeiten und Zwecken zur Auswahl. Seine Entscheidung kann jetzt aber auch andererseits aus dem Unbedingten kommen, aus dem *Ich an sich*. Nun haben wir den Raum, um in dieses *Ansich-Sein* eine Kausalität beziehungsweise Ursache hineinzudenken, die von sich aus beginnt und nicht mehr von anderem her bedingt ist. Auf diese Weise kann der Begriff der Freiheit gerettet werden, der Unabhängigkeit von den

¹³ Kant, *KrV*, Vorrede, B XXVI f.

¹⁴ Kant, *KrV*, Vorrede, B XXVIII.

empirischen Einflüssen und zugleich der Selbstbestimmung, dass sich etwas nicht von wo anders her bestimmen lässt, sondern Selbstbeginn einer Handlung ist. Wenn der Unterschied zwischen *Erscheinungen* und *Ansich-Sein* gemacht wird, dann kann eben in jedem Subjekt beides vorhanden sein. Einerseits stehen wir im empirischen Zusammenhang mit den Bezügen zu den äußeren Gegenständen zwischen Materiellem und Psychischem und andererseits können wir zugleich trotzdem in unseren Handlungen als frei gedacht werden, sofern wir nämlich als *Ansich*, als *Ich an sich* darüber stehen. In der empirischen Situation des Menschen relativieren sich alle Handlungsgründe gegenseitig, sodass gar keine Handlungen zustande kämen, wenn in uns nicht eine überempirische Kraft des Entscheidens vorhanden wäre. Diese Kraft des Entscheidens können wir jetzt in das *Ich an sich* hineinlegen. So prägt der intelligible Charakter einen empirischen Charakter.

Freiheit ist in der Sinnenwelt nicht erkennbar, aber wir können sie denken, denn sonst müssten wir auf sie verzichten.

Der positive Nutzen der kritischen Einschränkung der Vernunft ermöglicht die praktische Bedeutung auch noch für zwei weitere Vernunftbegriffe.

„Ich kann also G o t t, F r e i h e i t und U n s t e r b l i c h k e i t zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muss, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle p r a k t i s c h e E r w e i t e r u n g der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich musste also das W i s s e n aufheben, um zum G l a u b e n Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“¹⁵

Das Wissen vom Unbedingten musste Kant aufheben und zeigen, dass es hier kein Wissen im Sinne menschlicher Erkenntnis gibt und um derart zum Glauben Platz zu bekommen. Wird die Vernunft nicht eingeschränkt, so führt dies zu einem Unglauben, da eine Dimension, die über das Bedingte hinausreicht, nicht zugelassen wird. Dieser Glaube, für den Kant nun Platz geschaffen hat, ist kein willkürlicher, beliebiger Inhalt, den ich subjektiv für mich gelten lasse, um handeln zu können, sondern eine praktische Überzeugung, die von den Vernunftgeboten der Moralität ausgeht. Obwohl für diesen

¹⁵ Kant, *KrV*, Vorrede, B XXIX.

Glauben keine Erkenntnis vorliegt, die in der Erfahrung möglich wäre, können wir dennoch schrittweise genau sagen, zu welchen Ergebnissen er führt, da es ein philosophischer, argumentierbarer Glaube ist. Im Zusammenhang mit dem Sittengesetz benötigen wir die Begriffe *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit* als notwendige Annahmen der Vernunft. Es sind für Kant die praktischen Postulate, die seine Ethik abrunden und vollenden.

Wir haben nun von der theoretischen Philosophie her den Ausweis, dass die Gegenstände nur *Erscheinungen* in uns sind und ein *Ansich-Sein* voraussetzen. Dieses *Ansich-Sein* ist eine vollkommene systematische Ordnung, die der relativen Ordnung der Erfahrung zugrunde liegt. Ohne diese vorausgesetzte Ordnung gäbe es die relative Ordnung in der Erfahrung gar nicht.

II.2. Die Position Hegels

II.2.1. Das Gesamtsystem Hegels

Bevor Hegel sein philosophisches System konzipierte, studierte er die Bemühungen anderer Idealisten, wie Fichte und Schelling, zum Absoluten vorzudringen. Sie versuchten über das Denken hinaus zu denken, aber sie stießen dabei nach Hegels Ansicht wieder auf das Denken. Die Voraussetzung des Denkens, die sie suchten, war schließlich das Denken selbst. Hegel kommt daher zu dem Resultat, dass das Denken sein eigener Grund ist und zieht daraus die Konsequenz, dass das Denken selbst das Absolute sein muss. Er ist so gesehen der konsequenteste aller drei deutschen Idealisten, denn er versucht erst gar nicht, mit dem Denken über das Denken hinauszukommen, sondern da er schon weiß, dass er immer wieder auf das Denken stoßen wird, setzt er gleich das Denken als absolutes Prinzip.

Wenn das Denken jetzt wirklich absolut ist und somit kein ihm entgegengesetztes Außen hat, wodurch es reflexive Inhalte bekommt, also weder Sinnlichkeit noch Materie und so weiter, dann kann dieses Äußere auch wieder nur Denken sein. Das Denken kann somit als Absolutes nur durch sich selbst zur Differenzierung gelangen. Wir werden diesen hegelschen Gedanken im nächsten Kapitel noch näher beleuchten.

In seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* teilt Hegel die Philosophie in die *Logik*, die *Naturphilosophie* und die *Philosophie des Geistes* ein. Der dritte Systemteil, die Geistphilosophie, besteht wiederum aus dem *subjektiven Geist*

(Anthropologie, Phänomenologie des Geistes, der praktische Geist), dem *objektiven Geist* (abstraktes Recht, Moralität, Sittlichkeit; die letztere wieder gegliedert in Familie, Bürgerliche Gesellschaft und Staat) und dem *absoluten Geist* (Kunst, Religion, Philosophie).

Der *subjektive Geist* beschäftigt sich mit der Anthropologie und Biologie des Menschen.

Auf der Ebene des *objektiven Geistes* behandelt Hegel seine praktische Philosophie, die gleichzeitig eine Rechts- und Staatsphilosophie ist. Sie ist, wie das ganze Hegelsche System, auf Stufen aufgebaut, die jeweils einem konkreteren, vernünftigeren und der Wahrheit näheren Zustand zustreben. Aber insgesamt bleibt im objektiven Geist zwischen den Subjekten, auch zwischen größeren Gruppen von Subjekten, letztlich zwischen den Staaten, eine Spannung bestehen. Diese Differenz wird erst in der dritten Stufe, im absoluten Geist, vermittelt.

Der *absolute Geist* ist die Vermittlung zwischen subjektivem und objektivem Geist und findet damit zur Identität zurück. Hier will Hegel zeigen, dass die Gesamtordnung und der Begriff Gottes selbst im Menschen zu sich kommen und so das Absolute sich selbst erfassen kann. Auch der absolute Geist kommt in drei Gestalten vor: Die erste ist die *Kunst*. Das ist der absolute Geist in der Anschauung, also wie er sich konkret sinnlich realisiert. Die zweite Gestalt ist die *Religion*. Das ist der absolute Geist in der Vorstellung; zwar als gedanklicher Zusammenhang, aber nicht exakt philosophisch-begrifflich, sondern zum Teil immer noch in anschaulichen Inhalten. Die dritte Stufe ist die *Philosophie*. Das ist die letzte Vollendung des absoluten Geistes.

Wir sehen schon, dass die gesamte Hegelsche Systematik eine Gliederung in Dreiheiten ist. Diese Gesamtgliederung des Systems bedeutet: zunächst *Logik* als die Gedanken Gottes vor der Schöpfung, dann das Hinausgehen aus diesen Gedanken in die Natur, also Naturphilosophie. Da die *Natur* aber selbst durch den *Geist* geboren und gesetzt ist, entwickelt sie sich weiter zum Geist.

Den Anfang des objektiven Geistes bildet das *abstrakte Recht*. Ausgehend vom subjektiven Geist sieht sich der Mensch als Subjekt. Dieses Subjekt weiß sich selber und ist sich seiner Bedürfnisse und Neigungen bewusst. Es hat einen Bezug zur Außenwelt und weiß sich als Unterschiedenes dazu. Als „an und für sich freier Wille“¹⁶ reflektiert sich das Subjekt bereits, aber es hat noch keinen Begriff von dieser eigenen Reflexivität. Es ist eine

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, 20 Bände, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970. Im Folgenden zitiert als *Rechtsphilosophie*. Hier: Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 34, 92.

„unmittelbare *Reflexion*, aber abstrakt *vermittelt* – so selbst in Form der Unmittelbarkeit“¹⁷. Dieses Subjekt weiß noch nicht den Grund dieses Wissens, dass es nämlich ein Sichselbstwissendes ist.

Der Wille als abstrakte Identität wird zum einzelnen Willen – zur Person. Für den an und für sich freien Willen der Person, der für sich noch abstrakt ist, steht die Außenwelt, zu der er in Interaktion steht, um seine Selbsterhaltung zu gewährleisten, als eine von ihm Unterschiedene gegenüber.

Das Subjekt auf der Stufe des abstrakten Rechts hat sich selbst noch nicht zum Gegenstand, daher ist es noch unentwickelt und unmittelbar. Es ist noch in sich, hat sich den Unterschied zwischen der Einzelheit des Willens und der Allgemeinheit, als das Äußere, noch nicht bewusst gemacht. In diesem Status des abstrakten Willens ist er zwar noch unentwickelt, hat aber bereits alle Bestimmungen für seine weitere Entfaltung in sich. Die nächste Stufe ist die *Moralität*. Im Moralischen haben wir schon einen Gegensatz zwischen dem einzelnen Willen und dem Guten als dem Allgemeinen. Es ist der Standpunkt des Sollens beziehungsweise der Forderung, basierend auf der eigenen Subjektivität und des eigenen Willens. Aber dem Sollen dieses einzelnen, subjektiven Willens steht eine Wirklichkeit gegenüber, die noch unvermittelt ist. Dieser subjektive Standpunkt ist noch keine Lösung, da man die Vermittlung zwischen sich selbst und der Außenwelt nicht wirklich leisten kann. Es bleibt immer eine Spannung, da man nicht weiß, was überhaupt gut ist. Hierin besteht der Mangel des moralischen Standpunktes.

„Aber zum *Sollen* gehört gerade, dass etwas *sein* soll. Dies ist nur möglich, wenn in dem *Sein* auch schon ein *Sollen* ist, d.h. wenn das Sollen sich selbst im Sein *entgegenkommt*. Solange das Sollen aber nicht erkennt, dass zu ihm ein entsprechendes Sein gehört, solange bleibt es ein *bloßes Sollen*, d.h. ein Sollen, das überhaupt nicht auf *Verwirklichung* aus ist. Es bleibt als Sollen, das bloß als *leere Forderung* im *Innern* des moralischen Bewusstseins existiert. Ein solches Sollen kommt deshalb nicht bloß nicht zur *Wirklichkeit*, sondern es hat auch *selbst* keine *Wirklichkeit*.“¹⁸

Hegel stellt dem Sollen, das nur subjektiv ist, das Sein gegenüber, das objektiv ist. Das Gute kann im bloßen Sollen nicht konkret werden. So muss das Sollen auf eine Wirklichkeit bezogen werden, die das Sollen selbst in sich enthält.

Daher muss der *moralische Standpunkt* aufgehoben werden und zur *Sittlichkeit* kommen, damit das Gute, das bisher nur willkürlich war als ein bestimmter empirischer Inhalt, sich

¹⁷ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 37, handschriftliche Bemerkungen, 96.

¹⁸ Georg Römpf, *Hegel leicht gemacht, Eine Einführung in seine Philosophie*, Böhlau Verlag Köln, 2008, 203.

mit dem Willen verbindet. Während Hegel unter dem Moralischen sowohl das Gute als auch das Böse impliziert, versteht er unter Sittlichkeit einen Zustand, in dem sich die praktische Vernunft verwirklichen kann, und zwar in Bezug der Menschen zueinander. In der Sittlichkeit kommt es zu einer Einheit des subjektiven und objektiven Guten, also von Moral und Recht. Das Gewissen bindet sich an die Ordnung der Gemeinschaft, die schon als sittlich vorausgesetzt wird. Diese Annahme der vernünftigen Ordnung erfolgt aus innerer Einsicht. Nicht der subjektive Wille, der individuell entscheidet, ist frei, sondern die wirkliche Freiheit manifestiert sich in der Aufnahme und der Beteiligung an der sittlichen Ordnung der Gemeinschaft. Sittlichkeit ist dann die Art, wie die Menschen sich vernünftigerweise in ihrem Zusammenleben organisieren. Die Verwirklichung der Sittlichkeit erfolgt in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat.

„Auch die Sittlichkeit konstruiert Hegel gemäß der „trinitarischen Formel“, wobei die ursprüngliche Identität des Sittlichen in der Familie, seine Nichtidentität in der bürgerlichen Gesellschaft und die Identität von Identität und Nichtidentität des Sittlichen – oder von Familie und bürgerlicher Gesellschaft – im Staat verkörpert sein soll.“¹⁹

So wurde also das abstrakte Recht durch die Moralität aufgehoben und dann beide, also das abstrakte Recht und die Moralität, nochmals durch die Sittlichkeit als höchste Stufe aufgehoben.

Hegel unterscheidet drei Bedeutungen des Begriffs *aufheben*: Zum einen soll die untersuchte Position überwunden werden und nicht mehr gültig sein. Zum anderen versteht er aufheben im Sinne von aufbewahren. Schließlich soll die kritisierte Position in die neue Position eingebracht werden im Sinne von auf eine höhere Stufe heben. In dieser letzten Bedeutung ist die Entwicklung vom abstrakten Recht bis zur Sittlichkeit und von der Familie bis zum Staat zu verstehen. Die untere Stufe wird nicht beseitigt, sondern in die neue Stufe mitgenommen, geht also nicht verloren. Dadurch macht der Begriff eine Entwicklung zu einem immer reicheren, konkreteren und schließlich wahreren Inhalt durch.

¹⁹ Herbert Schnädelbach, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2011, 137-138.

II.2.2. Die spekulative Philosophie Hegels

Zweifelsfrei hat sich Hegel umfassend mit dem kantischen Werk auseinandergesetzt, und zwar sowohl mit seiner theoretischen als auch praktischen Philosophie. Die Kantische „kopernikanische Wende“ sah er als fruchtbar an, ebenso die synthetischen Urteile a priori oder die Antinomienlehre, da er in letzterer die dialektische Methode angewendet sieht²⁰. Allerdings lehnte er die zwei Prinzipien (Vernunftwesen und Naturwesen), die Kant im Menschen vereinigt sah, insofern ab, als er sie als unzulässige Trennung von *Vernunft* und *Sinnlichkeit*, *Denken* und *Sein*, *Freiheit* und *Notwendigkeit* betrachtete. Auch die Unterscheidung von *Erscheinung* und *Ding an sich* wollte er nicht nachvollziehen. So fühlte sich Hegel zur Umgestaltung des gesamten kritischen Systems Kants herausgefordert. Nicht mehr die *Transzendentalphilosophie*, sondern die Hegelsche *spekulative Philosophie* soll mit ihrer *dialektischen Methode* uns zu wahrer Erkenntnis und zur *absoluten Idee* am Ende der Logik, dann über die *Naturphilosophie* und *Geistphilosophie* zuletzt bis zum *absoluten Geist* führen.

Die spekulative Vorgangsweise Hegels unterscheidet sich von der räsonierenden, ja sie widerspricht sogar der formalen Logik.

Was versteht nun Hegel unter der *dialektischen Methode*? Zentral für das Verständnis ist es hier die *Struktur des Denkens* näher zu beleuchten.

Wenn das Denken, wie im vorigen Kapitel bereits erwähnt, wirklich absolut ist, dann muss es sich auch selbst differenzieren und den Inhalt aus sich selbst hervorbringen können. Aber umgekehrt kann man sagen: Die Selbstdifferenzierung beweist eben dann die Absolutheit, da in der Absolutheit die Selbstdifferenzierung eingeschlossen ist. Wenn also Selbstdifferenzierung, dann absolut; und wenn absolut, dann Selbstdifferenzierung. Das muss denkend nachvollziehbar sein. Diese Selbstdifferenzierung muss das Denken selber erfassen und einsehen. Wenn das Denken sich somit selbst seine Inhalte schafft, dann ist alles, was es hervorbringt, auch sein eigenes *Anderes*. Es ist nicht bloß anders, weil es von außen hereingenommen wurde, sondern es ist das *eigene Andere* des Denkens. Dies ist durchaus als Gegenposition zu Kant zu verstehen, bei dem das Denken durch *Dinge an sich*, also von außen, affiziert wird. Bei Hegel ist der *Grund* im *Begründeten* enthalten, ist sein eigenes Begründetes, seine eigene Endlichkeit. Es ist immer das *eigene Andere*, weil

²⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, 20 Bände, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969. Im Folgenden zitiert als *Wissenschaft der Logik I*, Hier: Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 52.

ja das Denken der Grund für alles Inhaltliche sein soll. Nun können wir an diesem Anderen auch die *Eigenheit* und *Andersheit* unterscheiden, denn an diesem Anderen muss dann die Differenz auftreten: Einerseits eben sofern es vom Denken selbst hervorgebracht ist, andererseits sofern das Denken etwas Anderes als seine eigene Vorausgesetztheit hervorbringt. Wir haben dann die Differenz zwischen Eigenheit und Andersheit im Inhalt des Denkens selber wieder vermittelt, weil es ja im Denken und aus dem Denken entstanden ist. Das Denken, das darüber steht, kann sich jetzt selbst als Vermittlung dieser speziellen Differenz, die es hervorgebracht hat, auch wieder bestimmen. Die Vermittlung ist dann eine konkrete dieser bestimmten Differenz, die vorher gesetzt wurde. Als solche konkrete Vermittlung ist sie wieder ihr *Eigenes* und *Anderes* zugleich und kann wieder in Differenz treten. Sie wird wieder im Denken vermittelt und so weiter. Wir kommen hier also zu einem endlosen oder dialektischen Dreischritt, und zwar notwendigerweise, wie Hegel sagt. Im wirklichen Denken tritt dieser Dreischritt ganz konsequent auf, weil die Vermittlung darüber auch immer vorausgesetzt ist. Die Differenz tritt ja nur im Denken selber auf, denn es setzt sich selbst als das Andere und daher kann das Andere von sich aus sich weiter entwickeln. So entfaltet es sich selbst in der Dreiheit der Dialektik.

In der *Phänomenologie* zeigt Hegel die Entwicklung des Geistes zu einer immer höheren und konkreteren Stufe. Der Geist, also das Denken, ist immer und überall, weil es das Prinzip ist und sich selbst realisiert, das heißt, dass wir überall darauf stoßen müssen. Dieses Prinzip ist das Absolute als solches, hat sich selbst differenziert, was bei Hegel auch mit dem Terminus *absolute Negativität* ausgedrückt wird, das heißt es ist das Absolute, das sich auf sich selbst bezieht und sich dadurch ein Anderes wird. Die absolute Negativität differenziert sich selbst und daher kann sie auch alle Differenzierungen wieder in sich einschließen. So kommt es zur dialektischen Entfaltung.

Obwohl dieses Prinzip immer und überall ist, ist es im Menschen als einem endlichen, reflektierenden Lebewesen, doch zuerst einmal ein nur eingeschränktes Prinzip. Das Denken ist beschränkt, ist in mir vorhanden, in verschiedensten Arten und Stufen, und es ist begrenzt an der Außenwelt, den Objekten, an der Sinnlichkeit und so weiter. Es ist der Geist oder das Geistige nur, wie es aus der Perspektive der Endlichkeit erscheint. Der Geist erscheint uns als endlich in bestimmten, differenzierten Formen. Weil er aber immer und überall ist und die Voraussetzung für jede Form ist, in der er auftritt, müssen wir durch diese begrenzte Form des Erscheinens hindurch und zum Prinzip selber vordringen können. Wenn wir die Begrenztheit der jeweiligen Position, die wir unmittelbar auffassen, durchschauen, dann ergibt sich eine neue Vermittlung dieser Begrenztheit. Diese neue

Vermittlung differenziert sich wieder, wenn sie noch begrenzt ist. Es treten immer neue Differenzen zwischen *Subjekt* und *Objekt* auf, und zwar solange, bis Subjekt und Objekt völlig zusammenfallen, bis der Geist sich bewusst wird, dass das *Andere*, das er hat, er selbst ist und er zu sich dann in einer Identität steht.

„Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“²¹

Wir haben an der Entfaltung der dialektischen Methode gesehen, dass Hegel das Denken absolut setzt und dass das Denken in sich diese Bewegung hat, sich auf sich zu beziehen, dadurch sich selbst ein Anderes zu werden und eben dadurch auch zugleich das vermittelnde Dritte dieser Differenz zu sein. Die Gegenstände, die außer uns erscheinen, kommen in unserem sinnlichen Bewusstsein vor. Wir nehmen sie sinnlich wahr, aber sie sind nicht unveränderlich, sondern sie bewegen sich selber, also von sich aus. Die gegebenen Inhalte, die dem Subjekt äußerlich sind, stellen sich ihm durch ihre Veränderung anders dar. Das *Subjekt* realisiert so, dass das *Objekt* sich bewegt und sich dadurch verändert. Durch diese *Bewegung des Denkens*, die sich selbst entgegengesetzt ist, wird das Objekt zu dem, was das Subjekt selber ist. Es zeigt sich, dass das Objekt selber schon geistig ist, aber eben dadurch, dass es sich selber in eine Differenz setzt und dann das Subjekt realisiert, dass es noch etwas Drittes gibt. Diese Entwicklung nimmt Hegel am Gegenstand vor. Sie ist in der *Phänomenologie* diese *Erfahrung* des Bewusstseins. An den Gegenständen der Außenwelt erfolgt die Erfahrung des Bewusstseins. Dabei entwickelt es sich und nimmt die Abstufungen und neuen Komponenten wahr. Dies war im Abstrakten noch nicht möglich, aber nun zeigen sich diese Differenzierungen. Dieser Vorgang vollzieht sich am Objekt immer nach dem Schema der Dreiheit *These*, *Antithese* und *Synthese*.²² Schließlich wird das absolute Wissen erreicht, das die völlige Identität ist, denn dieser Inhalt ist eigentlich der Geist selber.

Dieses *Denken*, das sich in sich selbst bewegt, ist der *Begriff*. Jeder bestimmte Inhalt entwickelt sich in einer Dreiheit innerhalb der *dialektischen Methode*, die aus *These*,

²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 20 Bände, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970. Im Folgenden zitiert als *Phänomenologie*, Hier: Hegel, *Phänomenologie*, 22-23.

²² Hegel zeigt dies in der *Phänomenologie* anhand der Religion, speziell am Christentum. Die christliche Religion ist die höchste Stufe und das letzte Objekt, das sich aus der sinnlichen Gewissheit heraus entwickelt hat. Sie ist alles durchgegangen, aber es ist noch etwas vom Objekt, dass man nämlich einerseits den heiligen Geist oder die Gemeinde hat, die sich zwar der Religion und Gottes bewusst ist, aber andererseits ihm immer noch gegenüber steht als etwas Vorgegebenem. So hat sie zwar schon das Absolute als Inhalt, aber sie hat es eben noch als Inhalt sich gegenüber als einen äußeren Gegenstand. Der Geist ist in seinem Dasein seinem Wesen noch nicht völlig identisch.

Antithese und *Synthese* besteht. Bei dieser Methode kommt das Denken in seiner Bewegung zu seiner Entgegensetzung, aber auch zu einer Verbindung und so kann es sich entfalten, das heißt immer reicheren und konkreteren Inhalten zustreben. Auf diese Weise erfolgt die Entwicklung zum Absoluten, wobei von außen nichts dazu kommt, weil das Denken alles ist und selbst absolut ist. Dies ist das Argument, um zu zeigen, warum Hegel das Denken für absolut hält, denn wenn man jetzt versucht, einen Grund für das Denken anzusetzen, muss man ihn denken, das heißt der Grund des Denkens ist das Denken.

Für diese Bewegung des Begriffes verwendet Hegel verschiedene Ausdrucksweisen, die aber im Grunde das gleiche meinen: Es findet eine *Bewegung des Selbstsetzens* statt, da die Bewegung innerhalb des Begriffs stattfindet und sich so der Begriff selbst setzt. Des Weiteren spricht er bei diesem Vorgang von der *Vermittlung des Sichanderswerdens* mit sich selbst. Oder die Substanz ist als Subjekt die *einfache Negativität*, also *Entzweiung des Einfachen*. Es kann aber auch als *entgegensetzende Verdopplung* bezeichnet werden. Diese Verdopplung ist die *Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes*:²³

„nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche – ist das Wahre.“²⁴

Hegel versucht, diese Bewegung des Begriffs in sich zu versinnbildlichen, wofür ich ihm sehr dankbar bin, da diese Metapher dem Verständnis dienlich ist.

„Es ist das Werden seiner Selbst, der Kreis, der sein Ende als Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“²⁵

Das Denken kehrt immer wieder zu sich selbst zurück, wie in einem Kreislauf. Alles ist im Denken und wenn das Denken *scheinbar* aus sich herausgeht, dann kommt es immer wieder zu sich zurück. Es kommt dem Denken nur so vor, als hätte es ein Außen.

Diese Bewegung vollführt der Begriff in sich und sie ist das *Wahre* und das *Ganze*, denn das Wahre ist das Ganze. Das Wahre ist durch seine Entwicklung, also durch die Bewegung des *Sichselbstwerdens*, wahr, und daher ein Resultat. Diese Wahrheit ist für Hegel nicht nur eine Eigenschaft, sondern hat ontologische Bedeutung.

„Das unmittelbare Dasein des Geistes, das *Bewusstsein* hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit“²⁶. In der Entwicklung des Geistes

²³ Hegel, *Phänomenologie*, 23.

²⁴ Hegel, *Phänomenologie*, 23.

²⁵ Hegel, *Phänomenologie*, 23.

²⁶ Hegel, *Phänomenologie*, 38.

besteht schon ein Gegensatz zwischen diesen Momenten. Was also bereits diese zwei Momente hat, ist auch schon mit einem Gegensatz behaftet. Die Entwicklung beziehungsweise Bewegung des Geistes und der dadurch hervorgerufene Gegensatz bedingen sich gegenseitig.

Es ist aber zu berücksichtigen, dass hier die Perspektive verändert werden muss: Für das Bewusstsein sind das noch nicht zwei Momente, weil es sich ja noch nicht selber weiß, sondern es bezieht sich nur nach außen. Das Bewusstsein hat hier nur das Moment der Gegenständlichkeit.

„Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu und sie treten alle als Gestalten des Bewusstseins auf.“²⁷

Der Geist entwickelt sich in diesem Element, dass das Bewusstsein etwas anderes hat, nämlich das Moment der negativen Gegenständlichkeit, aber noch nicht weiß, dass das Andere es selbst ist. Das Bewusstsein weiß sich selbst noch nicht. Es hat dieses eine Moment, an dem es sich entwickeln kann. Dann nimmt das Bewusstsein die Veränderung der Gegenstände wahr und wird dadurch auf sich selbst zurückgeworfen. Auf diese Weise erfolgt die Entwicklung des Gegenstandes, aber auch die des Bewusstseins.

„Die Wissenschaft dieses Wegs ist die Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewusstsein macht“.²⁸ Die Erscheinungswelt für das Bewusstsein ist so, dass es etwas außer sich hat. Diese Differenz, dass das Bewusstsein das Moment der negativen Gegenständlichkeit außer sich hat, muss überbrückt werden. Die *Phänomenologie* ist die Wissenschaft von dem Weg, den das Bewusstsein macht. Diesen Weg nennt Hegel *Erfahrung*. Das Bewusstsein macht eine Erfahrung mit seinem Gegenstand, der anders wird, und es macht eine Erfahrung mit sich selber, weil es durch die Veränderung des Gegenstandes auf sich selber aufmerksam wird. Dadurch wird es vom *Bewusstsein* zum *Selbstbewusstsein*, dann zur *Vernunft*; Vernunft wird zum *Geist*, der den Schritt zum *absoluten Wissen* vollzieht. Auf der höchsten Stufe, dem *Absoluten*, also in *Gott*, gibt es keine Erfahrung im obigen Sinne, sondern Gott ist reine Selbstentfaltung des Geistes.

„Das Bewusstsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts.“²⁹

²⁷ Hegel, *Phänomenologie*, 38.

²⁸ Hegel, *Phänomenologie*, 38.

²⁹ Hegel, *Phänomenologie*, 38.

Natürlich kann das Bewusstsein nur das begreifen, was es erlebt und weiß. Schließlich vollzieht es diese Entwicklung, nämlich zum Begreifen vorzudringen.

Was versteht nun Hegel unter *geistiger Substanz*? Die Substanz ist an sich das dem Bewusstsein entgegentretende Objekt. Aber wie kann diese äußere Gegenständlichkeit etwas Geistiges sein? Am Anfang seiner Entwicklung hat das Bewusstsein noch nicht realisiert, dass die Substanz etwas Geistiges ist. Das Bewusstsein hat zuerst einmal die empirische Gegenständlichkeit vor sich, also sowohl die sinnlichen Gegenstände als auch die Verstandesgegenstände. Aber für Hegel ist das Denken das Absolute und daher muss sowohl das Bewusstsein als auch die äußere Gegenständlichkeit, also schließlich die Substanz, etwas dem Denken entsprungenes sein. Wenn Bewusstsein und Substanz im Denken einen gemeinsamen Ursprung haben – und nichts von außen hinzukommen kann – dann muss auch der Substanz das Attribut des Geistigen zukommen, daher geistige Substanz. Wäre das Äußere nicht auch geistig, könnte es gar nicht bewusst werden. Das Bewusstsein realisiert also in seiner Entwicklung, der Selbstbewegung des Denkens, dass das Äußere immer schon im Bewusstsein war, sonst hätte es gar nicht bewusst werden können. Die äußere Gegenständlichkeit war immer schon geistig, daher geistige Substanz. Wir haben weiter oben schon gezeigt, wie sich in der Bewegung des Bewusstseins das Subjekt und die Substanz immer mehr annähern, nämlich durch die Vermittlung der jeweiligen Subjekt-Objekt-Differenzen in einem Dritten, bis im absoluten Wissen sich der Geist mit sich selber identisch weiß und Subjekt und Objekt zusammenfallen.

Die *Erfahrung* des Bewusstseins besteht in der Bewegung, dass das Unerfahrene beziehungsweise Unmittelbare, dieses noch nicht verarbeitete Material sowohl der Sinnlichkeit als auch des einfachen Denkens, sich selbst gegenüber entfremdet, also ein *Anderes* wird, aber dann aus dieser *Entfremdung* zu sich zurückkehrt, allerdings nun auf einer höheren Stufe. Damit rückt der Inhalt des Bewusstseins der Wirklichkeit und Wahrheit näher bis zur höchsten Stufe.

„Die Ungleichheit, die im Bewusstsein zwischen dem Ich (Subjekt, Anm. R.K.) und der Substanz (Objekt, Anm. R.K.), die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt.“³⁰

Es ist aber diese Differenz zwischen dem *Ich* und der *Substanz* oder dem *Subjekt* und *Objekt*, welche gerade das Bewegende dieser Beziehung ist. Diese Differenz beziehungsweise das Negative erscheint sowohl als Ungleichheit des *Ich* zu seinem *Gegenstande* als auch als die Ungleichheit der *Substanz zu sich selbst*.

³⁰ Hegel, *Phänomenologie*, 39.

„Was außer ihr (der Substanz, Anm. R.K.) vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein.“³¹

Die *Substanz* zeigt sich als *Subjekt*, aber noch nicht in einer vollkommenen Weise. Erst am Ende der *Phänomenologie* ist die Trennung zwischen *Wissen* und *Wahrheit* aufgehoben und das Sein hat seine letzte Vermittlung, nämlich die absolute Vermittlung erfahren.

Die *Phänomenologie* hat die Entwicklung des Bewusstseins und sein Verhältnis zum Objekt dargestellt und abgeleitet. Dabei ist die Fortbewegung des Bewusstseins bis zum *absoluten Wissen* gekommen und hat den *Begriff der Wissenschaft* als Ergebnis, der der *Wissenschaft der Logik* als Voraussetzung dient, denn es gilt, dass seine Deduktion bereits in der *Phänomenologie* erfolgt ist.

„Die reine Wissenschaft (die *Wissenschaft der Logik*, Anm. R.K.) setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins voraus.“³²

Diese Befreiung vom Gegensatz zwischen Bewusstsein und Gegenstand ist das Resultat der *Phänomenologie*.

„Sie (die reine Wissenschaft, Anm. R.K.) enthält den *Gedanken*, insofern er ebenso sehr die *Sache an sich selbst* ist, oder die *Sache an sich selbst*, insofern sie ebenso sehr der *reine Gedanke* ist. Als *Wissenschaft* ist die *Wahrheit* das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein und hat die Gestalt des Selbsts, dass *das an und für sich Seiende gewusster Begriff*, der *Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende* ist.“³³

Wahrheit ist also nicht unmittelbar gegeben, sondern das Resultat eines dialektischen Prozesses des Begriffs.

Der *Gedanke* und die *Sache* sind hier vollkommen identisch und das Materiale ist die Form des Denkens selbst. Es besteht nun eine *vollkommene Identität* des Denkens mit sich selbst. Dies ist das *absolute Wissen*. Jede Bedingtheit beziehungsweise Differenz wurde *aufgehoben*. Das Denken weiß sich selber und hat sich als *Subjekt* und *Objekt* zugleich. Das *Sein* steht nicht mehr in einem Unterschied zum *Denken*, sondern *Denken* und *Sein* fallen jetzt völlig in einer Unbestimmtheit zusammen. Das ist der Anfang der *Wissenschaft der Logik*.

Diese reine Wissenschaft, so Hegel, ist nicht nur formell, sondern sie hat einen *Inhalt*. Ihr Inhalt ist das *objektive Denken* selbst. Sie ist daher zu wahrer Erkenntnis befähigt, da sie der Materie nicht entbehrt. Wir müssen uns hier in Erinnerung rufen, was Hegel unter

³¹ Hegel, *Phänomenologie*, 39.

³² Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 43.

³³ a.a.O.

reiner Wissenschaft die *Logik* versteht. In der philosophischen Tradition bezieht sich die logische Disziplin allein auf die Form des Denkens und abstrahiert von allen Objekten. Daher stellt Hegel klar, wie die *Materie* in der reinen Wissenschaft zu verstehen ist.

„eine *Materie* (Hervorhebung R.K.) aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist, da diese *Materie* vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist.“³⁴

Die reine Wissenschaft hat also kein äußeres Objekt und so versucht Hegel, sie vom traditionellen Logikverständnis abzuheben.

„Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen.“³⁵

Mit *Logik* meint Hegel hier die *reine Wissenschaft*, aber erst durch die von ihm vorgestellte dialektische Methode kann sie zur Wahrheit gelangen.

„Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“³⁶

Es ist jetzt keine Bedingtheit mehr da und wir sind im absoluten Wissen; daher ist das zugleich der Anfang des Absoluten selber. Das Denken ist durch seine Fortbewegung zur seiner eigenen Identität gekommen und zum Absoluten hinaufgestiegen. Die Differenz in der *Phänomenologie* wurde aufgelöst beziehungsweise *aufgehoben*, wie Hegel sagt. Nun kann sich das Absolute selbst entfalten, denn es gibt keine Differenz mehr, die auf eine Bedingtheit hinweist. Das Absolute zeigt sich als ein Selbst-Differenzierendes, aber nicht nur auf einer höheren, sondern auf der höchsten Ebene. Es ist der Gott, vor der Schöpfung der Natur und eines endlichen Geistes, ganz bei sich. Das ist der Anfang der *Wissenschaft der Logik* beziehungsweise ist das die ganze *Wissenschaft der Logik* hindurch, nämlich wie Gott sich selbst differenziert. Das Denken in seiner Absolutheit wird sich selbst ein Anderes. Das *Sein* in seiner Unbestimmtheit ist dem unbestimmten *Nichts* gegenüberstellt. Das reine *Sein* in seiner Unmittelbarkeit ist mit dem *Nichts*, das inhalts- und bestimmungslos ist, dasselbe. Das Sein ist also das eigene Gegenteil des Nichts und umgekehrt ist das Nichts das eigene Gegenteil des Seins. Das Nichts ist ebenso wie das Sein eine völlige Unbestimmtheit und Leerheit. Wir haben die Gegenteiligkeit von Sein und Nichts, aber bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass beides dasselbe ist. Das

³⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 44.

³⁵ a.a.O.

³⁶ a.a.O.

Nichts ist dieselbe Unbestimmtheit wie das Sein. Wegen dieser gemeinsamen Unbestimmtheit kommt es jetzt zu einer Synthese von Sein und Nichts: Das ist das *Werden*. *Sein*, *Nichts* und *Werden* ist die Exposition einer *Dreiheit*. Die Differenz zwischen Sein und Nichts hebt sich auf und dadurch wird das Werden zu einem *Dasein*. Man könnte diese Schritte in der *Wissenschaft der Logik* weiter verfolgen, aber jedenfalls handelt es sich bei der Fortbewegung des Denkens immer um *Dreiheiten*. Das ist für Hegel die *Struktur des Denkens*: Das Denken in seiner Selbstbewegung setzt sich immer selbst entgegen und ist daher zugleich das vermittelnde Dritte. Dies zeigt sich auch am Inhaltsverzeichnis der *Wissenschaft der Logik*, welches aus den drei Büchern *Seinslogik*, *Wesenslogik* und *Begriffslogik* besteht. Diese drei Ebenen sind Spielarten des *Selbstandersseins des Denkens*. Das Denken ist sich selbst immer anders und zugleich ist es die Einheit dieser Verschiedenheit. In der *Seinslogik* ist es noch ein unmittelbares Übergehen in das Gegenteil. Hier verschwindet das Eine im Anderen. In der *Wesenslogik* dann die gegenseitige Bestimmung beider Seiten, in der die Beziehung deutlich wird. Schließlich in der *Begriffslogik* alles zusammen: Der Unterschied und die Beziehung wird im Begriff dargestellt und als Einheit des Begriffs selber noch begriffen. Der Begriff begreift, dass die ganze Beziehung seine eigene Bewegung ist. Das Denken differenziert sich selbst in seine eigenen Bestimmungen, die es selbst in absoluter Weise hervorgebracht hat. Schließlich begreift sich der Begriff zuletzt auf höchster Ebene noch als jene *Methode*, nach der die ganze Entwicklung der *Logik* vor sich gegangen ist. In jedem Moment und in jedem Übergang steckt schon das Absolute mit drinnen, bringt die Schritte hervor, und so bestimmt das eine jeweils das nächste. Man kann also nicht sagen, dass das Absolute vom Gang der Entwicklung abgetrennt sei, sondern im Gegenteil: Es ist immer das, was in jedem Moment drinnen ist und das eine Moment zum anderen weiterrückt. Das Absolute als die *Methode* ist die notwendige Konsequenz dieses Ganges.

Wenn der *Begriff* sich selbst in dieser Weise als *Methode* begriffen hat, dann ist er die *absolute Idee*, die eben nie bloß begrifflich ist, also rein distanziert von den Inhalten, sondern gleich die Inhalte selber durchdringt: Subjekt und Objekt in völliger Einheit, aber nicht in einer Identität, in der alles unerkennbar wird, sondern in einer Selbstentfaltung der Momente.

Die *Logik* darf nicht in Form einer Erfahrungswissenschaft betrieben werden, wie es bisher geschah, noch in Form der Mathematik, wie dies Spinoza und Wolf in Bezug auf die

Philosophie versuchten.³⁷ Die Philosophie blickte bisher mit Neid auf die Mathematik und ihre Methode, da sie selbst ihre eigene noch nicht gefunden hatte. Die wahrhafte *Methode* der Philosophie muss aber in die Abhandlung der *Logik* selbst fallen.

„Das Einzige, *um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen* – und um dessen ganz *einfache* Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist –, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative ebenso sehr positiv ist oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besonderen* Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die *Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; dass also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, – was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat“³⁸.

Das Absolute muss sich darin beweisen, dass es sich selbst differenzieren kann. Damit braucht es keinen *Inhalt* von *außerhalb*, um sich differenzieren zu können, sondern es kann diese Inhalte selbst schaffen. Wenn es so ist, dann müsste dieses Selbstdifferenzieren auch denkend nachvollziehbar sein. Es müsste gezeigt werden können, wie das Denken das vollzieht. Sofern das Denken dazu imstande ist, bringt es immer wieder neue Inhalte hervor, die tatsächlich sein eigenes *Anderes* sind. Wir fragen dann in der *Dreiheit* nicht mehr danach, wo das unverfügbare Moment ist, sondern können sagen: Das steht im Rahmen des Denkens überhaupt. Es fällt nicht mehr heraus, sondern es gehört in das Denken hinein und alle Unterschiede sind nur Unterschiede des Denkens zu sich selbst. An dem *Anderen* tritt dann der Unterschied auf, dass es einerseits ein *Anderes* ist, andererseits zum Denken selbst gehört, also der Unterschied zwischen der *Eigenheit* und der *Andersheit* an den jeweiligen Inhalten. Diese Differenz wird aber immer im Denken überbrückt, und zwar ganz konkret jeweils an der Sache, an den Inhalten selbst. Dadurch wird sie zu einem neuen Dritten; die Differenz wird vermittelt zu einem konkreten Dritten, das selber wieder in Differenz tritt und wieder ein neues Drittes benötigt. Dieser konkrete *Dreischritt des Denkens* ist das Kennzeichen der *Dialektik*. Dabei beruft sich Hegel, wie im obigen Zitat gezeigt, auf die *bestimmte Negation*. Wenn eine *unmittelbare Differenz* gesetzt wird, bei der das *Eine* nur die Negation des *Anderen* ist, wie zum Beispiel *bestimmt* und *unbestimmt*, dann ist die Negation zugleich die völlige Nichtigkeitserklärung des *Anderen*. Das Andere wird einfach negiert. Aus einer solchen Differenz kann aber kein positives Drittes entstehen, so Hegel. Wir wären dann in einer Aporie von *Subjekt* und *Objekt*. Wenn beides

³⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 48.

³⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 49.

so getrennt ist, gibt es kein Wissen. Daher spricht Hegel von der *bestimmten Negation*, die er an einer weiteren Stelle in der *Phänomenologie* expliziert.

„Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefasst wird, als *bestimmte Negation*, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.“³⁹

Die Differenz spielt sich immer im Denken ab und daher ist das *Andere* nicht völlig negativ beziehungsweise das völlig *Andere*, sondern es ist immer ein *bestimmtes Anderes*. Im Denken selber kann es dann zu einer weiteren *Bestimmtheit*, eben zu einer *vermittelnden Bestimmtheit* erhoben werden.

In einem Kommentar zur *Phänomenologie* greift Schmidt diesen Gedanken auf und erläutert ihn.

„Freilich sind die verlassenen Stufen dabei nicht einfach verschwunden. Sie bestimmen vielmehr die höheren und sind in ihnen verwandelt gegenwärtig. Ihre stets radikale Kritik führt keineswegs in die konturlose Auflösung, sondern ist als „*bestimmte Negation*“ auch positive Anknüpfung, d.h. als eine Negation, in der das Verlassen der jeweils letzten Stufe eine durch diese bedingte Perspektive vorzeichnet und so eine neue Gestalt des Bewusstseins begründet.“⁴⁰

Somit ist die *bestimmte Negation* für Hegel eine ganz wesentliche Komponente seiner *Methode*, weil er sonst in bloße Negationen fallen würde, bei denen der Gegenstand ganz draußen auf einer Seite wäre und auf der anderen Seite hätten wir das Denken. Eine bloße Negation würde einfach alles nur ausschließen. Wenn alles sich im Denken abspielt, dann darf es nicht nur getrennt sein, sondern dann muss es schon bestimmt vorhanden und durch das Denken vermittelt sein.

Ausgehend vom *Analysieren* einer Vorstellung, wie es gemeinhin praktiziert wird, kommt Hegel auf einen Punkt, der für die logische Methode der reinen Wissenschaft wesentlich ist, nämlich auf das *Geschiedene* selbst.

„Diese Analyse kommt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies *Geschiedene*, Unwirkliche selbst; denn nur darum, dass das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende.“⁴¹

Das Scheiden als Tätigkeit verstanden ist die Kraft des Verstandes, die ungeheure Macht des Negativen. Wenn wir jenes *Geschiedene*, unwirkliche, als Tod benennen, so erfordert

³⁹ Hegel, *Phänomenologie*, 74.

⁴⁰ Schmidt, Josef, „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „*Phänomenologie des Geistes*“, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1997, 17.

⁴¹ Hegel, *Phänomenologie*, 35-36.

das Festhalten des Toten die größte Kraft. Der Verstand ist das Trennende, der das Lebendige und Zusammenhängende aus unserer Erfahrungswelt analysiert. Er abstrahiert aus dem lebendigen Ganzen etwas heraus; beispielsweise die Gattung Lebewesen. In unserer Erfahrung kommen aber nur die einzelnen, konkreten Lebewesen vor, aber der Begriff Lebewesen als solcher hat keine lebendige Existenz, sondern ist eine Abstraktion. Diese Allgemeinbegriffe als Abstraktionen sind das durch den Verstand hervorgebrachte Tote. Sie sind vom erfahrbaren Lebendigen, dem empirischen Ganzen, geschieden.

Die Vereinigung des Empirischen mit dem Geistigen vermag der Verstand allerdings nicht zu vollziehen, denn sie erfolgt durch den Geist. Das Subjekt gibt seinem Dasein Bestimmtheit und hebt damit die abstrakte Unmittelbarkeit auf. Das Leben des Geistes bezieht also das Tote, Unwirkliche, Abgetrennte mit ein, stellt es in Beziehung, und macht Bewegung daraus.⁴²

„In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative*. Es ist die wichtigste, aber für die noch ungeübte, unfreie Denkkraft schwerste Seite.“⁴³

In der Hegelschen Methode ist alles unmittelbar und vermittelt. Seine Position besteht darin, dass die ganze Bewegung im Denken begründet ist. Das Denken selber stellt also alle Differenzierungen her, und sogar das, was noch außerhalb des Denkens fällt, wird ganz bewusst vom Denken in seiner Absolutheit hergestellt.

II.2.3. Hegels praktische Philosophie

Im Gegensatz zu Kant hat Hegel für die Ethik keine eigenständigen Werke verfasst, die sich nur mit dieser Disziplin beschäftigen. Vielmehr findet sich seine ethische Position in einer Reihe seiner Werke, die an sich andere philosophische Disziplinen zum Gegenstand haben. Zu erwähnen wären hier seine *Phänomenologie des Geistes*, in der er unter anderem zur kantischen Postulatenlehre Stellung bezieht, die *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, die *Wissenschaft der Logik* oder der *Naturrechtsaufsatz*, in dem er sich mit dem kategorischen Imperativ beschäftigt.

Obzwar Hegel für seine praktische Philosophie einen völlig anderen Ansatz als Kant gebraucht, steht er doch unter dem Eindruck der kantischen Moralphilosophie. Dies zeigt

⁴² Hegel, *Phänomenologie*, 35-36.

⁴³ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 52.

sich in einer Reihe von direkten und indirekten Bezügen zu Kant. Dennoch erachtet er die Kantische Ethik als nicht zielführend, da sie aus seiner Sicht eine Reihe von Schwächen hat, die er mit seiner Konzeption überwinden möchte.

Ein Überblick über Hegels Ethik, die zugleich auch Staatsphilosophie ist, lässt sich anhand seiner *Rechtsphilosophie* geben. Er beginnt mit dem *abstrakten Recht*, das sich auf Gesetze und Verträge bezieht. Es geht hierbei nicht um Absichten und Motive, sondern nur um die äußere Freiheit. Im zweiten Teil der *Rechtsphilosophie* behandelt er die *Moralität*. Im Zentrum steht hier der subjektive Wille und die innere Freiheit des Subjekts, für die nicht mehr das äußere Gesetz, sondern das Gewissen und die subjektiv gesetzte Moral der Maßstab des Handelns ist. In diesem Teil findet sich eine Konzentration an Kantbezügen, insbesondere im Hinblick auf den Begriff der Pflicht. Erst im dritten Teil der *Rechtsphilosophie* kommt es in der *Sittlichkeit* zur Einheit des objektiv und subjektiv Guten. Die Differenz zwischen dem Gewissen und dem Recht wird aufgehoben. Durch innere Einsicht verpflichtet sich der Wille auf eine zwar äußere, aber vernünftige Ordnung einer Gemeinschaft und erlangt dadurch wirkliche Freiheit. Sittlichkeit verwirklicht sich in den Institutionen *Familie*, *bürgerliche Gesellschaft* und *Staat*.

II.3. Der Standpunkt Hegels zu Kant

II.3.1. Theoretische Philosophie

In der folgenden Darstellung soll nur der Standpunkt Hegels zu einigen Punkten vorgestellt werden, in denen er sich auf Kants theoretische Philosophie bezieht, ohne eine diskursive Behandlung der einzelnen Bereiche vorzunehmen.

Die von Kant gemachte Unterscheidung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich*, auf der seine *Transzendentalphilosophie* beruht und die sowohl in der theoretischen Philosophie beim Auflösen der Antinomien als auch in der praktischen Philosophie für das Unbedingte als Argumentationsbasis dient, möchte Hegel überwinden.

Unbefriedigend empfindet es Hegel auch, dass die Verstandesformen keine Anwendung auf die *Dinge an sich* haben.

Der Transzendentalen Dialektik Kants und seiner Behandlung der Antinomien kann Hegel in einem gewissen Rahmen seine Zustimmung geben.

„Kant hat die Dialektik höher gestellt – und diese Seite gehört unter die größten seiner Verdienste –, indem er ihr den Schein von Willkür nahm, den sie nach der

gewöhnlichen Vorstellung hat, und sie als ein *notwendiges Tun der Vernunft* darstellte.“⁴⁴

Die *neuere Philosophie*, deren erster Repräsentant Kant ist, ist zu der Einsicht gekommen, dass es für die Bestimmungen des Verstandes zu einem notwendigen Widerstreit mit sich selbst kommt. In der Reflexion muss über das Unmittelbare hinausgegangen werden, um es zu bestimmen und zu trennen. Aber in einem weiteren Schritt muss die Reflexion über ihre trennenden Bestimmungen hinausgehen und sie aufeinander beziehen. Hierbei tritt der Widerstreit der Bestimmungen des Verstandes hervor, dennoch gehört dieses Beziehen der Vernunft an. Dies wäre der große negative Schritt zu den wahrhaften Begriffen der Vernunft, aber diese Einsicht wurde von Kant nicht mehr vollzogen, indem er annahm, dass die Vernunft es sei, welche in eine Antinomie mit sich selbst gerate. Es wird nicht erkannt, „dass der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben ist.“⁴⁵

Da dieser Schritt nicht vollzogen wird, kehrt Kant zur sinnlichen Existenz zurück.

„Indem aber auf der anderen Seite diese Erkenntnis sich als die Erkenntnis nur von Erscheinendem weiß, wird das Unbefriedigende derselben eingestanden, aber zugleich vorausgesetzt, als ob zwar nicht die Dinge an sich, aber doch innerhalb der Sphäre der Erscheinung richtig erkannt würde, als ob dabei gleichsam nur die *Art der Gegenstände* verschieden wäre und die eine Art, nämlich die Dinge an sich, zwar nicht, aber doch die andere Art, nämlich die Erscheinungen, in die Erkenntnis fielen.“⁴⁶

Es ist Kants dialektische Vorgangsweise, die bei Hegel Zuspruch findet, allerdings ist er mit dem Resultat, dass nämlich die Vernunft beim Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in einen Widerspruch gerät, nicht einverstanden, denn die Vernunft muss doch das Unendliche erkennen, da sie doch selbst das Unendliche ist.

An einer anderen Stelle der *Wissenschaft der Logik* versucht Hegel ein weiteres Mal seinen Vorbehalt zu Kant zu verdeutlichen.

„Die kritische Philosophie macht zwar bereits die *Metaphysik* zur *Logik*, aber sie wie der spätere Idealismus gab, wie vorhin erinnert worden, aus Angst vor dem Objekt den logischen Bestimmungen eine wesentliche subjektive Bedeutung; dadurch blieben sie zugleich mit dem Objekte, das sie flohen, behaftet, und ein Ding-an-sich, ein unendlicher Anstoß, blieb als ein Jenseits an ihnen übrig.“⁴⁷

⁴⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 52.

⁴⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 39.

⁴⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 39.

⁴⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 45.

Dieses Resultat ergibt sich, weil die Vernunft nicht über die Beschränkungen des Verstandes hinausging, sondern darin haften blieb.

„Aber die Befreiung von dem Gegensatze des Bewusstseins, welche die Wissenschaft muss voraussetzen können, erhebt die Denkbestimmungen über diesen ängstlichen, unvollendeten Standpunkt und fordert die Betrachtung derselben, wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rücksicht, das Logische, das Rein-Vernünftige sind.“⁴⁸

Die *Wissenschaft der Logik* sieht Hegel als seinen Betrag zur Aufhebung der Antinomien der Vernunft durch die Vernunft. Auch Kant hat sich ja dieser Aufgabe gestellt.

„Kant preist sonst die Logik, nämlich das Aggregat von Bestimmungen und Sätzen, das im gewöhnlichen Sinne Logik heißt, darüber glücklich, dass ihr vor anderen Wissenschaften eine so frühe Vollendung zuteil geworden sei; seit *Aristoteles* habe sie keinen Rückschritt getan, aber auch keinen Schritt vorwärts, das letztere deswegen, weil sie allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheine.“⁴⁹

Hegel stimmt Kant zu, dass die Logik seit zweitausend Jahren keinen Fortschritt gemacht habe, aber das zeige doch, dass sie in dieser Zeit gegenüber dem notwendigen Fortschreiten des Geistes zurück geblieben sein muss. Diesen Unterschied durch das Zurückbleiben der Logik will Hegel nun kompensieren.

II.3.2. Praktische Philosophie

II.3.2.1. Rechtsphilosophie

Während also Hegel einigen Teilen der *KrV* und auch der *KU* einiges abgewinnen kann, lehnt er Kants praktische Philosophie weitgehend ab. Dennoch gibt es auch hier Aspekte, denen Hegel zustimmen kann beziehungsweise die ihn beeindrucken. So zum Beispiel das *Vernunftwesen* bei Kant, das die Sittlichkeit zu erkennen vermag, sich zu moralischen Handlungen verpflichtet sieht und den Urgrund der Moralität in sich selbst aufsucht.

„Es ist eine große, höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, dass Kant, was für das Selbstbewusstsein Wesen hat, als Gesetz, Ansich gilt, in es selbst zurückgeführt hat. Indem der Mensch sucht nach diesem und jenem Zweck, wie er die Welt, die Geschichte beurteilen soll, was soll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen ist kein anderer Zweck als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein großer Fortschritt, dass dies Prinzip aufgestellt ist, dass die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren lässt, so dass der

⁴⁸ a.a.O.

⁴⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 45-46.

Mensch nichts, keine Autorität gelten lässt, insofern es gegen seine Freiheit geht.“⁵⁰

Von diesem Prinzip möchte Hegel an sich nicht abweichen, aber er wird die Erfüllung der Sittlichkeit des Menschen nur im Zusammenspiel mit dem Staat sehen.

„Dies hat der Kantischen Philosophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, dass der Mensch ein schlechthin Festes, Unwankendes in sich selbst findet, einen festen Mittelpunkt, so dass ihn nichts verpflichtet, worin diese Freiheit nicht respektiert wird. Dies ist das Prinzip, aber dabei bleibt es auch stehen.“⁵¹

Aber das sittliche Streben erfolgt bei Kant natürlich in ständiger Wechselwirkung mit der Mitwelt.

Das menschliche Individuum hat als moralisches Wesen die nötige Moralkompetenz, um über das sittlich Gute zu entscheiden. Die anderen Menschen als vernunftbegabte Wesen haben einen unveräußerlichen Wert. Dies muss beim eigenen Handeln unbedingt berücksichtigt werden. Selbst der Staat, seine Einrichtungen und Gesetze sind vom Individuum auf ihre Sittlichkeit nach dem kategorischen Imperativ zu prüfen, bevor eine Handlung vorgenommen wird. Bei Hegel hingegen steht das Individuum mit dieser Autonomie nicht im Vordergrund, denn dieser Standpunkt unterliegt noch der Willkür, sondern es erkennt, dass das eigene Handeln auf der Stufe der Sittlichkeit mit den Erfordernissen, die von den gesellschaftlichen Institutionen gestellt werden, übereinstimmt.

Die theoretische Vernunft hatte als Ergebnis nur die abstrakte Identität. Sie kann nur eine Richtschnur für die abstrakte Ordnung sein. Von der praktischen Vernunft muss aber verlangt werden, dass sie konkret sei, da sie gesetzgebend sein soll, so Hegel. Des Weiteren ist die Freiheit des Individuums für sich zunächst nur leer und negativ, weil es nichts Äußeres gibt, dessen sie sich verpflichtet sieht. Diese Freiheit ist nur die Identität des Willens mit sich selbst. Worin besteht nun schließlich das Kantische Sittengesetz?

„Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn es soll nichts anderes das Gesetz sein als eben die Identität, die Übereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit. Das formale Prinzip der Gesetzgebung kommt in dieser Einsamkeit in sich zu keinem Inhalt, keiner Bestimmung. Die einzige Form, die dies Prinzip hat, ist die Identität mit sich selbst. Das Allgemeine, das Sich-nicht-

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, Werke 20, 20 Bände, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1971. Im Folgenden zitiert als: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. Hier: Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 367.

⁵¹ a.a.O.

Widersprechen ist etwas Leeres, das im Praktischen so wenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt.“⁵²

Für Kant strebt die Vernunft zum Unbedingten und daher formuliert sie auch *regulative Ideen*, die das Unendliche zum Gegenstand haben. Dieser regulative Charakter der Vernunftideen ist für Hegel ein Beleg dafür, dass sie leer sind, also dass die Vernunft keinen Inhalt habe, denn sonst wären ihre Ideen nicht regulativ, sondern konstitutiv. Daher bezeichnet er die Vernunft als *leere Einheit*. Wie könne aber diese leere Einheit im Falle der praktischen Vernunft konstitutiv werden und sich einen Inhalt geben, fragt Hegel.

„Dieser diesem System unüberwindliche und es zerstörende Widerspruch wird zur realen Inkonsequenz, indem diese absolute Leerheit sich als praktische Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten sich ausdehnen soll.“⁵³

Der Vernunft ist als dem Begriff der Unendlichkeit das Endliche entgegengesetzt. Als Unendliches ist die Vernunft absolut und damit *reine Einheit*, wie Hegel die praktische Vernunft Kants auch bezeichnet. Diese Unendlichkeit der Vernunft, die aber der Entgegensetzung des Endlichen bedarf, soll trotzdem absolute Spontaneität und Autonomie bei sich führen. Diesen Widerspruch erkennt Kant nicht, so Hegel. Sie hat keinen Inhalt, und wie soll sich aus dieser Leere eine Pflicht ableiten lassen, wendet Hegel ein.

„Weil das Handeln für sich einen besonderen Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage: *was ist Pflicht?* Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden als dies: *Recht* zu tun und für das *Wohl*, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen.“⁵⁴

Dieser Paragraph Hegels bezieht sich ohne Zweifel auf die kantische Ethik, und die Frage nach der Pflicht richtet sich an Kant. Die Kantische Bestimmung der Pflicht bleibt für Hegel leer, da sie nur die Form der Identität zur Verfügung hat, also dieses Sich-nicht-Widersprechen mit dem allgemeinen Gesetz. So nimmt so gut wie jede Hegelsche Bestimmung der Pflicht in seiner *Rechtsphilosophie* Bezug auf Kant.

„Diese Bestimmungen (Recht zu tun, für eigenes und anderer Wohl zu sorgen, Anm. R.K.) sind aber in der Bestimmung der Pflicht selbst nicht enthalten, sondern indem beide bedingt und beschränkt sind, führen sie eben damit den Übergang in die höhere Sphäre des *Unbedingten*, der Pflicht, herbei. Der Pflicht selbst, sofern sie im moralischen Selbstbewusstsein das Wesentliche oder das Allgemeine desselben ist, wie es sich innerhalb seiner auf sich nur bezieht, bleibt

⁵² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, Werke 20, 368.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, 20 Bände, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, 318.

⁵⁴ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 134, 251.

damit nur die abstrakte Allgemeinheit, [sie] hat die *inhaltslose Identität* oder das abstrakte *Positive*, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung.“⁵⁵

Hegel räumt ein, dass diese Kantische Ausarbeitung, die unbedingte Selbstbestimmung des Willens als den Grund des Willens festzulegen, ein wesentlicher Schritt war. Aber er ist bei diesem *moralischen Standpunkt* stehen geblieben und nicht zur *Sittlichkeit* übergegangen. Damit wurde aber der gewonnene Schritt ein leerer *Formalismus* und die moralische Wissenschaft zu einem Gerede von der *Pflicht um der Pflicht willen*⁵⁶ herabgestuft. Pflicht kann aber nicht aus der formalen Übereinstimmung mit sich selbst erwachsen, sondern bedarf des Widerspruchs.

Für Hegel kann offenbar eine Interaktion mit anderen Individuen und damit das Hervortreten von Widerspruch, um der Pflicht einen Inhalt zu geben, nur im Rahmen von gesellschaftlichen Institutionen, wie Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat, erfolgen, widrigenfalls steht das einzelne Individuum für sich da, ohne dem Pflichtbegriff Inhalt geben zu können. Wenn aber Kant von Pflicht spricht, dann impliziert er das *Vernunftwesen* in seiner Beziehung zu anderen Vernunftwesen, die sich gemeinsam durchaus in einem Spannungsfeld befinden. Diese soziale Umgebung ordnet er aber nicht einer gesellschaftlich organisierten Einrichtung zu, da eine solche Einrichtung für das moralische Handeln keine Vorgaben machen kann beziehungsweise keine moralische Kompetenz für das Vernunftwesen besitzt. Der moralische Standpunkt soll weder im Himmel, noch auf der *Erde* (also durch keine gesellschaftlichen Institutionen) an etwas gehängt oder gestützt sein.⁵⁷ Da jedes vernünftige Wesen Zweck an sich selbst ist, ist die Allheit aller Vernunftwesen für Kant das *Reich der Zwecke*, aber es handelt sich dabei nicht um eine irdische Institution, sondern um den *mundus intelligibilis*, der sich durch die eigene Gesetzgebung auszeichnet.

Hegel selbst beantwortet die Frage nach der Pflicht damit, dass das Individuum sich von der Stufe der bloßen Subjektivität, die einseitig ist, befreien muss, um *an und für sich seiender Wille* zu werden.⁵⁸ Diesen Willen repräsentiert die Gemeinschaft auf der Stufe des Staates. Im Staat erfolgt die Synthese des *subjektiven Willens des Einzelnen* mit dem *an und für sich seienden Willen*. Daraus erwächst die Pflicht für das Individuum.

⁵⁵ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 135, 252.

⁵⁶ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 133, 250.

⁵⁷ Kant, *GMS*, 425.

⁵⁸ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 107, Zusatz, 206.

Da das vernünftige Wesen bei Kant selbst Moralinstantz ist, spricht Hegel von der „Einseitigkeit der bloßen Subjektivität“⁵⁹. Er sieht nicht die Tragweite der Vernunft für die Moral, sondern nimmt eine Reduktion vor.

„Weil noch formell abstrakte Subjektivität – abstraktes Bestimmen, nur Aufnehmen der auf natürliche Weise vorhandenen Bestimmungen. Diese abstrakte Subjektivität ist dasselbe, was Kantische praktische Vernunft. – Diese Formelle ist nichts anderes als Interesse, Tätigkeit der Subjektivität überhaupt.“⁶⁰

Auch der Kantisch verstandene Wille ist für Hegel abstrakt, da er noch nicht jene Entwicklung durchgemacht hat, die Hegel dem Willen zuschreibt, vielmehr befindet er sich noch auf der subjektiven Ebene, das heißt, dass er Dasein hat und sich noch in der „Einseitigkeit der bloßen Subjektivität“ befindet, von der sich der Wille noch befreien muss, „um an und für sich seiender Wille zu werden.“⁶¹

Der subjektive Wille, wie Hegel den Kantischen Willen versteht, ist unbestimmt, abstrakt und nur formal. Diesen Status der Subjektivität will Hegel aufheben, das heißt auf eine höhere Ebene bringen, die die konkreten, historischen Bedingungen und Institutionen berücksichtigt. Diese Ebene ist jene der *Sittlichkeit*.

II.3.2.2. Phänomenologie des Geistes

II.3.2.2.1. Gesetzgebende Vernunft

In der *Phänomenologie* beschäftigt sich Hegel mit der Entwicklung des Bewusstseins. Die praktische Vernunft repräsentiert eine neue Stufe der Einheit von *Selbstbewusstsein* und *Sein*. Damit erkennt das Bewusstsein den Gegenstand, wie er wirklich als Wahres ist. Jegliche Differenz zwischen Bewusstsein und Objekt ist aufgehoben und es kommt zu einer Verschmelzung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen.

„es ist die *absolute Sache*, welche nicht mehr von dem Gegensatze der Gewissheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und seiner Realität leidet, sondern deren Dasein die *Wirklichkeit* und das *Tun* des Selbstbewusstseins ist; diese Sache ist daher die *sittliche Substanz*; das Bewusstsein derselben *sittliches Bewusstsein*.“⁶²

Mit dieser Vereinigung des Selbstbewusstseins mit dem Sein ist das Absolute erreicht. Das Selbstbewusstsein ist mit diesem Gegenstand bei sich selbst, das heißt also, dass der

⁵⁹ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 107, Zusatz, 206.

⁶⁰ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 123, handschriftliche Bemerkungen, 231.

⁶¹ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 107, Zusatz, 206.

⁶² Hegel, *Phänomenologie*, 311.

Gegenstand das Selbst oder der Wille ist. Dieser Gegenstand teilt sich in Massen, da ja jedes Individuum sein Selbstbewusstsein hat, dennoch bleibt die Einheit zwischen den Momenten des Seins und reinen Bewusstseins weiter bestehen.

Hegel spricht nun in diesem Zusammenhang von der *sittlichen Substanz*. Darunter versteht er offenbar diese Massen, die gleichzeitig die Gesetze repräsentieren, ja mehr noch, die sogar selbst diese Gesetze sind.

„Indem das Selbstbewusstsein sich als Moment des *Fürsichseins* dieser Substanz weiß, so drückt es also das Dasein des Gesetzes in ihm so aus, dass die *gesunde Vernunft* unmittelbar weiß, was *recht* und *gut* ist.“⁶³

Der Begriff der *sittlichen Substanz* muss nun wohl um die *gesunde Vernunft* erweitert werden. Sittliche Substanz ist demnach das Gesetz als normgebende Unbedingtheit, welche die Vernunft und die Individuen einer Gemeinschaft, die sittlich handeln, umfasst.

Es wurde in dieser Arbeit schon mehrfach darauf hingewiesen, dass Kant der *gemeinen Menschenvernunft*⁶⁴ das Erkennen des moralischen Gesetzes zuschreibt. Allerdings ist bei Kant das einzelne Individuum selbst die moralische Instanz, hingegen entsteht bei Hegel Sittlichkeit nicht durch eine Einzelperson, sondern erst in der Gemeinschaft.

Für die Gesetze der *sittlichen Substanz* nennt Hegel das Beispiel: „*Jeder soll die Wahrheit sprechen*.“⁶⁵ Diese unbedingte Pflicht ist von der einschränkenden Bedingung begleitet: sofern er die Wahrheit weiß. Daher müsste das Gebot lauten: „*jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntnis und Überzeugung* davon.“⁶⁶

Durch diese Einschränkung ist das Gebot aber nicht mehr unbedingt notwendig, sondern unterliegt dem Zufall, ob jemand die Wahrheit kennt.

„Diese *Zufälligkeit des Inhalts* hat die *Allgemeinheit* nur an der *Form eines Satzes*, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und notwendigen *Inhalt* und widerspricht so durch die Zufälligkeit desselben sich selbst.“⁶⁷

Kant geht es bei der *gemeinen Menschenvernunft* nicht um besondere Kenntnisse, die zur Wahrheit befähigen, um das Wahre zu erkennen, sondern es soll die Maxime auf ihre Richtigkeit und Allgemeingültigkeit überprüft werden.

Auch Ludwig Siep sieht einen Mangel in der hegelschen Argumentation:

⁶³ Hegel, *Phänomenologie*, 312.

⁶⁴ Kant, *GMS*, 404.

⁶⁵ Hegel, *Phänomenologie*, 313.

⁶⁶ a.a.O.

⁶⁷ Hegel, *Phänomenologie*, 313-314.

„Man könnte diese Darstellung leicht zurückweisen, indem man Hegel eine Verwechslung zwischen Wahrhaftigkeit und objektiver Wahrheit unterstellte. Das Wahrhaftigkeitsgebot gilt ja anscheinend uneingeschränkt, zum Aussprechen einer objektiven, aber unbekannten Wahrheit kann dagegen offenbar niemand verpflichtet werden.“⁶⁸

Man kann also *wahrhaftig* sein, aber dies garantiert noch nicht, dass man die Wahrheit selbst erkennt und ausspricht, sondern man macht eine Aussage nach bestem Wissen und Gewissen, dem eigenen Kenntnisstand entsprechend. Die Aussage kann daher wahr oder falsch sein. Die Forderung nach der Wahrheit bleibt zwar bestehen, aber sie erfordert auch eine bestimmte Kenntnis, die nicht unbedingt gegeben sein muss, so dass die Wahrheit einer Zufälligkeit unterliegt.

Als weiteres Beispiel führt Hegel das Gebot der Nächstenliebe an. Sie ist auf Tätigkeit ausgerichtet und bezieht sich auf die individuelle Ebene. Dieses Gebot ist, so Hegel weiter, an den Einzelnen im Verhältnisse zu den Einzelnen gerichtet und behauptet es als ein Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen oder als Verhältnis der *Empfindung*. Sie ist auf das Wohl des Anderen ausgerichtet und daher eine Empfindung.⁶⁹ Im Gegensatz dazu verweist Kant darauf, dass Liebe als Neigung beziehungsweise aufgrund einer Empfindung nicht geboten werden kann. Die Nächstenliebe ist aber ein Gebot und Adressat ist das Individuum.

„Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der *Empfindung* (Hervorhebung R.K.), in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme; jene aber allein kann geboten werden.“⁷⁰

Um einen Menschen zu lieben, so Hegel, bedarf es besonderer Kenntnisse über diesen Menschen, denn sonst weiß ich nicht, was für ihn gut oder schlecht ist. Der gute Wille (beziehungsweise die Handlung des Einzelnen), der bei Kant wie ein Juwel erstrahlt, ist für Hegel etwas Geringfügiges und es lohnt sich fast nicht, darüber zu sprechen. Auf der individuellen Ebene, also durch den Einzelnen, so Hegel, vermag die Nächstenliebe nicht in der notwendigen und umfassenden Weise gegeben zu werden, sondern nur durch den Staat mit seinen sozialen Einrichtungen wird die Nächstenliebe zu einem verlässlichen Wohltun.

⁶⁸ Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes, Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2000, Hier: Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, 168.

⁶⁹ Hegel, *Phänomenologie*, 315.

⁷⁰ Kant, *GMS*, 399.

„Das verständige wesentliche Wohltun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt das verständige allgemeine Tun des Staats – ein Tun, mit welchem verglichen das Tun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so Geringfügiges wird, dass es fast nicht der Mühe wert ist, davon zu sprechen.“⁷¹

Beide Beispiele (Wahrheits- und Liebesgebot) zeigen für Hegel, dass das jeweils vorgestellte Gesetz und die sich daraus ergebende Pflicht in Wirklichkeit nicht einem notwendigen Allgemeinen entspricht, sondern sowohl das *Wissen* (Wahrheitsgebot) als auch das *Handeln* (Nächstenliebe) sich nur durch *Zufälligkeit* ergeben.

„Oder solche Gesetze bleiben nur beim *Sollen* stehen, haben keine *Wirklichkeit*; sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur Gebote.“⁷²

Das absolute Sittengesetz soll aber etwas ausdrücken, das an und für sich ist.

Die gesetzgebende Vernunft muss auf einen allgemeinen, absoluten Inhalt verzichten. Ihr Inhalt drückt sich nur in Form einer Bestimmtheit aus, die unter der absoluten Allgemeinheit steht.

„Indem hiermit auf einen absoluten Inhalt Verzicht getan werden muss, kann ihm nur die *formale Allgemeinheit* oder dies, dass es sich nicht widerspreche, zukommen; denn die inhaltslose Allgemeinheit ist die formale, und absoluter Inhalt heißt selbst soviel als ein Unterschied, der keiner ist, oder als Inhaltslosigkeit.“⁷³

Hegel betrachtet immer nur eine Bestimmtheit als solche und verweist daher darauf, dass auch die entgegengesetzte Bestimmtheit gedacht und gesetzt werden kann. Der gewählte Inhalt soll lediglich sich selbst gegenüber widerspruchsfrei sein. So kommt er zu dem Ergebnis, dass eine *Tautologie* vorliegt.

II.3.2.2.2. Gesetzprüfende Vernunft

Das Individuum als einfache sittliche Substanz ist durch das Einsetzen einer Bestimmtheit der Zufälligkeit ausgesetzt, da es genauso gut die entgegengesetzte Bestimmtheit einsetzen könnte. Nach Kant ist das Vernunftwesen imstande, ja es ist dazu aufgefordert, die in Aussicht genommene Maxime auf ihre Tauglichkeit als allgemeines Gesetz zu überprüfen. Wie versteht Hegel diese Überprüfung der Maxime? Ludwig Siep sieht eine Beschränkung Hegels auf die Widerspruchsfreiheit.

„Aber Hegel versteht diese Tauglichkeit hier als eine allgemeine Widerspruchsfreiheit, wie sie auch in der vorkantischen Moralphilosophie schon

⁷¹ Hegel, *Phänomenologie*, 314-315.

⁷² Hegel, *Phänomenologie*, 315.

⁷³ Hegel, *Phänomenologie*, 315-316.

verstanden wurde. Dass es möglich sein muss, eine *Maxime* als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu wollen, heißt aber bei Kant offenbar mehr: Man muss sie sich als Satz innerhalb eines Gesetzessystems für Vernunftwesen denken können.“⁷⁴

Hegel versteht unter Überprüfung, ob ein Inhalt sich nicht selbst widerspricht, also der Inhalt als solcher soll widerspruchsfrei und damit gültig sein.

Bei der gesetzgebenden Vernunft stand ein Inhalt der *allgemeinen gediegenen Substanz*⁷⁵ gegenüber. Bei der gesetzprüfenden Vernunft handelt es sich um ein Verhältnis des Inhalts zur *formalen* Allgemeinheit. Es ist nicht mehr *seiende* und *geltende* Substanz, sondern Form, welche einen Inhalt mit sich selbst vergleicht.⁷⁶

Der Maßstab des Prüfens ist die Tautologie und diese ist gegenüber dem Inhalt gleichgültig, so Hegel. Als Beispiel für eine solche Überprüfung nimmt Hegel das Eigentum.

„Es ist die Frage, soll es an und für sich Gesetz sein, dass *Eigentum* sei: *an und für sich*, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die sittliche Wesenheit besteht eben darin, dass das Gesetz nur sich selbst gleiche und durch diese Gleichheit mit sich, also in seinem eigenen Wesen gegründet, nicht ein bedingtes sei.“⁷⁷

Hegel überprüft nun das Eigentum am Kriterium der Widerspruchsfreiheit und kommt zum Ergebnis, dass das „Eigentum an und für sich“ sich nicht widerspricht. Dies gilt auch für das Nichteigentum.⁷⁸

Wenn ein herrenloses Ding, zum Beispiel eine Naturressource, ein *notwendiger Gegenstand des Bedürfnisses* ist, dann ist es ebenso notwendig, dass es in den Besitz eines Einzelnen kommt, um gebraucht beziehungsweise verbraucht zu werden. Es wäre daher widersinnig, die „Freiheit des Dinges“⁷⁹ zum Gesetz zu machen. Der Mensch als planendes Wesen hat Bedürfnisse, deren Befriedigung nicht dem Zufall überlassen werden soll.

Menschliche Bedürfnisse können in der „Form der *Allgemeinheit*“⁸⁰ vorgestellt werden, da sie ja nicht vorübergehend, sondern permanent auftreten. Diesen Gedanken berücksichtigt Kant durchaus, indem er darauf verweist, dass der Mensch als *Sinnenwesen* natürlich Bedürfnisse hat. Er muss daher für seine Lebenserhaltung sorgen und in diesem Sinne würde Kant die Frage Hegels, ob es ein Gesetz sein solle, dass es Eigentum gibt, bejahen,

⁷⁴ Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, 170.

⁷⁵ Hegel, *Phänomenologie*, 317.

⁷⁶ Hegel, *Phänomenologie*, 316-317.

⁷⁷ Hegel, *Phänomenologie*, 317.

⁷⁸ a.a.O.

⁷⁹ Hegel, *Phänomenologie*, 318.

⁸⁰ a.a.O.

ohne es vorher diskursiv abgehandelt zu haben. Das Nachgehen eines Gelderwerbs und der Erwerb von Eigentum dienen nicht nur der Bedürfnisbefriedigung, sondern sind für die Subsistenz des Menschen notwendig. Der Begriff des *Sinnenwesens* impliziert bereits die *Notwendigkeit* der Bedürfnisbefriedigung. Die Maximen, die die Erfüllung dieser Bedürfnisse zum Ziel haben, sind natürlich verallgemeinerungsfähig. Wenn das Eigentum allerdings nur als Zweck für die Beförderung der eigenen Glückseligkeit dient, dann wäre der Imperativ der Handlung nur hypothetisch. Für Kant soll nicht ein äußeres Institut, wie Eigentum, beurteilt werden, sondern die Maxime, deren Willen vom Vernunftprinzip geleitet wird und kategorisch gebietet.

Sowohl *Eigentum* als auch *Nichteigentum* führen die sich widersprechenden Momente *Einzelheit* und *Allgemeinheit* mit sich.

„Dem Eigentum geht es ebenso (wie dem Nichteigentum, Anm. R.K.), wenn es in Momente aufgelöst wird. Das einzelne Ding, das mein Eigentum ist, gilt damit für ein *Allgemeines, Befestigtes, Bleibendes*; dies widerspricht aber seiner Natur, die darin besteht, gebraucht zu werden und zu *verschwinden*.“⁸¹

Mein Eigentum gehört nur mir, daher sind Andere davon ausgeschlossen (Einzelheit). Gleichzeitig sollen die Anderen es als mein Eigentum anerkennen und es hat damit auch die Seite der allgemeinen Dingheit, da es die Bedürfnisse auch Anderer stillen kann (Allgemeinheit). Der Widerspruch besteht also darin, dass Eigentum *exklusiv* und zugleich *allgemein* sein soll.

Das Prüfen der Gesetze ist also nur zufällig und nicht notwendig-allgemein, da ihr Gegenteil ebenso geprüft und begründet werden kann.

„Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist also der tyrannische Frevel, der die Willkür zum Gesetze macht und die Sittlichkeit zu einem Gehorsam gegen sie, - gegen Gesetze, die *nur* Gesetze, nicht zugleich *Gebote* sind.“⁸²

In den beiden Formen (Eigentum/Nichteigentum) sind die beiden Momente (Einzelheit/Allgemeinheit) im noch unmittelbaren Bewusstsein vorhanden. Es ist das Wollen des Individuums und noch nicht wirklich, also nur ein *Sollen*. Diese Gegensätze verschwinden erst, wenn das individuelle Bewusstsein durch das überindividuelle Bewusstsein aufgehoben wird, also in der sittlichen Substanz.

Das überindividuelle Bewusstsein ist das geistige Wesen, die wirkliche Substanz, welches für das unmittelbare Bewusstsein zum „*an sich* seienden Gesetz“⁸³ wird. Damit wird das Prüfen aufgehoben.

⁸¹ Hegel, *Phänomenologie*, 318.

⁸² Hegel, *Phänomenologie*, 320.

„Es ist ebenso ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem Willen *dieses Individuums* seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute *reine Willen Aller*, der die Form des unmittelbaren *Seins* hat.“⁸⁴

Dieses *seiende Gesetz* wird nicht von einer Einzelperson oder Instanz angeordnet, sondern es gründet auf den Gedanken des „eigenen absoluten Bewusstseins“⁸⁵, welches nicht mehr das unmittelbare Bewusstsein des Individuums ist, da es sich als Einzelnes aufgehoben hat. Für diese Vermittlung des einzelnen Bewusstseins zum unmittelbaren Selbstbewusstsein der sittlichen Substanz findet Hegel durchaus poetische Worte.

„Dadurch sind die *Unterschiede an dem Wesen* selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewusstseins willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, sind sie die Massen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, sich selbst klare, unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentwehte Unschuld und Einmütigkeit ihres Wesens erhalten.“⁸⁶

Hegel denkt hier an die Sittlichkeit in der Antike und hat die *Antigone* des Sophokles vor Augen. Antigone verinnerlicht „der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht:

Nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
Lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien.“⁸⁷

Diese Gesetze sind ewig, und Antigone spürte sie in ihrer Brust, als der König das Begräbnis ihres Bruders, der gegen den König in den Kampf zog und dabei fiel, verbot. Sein Leichnam sollte den Raubvögeln und anderem Getier ausgesetzt sein. Antigone erkannte das profane Recht des Königs nicht an, da sie sich von dem ewigen Gesetz ergriffen fühlte, und richtete wider den königlichen Befehl ihrem Bruder heimlich ein würdevolles Begräbnis aus. Schließlich musste sie dafür selbst ihr Leben lassen.

Ein solches Gesetz bedarf keiner Prüfung.

„Wenn sie (die seienden Gesetze, Anm. R.K.) sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein bewegt und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten.“⁸⁸

⁸³ Hegel, *Phänomenologie*, 321.

⁸⁴ a.a.O.

⁸⁵ a.a.O.

⁸⁶ a.a.O.

⁸⁷ Hegel, *Phänomenologie*, 322.

⁸⁸ Hegel, *Phänomenologie*, 322.

Das Beispiel der Antigone zeigt eigentlich, dass es sehr wohl zwischen Obrigkeit und Individuum zu Differenzen kommen kann. Ein Fall, den Hegel eigentlich ausschließt, da der Staat der Träger der Sittlichkeit ist und das Individuum die Sittlichkeit des Staates als die eigene vorstellt, aber der antike Staat hat noch nicht diese entwickelte Stufe des Staates erreicht, sodass es zu Differenzen zwischen dem individuellen und staatlichen Willen kommen kann.

Hegel behandelt nun das kantische Depositum-Beispiel.

„Behalte ich für mich das Depositum, so begehe ich nach dem Prinzipie meines Prüfens, der Tautologie, ganz und gar keinen Widerspruch; denn alsdann sehe ich es nicht mehr für das Eigentum eines anderen an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigentum eines anderen ansehe, ist vollkommen konsequent.“⁸⁹

Es unterliegt demgemäß meiner Willkür, dass ich die Bestimmung *Eigentum* durch die Bestimmung *Nichteigentum* ersetze. Die Änderung der Ansicht sei kein Widerspruch, sondern der Gegenstand selbst soll sich nicht widersprechen.

In der *KpV* erläutert Kant das Depositum-Beispiel:

„Ich habe z.B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein *Depositum* in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: dass jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, dass ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, dass es gar kein Depositum gäbe.“⁹⁰

Eine Änderung der Maxime führt bei Kant zu einer qualitativ neuen Position. Die Maxime kann nicht für sich isoliert betrachtet werden, sondern immer in Verbindung mit dem Kriterium der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes.

Hegel betrachtet die Bestimmung isoliert für sich. Auf diese Weise kann er keinen Widerspruch erkennen, auch wenn er die entgegengesetzte Bestimmtheit, im Falle des Depositum-Beispiels das Nichteigentum, einsetzt.

⁸⁹ a.a.O.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung hg. von Horst Brandt und Heiner Klemme, Hamburg, 2003, im Folgenden zitiert als: Kant, *KpV*, hier: Kant, *KpV*, A 49,50.

II.4. Moralität und Sittlichkeit

II.4.1. Moralität bei Kant

Kant verwendet die Begriffe *Moralität* und *Sittlichkeit* weitgehend synonym. In der *Grundlegung* legt er das Aufsuchen des obersten *Moralprinzips* als Aufgabe dieses Werkes fest, in den weiteren Abschnitten bezeichnet er den kategorischen Imperativ als *Sittengesetz*, denn für ihn ist das Individuum Träger und einzige Instanz der *Moralität*.

Wir haben schon festgestellt, dass Kant und Hegel die Begriffe *Moralität* und *Sittlichkeit* unterschiedlich konnotieren. Für Kant basiert die Moralität auf dem vernünftigen Wesen. Dieses bedarf für moralisches Handeln weder einer übergeordneten noch sonstigen Instanz, sondern es vermag kraft seiner Vernunft aus sich frei und moralisch zu entscheiden, und zwar so, dass es sich selbst das Gesetz gibt.

„Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss.“⁹¹

Diese Formulierung der Autonomieformel Kants zeigt deutlich auf, dass der Wille keiner institutionellen Gemeinschaft oder organisatorischen Einheit verpflichtet ist, sondern lediglich dem allgemeinen Gesetz, das er selbst zu formulieren und sich vorzulegen hat. Diese Handlungsformel ist nicht an äußeren Einrichtungen zu messen, selbst wenn sie sich als sittliche verstehen, sondern umgekehrt, jede Bestimmung einer äußeren Institution ist anhand der Autonomieformel zu überprüfen.

Was befähigt nun aber den Menschen, abseits jeder äußeren Orientierung und Struktur, moralisch zu handeln? Bedarf es hierfür einer besonderen Ausbildung? Nein, antwortet Kant, denn der Mensch besitzt eine innere Gewissheit für die Beantwortung moralischer Fragen.

„Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie (die gemeine Menschenvernunft, Anm. R.K.) mit diesem Kompass (der moralischen Erkenntnis, Anm. R.K.) in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten was Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.“⁹²

⁹¹ Kant, *GMS*, 431.

⁹² Kant, *GMS*, 404.

Diese Fähigkeit des Menschen ermöglicht es ihm, sowohl das allgemeine Gesetz als auch die subjektive Maxime zu formulieren, und schließlich seine konkrete Handlungsabsicht daran zu messen beziehungsweise gegebenenfalls zu korrigieren. Für die Erkenntnis des Moralischen bedarf es keines Studiums, es erwächst gewissermaßen dem Menschen spontan.

„Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, dass die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe.“⁹³

In welchen äußeren Verhältnissen der Mensch eingebunden sein mag oder welchen hierarchischen Platz er in der Gruppe oder im Staat einnimmt, spielt dabei keine Rolle. Nicht die Legalität und die Handlungskonventionen eines gesellschaftlichen Überbaus bestimmen das Handeln des Individuums, sondern es ist „*nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen.“⁹⁴

II.4.2. Abstraktes Recht und Moralität bei Hegel

Hegel entwickelt seine Ethik an verschiedenen Stellen seines Gesamtwerkes. In seiner *Rechtsphilosophie*, die auch eine Staatsphilosophie darstellt, unterscheidet er zwischen abstraktem Recht, Moralität und Sittlichkeit.

Das *abstrakte Recht* ist eine äußere, objektive Daseinsform, die sich der Wille gibt.

„Der an und für sich freie Wille, wie er in seinem *abstrakten* Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der *Unmittelbarkeit*. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit – *in sich einzelner* Wille eines *Subjekts*. Nach dem Momente der *Besonderheit* des Willens hat er einen weiteren Inhalt bestimmter Zwecke und als *ausschließende Einzelheit* diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbare vorgefundene Welt vor sich.“⁹⁵

Der *abstrakte* Begriff des freien Willens ist jener, der zwar schon alle Bestimmungen in sich enthält, diese aber noch nicht in dialektischer Weise entfaltet hat. Es existiert hier schon ein Inhalt, der aber noch nicht als eigene Inhaltlichkeit angesehen wird. *Abstrakt* heißt auch nicht, dass hier der Begriff des Willens völlig abgetrennt und ohne jeden Bezug

⁹³ Kant, *GMS*, 404.

⁹⁴ Kant, *GMS*, 432.

⁹⁵ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 34, 92.

wäre, sondern der Begriff hat hier noch nicht aus sich selbst sein immanentes Gegenteil entwickelt, das dann durch ein Drittes in einer überhöhenden Aufhebung vermittelt wird. Die *Unmittelbarkeit* des Willens bezieht sich darauf, dass er sich selbst noch nicht in entsprechender Weise reflektiert hat, vergleichbar mit dem *Bewusstsein* am Anfang der *Phänomenologie*. Hier fasst das Bewusstsein in seiner ersten Stufe das Sinnliche noch als Wahrheit auf.

Auf dieser Reflexionsstufe am Beginn der dialektischen Bewegung hat der Wille weder mit sich noch mit der Außenwelt ein Problem. Er ist gegen die Realität negativ, das heißt, dass er vom Anderen abgegrenzt ist und sich auf sich bezieht, somit hat er aber schon einen *Selbstbezug*, denn er hat seine Bedürfnisse, Wünsche, und was er sonst noch begehrt in seiner Besonderheit. Dieser Wille ist also ein ganz ursprünglich, unmittelbar agierender Wille einer Einzelperson. Als Einzelheit hat dieser abstrakte Wille die Welt noch außer sich, wiewohl er natürlich auf diese bezogen ist, denn in seiner Mitwelt und Umwelt befinden sich die Menschen und Gegenstände für seine bestimmten Zwecke.

Auf der Ebene des *abstrakten Rechts* besteht zwischen dem Willen und dem Allgemeinen noch keine Differenz, der Wille hat moralisch noch kein Problem mit sich. Dennoch bekommt er im Rahmen des abstrakten Rechts schrittweise seine Probleme. Als Person ist er mit sich selbst konfrontiert, aber auch mit anderen Personen, die ihrerseits bestimmte Zwecke verfolgen. Es kann zu Dissonanzen kommen, und so versucht man gemeinsam, sich auf etwas zu einigen und Verträge zu schließen. Ein Vertrag kann aber für einen Vertragspartner nachteilig oder gar ungerecht sein, und nun sieht man sich in einer Schwierigkeit und fragt sich: Was ist denn überhaupt Recht und Unrecht? Hier findet der Übergang zur nächsten dialektischen Stufe statt. Im *Moralischen* wird das *Ich* beziehungsweise der Begriff des freien Willens sich so weit entwickeln, dass es das Allgemeine im Unterschied zur eigenen Einzelheit weiß. So entsteht zwischen dem subjektiven Willen und dem Allgemeinen eine Differenz, bei der es aber nicht bleibt, denn sie wird aufgehoben, das heißt auf einer höheren Ebene vermittelt. Aber diese Vermittlung ist auch ein Aufbewahren der bereits im abstrakten Recht ansatzweise entstandenen Spannung, allerdings auf einer höheren Ebene, so dass die Spannung in der Vermittlung erhalten bleibt.

Auf der Stufe der *Moralität* geht es um die Willensfreiheit des Subjekts, das sich mit von außen gegebenen Gesetzen konfrontiert sieht, aber sich an seinem Gewissen, subjektiv, orientiert. So entsteht eine Differenz zwischen einem absoluten Anspruch des Guten, und das wäre das Allgemeine, das Moralische, repräsentiert durch den Willen, und den

besonderen Bedürfnissen, Neigungen und Zwecken des empirischen Willens. Hegel nennt dies den moralischen Standpunkt, der durch zwei Seiten gekennzeichnet ist: Auf der einen Seite das empirische Ich und auf der anderen die Idee einer allgemeinen Gültigkeit.

„Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, dass, was es so weiß und will, in *Wahrheit* Recht und Pflicht ist.“⁹⁶

Der Wille hat hier eine Reflexionsstufe erreicht, von der aus er nun beansprucht, über das Gute urteilen zu können. Vom Standpunkt der *Moralität* aus steht das Individuum mit seiner Moralität und seiner Autonomie im Mittelpunkt. Diesen Standpunkt ordnet Hegel durchaus Kant zu.

„Der subjektive Wille als unmittelbar für sich und von dem an sich seienden unterschieden ist daher abstrakt, beschränkt und formell. Die Subjektivität ist aber nicht nur formell, sondern macht als das unendliche Selbstbestimmen des Willens das *Formelle* desselben aus. Weil es in diesem seinem ersten Hervortreten am einzelnen Willen noch nicht als identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt ist, so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des *Verhältnisses* und des *Sollens* oder der *Forderung*.“⁹⁷

Unter diesem subjektiven Willen versteht Hegel den Willen im Kantischen Verständnis. Dieser bleibt nur abstrakt, beschränkt und formell. Dieses Formelle ist das Interesse und die Tätigkeit der Subjektivität überhaupt. Die Autonomie dieser abstrakten Subjektivität ist jenes formelle Selbstbestimmen.⁹⁸ Im *Moralischen* bleibt dieser subjektive Wille in der Form der *Allgemeinheit für mich*. Er steht aber auch in einer Differenz zum objektiven Dasein. Da dieser Wille auf Subjektivität beruht, ist er nach Hegel sowohl der Standpunkt des Moralischen als auch des Unmoralischen.

Auch im Moralitätskapitel kommt Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* auf den Begriff der Pflicht zu sprechen, und zwar wieder mit Blick auf Kant.

„Das Gute hat zu dem besonderen Subjekte das Verhältnis, das *Wesentliche* seines Willens zu sein, der hiermit darin schlechthin seine *Verpflichtung* hat. Indem die *Besonderheit* von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der *allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit* – der *Pflicht*; um dieser ihrer Bestimmung willen soll die *Pflicht* um der *Pflicht* willen getan werden.“⁹⁹

⁹⁶ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 137, 255.

⁹⁷ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 108, 206.

⁹⁸ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 123, handschriftliche Bemerkungen, 231.

⁹⁹ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 133, 250.

Hegel unterscheidet hier die subjektive Maxime des Willens von dem Guten. Das Gute ist allgemein und abstrakt – als Pflicht formuliert – und steht der Besonderheit der Pflicht gegenüber. Aber die *Pflicht um ihrer selbst willen* ist nicht mehr subjektiv, sondern es ist meine Objektivität, aus der ich die Pflicht erfülle. In der Erfüllung der Pflicht bin ich jetzt frei. Hegel betont hier die Stärke des Kantischen Ansatzes, nämlich die Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben.

II.4.3. Sittlichkeit bei Hegel

In der *Moralität* steht das formale Prinzip im Vordergrund. Es ist subjektiv und formell. Daher hat der Pflichtbegriff nur eine formale Bestimmung ohne Inhalt für die Pflicht. Es geht aber um die objektive Bestimmung der Pflicht und ihres konkreten Inhalts. Eine solche Pflichtenlehre ist nur im Bereich des *Sittlichen* möglich, so Hegel. Daher muss die *Moralität* durch die *Sittlichkeit* aufgehoben werden. In der *Sittlichkeit* kommt es zur Einheit des subjektiv und objektiv Guten. Der subjektive Wille bleibt frei, aber er sieht nun das Allgemeingültige im System der institutionellen Ordnungen.

Hegel nimmt eine Bestimmung der Sittlichkeit vor.

„Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität als *unendliche Form konkrete* Substanz. Sie setzt daher *Unterschiede* in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind und wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.“¹⁰⁰

Das Subjektive bekommt nun durch das Objektive einen Inhalt. Das *objektiv Sittliche* wird so durch die *Subjektivität* vermittelt. Das *subjektive Wollen* ist hier mit dem *objektiven Sollen* ident. Die Objektivität erfährt der subjektive Wille als seine Selbstverwirklichung. Das ist die wirkliche Freiheit. Kant hat, so Hegel, die Freiheit immer nur negativ gedacht als wechselseitige Beschränkung der jeweils individuellen Willkür.

„Als *Beschränkung* kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit und gegen die Triebe des natürlichen oder des sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine *Befreiung*, teils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht, sowie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, teils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt und

¹⁰⁰ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 144, 293-294.

in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.“¹⁰¹

Freiheit bleibt im *Moralischen* nur abstrakte Freiheit. Erst im *Sittlichen* wird sie substantiell. Den Kantischen Pflichtbegriff möchte Hegel aufbewahren und ihm einen Inhalt geben.

Nachdem die Pflicht in der Sittlichkeit einen konkreten Inhalt erhalten hat, meint Hegel nun, die Frage Kants „Was soll ich tun?“ beantwortet zu haben.

„Was der Mensch tun müsse, *welches* die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, - es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist.“¹⁰²

Hegel setzt für das Handeln aus Pflicht ein *sittliches Gemeinwesen* voraus und meint damit die staatlichen Institutionen. Aber Kant setzt einen Schritt vorher an. Er will zuerst das Kriterium für sittliches Handeln ausweisen. Es geht ihm nicht darum, sich mit einer von außen gegebenen Sittlichkeit zu identifizieren und ihr zu entsprechen, sondern es soll dem Menschen das erarbeitete und deduzierte Sittengesetz Prüfungsinstrument für jedes, auch staatliches Handeln sein. Damit hat Hegel offenbar Kants Frage nicht beantwortet.

Nun ist für Hegel im Rahmen der Sittlichkeit die Subjektivität des Willens aufgehoben und das Recht kommt zur Geltung. Der subjektive Wille als Dasein vereint sich nun mit dem Allgemeinen, also nicht durch seine besonderen Triebe und Interessen, sondern insofern er Allgemeines ist. Diese Einigkeit verwirklicht sich in der Ehe oder im Staat, also im sittlichen Ganzen.¹⁰³

Die erste sittliche Einrichtung ist die Familie.

„Die Familie hat als die *unmittelbare Substantialität* des Geistes seine sich *empfindende* Einheit, die *Liebe*, zu ihrer Bestimmung, so dass die Gesinnung ist, das Selbstbewusstsein seiner Individualität *in dieser Einheit* als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu sein.“¹⁰⁴

Die Familie ist eine natürliche Verbindung, denn man entscheidet sich nicht, ihr anzugehören, sondern man gehört ihr durch die Natur als Mitglied an. Sie ist eine notwendige, vernünftige und sittliche Institution, wiewohl ihr die bewusste Einsicht fehlt und das Handeln in der Familie mehr aus Instinkt erfolgt. Die Liebe in der Familie basiert

¹⁰¹ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 149, 297-298.

¹⁰² Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 150, 298.

¹⁰³ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 142, handschriftliche Bemerkungen, 293.

¹⁰⁴ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 158, 307.

darauf, dass sich das einzelne Familienmitglied in einer bewussten Einheit mit den anderen betrachtet.

Der nächste Schritt zur Entwicklung der Sittlichkeit ist die *bürgerliche Gesellschaft*, wiewohl die bürgerliche Gesellschaft als Antithese zur Familie der Sittlichkeit ermangelt.

Sie ist aber die notwendige Negation zur Erreichung der Sittlichkeit im Staat.

„Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, - aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so dass jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das *andere Prinzip*, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.“¹⁰⁵

In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht das egoistische Prinzip vor. Jeder betrachtet seine eigenen Bedürfnisse als Zweck. Der Andere zählt für ihn nur insofern, als er für die eigenen Zwecke nützlich sein kann, also Mittel für seine Zwecke ist, denn ohne den Anderen kann er seine Zwecke nicht hinreichend erreichen. Die besonderen Zwecke des Einzelnen werden daher durch die Allgemeinheit beschränkt, aber auch mit befriedigt. So entsteht eine gegenseitige Abhängigkeit, die Hegel als einen *äußeren Staat* beziehungsweise als *Not- und Verstandesstaat* bezeichnet.¹⁰⁶

Der dritte Schritt in Hegels Konzeption der Sittlichkeit ist die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist die Synthese beider, in der die Einzelheit und das Allgemeine eine substantielle Einheit bilden.

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewusstsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.“¹⁰⁷

Hegel entwickelt die Sittlichkeit im Staat in Anlehnung an die antike Polis. Dieser Staat besteht aus den *Penaten*, also den Göttern des Hauses, dem *Volksgeist* in Gestalt der Athene als dem sich *wissenden* und *wollenden* Göttlichen, der *Pietät* und der *politischen Tugend*.¹⁰⁸

In der bürgerlichen Gesellschaft galten die Bedürfnisse und Ziele des Einzelnen als der letzte Zweck. Diese Zwecke sind aber nur zufällig und beliebig. Im Staat ist der Geist

¹⁰⁵ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 182, 339.

¹⁰⁶ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 183, 340.

¹⁰⁷ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 257, 398.

¹⁰⁸ a.a.O.

objektiv und damit hat das Individuum auch Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit als ein Glied desselben.¹⁰⁹

Im Staat verwirklicht sich vollständig, was Hegel unter Sittlichkeit versteht.

So entwickelt sich also der Wille beziehungsweise die sittliche Substanz in folgendem Dreischritt: Als natürlicher Geist in der *Familie* (These), dann in der Entzweiung und Erscheinung der sittlichen Substanz in der *bürgerlichen Gesellschaft* (Antithese), schließlich in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens in der allgemeinen und objektiven Freiheit im *Staat* (Synthese).¹¹⁰

II.5. Inhalt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

II.5.1. Vorrede

In der *Vorrede* legt Kant dar, warum das vorliegende Werk, nämlich die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, notwendig ist. Da es sich bei jedem Gewerbe beziehungsweise Handwerk als Fortschritt erwies, eine Arbeitsteilung vorzunehmen, stellt sich die Frage, ob es nicht zweckmäßig wäre, die *reine Philosophie* jeweils in ihren Teilen zu betrachten und nicht mit dem Empirischen zu mischen, um „nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind“¹¹¹.

Diese notwendige Trennung des empirischen vom rationalen Bereich wurde bis jetzt nicht, beziehungsweise zu wenig beachtet und so nimmt Kant eine Aufteilung der Vernunftkenntnis vor. Er teilt sie gemäß der Stoa in einen materialen und formalen Teil, letzterer behandelt die „allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt“¹¹², ohne Unterschied der Objekte, und heißt *Logik*. Der materiale Teil hat es „mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun [...] denen sie unterworfen sind“¹¹³. Dieser Teil besteht aus den *Gesetzen der Natur* (Physik) beziehungsweise den *Gesetzen der Freiheit* (Ethik). Sowohl die Physik als auch die Ethik besitzen wiederum einen empirischen und einen rationalen Teil. Die Physik teilt sich in die empirische Physik und die Metaphysik der Natur, welche ihren rationalen Teil darstellt und der empirischen Physik vorangestellt werden soll. Aber auch die Gesetze der Freiheit, deren Wissenschaft *Ethik* heißt, unterliegen dieser Einteilung, denn die *Metaphysik der Sitten* hat sowohl einen empirischen Teil, der als

¹⁰⁹ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 258, 399.

¹¹⁰ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 33, 87-88.

¹¹¹ Kant, *GMS*, 388.

¹¹² Kant, *GMS*, 387.

¹¹³ a.a.O.

praktische Anthropologie bezeichnet wird, als auch einen rationalen Teil, den man *Moral* nennen kann. Durch diese Aufteilung lässt sich ermitteln, welchen Beitrag die *reine Vernunft* beisteuern kann und ihre *apriorische Quelle* darlegen, da sie lediglich mit Begriffen arbeitet, die a priori aus ihr hervorgehen. Die Absicht Kants in der *Grundlegung* richtet sich auf die *sittliche Weltweisheit* und in diesem Zusammenhang auf die Frage:

„ob man nicht meine, dass es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein.“¹¹⁴

Da wir wissen, dass die Erfahrung im Praktischen nicht das Kriterium für unser Handeln sein kann, haben wir im Hintergrund eine Vernunftidee des Guten. Wenn diese Sittengesetze den Anspruch der absoluten Notwendigkeit haben sollen, dann darf der Bereich ihrer Gültigkeit nicht auf Bestimmungen, die in der „Natur des Menschen“¹¹⁵ liegen, beschränkt sein. Daher erstreckt sich die Gültigkeit nicht nur auf den Menschen, sondern auf alle Wesen, die vernunftbegabt sind. Mit dieser umfassenden Ausweitung des Gültigkeitsbereiches und dem völligen Fehlen empirischer Gründe kann eine *praktische Regel* zum *moralischen Gesetz* erhoben werden.

Die Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten ergibt sich auch daraus, dass sie einen „Leitfaden und oberste Norm“¹¹⁶ für die richtige Beurteilung der Sitten ist, denn sittliches Handeln soll nicht nur dem Gesetz gemäß sein, sondern das Gesetz selbst ist der Grund für das Handeln. Aus der Erfahrung sich ergebende Handlungsregeln fallen dem Zufall anheim und sind somit nicht unbedingt notwendig. Daher legt Kant sein Augenmerk auf den rationalen Teil der Ethik, denn nur dieser ist absolut notwendig.

„Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben“¹¹⁷

Die Reinigkeit kann das sittliche Gesetz nur aufweisen, wenn keine empirischen Motive darin enthalten sind. Dem empirischen Teil der Ethik, also der praktischen Anthropologie, muss also die aus lediglich rationalen Prinzipien a priori bestehende Moralphilosophie

¹¹⁴ Kant, *GMS*, 389.

¹¹⁵ a.a.O.

¹¹⁶ Kant, *GMS*, 390.

¹¹⁷ Kant, *GMS*, 390.

vorangestellt werden, denn nur sie ist „als solche völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt“¹¹⁸.

Eigentlich wäre die Grundlage für eine Metaphysik der Sitten eine Kritik der reinen praktischen Vernunft, so wie die bereits gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft die Grundlage für die Metaphysik ist, „weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muss“¹¹⁹, aber für eine Kritik der reinen praktischen Vernunft wären, um die Einheit darzustellen, weitere Betrachtungen notwendig, die hier den Leser eventuell verwirren würden. Daher nennt Kant das der *Metaphysik der Sitten* voran zu schickende Werk „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“.

Das Ziel dieses Werkes ist:

„Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des *obersten Prinzips der Moralität*, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht.“¹²⁰

Schließlich kommt Kant noch auf die Methode zu sprechen, nach der seine Schrift aufgebaut ist. Sie ergibt sich,

„wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will.“¹²¹

Dieses Verfahren besteht also sowohl aus einem analytischen als auch einem synthetischen Weg. Was versteht Kant unter der *analytischen Methode*? Es ist zweckmäßig, die Erläuterungen hierzu aus den *Prolegomena* heranzuziehen:

„Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes, als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel gibt, und sie könnte besser die *regressive* Lehrart, zum Unterschiede von der synthetischen oder *progressiven*, heißen.“¹²²

¹¹⁸ Kant, *GMS*, 391.

¹¹⁹ Kant, *GMS*, 391.

¹²⁰ Kant, *GMS*, 392.

¹²¹ Kant, *GMS*, 392.

¹²² Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band 4, Berlin, 1911, im Folgenden: Kant, *Prolegomena*, Hier: Kant, *Prolegomena*, §5, Anmerkung, 276.

Die Antwort auf die Frage, wie Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich ist, liegt in der Möglichkeit von synthetischen Sätzen a priori. Was versteht Kant darunter?

„Du sprichst durch reine Vernunft, und maßest dir an, a priori Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht bloß gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgibst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst du nun hiezu, und wie willst du dich wegen solcher Anmaßungen rechtfertigen?“¹²³

Die Möglichkeit von synthetischen Sätzen a posteriori ist unstrittig, da sie auf der Erfahrung beruhen. Wir suchen aber nach der Möglichkeit von synthetischen Sätzen a priori, um überhaupt Metaphysik betreiben zu können.

Bei der Auflösung der Frage, wie synthetische Sätze a priori möglich sind, gehen wir aber, wie in einem obigen Zitat dargelegt, analytisch vor, also das Gesuchte wird als gegeben angenommen: Hier haben wir exemplarisch die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft. Wie wir bereits aus der *Vorrede* der *KrV* wissen, bilden diese zwei Wissenschaften Erkenntnisse in Form von synthetischen Sätzen a priori. Analytische Sätze sind a priori, synthetische Sätze sind a posteriori, also auf Erfahrung angewiesen. Kant fordert für die Ableitung des obersten Moralprinzips *Allgemeingültigkeit* und *Notwendigkeit*. Dies ist nur möglich, wenn die Vorzüge der beiden oben genannten Urteile zusammengeführt werden, also wenn wir es mit *apriorisch-synthetischen Urteilen* zu tun haben. Kant wird deduzieren, dass das Sittengesetz ein synthetischer Satz a priori ist und daher allgemeingültig und notwendig.

II.5.2. Erster Abschnitt:

„Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftenerkenntnis zur philosophischen“¹²⁴

Die Frage, worin das Gute besteht, beschäftigt die Philosophen schon seit der Antike und sie wird in der Ethik zentral behandelt. Auch Kant versucht gleich am Anfang seiner Darlegungen in der *Grundlegung* diese Frage zu beantworten. Für ihn muss die Sittlichkeit in der praktischen Vernunft des Subjekts selbst liegen, denn sie schließt alle empirischen Handlungsgründe aus, da diese zur Bedingtheit gehören.

¹²³ Kant, *Prolegomena*, §5, 277.

¹²⁴ Kant, *GMS*, 393.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein *guter Wille*.“¹²⁵

Es wäre angebracht, gerade in unserer heutigen Zeit, in der viel von „emotionaler Intelligenz“, „sozialer Kompetenz“ und ähnlichen Wortkonstruktionen die Rede ist, uns auf diese Aussage Kants zu besinnen. Nicht „Bauernschläue“, „Bauchgefühl“ oder andere Zustände sollten unser Handeln bestimmen, denn sie können jederzeit ambivalent sein und sie verstehen sich geradezu als Antipoden zu einem von der Vernunft geleiteten Handeln auf Basis der Sittengesetze. Bei der Suche nach der wesentlichen Bestimmung des Guten schließen wir alles Äußere aus, außer uns, denn nur im Individuum selbst kann der gute Wille gefunden werden und sich schließlich auch manifestieren. Der gute Wille ist das einzige, das diese Unbedingtheit in sich enthält.

Weder die „*Talente* des Geistes“, noch die „*Eigenschaften* des *Temperaments*“¹²⁶ vermögen uns jene Leitlinie zu liefern, die für unbedingte Handlungsnormen notwendig ist, denn besondere Intelligenz oder sonstige mentale Gaben geben uns noch keine Anleitung für sittliches Handeln. Nur wenn die Talente im Sinne des guten Willens gebraucht werden, sind sie gut. Sie machen auch nicht unbedingt glücklich; hingegen scheint der gute Wille eine „unerlässliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein“¹²⁷, also für Glückseligkeit auszumachen.

Selbst die Tugenden, die die alten Griechen so sehr schätzten, wie beispielsweise die Besonnenheit oder den Mut, können zwar den guten Willen befördern, wie Kant meint, besitzen aber „keinen inneren unbedingten Wert“¹²⁸. Selbstbeherrschung und eine nüchterne, überlegte Betrachtungsweise können gut sein und vom inneren Wert einer Person etwas ausmachen, aber sie können auch für ein fragwürdiges Handlungsziel instrumentalisiert werden und sind somit keinesfalls ohne Einschränkung gut, wie dies beim guten Willen eben immer der Fall ist. Das heißt aber nicht, dass der gute Wille von der Welt abgehoben ist und mit ihr nichts zu tun hätte. Der gute Wille ist in der Welt und er ist das Unbedingte in der Welt beziehungsweise das Gesetz der unbedingten Welt, des *Ansich-Seins*.

¹²⁵ Kant, *GMS*, 393.

¹²⁶ a.a.O.

¹²⁷ a.a.O.

¹²⁸ Kant, *GMS*, 394.

Wenn wir heutzutage gerne nach den Konsequenzen einer Handlung fragen beziehungsweise vorgeben, diese zu berücksichtigen, um damit den Eindruck von hoher Verantwortung zu erheischen, so stellt dem Kant entgegen:

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte.“¹²⁹

Diese Aussage verleitete einige anzunehmen, dass es in der Kantischen Ethik nicht darauf ankomme, etwas bewirken zu wollen und es gleichgültig sei, ob man ein Ziel erreicht. Es käme nur auf die „Gesinnung“ an. Dem wurde eine sogenannte „Verantwortungsethik“ gegenübergestellt, welche die Konsequenzen des Handelns genau zu kennen und zu berücksichtigen vorgibt. Nun kann es aber durchaus vorkommen, dass die Konsequenz einer Handlung selbst wieder, gewissermaßen als neue Ursache, eine oder mehrere Konsequenzen hervorruft. Gemäß Kant wird durch eine gesetzte Handlung als Ursache eine Wirkung hervorgerufen, die ihrerseits wieder die Ursache für eine weitere Wirkung sein kann und so weiter. Es ist aber der menschlichen Vernunft gar nicht möglich, die gesamte Kausalkette von Ursache und Wirkung zu erkennen beziehungsweise schon vor einer Handlung vorherzusehen. Es geht also nicht darum, welche eventuellen Folgen eine Handlung haben könnte oder gar, wie die eine oder andere Person darauf reagieren würde, sondern durch den guten Willen wird eine Handlung gesetzt, die für sich allein betrachtet gut ist, weil sie ihren Wert in sich trägt, und daher anzustreben ist. Denn der gute Wille setzt einen Bestimmungsgrund, der nicht nur bedingt ist im Sinne der Pflichtmäßigkeit, sondern unbedingt ist und daher moralisch. Der Erfolg einer Handlung sagt so zwar noch nichts über ihre Sittlichkeit aus, dennoch ist es dem guten Willen nicht egal, was in der Welt passiert. Auch wenn sein Potenzial unter einem Mangel leiden würde, das Gewollte umzusetzen, der Wert des guten Willens bleibt erhalten, denn in unserer völligen Verfügung steht die Entscheidung der Zwecksetzung, dass wir uns gut verhalten, aber was dabei herauskommt, wenn wir Gutes tun, unterliegt noch weiteren Kriterien, über die wir nicht voll verfügen. Das Wollen soll aber nicht nur ein Wunsch sein, sondern der gute Wille versucht mit all seinen ihm gegebenen Möglichkeiten und Vermögen die sittliche Handlung zu setzen.

¹²⁹ Kant, *GMS*, 394.

Da nun die Natur unserem Willen die Vernunft als Regierung bestimmt hat, sollte die Bedeutung der Vernunft näher betrachtet werden.

Wir dürfen voraussetzen, dass die Natur für jedes Lebewesen jene Fähigkeiten ausgebildet hat, welche am besten die Funktion für den jeweiligen Zweck erfüllen. Wäre die *Glückseligkeit* für ein Wesen mit Vernunft und Willen der eigentliche Zweck der Natur, so wäre dieser Zweck mittels der *Vernunft* wohl nicht gut erreichbar. Vielmehr scheint der *Instinkt* für die sichere Lenkung zur Glückseligkeit geeigneter zu sein, und tatsächlich wollen viele Menschen sich von ihrem „sicheren Gespür“ oder ähnlichem leiten lassen, anstatt der Vernunft den Vorrang zu geben. Allerdings wird sich die Vernunft nicht ganz unterdrücken lassen, denn ob wir es wollen oder nicht: sie meldet sich immer zu Wort. Es geht Kant um die Einordnung der Glückseligkeit. Sie ist nicht als solche moralisch abzulehnen, aber sie gehört zum Bedingten. Daher kann sie nicht zum Prinzip des Handelns gemacht werden. Wenn die Glückseligkeit aber im Rahmen der Sittlichkeit eingeordnet ist und sich an ihr orientiert, dann hat sie auch ihre zugewiesene Rolle, denn sonst hätten wir nur auf einer Seite das Unbedingte in völliger Negation zum Bedingten. Die beiden Seiten, also die Glückseligkeit, die zum Bedingten gehört und das Begründete ist, und der gute Wille als Grund, der zum Unbedingten gehört, sind miteinander vereint. Das Unbedingte ist die Vermittlung der Differenz des Bedingten. Diese Verbindung ist schon immer da und Kant kann so das *Gute* mit der *Glückseligkeit* verbinden.

Wir können also zwischen *Sittlichkeit* und *Glückseligkeit* wählen. Die Instanz, die darüber entscheidet, ist die *freie Willkür*. Sie ist ein Begehrungsvermögen nach Begriffen und bestimmt für sich ihre Handlungsgründe. Jede Triebfeder in uns muss erst in die Maxime der Willkür aufgenommen werden.

Wäre aber für ein Wesen mit Vernunft und Willen die Glückseligkeit der eigentliche Zweck, dann würde die Natur

„verhütet haben, dass Vernunft nicht in *praktischen Gebrauch* ausschläge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkt anvertraut haben.“¹³⁰

Aber für die Wahl der Mittel selbst ist eben die Vernunft zuständig, denn würde dies auch von der Natur übernommen werden, dann wäre der Mensch ein reines Naturwesen und völlig in die Naturkausalität eingebettet, ähnlich den Tieren. Nun ist der Mensch aber nicht

¹³⁰ Kant, *GMS*, 395.

nur *Naturwesen*, sondern er hat als *Vernunftwesen* auch einen Anteil an einem Prinzip, welches gemäß Kant nicht Teil des Reiches der Natur ist. Sein Vernunftvermögen und seine Freiheit schöpft er aus der intelligiblen Welt.

Wer Lebensgenuss und oberflächliche Zerstreuung sucht und dies mittels Vernunft erreichen will, bei dem entsteht mitunter eine „*Misologie*, d.i. Hass der Vernunft“¹³¹. Die Privatabsicht der eigenen Glückseligkeit hat also der Vernunft nachzustehen, und weil die Vernunft für diesen Zweck der eigenen Glückseligkeit nicht tauglich genug ist,

„gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d.i. als ein solches, das Einfluss auf den *Willen* haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als *Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist.“¹³²

Der gute Wille, der durch die Vernunft hervorgebracht wird, ist unbedingt; die Absicht zur Glückseligkeit hingegen ist bedingt und erfährt in unsrem Leben so manche Einschränkung. Dies ist in der Natur so angelegt,

„weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist“¹³³.

Kommen wir nun zum Pflichtbegriff. Um den Begriff des guten Willens zu entwickeln, der nicht „gelehrt“, sondern nur „aufgeklärt“ zu werden braucht, beschäftigt sich Kant mit dem Begriff der *Pflicht*, der den des guten Willens bereits enthält.

Kant unterscheidet zwischen einem *pflichtmäßigen Handeln* (entspricht nur äußerlich der Pflicht) und dem *Handeln aus Pflicht* (Pflicht selbst ist Handlungsgrund). Er illustriert dies am Beispiel eines Krämers, der lediglich pflichtgemäß handelt:

„Z.B. es ist allerdings pflichtmäßig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, [...] sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so dass ein Kind ebenso gut bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorrang zu geben, lässt sich hier nicht annehmen.“¹³⁴

¹³¹ a.a.O.

¹³² Kant, *GMS*, 396.

¹³³ a.a.O.

¹³⁴ Kant, *GMS*, 397.

Eine solche Handlung ist nur pflichtgemäß und zum eigenen Vorteil gesetzt, somit nicht aus Pflicht getan. Auch die Erhaltung des eigenen Lebens kann nur pflichtmäßig sein, sofern man sich nur ängstlich daran klammert. Hingegen handelt jemand aus Pflicht, der aus dem Leben scheiden will, es aber dennoch unterlässt, in den Freitod zu gehen, und zwar nicht aus Angst vor der Tat, sondern weil er seine Lebenserhaltung als Gebot betrachtet.

Wie verhält es sich nun mit dem Wohltätigsein in Bezug auf die Pflicht? Prinzipiell gilt, dass die Hilfe gegenüber den Armen, Behinderten, und so weiter als Pflicht anzusehen ist. Wie weit es verbreitet ist, dass Menschen anderen in Not geratenen Menschen helfen, und zwar nur aus dem Grund, um zu helfen und dem anderen Gutes zu tun, lässt sich schwer sagen, da diese Hilfeleistungen deswegen nicht erfassbar sind, weil die Helfer in solchen Fällen über ihre Hilfestaten wenig reden und auch keine Reporter von Massenmedien dabei sind. Was die vielen Benefizveranstaltungen und ähnlichen Aktionen betrifft, die öffentlich dargestellt werden und bei denen der Spender als edler Samariter im Mittelpunkt steht, muss nach Kant gesagt werden, dass hier offenbar der „Bewegungsgrund der Eitelkeit“ beziehungsweise der „Eigennutz“¹³⁵ im Sinne der Selbstdarstellung und Eigenwerbung im Mittelpunkt steht. Dies ist kein Handeln aus Pflicht. Ja selbst wenn diese Beweggründe wegfallen und die Hilfe gegenüber anderen zur Beförderung des eigenen Ruhmes und der Ehre gereichen soll, ist die Handlung nur pflichtgemäß.

Erst wenn eine Person, unabhängig von ihrer eigenen Situation und Befindlichkeit, einem Notleidenden Gutes angedeihen lässt, ohne eine Neigung für diese Handlung zu haben, sondern um des Helfens selbst willen, geschieht die Handlung aus Pflicht und hat moralischen Wert.

Man würde es wohl nicht unmittelbar annehmen, aber Kant hält die Beförderung der eigenen Glückseligkeit wenigstens indirekt für eine Pflicht. Nun streben die Menschen ohnehin nach dem Glück, um ihre Neigungen zu erfüllen. Aber dies sollte nicht der Grund sein, nach Glückseligkeit zu streben, sondern:

„der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden.“¹³⁶

¹³⁵ Kant, *GMS*, 398.

¹³⁶ Kant, *GMS*, 399.

Auch das Gebot „liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ beziehungsweise das Gebot der Feindesliebe zeigt, dass hier Liebe nicht als Neigung verstanden wird, denn zur Neigung muss man nicht auffordern, sondern die Nächstenliebe ist Pflicht.¹³⁷

Kant stellt die Frage, worin eine Handlung ihren moralischen Wert hat. Sie kann ihren Wert nicht in der verfolgten Absicht haben, da diese ganz zufällig und vielfältig gesetzt werden kann. Eine Handlung aus Pflicht zeichnet sich vielmehr durch die *Maxime* aus, nach der sie gesetzt wurde, und schließlich durch das Prinzip, welches der *Maxime* zugrunde liegt. Damit ist die Entscheidung für diese Handlung festgelegt, und zwar unabhängig von einem einzelnen empirischen Inhalt, denn von den aposteriorischen Zwecken und Wünschen einer Handlung lässt sich kein moralischer Wert ableiten.

Der unbedingte moralische Wert einer Handlung

„kann nirgend anders liegen, *als im Prinzip des Willens* unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist.“¹³⁸

Nur dieses formale Prinzip des Willens kann den guten Willen bestimmen, da alle anderen Bestimmungen a posteriori wären und keine Grundlage für ein Handlungsprinzip bieten können.

Nachdem Kant klargestellt hat, wann eine Handlung einen moralischen Wert hat, nämlich wenn die *Maxime* das Gute als Pflicht bestimmt hat und nur auf einem formellen Prinzip des Willens beruht, geht er von hier aus eine Definition weiter. „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.*“¹³⁹

Nun ist die *Achtung* ein *Gefühl* und ein Gefühl hat nicht unmittelbar etwas mit der Vernunft zu tun. Worin unterscheidet sich nun das Gefühl der Achtung von den anderen Gefühlen?

„Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar *Neigung* haben, aber niemals *Achtung*, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist.“¹⁴⁰

Das Gefühl der Achtung unterscheidet sich grundlegend von allen anderen Gefühlen. Sobald ich das *moralische Gesetz* für mich erkannt habe, wird es von der *Achtung* für

¹³⁷ Der etwas abgewandelte Ausspruch: „liebe deinen Nächsten *als* dich selbst!“ mag zwar als Aufforderung gegen den Egoismus verstanden werden, aber tatsächlich bedarf es für die Nächstenliebe auch, dass man sich selbst liebt; deswegen ist eben auch die eigene Glückseligkeit Pflicht.

¹³⁸ Kant, *GMS*, 400.

¹³⁹ a.a.O.

¹⁴⁰ a.a.O.

dieses Gesetz begleitet. Das Bewusstsein vom Sittengesetz als Bestimmungsgrund meines Willens bewirkt bereits das Gefühl der Achtung in mir für dieses Gesetz. Obzwar Kant die zwei Standpunkte von Vernunft- und Sinnenwesen klar unterscheidet, scheint die Achtung eine Art Symbiose der beiden Standpunkte zu bewirken, denn für die Achtung bedarf es sowohl der Vernunft als auch eines Gefühls, wiewohl eines spezifischen, vernunftorientierten Gefühls, das sich von anderen Gefühlen unterscheidet.

Wenn der Wille objektiv durch das *Gesetz* und subjektiv durch die *reine Achtung* bestimmt wird, ist das moralische Gesetz und die dadurch hervorgerufene Achtung der Bestimmungsgrund des Willens für das sittliche Handeln. Wenn allerdings der Wille seinen Beweggrund in den zu erwartenden Wirkungen hat, also andere Ursachen als das Sittengesetz heranzieht, hat die Handlung keinen moralischen Wert.

„Es kann daher nichts anderes als die *Vorstellung des Gesetzes* an sich selbst, die *freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen“¹⁴¹.

Wir haben nun ein Gesetz, dessen Vorstellung den Willen bestimmen soll, und zwar ohne auf die dadurch eintretenden Auswirkungen dieses Gesetzes Rücksicht zu nehmen. Welches Motiv bleibt für den Willen noch übrig, um das Gesetz zu befolgen?

„so bleibt nichts anderes als die *allgemeine Gesetzmäßigkeit* (Hervorhebung R.K.) der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d.i. ich soll niemals anders verfahren, als so, *dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*.“¹⁴²

Dieser Imperativ gebietet kategorisch! Die allgemeine Gesetzmäßigkeit ist der alleinige Maßstab für die Maxime, also für das subjektive Prinzip des Handelns, durch welches ihr Inhalt dem kategorischen Imperativ entspricht. Das heißt also, die Maxime muss am Kriterium der Allgemeingültigkeit geprüft werden; besteht sie die Prüfung, dann ist sie selbst allgemeingültig. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit kann aber meinem Wollen – im Sinne des guten Willens – nicht widerstreiten, das heißt mein Wollen ist eine Prüfungsinstanz für das, was allgemeingültig sein soll. Da der „gute Wille“ uneingeschränkt gut ist, darf und muss er als die angemessene Entscheidungsinstanz auftreten.

Man könnte zu der Annahme verleitet werden, dass es zur Entwicklung eines guten Willens einer langen ethischen Ausbildung bedarf. Dem ist nicht so, denn die „bloße

¹⁴¹ Kant, *GMS*, 401.

¹⁴² Kant, *GMS*, 402.

Gesetzmäßigkeit“ als Prinzip dem Willen zu unterlegen leuchtet dem Vernunftwesen unmittelbar ein, und „hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.“¹⁴³

Wie klar und eindeutig, und zwar ohne lange Überlegung und Analyse, ich mich sittlich richtig entscheide, zeigt Kant an dem Beispiel des falschen Versprechens:

„darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten?“¹⁴⁴ Aus der Sicht des guten Willens ist die Antwort darauf unmittelbar evident.

Des Weiteren stelle ich mir selbst, und zwar nur mir als einziger Instanz, die Frage, inwieweit meine Absicht allgemeingültig sein könnte:

„würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus der Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann?“¹⁴⁵

Es bedarf keiner „weit ausholenden Scharfsichtigkeit“¹⁴⁶, um zu erkennen, dass ich nicht *wollen* kann, dass eine Lüge zu einem allgemeinen Gesetz würde, zumal sich eine solche Maxime dabei selbst zerstören würde, sondern die Vernunft zwingt mich, das allgemeine Gesetz zu achten. So wird für die Vernunft die Achtung vor dem Gesetz ein Kompass für alle normativen Handlungen, der anzeigt, was aus Pflicht zu geschehen hat beziehungsweise was pflichtwidrig ist. Hierfür bedarf es keiner Wissenschaft beziehungsweise Philosophie, denn:

„Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, dass die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde.“¹⁴⁷

Denn im Gegensatz zu dem theoretischen Erkenntnisvermögen, bei dem der Verzicht auf empirische Erkenntnisse zu „Ungewissheit“ und „Dunkelheit“ führt, entfaltet sich die Beurteilungskraft in der praktischen Vernunft gerade dann, „wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt.“¹⁴⁸

¹⁴³ Kant, *GMS*, 402.

¹⁴⁴ a.a.O.

¹⁴⁵ Kant, *GMS*, 403.

¹⁴⁶ a.a.O.

¹⁴⁷ Kant, *GMS*, 404.

¹⁴⁸ a.a.O.

Es bleibt aber bestehen, dass der Mensch zu den Anweisungen der Vernunft ein „mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht“ verspürt, welches nach Befriedigung der Neigungen trachtet und wovon er sich Glückseligkeit erwartet.

„Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d.i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen“¹⁴⁹.

Die *gemeine Menschenvernunft* wird daher lediglich aus praktischen Gründen in die Disziplin der *praktischen Philosophie* eintreten, um aus dem Feld der „beiderseitigen Ansprüche“ herauszufinden und sich den Moralprinzipien zuzuwenden.¹⁵⁰

II.5.2. Zweiter Abschnitt:

„Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten“¹⁵¹

Wir können den Begriff der Pflicht nicht aus der Erfahrungswelt ableiten, indem wir versuchen, zu beurteilen, ob eine Handlung aus Pflicht geschieht. Selbst wenn eine Maxime dem allgemeingültigen Gesetz entspricht, kann nicht sicher angegeben werden, ob sie nur gemäß der Pflicht geschieht und die Selbstliebe als Motiv vorhanden ist, wie dies weiter oben am Beispiel des Kaufmannes gezeigt wurde. Die Beurteilung des moralischen Wertes einer Handlung durch äußere Erfahrung ist nicht möglich,

„weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.“¹⁵²

Die inneren Prinzipien können durch das Beobachten einer Handlung nicht ermittelt werden.

Unabhängig davon, wie oft Handlungen einen moralischen Wert haben oder ob überhaupt eine solche je stattgefunden hat, bleibt die Tatsache aufrecht, dass die „Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.“¹⁵³

¹⁴⁹ Kant, *GMS*, 405.

¹⁵⁰ Aufgrund dieses Spannungsfeldes zwischen Vernunftgeboten und den Neigungen haben sich in der Zeit nach Kant weitere ethische Richtungen herausgebildet, welche die Kantische Klarheit und Strenge zu verwässern suchten und sich vom Vernunftmaßstab entfernten.

¹⁵¹ Kant, *GMS*, 406.

¹⁵² Kant, *GMS*, 407.

¹⁵³ Kant, *GMS*, 408.

Kant weitet den Geltungsbereich des Sittengesetzes aus, indem er darauf hinweist, dass es nicht nur für Menschen zu gelten hat, sondern für jedes vernunftbegabte Wesen überhaupt. Damit ist klar, dass man nicht durch die Erfahrung auf solche „apodiktischen Gesetze“¹⁵⁴ schließen kann.

Sittlichkeit lässt sich nicht anhand von Beispielen belegen. „Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden.“¹⁵⁵

So haben wir eine Vorstellung von Gott, obwohl wir ihn nicht sehen, also keine Erfahrung von ihm und über ihn haben:

„Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft.“¹⁵⁶

Die Vernunft ist also imstande, unabhängig von Sinneswahrnehmung und Erfahrung, gewissermaßen jenseits von Erkenntnis, nur aufgrund eines Begriffs beziehungsweise einer Idee, einen sittlichen Maßstab zu entwickeln.

Man hat verabsäumt, so Kant, zu fragen, ob „in der Kenntnis der menschlichen Natur [...] die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien.“¹⁵⁷ Wenn die Sittengesetze aber völlig a priori und unabhängig von der Erfahrung, lediglich in den reinen Vernunftbegriffen vorkommen, dann sollte dieser Teil der Ethik als „Metaphysik der Sitten“ bezeichnet und von der angewandten Ethik abgesondert werden. Diese *Metaphysik der Sitten* sollte nicht mit anderen Disziplinen vermengt werden:

„Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften.“¹⁵⁸

Nur eine solche Sittenlehre, die die Vernunftbegriffe und die Neigungen, Triebfedern und so weiter nicht vermischt, ist klar und führt zum Guten.

Die sittlichen Begriffe haben ihren Sitz in der Vernunft, und zwar nicht durch Erfahrung angeeignet, sondern ursprünglich, also a priori. Diese Metaphysik der Sitten hat einen reinen Ursprung und darin liegt auch ihre Würde.

¹⁵⁴ Kant, *GMS*, 408.

¹⁵⁵ a.a.O.

¹⁵⁶ Kant, *GMS*, 409.

¹⁵⁷ Kant, *GMS*, 410.

¹⁵⁸ a.a.O.

Was den Menschen als Vernunftwesen von den anderen Lebewesen der Natur unterscheidet, ist, dass er nicht nur nach Gesetzen wirkt, wie andere Lebewesen auch, sondern das Vermögen hat, „nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*“¹⁵⁹.

Wird der Wille vollständig von der Vernunft bestimmt, sind die Handlungen sowohl *objektiv* wie *subjektiv* notwendig. Wenn aber der Wille nicht nur durch die Vernunft, sondern noch von anderen Triebfedern beeinflusst wird, wie dies im Allgemeinen beim Menschen der Fall ist,

„so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist *Nötigung*“¹⁶⁰.

Lebewesen unterliegen den Naturgesetzen, aber der Mensch hat darüber hinaus das Vermögen, sich Gesetze vorzustellen und darauf zu reflektieren. Er kann zwischen den Geboten der Vernunft und seinen subjektiven Bedürfnissen unterscheiden.

„Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.“¹⁶¹

Im Imperativ haben wir das *Gesetz der Vernunft*, das *objektiv* ist, und den *Willen*, der auch *subjektiv* bestimmt ist. Der Wille wird zwar vom objektiven praktischen Gesetz genötigt, kann aber auch anders handeln. Die Imperative sagen, was gut ist:

„Praktisch *gut* ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt.“¹⁶²

Ein „vollkommen guter Wille“¹⁶³ wäre als göttlich zu bezeichnen, da zwischen ihm und dem objektiven Gesetz keine Differenz besteht; ein Imperativ hebt sich damit auf, denn das *Wollen* ist mit dem *Sollen* identisch (nur in diesem Falle träfe der Einwand Hegels zu, dass das Sittengesetz ein Identitätssatz sei).

Kant unterscheidet hypothetische und kategorische Imperative. Beim hypothetischen Imperativ dient die Handlung lediglich als Mittel für etwas anderes, dass man erstrebt und das außerhalb der Handlung liegt. Beim kategorischen Imperativ ist die Handlung selbst der Zweck. Der Wert liegt nicht außerhalb in einem beliebigen Interesse, sondern in der Verwirklichung des Vernunftprinzips.

¹⁵⁹ Kant, *GMS*, 412.

¹⁶⁰ Kant, *GMS*, 413.

¹⁶¹ a.a.O.

¹⁶² a.a.O.

¹⁶³ Kant, *GMS*, 414.

Beim hypothetischen Imperativ unterscheidet man zwischen dem *problematisch*-praktischen Prinzip, sofern er einer *möglichen* Absicht dient, und dem *assertorisch*-praktischen Prinzip, sofern er sich auf eine *wirkliche* Absicht bezieht.

Der kategorische Imperativ, der *an sich* gut ist und somit notwendig als Prinzip des Willens, gilt als *apodiktisch*-praktisches Prinzip.

Imperative, die einen beliebigen, möglichen Zweck verfolgen, so wie die Wissenschaften in ihrem praktischen Teil, nennt Kant Imperative der *Geschicklichkeit* oder problematische Imperative.

Alle vernünftigen Wesen haben gemeinsam, nach *Glückseligkeit* zu trachten und verfolgen sie als *Zweck*. Es ist dies ihre *wirkliche* Absicht, die „man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört“ (und daher ist dieser hypothetische Imperativ *assertorisch*).¹⁶⁴ Welche Mittel zur Erfüllung des Glücks angewendet werden, hängt von der *Klugheit* ab.

Der Imperativ, der normativ das Handeln begründet und daher notwendig gebietet, ist *kategorisch*.

„Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* heißen.“¹⁶⁵

Seine Form ist der *kategorische Imperativ* und er bildet den Kern der Kantischen Pflichtenethik. Die drei Imperative (problematisch, assertorisch und kategorisch) bewirken eine unterschiedliche *Nötigung* des Willens. Nur der kategorische Imperativ gilt absolut und kann als *Gebot* bezeichnet werden.

Kant stellt nun die Frage nach der Möglichkeit dieser Imperative. Hierzu muss man wissen, wie die Nötigung des Willens durch den Imperativ gedacht werden könne. Ein Imperativ der Geschicklichkeit ist analytisch, da in dem Wollen eines Objekts (als Zweck) schon das Mittel, welches in meiner Kausalität der Handlung die Ursache ist, gedacht wird „und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zweck schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus.“¹⁶⁶

Die Teilung einer Strecke in zwei gleiche Teile durch die geometrische Methode wird durch einen synthetischen Satz der Mathematik gelehrt. Wenn ich aber eine Teilung durchführen will und weiß, dass durch ein bestimmtes Verfahren diese *Wirkung* erreicht

¹⁶⁴ Kant, *GMS*, 415.

¹⁶⁵ Kant, *GMS*, 416.

¹⁶⁶ Kant, *GMS*, 417.

werden kann; ich also, da ich die Wirkung will, auch die *Handlung* will, die dazu führt, so ist es ein analytischer Satz, wiewohl das Verfahren selbst zur Teilung einer Strecke ein synthetischer Satz der Mathematik ist.

Die Imperative der Klugheit und der Geschicklichkeit sind analytisch, denn das Verhältnis von Zweck und dem dafür notwendigen Mittel ist so eng, dass das Mittel vom Zweck unmittelbar verlangt wird.

Für Kant ist der Begriff der *Glückseligkeit* weitgehend unbestimmt, da die verschiedenen Glücksmomente empirischer Natur sind.

„Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d.i. Handlungen objektiv als praktisch - *notwendig* darstellen können, dass sie eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind“¹⁶⁷.

Für das allgemeine Streben der Vernunftwesen nach Glück lässt sich kein Imperativ aufstellen, da die „Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht“¹⁶⁸.

Im empirischen Bereich lässt sich aber eine Handlung nicht normativ begründen, da solchen Gründen die Allgemeingültigkeit für die Totalität aller Handlungsfolgen fehlt. Sowohl der Imperativ der Klugheit (problematisch) als auch der Imperativ der Geschicklichkeit (assertorisch) sind analytisch.

Die schwerer zu beantwortende Frage ist aber nun, wie der Imperativ der *Sittlichkeit* möglich sei, da es hierbei nicht möglich ist, auf die Erfahrungswelt zurückzugreifen.

„Soviel ist indessen vorläufig einzusehen: dass der kategorische Imperativ allein als ein praktisches *Gesetz* laute, die übrigen insgesamt zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können“¹⁶⁹.

Dem kategorischen Imperativ fehlt die Beliebigkeit der Absicht, das Handlungsmotiv besteht nur im unbedingten Gebot. Des Weiteren ergibt sich die Schwierigkeit, dass der kategorische Imperativ ein „synthetisch-praktischer Satz a priori“¹⁷⁰ ist, was schon in der Erkenntnistheorie zu Verständnisschwierigkeiten führte.

Kant greift die Frage auf, wie denn überhaupt der kategorische Imperativ möglich und zu verstehen ist. Der Wille wird genötigt, aber wie kann er genötigt werden? Beim hypothetischen Imperativ haben wir einen Zweck, der gewollt wird, und damit ist klar,

¹⁶⁷ Kant, *GMS*, 418.

¹⁶⁸ a.a.O.

¹⁶⁹ Kant, *GMS*, 420.

¹⁷⁰ a.a.O.

dass wir die Mittel dazu einsetzen. Aber auch das Sollen im hypothetischen Imperativ verwirklicht sich nicht immer, weil die Neigung auch hier wirksam sein kann. So kann der angestrebte Zweck aus Eigennutz, zum Beispiel Karriere oder Ehre, dennoch schwer zu erreichen sein. Im hypothetischen Imperativ gehe ich rational vor, aber ich bin nicht unbedingt gut, weil ich nicht Sittlichkeit anstrebe, sondern irgendeinen bestimmten Zweck. Der kategorische Imperativ hat, sofern er überhaupt möglich ist, eine weitere Schwierigkeit. Eigentlich sollte die Handlung aus einem guten Willen analytisch aus diesem Wollen folgen. Wenn der Wille gut ist, dann sollte aus ihm die gute Handlung direkt resultieren, aber unser Wille ist nicht vollkommen gut, sondern bei uns muss die Maxime oder die Willkür mit ihrer Maxime erst genötigt werden, genau so zu handeln. Das Wollen der Willkür ordnet sich nicht unmittelbar dem Wollen unter, das der gute Wille vorschreibt. Hier besteht eine Spannung, da es zwei verschiedene Arten des Wollens sind.

„Ich verknüpfe mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung die Tat, a priori, mithin notwendig (obgleich nur objektiv, d.i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte).“¹⁷¹

Diese Schwierigkeit besteht beim hypothetischen Imperativ nicht, denn dieser ist *analytisch*-a priori. Beim analytischen Satz sagt das Prädikat aus, was im Subjekt schon enthalten ist. Aus der Maxime, die den Zweck enthält, folgen die geeigneten Mittel für dessen Verwirklichung.

Es liegt eine Zweck-Mittel-Relation vor, die die Wahl der geeigneten Mittel impliziert. Anders beim kategorischen Imperativ, denn hier haben wir es mit einem synthetischen Urteil a priori zu tun. Das Prädikat liegt außerhalb des Subjekts und es muss zwischen beiden eine Verknüpfung erstellt werden.

„Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet“¹⁷².

Hätten wir einen vollkommenen Willen, wäre die analytische Ableitung aus der Idee der Vernunft möglich. Wir sind aber nicht reiner Wille, aus dem sich die Handlung notwendig ableiten lässt, sondern für uns ist „das Wollen einer Handlung“ etwas, das durch den kategorischen Imperativ „mit dem Begriff des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft“ wird. Das *Wollen der Willkür* muss also mit dem *guten Willen* verknüpft werden. Eines ist nicht im anderen enthalten, da es zwei verschiedene Seiten sind. Die Maxime auf der einen Seite ist zwar

¹⁷¹ Kant, *GMS*, Anmerkung, 420.

¹⁷² a.a.O.

etwas, was prinzipiell jedes vernünftige Lebewesen in praktischer Hinsicht haben muss, denn sonst kommt überhaupt keine Handlung zustande. Eine Handlung braucht einen Grundsatz, einen Zweck, der reflexiv gesetzt ist und gewusst wird, denn ohne die Einbeziehung der Reflexion wären wir wie Tiere. Wir denken uns also einen solchen Zweck, ein Ziel, einen obersten Wert, von dem aus wir dann unsere Handlung bestimmen. Aber das gilt für jedes vernünftige Wesen, und insofern ist die Willkür selber oder die Maxime der Willkür ein apriorischer Begriff. Sie ist nicht etwas, das man empirisch erst nachweisen muss, sondern das wirklich alle Menschen betrifft. Auf der anderen Seite ist natürlich auch das allgemeine Gesetz ein apriorischer Begriff, dieses *universale Gesetz*, unter das sich die *Willkür* subsumieren soll. Diese beiden Begriffe, nämlich der *Willkür* und des reinen, *guten Willens*, sind wesentlich verschieden. Das eine ist unvollkommen und das andere ist vollkommen. Auf der einen Seite haben wir unsere Bedingtheit, auf der anderen die gedachte Unbedingtheit. Diese beiden Seiten werden nun im kategorischen Imperativ verknüpft.

Beim *synthetischen Satz* werden also zwei Begriffe miteinander als Beziehung von *Subjekt* und *Prädikat* verknüpft, wobei der Bedeutungsinhalt des einen Begriffs nicht im anderen Begriff bereits enthalten ist, sondern es durch die verschiedenen Bedeutungsinhalte bei der Verknüpfung zu einer Erweiterung der Aussage kommt (erweiterndes Urteil).

Der *synthetische Satz a priori* ist möglich, weil *Sinnlichkeit* und *Verstand* zusammenkommen. In dem der Verstand denkt, synthetisiert er das Sinnenmaterial real und dadurch ergibt sich eine Synthese, die im *Ich denke* verankert ist. Im *Ich denke* ist sowohl Anschauung und Begriff enthalten. Hier wird der synthetische Zusammenhang hergestellt.

Der kategorische Imperativ knüpft nicht an eine Bedingung an, wie der hypothetische, sondern er besteht nur aus dem *Gesetz* und der *Maxime*. Aber das Verhältnis dieser beiden Seiten zueinander ist nicht beliebig, sondern die Maxime als das subjektive Prinzip muss am Gesetz geprüft werden, wobei das Gesetz keine einschränkende Bedingung enthält. Da es sich beim Gesetz um ein *objektives Prinzip* handelt, ist evident, dass es allgemeingültig ist. So muss also die Maxime, die als praktische Regel eine eingeschränkte Geltung hat, an der Allgemeingültigkeit des Gesetzes gemessen werden, um selbst allgemeingültig zu werden. Die allgemeine, universale Form des kategorischen Imperativs lautet:

„Der kategorischer Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*“¹⁷³

In abgewandelter Formulierung stellt Kant den kategorischen Imperativ noch als Naturgesetzformel, Menschenrechtsformel und Autonomieformel vor. Er bringt vier Beispiele für das Handeln aus Pflicht.

Bei einer Pflichtverletzung ist uns klar, dass wir eine solche Maxime der Übertretung einer Pflicht nicht wirklich als allgemeines Gesetz wollen. Wohl aber sind wir bereit, für uns selbst eine Ausnahme zu machen und eine pflichtwidrige Maxime hinzunehmen. Wie eindeutig die Sprache unserer Vernunft ist, zeigt sich aber, wenn wir die Maxime eines anderen beurteilen sollen und wir ihn auf seine Pflichtwidrigkeit hinweisen, denn beim Beurteilen des Handelns anderer setzen wir ausnahmslos die volle Strenge des Sittengesetzes ein. Eine Handlung, in der der Wille ganz der Position der Vernunft entspricht, repräsentiert die „Allgemeingültigkeit des Prinzips“¹⁷⁴ und ist *universell*; wenn aber ein Einfluss der Neigung vorhanden ist, so ist sie nur eingeschränkt, also *generell* gültig.

Bisher konnte gezeigt werden, dass Pflicht nur im kategorischen Imperativ ausgedrückt werden kann und der Inhalt des kategorischen Imperativs muss das „Prinzip aller Pflicht“ enthalten:

„Noch sind wir aber nicht soweit, a priori zu beweisen, dass dergleichen Imperativ wirklich stattfindet“¹⁷⁵.

Keinesfalls darf man aber, um diesen Beweis zu erbringen, aus dem Bereich der Anthropologie Kenntnisse verwerten:

„Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und *allein darum* auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein.“¹⁷⁶

Aus der Berücksichtigung unserer menschlichen Natur ließen sich nur (hypothetische) Handlungsmaximen ableiten, aber keine Gesetze, also nur

„ein subjektives Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir *angewiesen* wären zu handeln“¹⁷⁷.

¹⁷³ Kant, *GMS*, 421.

¹⁷⁴ Kant, *GMS*, 424.

¹⁷⁵ Kant, *GMS*, 425.

¹⁷⁶ a.a.O.

¹⁷⁷ a.a.O.

Kant erkennt die Schwierigkeit einer Ethikbegründung, die sowohl auf Dogmen der Theologie als auch auf Erkenntnisse der Anthropologie verzichten soll:

„Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.“¹⁷⁸

Kant lehnt es ab, dass der Philosophie eine „vormundschaftliche Natur“ eingeflüstert wird, denn *Grundsätze* können nur durch die *Vernunft* aufgestellt werden, und zwar a priori aufgrund ihrer reinen Begriffe. Hieraus schöpft sie ihr „gebietendes Ansehen“. Von der Neigung des Menschen darf nichts darin eingehen, widrigenfalls der Mensch „zur Selbstverachtung und inneren Abscheu zu verurteilen“ wäre.¹⁷⁹

Es stellt sich die Frage, ob der kategorische Imperativ für alle Vernunftwesen gelten kann. Dazu muss er aber a priori „mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein“¹⁸⁰, denn Handlungen, die von der Erfahrung und den Neigungen beeinflusst werden, sind zufällig und können nicht die Basis für ein universales Gesetz sein. Um also die Verknüpfung von objektiv-praktischem Gesetz und dem Begriff des Willens aufzudecken, muss man sich mit der „Metaphysik der Sitten“ beschäftigen.

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß*, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein.“¹⁸¹

Der Wille wird durch den Zweck bestimmt. Es gibt subjektive und objektive Zwecke:

„Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*“¹⁸². Es gibt *formale* praktische Prinzipien und *materiale*. Letztere sind relativ, denn ihr Wert ergibt sich nur aus dem Verhältnis zu einem besonderen Begehrensvermögen und kann daher kein allgemeines Gesetz werden.

Für das objektiv-praktische Gesetz muss es aber etwas geben, „*dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat“¹⁸³. Was hat nun einen absoluten Wert, der für die Vernunft ein oberstes praktisches Prinzip ist? Kant gibt uns eine Antwort, die über allen Weisheitslehren steht:

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen

¹⁷⁸ a.a.O.

¹⁷⁹ Kant, *GMS*, 425-426.

¹⁸⁰ Kant, *GMS*, 426.

¹⁸¹ Kant, *GMS*, 427.

¹⁸² Kant, *GMS*, 427.

¹⁸³ Kant, *GMS*, 428.

oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“¹⁸⁴

Die vernunftlosen Wesen haben nur einen relativen Wert und dienen als Mittel. Sie können als „Sachen“ bezeichnet werden; ein absoluter Wert für die Vernunftwesen liegt hingegen darin, dass „*die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst existiert*“.

„Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *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 brauchest.*“¹⁸⁵

So wird beispielsweise beim Freitod aus Lebensüberdruß das eigene Leben nur als Mittel genommen und nicht auch als „*Zweck an sich selbst*“, das heißt er widerstrebt dem Sittengesetz. Wenn wir keine Freude mehr am Leben haben, geben wir es auf, aber das Leben hat höhere Werte und um die geht es eigentlich. Wir sollen uns sittlich vervollkommen und daher können wir nicht aufgrund der Neigung den Selbstmord rechtfertigen. Das Vernunftwesen ist Selbstzweck und dieses Prinzip kommt nicht aus der Erfahrung, da es allgemeingültig ist.

In der ersten Formel (Naturgesetzformel) liegt der Grund für die Gesetzgebung „*objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit“; in der zweiten (Menschenrechtsformel) liegt der Grund „*subjektiv* aber im *Zwecke*“, also im Vernunftwesen als dem Subjekt aller Zwecke. Nach dem dritten Prinzip (Autonomieformel) liegt der Grund der Übereinstimmung des Willens mit der allgemeinen praktischen Vernunft in der „*Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens.*“¹⁸⁶

Die Unterwerfung des Willens unter das Gesetz geschieht also durch den Willen selbst, so dass der Wille *selbstgesetzgebend* ist.¹⁸⁷

Kant verweist darauf, dass die Imperative der Naturgesetzformel beziehungsweise Menschenrechtsformel bisher lediglich als kategorisch gebietende angenommen wurden, aber es lässt sich aus dem bloßen Begriff der Pflicht oder des Guten nicht beweisen, beziehungsweise wird später (im III. Abschnitt der *Grundlegung*) darauf noch eingegangen werden. Aber das Kennzeichen eines Willens, der sich völlig von irgendwelchen Interessen frei gemacht hat und daher nicht hypothetisch ist, sondern als einziges Motiv die Gesetzgebung kennt, können wir in jener dritten Formel festhalten, dass der Wille eines

¹⁸⁴ a.a.O.

¹⁸⁵ Kant, *GMS*, 429.

¹⁸⁶ Kant, *GMS*, 431.

¹⁸⁷ a.a.O.

jeden vernünftigen Wesens als *allgemein gesetzgebender Wille* zu betrachten ist. Diese „*Autonomie* des Willens“¹⁸⁸ ist sein Prinzip und steht im Gegensatz zum heteronom bestimmten Willen.

Das Vernunftwesen, welches sich in der Summe aller seiner Maximen als allgemein gesetzgebend sieht, ist Teil „*eines Reichs der Zwecke*“¹⁸⁹, denn diese Ausrichtung der Maximen hat es als Gemeinsamkeit mit allen anderen vernünftigen Wesen.

„Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann“¹⁹⁰.

Das Vernunftwesen trägt seinen Zweck in sich selbst und es ist sich bewusst, dass jedes andere vernünftige Wesen nicht nur ein Mittel, sondern ebenfalls zugleich Zweck ist, sodass ein Bewusstsein eines systematischen Ganzen aller Menschen entsteht.

Der Mensch hat das Potenzial, seine Maxime aufgrund der Freiheit seines Willens in Übereinstimmung mit einem Gesetz zu bringen, das allgemeingültig ist. Hieraus leitet Kant nun die Formulierung des kategorischen Imperativs als Autonomieformel ab:

„keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*.“¹⁹¹

Ein reiner Wille, der sich so selbst bestimmt, stimmt mit allen anderen vernünftigen Wesen überein und ist nicht bloß etwas, das bestimmt wird und sich unter das allgemeine Gesetz beziehungsweise durch Rücksichtnahme auf andere unterordnen soll, sondern er ist selbst das Oberhaupt in diesem Prozess und diesem Gebot und als Oberhaupt mit allen anderen vernünftigen Wesen, die ebenfalls selbstgesetzgebend sind, in Übereinstimmung. So entsteht eine Verknüpfung aller vernünftigen Wesen, die ein harmonisches Ganzes bildet. Es ist die Summe aller Selbstzwecke. Alle Zwecke, die es als solche moralisch setzt, sind allgemeingültige Zwecke und müssen daher untereinander übereinstimmen. Die vielen Selbstzwecke, also alle vernunftbegabten Wesen, setzen sich selbstbestimmt die Zwecke und alle die Zwecke und Selbstzwecke müssen ein harmonisches Ganzes bilden.

¹⁸⁸ Kant, *GMS*, 433.

¹⁸⁹ a.a.O.

¹⁹⁰ a.a.O.

¹⁹¹ Kant, *GMS*, 434.

Die Selbstgesetzgebung, also die Autonomie des Willens jedes einzelnen Vernunftwesens, ergibt die allgemeine Gesetzgebung dieses Begriffs eines *Reiches der Zwecke*. Die Zusammenstimmung all dieser Wesen wird durch die Vernunft erreicht. Zum Zweck an sich selbst wird der Mensch durch seine Willensfreiheit. Als autonome Wesen sind die Menschen als Selbstzwecke in einer Übereinstimmung und bilden dadurch eine „systematische Verbindung“, sodass sie als „ein Reich der Zwecke, gedacht werden können.“¹⁹²

Die beiden Momente, dass nämlich das Vernunftwesen zum einen sich selbst und alle anderen vernünftigen Wesen als Zweck an sich selbst betrachtet und zum anderen das Vermögen zur Selbstgesetzgebung hat, machen es zu einem *Glied* im Reich der Zwecke.

Es ist eine Welt von vernünftigen Wesen oder ein *mundus intelligibilis*, also eine intelligible Welt, die über der empirischen Welt steht und durch die empirische Welt nicht zu fassen ist, weil es durch die empirische Beschränktheit nicht darstellbar ist. Dieser *mundus intelligibilis* ist nicht nur eine Verbindung der vernünftigen Wesen, sondern schließt auch die Natur ein, da ja in der Natur die vernünftigen, sittlichen Wesen die guten Handlungen verwirklichen sollen. In der Naturgesetzformel heißt es, dass der Wille eine moralische Naturordnung hervorbringen soll.

Besteht zwischen den Maximen und dem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen eine Dissonanz, so liegt „praktische Nötigung, d.i. *Pflicht*“ vor.

Dem „Oberhaupte im Reiche der Zwecke“¹⁹³ kommt Pflicht nicht zu.

Das Handeln aus dem Prinzip der Pflicht entspringt nicht irgendwelchen Gefühlen, sondern aufgrund des selbstgesetzgebenden Willens in einem Reich der Zwecke. Es gereicht dem Willen zur *Würde*, wenn er sich nicht nach den Antrieben und Neigungen ausrichtet, sondern nur nach dem Gesetz, das er sich selbst gibt. Für die Würde gibt es kein Äquivalent, weil sie keinen relativen Wert hat, aber im Reich der Zwecke gibt es für anderes einen Preis, der einen Ausgleich in quantitativer Form darstellt.

„Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur dadurch es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein.“¹⁹⁴

Nur die *Sittlichkeit* und die *Menschheit* haben Würde.

Der Wert wird durch das Gesetz bestimmt.

¹⁹² Kant, *GMS*, 433.

¹⁹³ Kant, *GMS*, 434.

¹⁹⁴ Kant, *GMS*, 435.

„Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt“¹⁹⁵.

Die Menschheit erlangt Würde, weil sie der Selbstgesetzgebung, also der *Autonomie* fähig ist.

Kant führt aus, dass es sich bei den drei Formulierungen des Sittengesetzes um ein und dasselbe Gesetz handelt, allerdings dienen die verschiedenen Formulierungen dazu, sie der Anschauung zugänglicher zu machen.

Erstens drückt die *Form* die Allgemeinheit der Maximen aus und diese allgemeinen Gesetze sollen wie die Gesetze der Natur gelten. Dies entspricht der Kategorie der *Einheit*. Zweitens ist die *Materie* des Moralprinzips der Zweck, welcher das vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst ist und der Kategorie der *Vielheit* entspricht.

Drittens die *vollständige Bestimmung* der Maximen, die sich auf die Selbstgesetzgebung der vernünftigen Wesen bezieht, wodurch sie durch ihre Autonomie und Moralität „zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen.“¹⁹⁶ Das Gesamtsystem wird durch die Kategorie der *Allheit* repräsentiert.

Kant kommt nochmals auf den unbedingt guten Willen zu sprechen. Seine Maxime kann nicht zu einem Selbstwiderspruch führen, da sie als Bedingung das allgemeine Gesetz hat. Diese Allgemeinheit ist die Form der korrekten Maxime und sie steht in einer Analogie zum Naturgesetz als dem Reiche der Natur.

Die Materie (Inhalt, angestrebter Zweck) darf keine empirische Bestimmtheit haben, ist daher nur negativ, das heißt einschränkend, und muss als Selbstzweck geachtet werden. Als solcher ist er Subjekt aller Zwecke und damit eines möglichen guten Willens, der im Gegensatz zu allen relativen Inhalten das einzig absolut Gute ist.

Das Subjekt der Zwecke gebraucht Mittel für seine Zwecke. Dass das Gesetz des Gebrauchs der Mittel für alle Subjekte gültig ist, bedeutet, dass alle Subjekte diesem Gebrauch zustimmen können, also selbst nicht bloß Mittel, sondern Gebrauchende der Mittel und Sehende der Zwecke, somit Selbstzwecke sind.

Als Selbstzweck kann ein Subjekt sich auch nicht auf ein Mittel reduzieren, da es sich nur solchen Gesetzen unterwirft, die es sich selbst gibt und die allgemeingültig (moralisch) sind. Daher ist es allgemein gesetzgebend und nur der eigenen Allgemeinheit unterworfen, hat Autonomie und Würde.

¹⁹⁵ Kant, *GMS*, 436.

¹⁹⁶ Kant, *GMS*, 436.

Das vernünftige Wesen ist sowohl Zweck an sich selbst als auch allgemein gesetzgebend, und zwar bedingt das eine das andere. Damit stellt es die Vermittlung zwischen beiden Seiten her. Dies bringt dem Vernunftwesen vor allen anderen Naturwesen eine *Würde* ein:

„Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder.“¹⁹⁷

Schon in seiner Vorrede hat Kant die Natur in einen empirischen Teil (empirische Physik) und einen rationalen Teil (Metaphysik der Natur) getrennt.

„Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d.i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genötigter wirkenden Ursachen.“¹⁹⁸

Was den „absoluten Wert“ des Menschen ausmache, danach muss er beurteilt werden, selbst vom „höchsten Wesen“:

„*Moralität* ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen derselben.“¹⁹⁹

Ein göttliches Wesen wäre also der *Moralität* enthoben:

„Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille.“²⁰⁰

Hier ist nicht mehr von einem Verhältnis die Rede, sondern der heilige Wille ist mit den Gesetzen der Autonomie identisch. Nur das Vernunftwesen ist angehalten, sich verbindlich an das Autonomieprinzip zu halten und damit aufgefordert, aus *Pflicht* zu handeln.

Wie ist es aber möglich, dass wir einerseits an die Pflicht gebunden sind, uns also ihr unterzuordnen haben, andererseits „wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und *Würde* an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt.“²⁰¹

Aus der Unterordnung der Pflicht unter das moralische Gesetz leitet sich die Erhabenheit nicht ab, wohl aber insofern die Pflicht zum Moralgesetz zugleich *gesetzgebend* ist.

„*Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit*“²⁰²

Die Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dass er sich selbst ein Gesetz ist und seine Maxime so wählt, dass sie zugleich als allgemeines Gesetz begriffen

¹⁹⁷ Kant, *GMS*, 438.

¹⁹⁸ a.a.O.

¹⁹⁹ Kant, *GMS*, 439.

²⁰⁰ a.a.O.

²⁰¹ Kant, *GMS*, 440.

²⁰² Kant, *GMS*, 440.

werden kann. Dieser Imperativ, also die Bindung des Willens an diese Bedingung, „kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist“²⁰³.

Allerdings lässt sich durch Zergliederung der Begriffe ermitteln, dass das Autonomieprinzip das alleinige Prinzip der Moral sei.

*„Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit“*²⁰⁴

Heteronom ist der Wille, wenn er seine Maximen auf etwas ausrichtet, das nicht dem Moralprinzip entspricht, nämlich nur gemäß der Allgemeingültigkeit des praktischen Gesetzes zu handeln, sondern andere Faktoren, die ein weiteres Interesse hervorrufen, mit einbezieht. Nicht der Wille ist dann gesetzgebend, sondern das Interesse beziehungsweise Objekt bestimmt die Maxime des Willens: „ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*.“²⁰⁵

Der moralische Imperativ berücksichtigt nur das objektiv praktische Gesetz, zum Beispiel: Ich soll nicht lügen. Der Zweck der Handlung liegt in der Erfüllung des Gesetzes selbst, sein Motiv ist die *Achtung vor dem Gesetz*. Der hypothetische Imperativ würde zum Beispiel lauten: „Ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will.“²⁰⁶

*„Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie“*²⁰⁷

Die Prinzipien der Sittlichkeit sind entweder empirisch oder rational. Empirische Prinzipien basieren auf der *Glückseligkeit*, die ihrerseits nicht klar festgelegt werden kann, sondern von jedem Vernunftwesen unterschiedlich gesehen wird. Es können also darauf keine moralischen Gesetze aufgebaut werden, da die Allgemeinheit, mit der sie gelten müssen, und die unbedingte Notwendigkeit nicht gegeben sind.

Kant sagt vom „Prinzip der *eigenen Glückseligkeit*“²⁰⁸, dass die Glückseligkeit am „meisten verwerflich“ sei, weil es (das Prinzip) „falsch“ ist und gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, schließlich „weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur

²⁰³ Kant, *GMS*, 440.

²⁰⁴ Kant, *GMS*, 441.

²⁰⁵ Kant, *GMS*, 441.

²⁰⁶ Kant, *GMS*, 441.

²⁰⁷ Kant, *GMS*, 441.

²⁰⁸ Kant, *GMS*, 442.

Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen“²⁰⁹.

Das Vernunftwesen befindet sich damit in einer sehr schwierigen Lage, denn zum einen wirkt sich das Prinzip der Glückseligkeit verheerend auf die sittliche Entwicklung aus und müsste zurückgedrängt werden, zum anderen hat das Streben nach Glückseligkeit einen universalen Charakter, wie Kant schon zuvor feststellte:

„Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*.“²¹⁰

Hingegen beruht das rationale Prinzip der Sittlichkeit auf Vollkommenheit:

„Unter den *rationalen* oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, ist doch der ontologische Begriff der *Vollkommenheit* [...] dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten“²¹¹.

Der heteronome Imperativ besagt, dass ich die Handlung A setzen muss, um das Objekt B zu bekommen. Der Zweck der Handlung liegt nicht in ihrem Wert selbst, sondern außerhalb in einem Objekt, das heißt, dass die Handlung für einen Zweck, der nicht in ihr liegt, instrumentalisiert wird:

„so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat“²¹².

Der gute Wille hingegen orientiert sich nicht an den Objekten oder dem Erfolg einer Handlung, sondern seine Maxime sucht nach jener Form, die allgemeingültig sein kann. Dieses allgemeingültige Gesetz macht der Wille zu seinem Gesetz; er handelt nach dem eigenen Gesetz und somit autonom.

²⁰⁹ Kant, *GMS*, 442.

²¹⁰ Kant, *GMS*, 415.

²¹¹ Kant, *GMS*, 443.

²¹² Kant, *GMS*, 444.

II.5.4. Dritter Abschnitt:

„Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“

„Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“²¹³

Schon in der Vorrede der *Grundlegung*, aber auch an anderen Stellen, wie in der *KrV*, verweist Kant auf die Notwendigkeit der Trennung des reinen vom empirischen Teil der Erkenntnis. Dies gilt sowohl für die theoretische als auch praktische Vernunft.

„Von beiden muss der reine Teil, soviel oder sowenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Objekt bestimmt, vorher allein vorgetragen werden“²¹⁴.

Das ist bei Kant prinzipielles Programm, welches er in der *Grundlegung* durchführt. Aber die Differenz zwischen dem Empirischen und Überempirischen, dem Bedingten und dem Unbedingten, muss dann auch überwunden werden. Wir haben in der *Grundlegung*, I. Abschnitt, bei einer Wirksamkeit des Grundes im Begründeten angesetzt, somit kann die Trennung, die Kant dann vornehmen muss, nicht aufrecht bleiben. Im Rahmen der Formulierungen des kategorischen Imperativs steht auf der einen Seite die Maxime als die empirische Komponente und auf der anderen Seite das allgemeine Gesetz, das rein vernunftbezogen ist. Wie kann sich eine Verbindung der beiden Seiten herstellen lassen?

Kant hat im Hintergrund schon den Hinweis gegeben, dass der Grund auf das Begründete wirken kann, weil das Begründete sonst überhaupt nicht vorhanden wäre. Im III. Abschnitt der *Grundlegung* wird er nun diese Differenz überbrücken.

Der Begriff *Kausalität* darf bei Kant in Bezug auf die Freiheit offenbar nicht im gleichen Sinne verstanden werden wie sonst bei Verwendung dieses Begriffs.

Kausalität beschreibt den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, wobei die Ursache der Wirkung zeitlich voran gestellt ist, und bedeutet als

„Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.“²¹⁵

Wie verhält es sich nun mit dem Verhältnis des Willens zur Kausalität? Es wird hier unzureichend sein, wenn man nur die Naturkausalität in Betracht zieht. Das Verhältnis des

²¹³ Kant, *GMS*, 446.

²¹⁴ Kant, *KrV*, Vorrede, B IX.

²¹⁵ Kant, *GMS*, 446.

Willens zur Willkür oder der Unbedingtheit des Willens zu seiner eigenen Bedingtheit ist seine Autonomie, die nun genauer untersucht werden muss. Der gute Wille, der aus sich heraus tätig wird, gibt sich selbst das Gesetz. Daher bezeichnet Kant den Willen als eine „Art von Kausalität“, womit er eine Unterscheidung von der Naturkausalität treffen will. Denn diese „Art von Kausalität“, die sich auf Wesen bezieht, sofern sie vernünftig sind, hat die Eigenschaft der „Freiheit“, „da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann.“²¹⁶

Der Begriff der *Kausalität* beinhaltet also sowohl die Eigenschaft der *Freiheit* als auch die Eigenschaft der *Naturnotwendigkeit*. Die Freiheit bezieht sich auf vernünftige Wesen und sie wirkt unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen, während die Naturwendigkeit sich auf vernunftlose Wesen bezieht, die durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt werden. Der Wille lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, ist dann frei, wenn er nicht auf andere, fremde ihn bestimmende Ursachen angewiesen ist. Diese Erklärung der Freiheit ist *negativ*, da sie sich nur auf die Unabhängigkeit von der Naturkausalität bezieht, aber das ist zu wenig für die Bestimmung der Freiheit, denn dann stünden wir nur vor einer bloßen Beliebigkeit. Bei Kant hat aber der Begriff *Kausalität* die Bedeutung, dass eine Bindung an Gesetzmäßigkeiten besteht. So kann auch die Freiheit nicht eine beliebige Gesetzlosigkeit sein, sondern sie muss gesetzmäßig bestimmen. Der *positive* Begriff der Freiheit fließt nun daraus, dass er „den von *Gesetzen* bei sich führt“, wobei es sich eben nicht um Naturgesetze handelt, sondern um eine „Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art.“ Nur so ist ein freier Wille möglich.

„Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte“²¹⁷.

Nun stellt sich die Frage, welche Gesetze es gibt, die mit der Freiheit vereinbar sind? Die Freiheit kann keine Funktion in Kausalitätsverhältnissen sein, sondern sie soll unabhängig sein und daher kann es nur eine Art von Gesetz geben, dem die Freiheit unterworfen ist, und das ist die Gesetzmäßigkeit, die sie sich selbst gibt. Also können *Kausalität* und *Freiheit* nur dann zusammengeführt werden, wenn der Wille sich das *Gesetz* für sein Handeln *selbst* gibt. So erfolgt die Verknüpfung zwischen *Gesetz* und *Freiheit*. Die Alltagsvorstellung, dass nämlich das Gesetz die Freiheit ausschließt, da es eine

²¹⁶ Kant, *GMS*, 446.

²¹⁷ a.a.O.

Verbindlichkeit vorschreibt und damit Freiheit und Gesetz nicht vereinbar wären, ist falsch. Welcher Art ist dieses Gesetz? Es muss ein allgemeines Gesetz sein. Dieser Wille unter dem allgemeinen, also sittlichen Gesetz, ist nichts anderes als ein freier Wille. Der Wille, der sich selbst ein Gesetz gibt, das allgemeingültig ist, ist autonom. Nun sind wir wieder beim Begriff der *Autonomie*, denn wenn die Freiheit sich selbst das Gesetz gibt, dann gibt sie sich dieses allgemeine Gesetz als das, woran sich ihre Maximen halten sollen. Das entspricht aber der Formel des kategorischen Imperativs. Was kann ein autonomer Wille sonst sein als ein freier Wille: „also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“²¹⁸

Freiheit und ein *Wille unter sittlichen Gesetzen* unterscheiden sich also nicht, denn ein freier Wille ist ja jener, der sich selbst das Gesetz gibt und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist jener, der von sich das Gesetz bekommt. Es sind eigentlich nur zwei Aussichten dieses Verhältnisses von Wille und Willkür, also eines Selbstverhältnisses des Willens, dass er sich selber das Gesetz gibt. Auf einen sich daraus ergebenden Zirkelverdacht wird Kant noch eingehen.

„Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.“²¹⁹

Sittlichkeit folgt also aus der *Freiheit* des Willens beziehungsweise soll aus der Freiheit die Sittlichkeit abgeleitet werden, also durch bloße Zergliederung. Hier muss vor dem Missverständnis gewarnt werden, dass ein analytischer Vorgang vorliege. Dem ist nicht so, denn ein *freier Wille* und ein *Wille unter sittlichen Gesetzen* sind einerlei, somit identisch, aber sowohl der Begriff der *Willensfreiheit* als auch der Begriff der *Sittlichkeit* sind synthetische Begriffe. Nur das Verhältnis dieser beiden synthetischen Begriffe zueinander ist analytisch. In unserem Falle ist in dem einen synthetischen Begriff der andere synthetische Begriff bereits enthalten.

„Indessen ist das letztere (Sittlichkeit, Anm. R.K.) doch immer ein synthetischer Satz.“²²⁰

Mit *Sittlichkeit* ist hier der kategorische Imperativ gemeint, der ein synthetischer Satz ist, denn wenn die Maxime eines guten Willens jederzeit allgemeines Gesetz sein kann, dann ist das ein *Sollen*: Die Maxime *soll* das allgemeine Gesetz sein. Dieses Sollen richtet sich über den guten Willen auf etwas anderes, das nicht von selber in dieser Weise organisiert

²¹⁸ Kant, *GMS*, 447.

²¹⁹ a.a.O.

²²⁰ Kant, *GMS*, 447.

ist, denn die Maxime folgt nicht von selbst diesem allgemeinen Gesetz. Daher kann man die Maxime, die ja allgemeines Gesetz sein kann, nicht aus dem guten Willen unmittelbar ableiten, sondern es ist ein Gebot für etwas anderes. Man kann es nicht im Willen allein finden, sondern es richtet sich auf die Willkür, und hierin liegt die Synthesis.

Dieses Gesetz, dass die Maxime allgemeines Gesetz werden soll, schließt schon die andere Seite ein, nämlich die Bedingtheit unseres Willens. Die Maxime kann gut sein, oder auch nicht, und zwar dann, wenn sie andere Orientierungen sucht, wie die Glückseligkeit. In einer solchen Maxime kann man weder das allgemeine Gesetz finden noch kann man umgekehrt im bloßen Willen diese Eigenschaft der Maxime finden. Die Maxime kann unschlüssig sein, hingegen ist der gute Wille notwendigerweise gut und daher sind sie verschieden.

„Ein *schlechterdings* (Hervorhebung R.K.)²²¹ guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen, kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden.“²²²

Das Prinzip der Sittlichkeit ist synthetisch, denn durch Zergliederung des Begriffs eines schlechterdings guten Willens gelangt man noch nicht zur Sittlichkeit, also zum allgemeinen Gesetz, denn es ist ein synthetischer Satz. Die Maxime kann einen Inhalt haben, der nicht dem allgemeinen Gesetz entspricht. Aus dem Begriff des reinen Willens kann die Maxime nicht notwendig ermittelt werden. Daher bedarf es eines vermittelnden Begriffs, der in beiden Seiten enthalten sein muss.

„Solche synthetischen Sätze sind aber nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der *positive* Begriff der Freiheit schafft dieses dritte“²²³.

Der positive Begriff der Freiheit muss also in beiden Seiten des Sittengesetzes fundiert sein: Im *empirischen Ich* mit seinem Inhalt einerseits, und dem Begriff des *reinen Willens* als praktische Vernunft andererseits. Kant führt über diesen Freiheitsbegriff weiter aus:

²²¹ Schönecker/Wood machen darauf aufmerksam, dass die Formulierung eines „schlechterdings guten Willens“ hier zu Missverständnissen geführt hat, da Kant diesen Ausdruck auch für einen vollkommenen Willen verwendet. (vgl. Kant, *GMS*, 439, 29-34). Er bezeichnet aber auch einen *unvollkommenen* Willen als *schlechterdings* gut: „Der Wille ist *schlechterdings* gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann“ (*GMS*, 437, 6). Im obigen Kontext spricht Kant also nicht von einem vollkommen guten (heiligen) Willen, sondern von einem Willen, dessen Maxime dem allgemeinen Gesetz entspricht. 176.

²²² Kant, *GMS*, 447.

²²³ a.a.O.

„Der *positive* Begriff der Freiheit schafft dieses dritte, welches nicht wie bei den physischen Ursachen die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in Verhältnis auf *etwas anderes* als Wirkung zusammenkommen.)“²²⁴

Der *negative* Begriff der Freiheit bezieht sich auf die Unabhängigkeit gegenüber der Naturnotwendigkeit, der *positive* Begriff der Freiheit ist eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, das heißt die Freiheit muss sich selbst das Gesetz geben. In der Vorrede (2. Auflage) der *KrV* hat Kant festgestellt, dass der Wille als *Erscheinung*, also im Rahmen der Naturkausalität, unfrei ist, hingegen als *Ding an sich* ist er frei. Das vernunftbegabte Wesen in der noumenalen Welt kann gar nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln und ist daher wirklich frei. Dieser Begriff der Freiheit ist der Schlüssel dafür, dass die Autonomie des Willens beziehungsweise die Sittlichkeit begründet werden kann. Die Freiheit gibt sich selbst das Gesetz der Sittlichkeit und in der Sittlichkeit verwirklicht sich die Freiheit. Daher sagte Kant schon weiter oben, dass ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen dasselbe ist, weil die Freiheit sich selbst diese Gesetze gibt. Wenn ich frei bin, so bin ich an die Sittlichkeit gebunden, und wenn ich sittlich bin, dann setze ich Freiheit voraus. Es besteht also eine Identität dieser beiden Seiten, das heißt es wird *Freiheit* und *Sittlichkeit* logisch eng miteinander verknüpft. Die beiden Seiten *Freiheit* und *Sittlichkeit* schließen immer die jeweils andere Seite mit ein, denn wenn ich sage, dass ich mir selber das Gesetz gebe, bin ich nicht nur Gesetzgebender, sondern als Adressat des Gesetzes auch Verpflichteter. Wenn ich moralisch verpflichtet bin, dann muss ich in mir diese Instanz haben, die mich verpflichtet. Ich kann also nicht sagen, dass die moralische Verpflichtung von außen an mich herangetragen wird, denn dann wäre ich nicht moralisch verpflichtet, sondern es könnte sich nur um einen empirischen Grund handeln. Wenn ich moralisch verpflichtet bin, dann nur mir selbst gegenüber, und diese Verpflichtung verweist auf die Freiheit in mir. Diese beiden Seiten kann man nicht mehr trennen, sie werden umschlossen vom Begriff der *Autonomie*; einmal von der aktiven Seite her und dann von der passiven Seite her. Die verpflichtende, begründende Seite bleibt aber der Grund und hat die übergeordnete Funktion in dem Ganzen.

Die Deduktion des Sittengesetzes ist damit noch nicht erfolgt und daher ist es noch nicht verbindlich, da die gerade dargestellte Ableitung von *Freiheit* und *Sittlichkeit* nur analytisch-logisch ist. Kant hat aber schon darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff

²²⁴ Kant, *GMS*, 447.

der Freiheit auf dieses Dritte verweist, das die Synthesis herstellen wird. Wenn dieser gesuchte Grund, also die eigentliche Vermittlung erarbeitet wurde, dann wird sie der Freiheit beziehungsweise der Autonomie, wie sie bisher im Sittengesetz Aufnahme fand, objektive Realität geben, damit es nicht nur ein Vernunftgedanke ist, der ohne Wirkung bliebe und damit keine praktischen Auswirkungen hätte. Es soll aber auch dieser Grund die beiden differenten Seiten im kategorischen Imperativ vermitteln, damit überhaupt das Sittengesetz als *synthetisch a priori* gültig sein kann und somit auch verbindlich wird. Schließlich kann so die Vernunft in uns als empirische Wesen die Achtung vor dem Sittengesetz hervorrufen.

„Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden“²²⁵

Wenn wir dem Willen *Freiheit* zuschreiben wollen, dann muss dies für *alle* vernünftigen Wesen gelten, denn Sittlichkeit kann nur aus der „Eigenschaft der Freiheit abgeleitet“ werden. Der Beweis für die Freiheit kann natürlich nicht aus der Erfahrung erfolgen, sondern muss als ein wesentlicher Bestandteil dem Vernunftwesen innewohnen.

„Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind“²²⁶.

Jedes vernünftige Wesen hat einen Willen, und zwar nicht nur unmittelbar, sondern es ist sich auch dessen bewusst. Der Wille ist oberstes Prinzip der praktischen Vernunft beziehungsweise ist er die praktische Vernunft selbst und daher reflexiv. Die praktische Vernunft weiß von sich selbst und der Wille ist ein Vermögen, aus Prinzipien zu handeln.

Für jedes vernünftige Wesen mit Willen ist die *Idee der Freiheit* unabdingbar. Wir denken uns in einem solchen Wesen eine Vernunft, die praktisch ist „d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat.“²²⁷ Wir vermögen also durch dieses Prinzip wirkliche Tätigkeit hervorzubringen.

Kausalität aus Freiheit versteht Kant hier als Gesetzlichkeit, das heißt ein Moralgrund wird gesetzt, der weitere Folgen, also Wirkungen, hat. Diese Setzung erfolgt durch die Vernunft ohne irgendeine Bindung oder Rücksicht auf andere Einflüsse. Sie ist kein Inhalt, sondern allen ihren Inhalten vorausgesetzt und eine reine Spontaneität des Denkens. Die Vernunft

²²⁵ Kant, *GMS*, 447.

²²⁶ Kant, *GMS*, 448.

²²⁷ a.a.O.

ist also solchen Bedingungen übergeordnet und findet in sich selbst daher auch die *Universalität* als Maß für alle Inhalte.

Wenn wir von unserem eigenen Wissen wissen, dann wissen wir uns auch als frei. Wir stehen dann unter der Idee der Freiheit und die ist mit dem Sittengesetz verbunden, dem wir gleichzeitig unterworfen sind.

Es zeigt sich die enge Verflechtung von reiner Vernunft und Sittengesetz beziehungsweise dass die Verpflichtung des Sittengesetzes nur in der reinen Vernunft auftreten kann und nicht in irgendwelchen bestimmten Umständen, in denen vernünftige Wesen leben.

„Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt“²²⁸

Kant hat gezeigt, dass für ein Wesen mit Vernunft und Willen die Idee der Freiheit vorausgesetzt werden muss, ohne die Freiheit selbst noch zu beweisen.

Die Voraussetzung der Freiheit schafft das *Bewusstsein* für das Sittengesetz, also

„das Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln: dass die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d.i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objektiv, d.i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können.“²²⁹

Kant stellt die Frage, warum der Mensch sich überhaupt diesem Prinzip unterordnen soll, zumal ihn hierzu „kein Interesse treibt“. Das Vernunftwesen unterwirft sich diesem Prinzip, nicht weil es von einem Interesse *getrieben* wird, sondern weil es Interesse *nimmt*:

„aber ich muss doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen“²³⁰

Wenn die Vernunft ohne Hindernisse praktisch sein könnte, dann wäre das *Sollen* eigentlich ein *Wollen*, aber dies ist bei uns Menschen nicht der Fall, da wir noch durch Triebfedern aus dem Bereich der Sinnlichkeit affiziert werden. So ergibt sich erst ein *Sollen* für eine Handlung.

Kant räumt ein, dass wir bisher auf die Frage, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime unser Handlungsprinzip sein soll, keine hinreichende Antwort haben.

Wie ist es weiter möglich, dass wir uns in unserem Handeln als frei betrachten und gleichzeitig bereit sind, uns bestimmten Gesetzen zu unterwerfen?

²²⁸ Kant, *GMS*, 448.

²²⁹ Kant, *GMS*, 449.

²³⁰ a.a.O.

Die Wirksamkeit des moralischen Gesetzes „scheint“, so Kant, in der *Idee der Freiheit* nur vorausgesetzt und noch nicht bewiesen, „woher das moralische Gesetz verbinde“²³¹. Er gesteht ein, dass wir uns in einem „Zirkel“ zwischen *Freiheit* und *Gesetz* bewegen.

„Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben“²³²

Einerseits nehmen wir den Begriff der *Freiheit* an und leiten aus ihm die *Sittlichkeit* ab und andererseits gehen wir von der *Sittlichkeit* aus und sind dieser *Sittlichkeit* unterworfen, weil wir uns den Begriff der *Freiheit* vorausgesetzt haben. So kommen wir in einen *Zirkel* und auf beiden Seiten haben wir beide Bestandteile der Synthesis: Die *Freiheit* als Verpflichtendes und die *Maxime* als Verpflichtetes. Dieser Begründungsversuch enthält eine „Erbittung eines Prinzips“²³³ (*petitio principii*) und kann daher nicht zum Ziel führen. Kant zeigt nun die Auflösung des Zirkels auf: Wir nehmen als vernunftbegabte Lebewesen immer schon *zwei Standpunkte* ein. Von dem einen Standpunkt aus denken wir uns als frei und vom anderen Standpunkt aus denken wir uns als empirische Wesen. Denken wir uns als frei, so betrifft das die Seite der Vernunft und die andere Seite betrifft uns als empirisches Ich, also mit unseren Bedürfnissen und Neigungen. Das entscheidende Argument für die Auflösung des Zirkels entnimmt Kant aus der theoretischen Philosophie: Wir müssen zwischen den *Erscheinungen* und dem *Ding an sich* unterscheiden. Die *Dinge an sich* sind der Grund der *Erscheinungen*. Es ist offenbar, dass unsere Sinne von den Gegenständen gereizt werden und wir auf diese Weise etwas erkennen, „wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt“²³⁴. Der Verstand kann „bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals aber der *Dinge an sich selbst* gelangen“²³⁵. Die *Dinge an sich* müssen aber notwendig gedacht werden. Wir müssen daher eine *Sinnenwelt* (*Erscheinungen*) von einer *Verstandeswelt* (*Dinge an sich*) unterscheiden und damit zwei Standpunkte einnehmen.

Um die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes zu begründen, verweist Kant nicht nur auf die *Erscheinungswelt* und die dahinter sie begründenden *Dinge an sich*, welche für die

²³¹ Kant, *GMS*, 450.

²³² Kant, *GMS*, 450.

²³³ Kant, *GMS*, 453.

²³⁴ Kant, *GMS*, 451.

²³⁵ a.a.O.

Erkenntnis des Menschen nicht zugänglich sind, aber gedacht werden können und müssen, sondern er kommt auch auf den Menschen selbst zu sprechen, der sich selbst, nämlich wie er an sich selbst ist, nicht erkennen kann. Der Mensch nimmt sich als *Sinnenwesen* wahr, muss sich aber auch als *Ding an sich* annehmen. Doch die Selbsterkenntnis verbleibt im Bereich der Erscheinungen.

„indessen er (der Mensch, Anm. R.K.) doch *notwendigerweise* (Hervorhebung R.K.) über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag, [...] sich zur *intellektuellen Welt* zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.“²³⁶

Wie das *Ich an sich* beschaffen ist, kann das Subjekt nicht erkennen. Was eben nicht durch „Affizierung der Sinne“ möglich ist, nämlich was in ihm „reine Tätigkeit“ sein mag, zählt zur „*intellektuellen Welt*“²³⁷, von der er zwar keine Erkenntnis erlangen kann, die aber als Seinsgrund der *Sinnenwelt* vorausgesetzt werden muss. Im Wissen davon nimmt das *Ich* den einen der beiden Standpunkte (das Prinzip *Naturwesen* und das Prinzip *Verstandeswesen*) ein, weil es in der geistigen Aktivität seiner Vernunft der Verstandeswelt angehört. Diese Voraussetzung des *Ich* wird später für die Vermittlung der beiden Seiten des Sittengesetzes eine zentrale Rolle spielen.

Der Mensch besitzt ja ein Vermögen, wodurch er sich nicht nur von anderen Dingen unterscheidet, sondern sich auch von sich selbst unterscheidet, und dieses Vermögen ist die *Vernunft*. Ist der *Verstand* noch auf Anschauung angewiesen, so ist die *Vernunft* „reine Selbsttätigkeit“ und erhebt sich sogar noch über den Verstand, der auch Selbsttätigkeit ist.

„da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass sie dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, *Sinnenwelt* und *Verstandeswelt* voneinander zu unterscheiden“²³⁸.

Sowohl beim *Verstand* als auch bei der *Vernunft* handelt es sich um Selbsttätigkeit. Allerdings entstehen die Begriffe, die der Verstand hervorbringt, erst dann, wenn eine Affizierung durch die Dinge erfolgt. Diese Begriffe dienen dazu, die „*sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen*“. Bei der Vernunft handelt es sich aber um *reine*

²³⁶ Kant, *GMS*, 451.

²³⁷ a.a.O.

²³⁸ Kant, *GMS*, 452.

Selbsttätigkeit, und das vernünftige Wesen betrachtet sich als *Intelligenz*, welche als solche frei von Sinneseindrücken ist:

„mithin hat es (das vernünftige Wesen, Anm. R.K.) zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft begründet sind.“²³⁹

Von dem einen Standpunkt aus denken wir uns als frei aufgrund unseres Vernunftvermögens und sind im Bereich des *Ansich-Seins*, vom anderen Standpunkt aus als empirisches Ich in seiner Bedingtheit und sind in der *Erscheinungswelt*.

Mit den zwei Standpunkten, die der Mensch hat, setzt Kant, wie wir weiter oben gesehen haben, dazu an, den Begründungszirkel im Sittengesetz aufzulösen.

Kant verweist darauf, wie theoretische Erkenntnis entsteht. Zur *Anschauung* muss der *Begriff* hinzukommen. Das Denken muss von außen durch sinnliche Eindrücke affiziert werden, sonst wäre es ohne Inhalt, denn aus sich selbst kann sich das Denken nicht differenzieren. Aber das genuin Kantische Argument ist hier, dass es eben noch etwas gibt, das den Erscheinungen vorausgesetzt ist, nämlich das *Ansich der Dinge* und das *Ansich der Iche*, die nicht bloß Ideen sind, sondern das *Seiende als solches* ausmachen, dem Seienden der Erscheinungswelt vorausgehen und es als *mundus intelligibilis* gemeinsam begründen. Das *Ich an sich* muss von den *Dingen an sich* affiziert werden, um zu einem Inhalt des Bewusstseins zu kommen. Durch das *Ansich-Sein der Dinge* und *Iche* wird das Sittengesetz, das in den Bereich der reinen praktischen Vernunft fällt, „auf sein eigentliches Sein zurückgeführt, folglich auf einen Bereich, in dem Sein und unbedingtes Denken (Idee) zusammenkommen, nämlich in der Verstandeswelt. In der Verstandeswelt bekommt auch das Sittengesetz, da ihm ein Sein zugrunde liegt, sein *ontologisches Fundament*.“²⁴⁰ Durch das übergeordnete *Ansich-Sein* beginnt nun die Deduktion der Sittengesetzes, denn es ist nicht nur ein Gedanke, sondern ein Seiendes, das hier vorausgesetzt ist.²⁴¹ Unsere Vernunft versetzt uns auf den Standpunkt der Verstandeswelt, macht uns dem *Ansich-Sein* zugehörig; weil wir diesem *Ansich-Sein* angehören, müssen wir uns auch den Gesetzen dieses Seins unterordnen.

²³⁹ a.a.O.

²⁴⁰ Amir-Ali Ameri, *Kann reine Vernunft praktisch sein? Zur systematischen Einheit der Ethik Kants*, 51.

²⁴¹ Viele Kantinterpretationen begehen den Fehler, dass sie die *Verstandeswelt* beziehungsweise das *Ansich-Sein* in reine Vernunftideen auflösen. Dann bleibt aber die Differenz bestehen: Die Vernunft auf der einen Seite und das Empirische auf der anderen.

Die Vernunft denkt das *Ansich* als ein unbedingtes Sein, durch das das Sittengesetz begründet wird. Daher können wir das Sittengesetz „erkennen.“²⁴² Die Begründung des Sittengesetzes erfolgt also im *mundus intelligibilis*.

Für das Verständnis der Rechtfertigung des Sittengesetzes bedarf es also, wie wir sehen, der Rückschau auf die theoretische Philosophie Kants. Der Mensch kann das *Sein der intelligiblen Welt* nur *denken*, dennoch hat sie Kant in seiner Systematik grundgelegt. Die *Dinge an sich* und die *Iche an sich* konstituieren zusammen den *mundus intelligibilis* beziehungsweise die *Verstandeswelt*. Diese Harmonie der beiden Seiten ist der Erscheinungswelt vorausgesetzt und damit die Vermittlung der Differenz in unserem Erkenntnisvorgang zwischen *Anschauung* und *Begriff* oder in der praktischen Philosophie im kategorischen Imperativ der Differenz zwischen dem Empirischen und dem reinen Gedanken der Vernunft als allgemeinem Gesetz.

Die *Verstandeswelt* als Vermittlung der verschiedenen von Kant aufgezeigten Differenzen ist das Dritte und nicht das Zweite gegenüber der Sinnenwelt. Sie darf nicht als die eine Seite eines *Dualismus* aufgefasst werden, sonst würde man Kant missverstehen, sondern die *Verstandeswelt*, der *mundus intelligibilis* beziehungsweise das *Ansich-Sein* ist das Dritte. Durch die Vermittlung der beiden Seiten des kategorischen Imperativs durch den übergeordneten *mundus intelligibilis* gelangen wir zur Deduktion des Sittengesetzes. Dem Sittengesetz ist das *Ansich-Sein* des *Ich* vorausgesetzt.

Nun ist die Begründung des Sittengesetzes geleistet. Der Mensch gehört als Vernunftwesen zur *Verstandeswelt*, und diese ist keine bloße Idee, sondern ist das *Sein als solches*, wie weiter oben gezeigt wurde. Das *Ansich-Sein* aus der theoretischen Vernunft hat in der praktischen Vernunft seine Bestimmung erhalten: Es ist der Grund für das Sittengesetz. Vorher war das Sittengesetz für die Willkür noch nicht verbindlich, denn es wurde noch nicht gezeigt, dass sich die Willkür das Sittengesetz zum Maßstab zu nehmen hat. Dann zeigte Kant, dass der Mensch über zwei *Standpunkte* verfügt, denn er ist sowohl zur *Sinnenwelt* als auch zugleich zur *Verstandeswelt* zugehörig. Das Einnehmen der beiden Standpunkte war für Kant die Überleitung zum *mundus intelligibilis*. Daher darf man das nicht als willkürlich auffassen, dass man diesen oder jenen, vielleicht gar einen dritten Standpunkt einnehmen kann, sondern das sind wesentlich die beiden Standpunkte, die der Mensch einnehmen kann, weil er einerseits ein *Sinnenwesen* und andererseits ein

²⁴² Kant verwendet in diesem Zusammenhang immer wieder den Terminus *erkennen*, weil das Sittengesetz jetzt nicht mehr ein bloßer Gedanke ist, sondern auf einem Sein basiert. *Erkennen* kann man nur etwas, das objektive Realität hat und das ist hier für das Sittengesetz durch das *Ansich-Sein* eingetreten.

Vernunftwesen ist. Die Rechtfertigung des Sittengesetzes durch das *Ansich-Sein* bildet auch die Vermittlung zwischen dem Empirischen, unseren Neigungen und Maximen, und dem Vernunftgedanken des allgemeinen Gesetzes. Als dieser Vernunftgedanke lediglich als gedankliche Einheit aufgefasst wurde, handelte es sich um Gegensätze, aber durch diese Verankerung im *Ansich-Sein* ist die Verpflichtung kein bloßer Gedanke mehr, sondern durch die Teilnahme an der *Verstandeswelt* Verpflichtung. Wenn wir uns aber nun als verpflichtet denken, dann wissen wir uns einerseits den empirischen Neigungen ausgesetzt, darüber hinaus wissen wir uns auch *zugleich* als Vernunftwesen, das im *Ansich-Sein* fundiert ist. Diese Verstandeswelt ist nun zugleich der Grund für unsere empirische Existenz *und* für unsere Vernunftideen, die wir in der praktischen Vernunft haben, also der gemeinsame Grund für beides. Daher beziehen sich beide Seiten auf das eigene *Ansich*, das somit ihre Vermittlung ist²⁴³. Der Standpunkt des *Vernunftwesens* ist sowohl einer der beiden Standpunkte als auch die Vermittlung. Das *Ansich-Sein* ist somit das gesuchte Dritte, da es die Vermittlung zwischen dem *unbedingten Gebot* und der *Willkür* ist.

„Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“²⁴⁴

Schon am Beginn des III. Abschnittes der *Grundlegung* unterschied Kant zwischen einer Kausalität, die die Eigenschaft der *Naturnotwendigkeit* zur Grundlage hat und einer Kausalität, die von der *Eigenschaft* der *Freiheit* getragen wird. Aufgrund dieser Unterscheidung nimmt er nun die Frage nach der praktischen Verbindlichkeit des Sittengesetzes in Angriff. Der Begriff des Willens vernünftiger Lebewesen bezieht sich auf die *Kausalität aus Freiheit*, das heißt, dass sich ein solches Wesen als Teil der *Verstandeswelt* sieht. Hier ist die Kausalität als Intelligenz beziehungsweise als *Ich an sich* in der Verstandeswelt verankert und der Wille und seine Wirkungen erscheinen in der Sinnenwelt als Handlungen. Wir handeln aus der Freiheit heraus oder kausal auf die Erfahrungswelt bezogen. Von hier aus haben wir den Zusammenhang in unserer Praxis und in aller Erfahrung, die in unserer Verstandeswelt fundiert ist. Die Regelmäßigkeit und Ordnung, die relative Ordnung der Erfahrung ist nur möglich, wenn eine Harmonie zwischen den *Ich*en und *Dingen* schon vorausgesetzt ist, weil sonst der von außen gegebene Stoff der Sinnlichkeit gar nicht in unserem Denken systematisiert werden könnte. Schon in Kants theoretischer Philosophie ist diese Harmonie vorausgesetzt wie ebenso in

²⁴³ Fichte, Hegel und Schelling haben immer nur das *Ich* als die Vermittlung angesetzt. Kant zeigt aber, dass der ganze *mundus intelligibilis* diese Vermittlung ist. Er wird bei Kant auch nicht nur als Begriff aufgefasst, sondern als ein Sein über den Begriff hinaus.

²⁴⁴ Kant, *GMS*, 453.

der praktischen, aber der Übergang zwischen beiden ist nicht erkennbar. Die Verstandeswelt liegt der Sinnenwelt zugrunde, aber wenn wir ein sinnliches Ereignis, sei es auch eine Handlung, erklären wollen, dann können wir dies nur auf der inhaltlichen Ebene vollziehen. Wenn wir aber den anderen Zusammenhang erklären sollen, dann fehlt uns die Einsicht in den Grund, denn den erkennen wir nicht. Wir können weder die einzelnen Handlungen aus der Freiheit, noch können wir die Ordnung der Erfahrung aus der vollkommenen Ordnung des *mundus intelligibilis* ableiten, da wir den intelligiblen Charakter nicht erkennen können. Der ist eben vorausgesetzt und darum gibt es diese Ordnung im Praktischen.

Kant vermeidet es, bei Handlungen, die dem Naturgesetz unterliegen und damit heteronom sind, den Begriff des Willens zu verwenden, denn die Naturkausalität kann nicht die Grundlage des Willens sein. Der Willensbegriff bezieht sich auf die Verstandeswelt.

„Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen *Willen*.“²⁴⁵

Es sei hier nochmals angemerkt, dass das endliche, vernünftige Wesen die beiden weiter oben angegebenen zwei Standpunkte beziehungsweise Prinzipien in sich hat. Es handelt sich also nicht um zwei Wesen, denen je ein Prinzip zukommt.

Die theoretische Erkenntnis vermag die Handlungen und ihre Wirkungen nur im Rahmen der empirischen Welt nachzuvollziehen, aber die Naturkausalität ist in der Verstandeswelt fundiert. Die Handlungen aus der Verstandeswelt erheben einen moralischen Anspruch, die Handlungen aufgrund der Naturgesetze erfüllen einen praktischen Anspruch, der sich auf unsere empirischen, heteronomen Interessen bezieht.

Im Folgenden trennt Kant – in konjunktivischer Ausdrucksweise – die Verstandes- von der Sinnenwelt, um die Ableitung des Sittengesetzes als synthetischen Satz a priori vorzubereiten und auf das Wertverhältnis der beiden Seiten zu sprechen zu kommen.

„Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen.“²⁴⁶

Diese beiden Prinzipien – *Sittlichkeit* und *Glückseligkeit* – treten in einer Weise durchaus gleichzeitig im Menschen auf, so dass sie sich konterkarieren können und das

²⁴⁵ Kant, *GMS*, 453.

²⁴⁶ a.a.O.

Vernunftwesen in ein Spannungsfeld geraten kann. Es stellt sich die Frage, welcher Anspruch Priorität hat, der dann als Grund Vorrang vor dem Begründeten haben muss.

„Weil aber *die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d.i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen.“²⁴⁷

Die Verstandeswelt hat also Vorrang vor der Sinnenwelt; sie ist gesetzgebend für meinen Willen, und die Gesetze der Vernunft in der *Idee der Freiheit* müssen als die *letzte Begründung* für meinen Willen als das freie *Ansich-Sein* angesehen werden. Durch die Teilhabe an der Verstandeswelt ist der Mensch Intelligenz mit Selbstreflexion und weiß sich im *Ansich-Sein*. Er hat damit auch ein Bewusstsein vom Sittengesetz und der darin enthaltenen *Idee der Freiheit*. Das Sittengesetz ist somit in der Verstandeswelt fundiert und damit im *Ansich-Sein*. Damit ist es nicht mehr eine bloße Idee.

Durch die Fundierung der *Sinnenwelt* in der *Verstandeswelt* wird die Sinnenwelt durch die Verstandeswelt begründet, das heißt wir haben die Verstandeswelt als Grund der Sinnenwelt und zugleich als Grund des Gedankens der allgemeinen Gesetzlichkeit. In ihr ist der Grund gelegt und den wollte Kant aufzeigen, nämlich den Grund für das Sittengesetz anzugeben und dann die Vermittlung der beiden Seiten, um das Imperativische daran zu fundieren, dass es wirklich von einer Seite auf die andere wirken kann.

Die Gebote des Sittengesetzes sind daher Imperative für meinen Willen, denn die Begehrlichkeiten der Sinnenwelt sind selbst in der Verstandeswelt als solcher, also im *Ansich-Sein*, fundiert und ihr nachgeordnet.

So zeigt Kant, wie die Synthesis a priori im kategorischen Imperativ zu bewerkstelligen ist. Er hat schon weiter oben erklärt, dass eine Verknüpfung mit einem Dritten notwendig ist, und dies ist die *Freiheit*:

„Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches alleine wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz a priori

²⁴⁷ Kant, *GMS*, 453-454.

vorstellt, dadurch dass über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält“²⁴⁸.

Die *Idee der Freiheit* ist kein bloßer Gedanke, sondern das Bewusstsein von der Zugehörigkeit zur *intelligiblen Welt*. In dieser steht aber der reine Wille für sich und ist nicht von anderen Interessen affiziert. Er steht also nicht in der Polarität von *Sittlichkeit* und *Glückseligkeit*, sondern ist ganz auf der Seite der Moralität zu finden. Es bedarf also in dieser Situation keines Imperativs für den Willen und es kann sich hieraus kein synthetischer Satz ergeben. Aber der Mensch als endliches Wesen gehört neben der Verstandeswelt auch der Sinnenwelt an. Die Synthesis a priori wird durch die Mitgliedschaft des Menschen sowohl in der intelligiblen als auch in der Sinnenwelt hervorgerufen. Der reine Wille ist in der Verstandeswelt verankert und so wird die Verstandeswelt das erforderliche Dritte, da sie auch die Bedingung des affizierten Willens ist. Die Verstandeswelt vermittelt zwischen den subjektiven Maximen und der Idee des reinen Willens. Kant bringt hierfür zur Illustration die Analogie von *Anschauung* und *Begriff*, die ihrerseits in der *Apperzeption* verbunden sind.

Durch den Beweis der Synthesis erlangt das Sittengesetz jene Verbindlichkeit, die im empirischen Wesen das Gefühl der Achtung hervorruft. Dieses vernunftgewirkte Gefühl der Achtung ist das Motiv beziehungsweise die Antriebskraft, das Sittengesetz zu verwirklichen.

„Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“²⁴⁹

Der Mensch denkt sich mit einem freien Willen ausgestattet, sonst müsste er sich gegenüber Gesetzesverletzungen keine Rechenschaft ablegen und könnte auch nicht bestraft werden, da er keine Verantwortung hätte. Aber die Freiheit ist kein Erfahrungsbegriff, da dieser Begriff der Freiheit unwandelbar ist und Erfahrung oft dem widerspricht, was Freiheit voraussetzt. Auch die Naturgesetze und ihre Notwendigkeit sind keine Begriffe der Erfahrung, weil Notwendigkeit eine Erkenntnis a priori ist. Durch Erfahrung lässt sich aber der Begriff der Natur, der ein *Verstandesbegriff* ist, bestätigen.

Freiheit kann nicht bewiesen werden, sondern sie ist eine *Idee* der Vernunft und sie ist somit ein *Vernunftbegriff*. Obzwar sich dadurch eine „Dialektik der Vernunft“²⁵⁰ ergibt, da

²⁴⁸ Kant, *GMS*, 454.

²⁴⁹ Kant, *GMS*, 455.

Freiheit und Naturnotwendigkeit sich zu widersprechen scheinen, kann auf keinen dieser Begriffe verzichtet werden, zumal die Vernunft für Handlungen der Freiheit unentbehrlich ist.

„Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst *in demselben Sinne*, oder *in ebendenselben Verhältnisse* dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt.“²⁵¹

Schon in der theoretischen Vernunft hat sich die Dialektik von *Naturnotwendigkeit* und *Freiheit* gezeigt, weil in der Erfahrung prinzipiell nur die Naturkausalität auftritt und die Freiheit bloß ein Gedanke ist, der als solcher nicht abgesichert ist. Durch die Unterscheidung von *Erscheinung* und *Ansich-Sein* teilen sich diese beiden Eigenschaften auf: Das eine steht unter der Naturgesetzlichkeit, das andere, nämlich das *Ansich-Sein*, kann zumindest als frei gedacht werden und die Verbindung von beiden ist denkbar.

„dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten“²⁵².

Das Subjekt ist damit gleichzeitig Natur- und Vernunftwesen, vereinigt also beide Prinzipien in sich. Je nachdem, ob der Mensch sich als Intelligenz oder Teil der Sinnenwelt denkt, verändert er sein Verhältnis zum bestimmenden Grund.

„Denn dass ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe *als Ding* oder Wesen *an sich selbst* unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch“²⁵³.

Dies ist möglich, da sich der Mensch beider Ordnungen bewusst ist: Einerseits ist er dem Naturmechanismus unterstellt und unterliegt seinen Begierden und Neigungen, andererseits vermag er als *Intelligenz* den Gesetzen der intelligiblen Welt nachzukommen, und zwar im Bewusstsein, dass diese *Vernunftgesetze* notwendig sind und kategorisch gebieten. Der Mensch nimmt einen *Standpunkt* ein, der die phänomenale Welt übersteigt und mit einer Kausalität der Vernunft verbunden ist. Die alleinige Bedingung hierfür liegt darin, dass die *Maxime der Allgemeingültigkeit eines Gesetzes* gemäß sein muss.

Der Übergang von einem zum anderen Standpunkt ist nicht nachvollziehbar, weil wir ihn nicht erkennen können. Wir wissen aber, dass der empirischen, eingeschränkten Ordnung, die wir erkennen können, die vollkommene Ordnung des *Ansich-Seins* zugrunde liegt.

²⁵⁰ Kant, *GMS*, 455.

²⁵¹ Kant, *GMS*, 456.

²⁵² a.a.O.

²⁵³ Kant, *GMS*, 457.

Vom Sittengesetz schließen wir auf die Freiheit. Diese ist dem Sittengesetz selbst mit seinen beiden Seiten, der subjektiven Maxime und dem allgemeinen Gesetz, im *Ansich-Sein* vorausgesetzt, und so gewinnen wir das Postulat der Freiheit, bewirkt durch das Zusammenwirken von theoretischer und praktischer Vernunft.

Es muss aber hier auf die Einschränkung aufmerksam gemacht werden, dass die praktische Vernunft sich die *Verstandeswelt* lediglich *denkt*, nicht aber versucht, sich diese anschaulich zu machen oder zu vergegenständlichen. Widrigenfalls würde eine Grenzüberschreitung stattfinden, die zu keiner Erkenntniserweiterung führt. Freiheit bleibt also als *negative Bestimmung* bestehen und es ist nicht möglich, erklären zu wollen, „wie Freiheit möglich sei“, da sie kein Gegenstand unserer Erfahrung ist. Wir müssen sie aber als Idee für die Vernunft voraussetzen, damit Kausalität im Sinne einer „frei wirkenden Ursache“ möglich ist.²⁵⁴

Wie sich Freiheit nicht erklären lässt, so lässt sich auch nicht erklären, warum der Mensch ein *Interesse* an „moralischen Gesetzen“ haben könnte beziehungsweise wie reine Vernunft praktisch wirkt. Wie kann ein Wesen einerseits aus sich selbst eine Handlung beginnen und andererseits zugleich den Gesetzen der Verstandeswelt unterworfen sein? Man könnte sagen, dass es in einer Abhängigkeit zu etwas anderem steht, aber es soll ja frei sein und eine Handlung aus sich selbst beginnen. Wir können also an der Freiheit nur das Sittengesetz selbst erkennen und keinen Antrieb oder kein Interesse, das die Freiheit an der Ordnung der übersinnlichen Welt nimmt, weil sie für uns unerkennbar ist. Daher können wir auch nicht erkennen, wie das Gefühl der Achtung in uns hervorgerufen wird. Da der Mensch tatsächlich ein Interesse am Sittengesetz aufbringt, können wir dies als „moralisches Gefühl“ bezeichnen. Die Vernunft hat das Vermögen, „ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*“²⁵⁵ und die Sinnlichkeit gemäß den Vernunftprinzipien zu beeinflussen.

„Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d.i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe“²⁵⁶.

Wir wissen auch nicht, wie die Vernunft uns beeinflusst, dass wir ein Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz aufbringen. Die Triebfeder für das moralische Handeln müsste aus der intelligiblen Welt kommen, aber diese können wir nicht erkennen, die können wir uns

²⁵⁴ Vgl. Kant, *GMS*, 457-458.

²⁵⁵ Kant, *GMS*, 460.

²⁵⁶ a.a.O.

nur denken: So bleibt uns nur das Sittengesetz selbst übrig. Diese Einschränkung ist wesentlich für die Kritik der reinen praktischen Vernunft.

In Bezug auf den freien Willen gibt es eine „besondere Art von Kausalität“, in der die „reine Vernunft durch bloße Ideen“ eine Ursache, also einen moralischen Grund zu handeln setzt, ohne einen Gegenstand in der Erfahrung zu haben:

„so ist die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich.“²⁵⁷

Die Gültigkeit des Sittengesetzes darf sich nicht von einem Interesse dafür ableiten, denn das wäre Heteronomie:

„sondern dass es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; *was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.*“²⁵⁸

Nun kommt Kant nochmals auf die Frage zurück, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei. Eine Antwort kann man insoweit geben, „als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit“²⁵⁹. Des Weiteren kann man die *Notwendigkeit* für diese Voraussetzung einsehen, da sie ein Postulat der Vernunft ist. *Wie* diese Voraussetzung möglich ist, kann die menschliche Vernunft nicht einsehen.

Die Autonomie des Willens ist die formale Bedingung, die sich aus der Freiheit des Willens als Folge ergibt. Die „Freiheit des Willens“ ist die *Idee*, die zur intelligiblen Welt gehört. Die Idee ist die Voraussetzung für das Sittengesetz, aber es ist nicht möglich, durch das „natürliche Vernunftvermögen“ eine *Kenntnis* von ihr zu erlangen. Wenn von allen Bewegursachen der Sinnenwelt abstrahiert wird, bleibt nur die Form übrig,

„nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und diesem gemäß die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d.i. als den Willen bestimmende, Ursache zu denken“²⁶⁰.

Die Triebfeder für dieses formale Gesetz beziehungsweise für die Idee kann die Vernunft nicht ergründen. Es ist aber dennoch wichtig, diese Erkenntnisgrenze festzulegen. Mit dieser Untersuchung wurde erkannt, dass die Vernunft einerseits nicht in der Sinnenwelt ihre Moralgründe finden kann, andererseits aber, „damit sie nicht in dem für sie leeren

²⁵⁷ a.a.O.

²⁵⁸ Kant, *GMS*, 461.

²⁵⁹ a.a.O.

²⁶⁰ Kant, *GMS*, 462.

Raum transzendenter Begriffe unter dem Namen der intelligiblen Welt kraftlos ihre Flügel schwingen“, muss die „oberste Grenze aller moralischen Nachforschung“ bestimmt werden. Es ist legitim und nützlich, von einer Idee auszugehen, die die reine Verstandeswelt repräsentiert und der wir als Intelligenzen angehören. Da wir aber aus dieser intelligiblen Welt keine *Kenntnisse* haben und auch nicht haben können, handelt es sich um einen „vernünftigen Glauben“. Was bleibt ist das „herrliche Ideal eines allgemeinen Reiches der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen)“, das ein „lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns“ bewirken kann.²⁶¹

II.5.5. Schlussanmerkung

Mit der Frage: Was kann ich wissen? beschäftigt sich die spekulative Vernunft, indem sie uns die „absolute Notwendigkeit irgendeiner obersten Ursache *der Welt*“ darlegt. In dieser theoretischen Hinsicht führt uns die Vernunft auf das Unbedingte und letztlich zum obersten Prinzip, das sie dabei in regulativer Weise anwendet. Hingegen muss die Frage: Was soll ich tun? von der praktischen Vernunft behandelt werden und in „*Absicht auf die Freiheit*“ führt sie uns auf „absolute Notwendigkeit, aber nur *der Gesetze der Handlungen* eines vernünftigen Wesens als eines solchen.“ Es ist ein Merkmal unserer Vernunft, dass sie bis zum Unbedingten strebt, also bis zur Notwendigkeit. Wenn wir irgendeine Aussage machen, also zum Beispiel einer Sache eine Bestimmung zuschreiben, dann muss die Verbindung gegeben sein. Der Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat soll wirklich bestehen. Das wäre die von der Vernunft angestrebte Notwendigkeit.

„Es ist aber eine ebenso wesentliche *Einschränkung* ebenderselben Vernunft, dass sie weder die *Notwendigkeit* dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine *Bedingung*, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird.“²⁶²

Für diese Notwendigkeit bedarf es einer „*Bedingung*“, die aber nicht aufgrund irgendeines Interesses der Sinnenwelt entlehnt sein darf, da diese Bedingung das „Unbedingt-Notwendige“²⁶³ zur Basis haben soll. Die Ermittlung eines Zusammenhangs oder einer Bestimmung von etwas ist nur möglich, wenn wir einen Grund haben, der diese Verbindung herstellt. Die Vernunft verlangt eben, dass jede Bestimmung begründet sein

²⁶¹ vgl. Kant, *GMS*, 462-463.

²⁶² Kant, *GMS*, 463.

²⁶³ Kant, *GMS*, 463.

soll, und so müssen wir von einem Grund wieder nach dessen Grund fragen. Dies führt in einen unendlichen Regress.

„Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen.“²⁶⁴

Begreiflich machen heißt, vom Grund her bestimmen, welche Zusammenhänge bis zum höchsten Grund vorhanden sind, von dem die Vernunft wieder einen Grund verlangt, den sie aber nicht mehr geben kann. Der nicht mehr begründete höchste Grund kann nur noch als regulative Idee für die Wissenschaften angesehen werden. Daher ist es auch nicht möglich, den kategorischen Imperativ von oben her abzuleiten, da wir die Freiheit nicht erkennen und von ihr nicht den kategorischen Imperativ deduzieren können, sondern wir müssen umgekehrt vom kategorischen Imperativ auf die Freiheit als notwendige Voraussetzung schließen.

„Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.“²⁶⁵

Wir begreifen, dass er nicht von oben nach unten abgeleitet werden kann, sondern unsere Vernunft kann nur nach der *analytischen Methode* das Gesuchte vorerst als gegeben annehmen. Beim Aufstieg zum Unbedingten bedient sie sich aber synthetischer Sätze. Die Interpretation, dass Kant hier seine Deduktion des Sittengesetzes widerlegt, ist unzutreffend; er bestätigt hier seine Deduktion, denn er ist genauso vorgegangen: Aufstieg analytisch von der gemeinen sittlichen Vernunftserkenntnis zum Prinzip und Untersuchung seiner Quellen, wie er es in seiner *Vorrede zur Grundlegung* angekündigt hat.

II.6. Reflexionen zum Naturrechtsaufsatz

II.6.1. Hegels Kritik an Kants Moralprinzip

Anders als Kant hat Hegel in seinen Werken keine eigenständige Ethik ausgearbeitet, sondern seine Ausführungen zur praktischen Philosophie finden sich in verschiedenen Teilen seines Gesamtwerkes. In seinem umfangreichen *Naturrechtsaufsatz* von 1802/03, dessen vollständiger Titel *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*,

²⁶⁴ Kant, *GMS*, 463.

²⁶⁵ a.a.O.

seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften lautet, soll nun der Fokus auf den Teil gelegt werden, in dem er sich mit dem Kantischen Sittengesetz auseinandersetzt.

Einleitend stellt Hegel fest, dass die Wissenschaft des Naturrechts gleich anderen Wissenschaften, wie Mechanik oder Physik, eine philosophische Wissenschaft ist. Die Philosophie besteht aus Teilen und die *Wissenschaft des Naturrechts* ist ein Teil von ihr. Die Naturrechtsphilosophie hat mit den anderen erwähnten Wissenschaften das gemeinsame Schicksal, dass das Philosophische an diesen Wissenschaften allein der Metaphysik zugeordnet wurde und sie unabhängig von der Idee, also dem Philosophischen an ihnen, betrieben wurden. Ihr wissenschaftliches Prinzip wurde die Erfahrung. Der Grund für diesen Ausschluss aus der Philosophie lag für diese Wissenschaften aber nicht darin, dass sie nicht auf Philosophie fußen und sich deshalb vom Zusammenhang der Philosophie entfernten, denn auch als einzelne philosophische Disziplinen kommt ihnen der Rang einer selbständigen Wissenschaft zu. Die Naturrechtsphilosophie hat eine vollkommene innere Notwendigkeit, da das, wodurch sie wahrhafte Wissenschaft ist, das Absolute ist. Die wahrhafte Wissenschaft soll also die Erfahrung und das Absolute in sich vereinigen.

Im *Naturrechtsaufsatz* will Hegel einen rechtsphilosophischen Sittlichkeitsbegriff erarbeiten. Hierzu unterzieht er sowohl die neuzeitliche Naturrechtslehre mit ihrer empirischen Behandlungsart des Naturrechts als auch die praktische Philosophie Kants und Fichtes einer Kritik. Insbesondere wirft er der praktischen Philosophie Kants einen reinen Formalismus vor. Der Kantische Moralitätsbegriff wird Hegels Bedeutung der *Sittlichkeit* untergeordnet.

Hegel beginnt damit, die empirische Behandlungsart des Naturrechts einer Kritik zu unterziehen. Beim Naturrecht, so Hegel, darf nicht irgendeine *Bestimmtheit* aus einem *Verhältnis* herausgenommen und dann diese Bestimmtheit als das Wesen dieses Verhältnisses angesehen werden. Die „Totalität des Organischen“²⁶⁶ kann so nicht erreicht werden, denn das Organische besteht aus vielerlei Qualitäten, und die weiteren Bestimmtheiten dieses Verhältnisses werden der erwählten Bestimmtheit untergeordnet. Des Weiteren wird diese erwählte Bestimmtheit zum Wesen und Zweck erhoben. So könnte man das Verhältnis der Ehe aus dem Blickwinkel der Kinderzeugung betrachten als

²⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, Bd. 2, 20 Bände, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970. Im Folgenden zitiert als *Naturrechtsaufsatz*, Hier: Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 440.

eine Bestimmtheit; eine andere Bestimmtheit der Ehe wäre die Gemeinschaft der Güter; und so könnte man weitere Bestimmtheiten anführen. Die gewählte Bestimmtheit wird dann als das Wesentliche gesehen beziehungsweise zum Gesetz gemacht. Damit wäre aber das „organische Verhältnis“²⁶⁷, also das Wesen der Ehe, noch nicht erkannt, weil die innere Notwendigkeit nicht in der Einzelheit liegt. Die Bestimmtheit wird in die „Form der Begriffseinheit“ gesetzt und schließlich als „Grundsätze, Gesetze, Pflichten usw.“²⁶⁸ aufgestellt. Die Bestimmtheit wird in die formale Einheit gesetzt und dies gibt den Schein der Notwendigkeit.

„Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur *eines* von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist, so ist auch die Notwendigkeit nur eine formale analytische und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Bestimmtheit dargestellt werden kann, durch welche Absolutheit des Satzes aber auch eine Absolutheit des Inhalts erschlichen und so Gesetze und Grundsätze konstituiert werden.“²⁶⁹

In dieser empirischen Wissenschaft werden in mannigfaltiger Weise Gesetze, Zwecke und Pflichten gesetzt, aber keines davon ist absolut, wiewohl die Vernunft die Forderung nach der absoluten Einheit stellt.

Hegel beschäftigt sich nun mit seiner Kritik an der praktischen Philosophie Kants und Fichtes. Es ist die Apriorität, die Seite der Unendlichkeit, deren Prinzip dem Empirischen entgegengesetzt ist.²⁷⁰ Neben dem Fichteschen Idealismus ist die Natur der Unendlichkeit als reine Abstraktion auch im Kantischen Idealismus enthalten.

Das Empirische beziehungsweise Mannigfaltige steht dem Begriff gegenüber, wobei der Begriff als absoluter Begriff oder Unendlichkeit beziehungsweise als Apriorität bezeichnet wird. Die Systeme, welche das Sein des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen, erreichen nur eine niedrige Abstraktion, aber nicht die Unendlichkeit und Absolutheit des Subjekts, die im Kantischen und im Fichteschen System als reine Abstraktion auftritt.

Es soll überprüft werden, inwieweit Hegels Kritik an Kants Moralprinzip gerechtfertigt ist. Kant stellt im kategorischen Imperativ die Form des Sittengesetzes vor, wobei jede Maxime dem Maßstab der Allgemeingültigkeit entsprechen soll. Tatsächlich hat das Sittengesetz noch keinen Inhalt; es ist reine Form. Die reine Form beziehungsweise Einheit kann aber noch kein System der Sittlichkeit ausmachen:

²⁶⁷ a.a.O.

²⁶⁸ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 441.

²⁶⁹ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 442.

²⁷⁰ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 453.

„dass der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgeht und dass sie nichts mehr als die *Form der Tauglichkeit* der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne.“²⁷¹

Wenn Hegel der Maxime einen Inhalt zugesteht, aber diese als „Maxime der Willkür“ bezeichnet und den reinen Willen als frei ihr gegenüberstellt, dann sieht er nicht die Möglichkeit einer Verquickung dieser beiden Elemente:

„Aber die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form erteilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit“²⁷².

Hegel schließt daraus, dass das Sittengesetz dem Satz der Identität $A = A$ entspricht und somit ein analytischer Satz und eine Tautologie sei. Es muss aber die Maxime, die ein Sollenssatz ist, gemäß Kant ein Teil der Allgemeinheit werden, nachdem sie überprüft wurde. Wenn also die Allgemeinheit beispielhaft die Gesamtmenge darstellt, dann ist die Maxime eine Teilmenge von dieser Gesamtmenge und somit wird diese Maxime selbst allgemeingültig; aber sie bleibt gleichzeitig eine Bestimmtheit, das heißt sie ist inhaltlich festgesetzt.

Diese Widerspruchsfreiheit, die zwischen der Maxime meines Willens und der Allgemeingültigkeit bestehen muss, ist hier von Hegel missverstanden worden, denn nach seiner Auslegung betrifft die Widersprüchlichkeit den einzelnen Inhalt der Maxime; so zum Beispiel das Versprechen als solches, das Eigentum als solches oder das Menschsein, die Menschen als solche. Seine Kritik bezieht sich darauf, dass es kein moralisches Kriterium ist, ob ein Begriff sich selbst widerspricht oder nicht. Er meint, dass diese Begriffe als solche in sich nicht widersprüchlich sind, man kann sie daher tautologisch mit sich gleichsetzen und damit sind sie völlig gleich gültig. Sie können kein Kriterium sein, sondern sind nur Inhalte, die man beliebig heranziehen kann, und die keine Wertung ergeben. Wenn man beispielsweise ein lügenhaftes Versprechen gibt, dann ist dieser Ansatz nur dann unmoralisch, wenn man bereits vorher festgelegt hat, dass ein Versprechen und dessen Einhaltung moralisch gut ist. Also nur durch eine vorherige, willkürliche Setzung dessen, was als Inhalt gut oder vernünftig sein soll, kann der Widerspruch dazu dann auch moralisch beurteilt werden. Aber Widerspruch als solcher sagt moralisch bezüglich dieser Inhalte noch nichts aus, und wenn sich ein Inhalt aufheben würde – zum Beispiel ein Versprechen, das lügenhaft ist und dadurch in einen Widerspruch gerät – dann ist das weder verwerflich noch widersprüchlich, sondern es gäbe

²⁷¹ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 460.

²⁷² a.a.O.

eben kein Versprechen. Oder wenn man Diebstahl gegen Eigentum ins Treffen führt, dann gibt es eben kein Eigentum. Das ist als solches nicht verwerflich, sonst müsste man selber schon diese Inhalte willkürlich zu irgendwelchen moralisch hochstehenden Werten erheben, aber das wäre dann nicht begründet. Daher sagt der kategorische Imperativ für Hegel nichts aus, weil er eben mit seiner Widerspruchsfreiheit jeden Inhalt trifft oder auch nicht trifft, weil die Willkür schließlich prinzipiell ihre Inhalte suchen kann und der Widerspruch eines solchen Inhalts, eines Zweckes, den die Willkür sich setzt, gar kein Hindernis ist. Das Gute ist für Hegel unbestimmt und inhaltlich sagt es überhaupt nichts aus. Hegel nimmt nicht wahr, dass es Kant nicht auf die Widerspruchsfreiheit bloß des einzelnen Inhalts, des Begriffs, ankommt, sondern auf die Widerspruchsfreiheit des übergeordneten Setzens einer Ordnung, nämlich dass der Wille mit sich selbst in Übereinstimmung sein muss, damit das, was er dann setzt, auch mit dem Unbedingten übereinstimmt.

So geht es Kant bei dem Selbstmordbeispiel nicht um die empirische Feststellung, dass unsere Bedürfnisse Lust anstreben und dann wir im Zweifelsfall in einer empirischen Situation auch lebensüberdrüssig werden können, sondern es geht darum, dass wir diesen Begriff als Förderung des Lebens ansetzen und wir ihn in einer moralischen Ordnung nicht zugleich auch wieder zur Zerstörung des Lebens heranziehen können. Weder das Gesetz selber soll sich widersprechen, wie beim lügenhaften Versprechen, noch das Wollen soll widersprüchlich sein können, sondern es soll ein einheitliches Naturgesetz sein.

„Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte.“²⁷³

Die Willkür soll also selbst eine moralische Ordnung setzen, und diese darf nicht pathologisch sein, das heißt also nicht durch empirische Bedürfnisse bestimmt werden, sondern sie muss dem Sittengesetz gemäß sein.

„Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müsste, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte.“²⁷⁴

Eine übersinnliche Natur soll hier gesetzt werden. Wenn wir eine moralische Natur heranziehen, so berührt uns das stärker und bringt uns mehr zu einer moralischen Haltung als die nüchterne Formel des kategorischen Imperativs. Die Erhaltung des eigenen Lebens ist eine unbedingte Pflicht gegen sich selbst. Jemand, der sich Gedanken über den Freitod

²⁷³ Kant, *KpV*, A 75.

²⁷⁴ a.a.O.

macht, muss sich fragen, „ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als *Zweck an sich selbst* zusammen bestehen könne.“²⁷⁵ Beim Selbstmord aus Lebensüberdruß behandelt sich die Person selbst nur als Mittel. Die Bestimmung, dass der Mensch Zweck an sich selbst ist, gilt als Verpflichtung auch für die eigene Person.

Kant gibt seiner Ethik folgenden Aufbau: Zuerst sucht er in der *Grundlegung* nach dem obersten Moralprinzip und entwickelt das Sittengesetz in seinen allgemeinen Formulierungen. In der *KpV* geht er auf die dritte Systemfrage „Was darf ich hoffen?“ ein. In der empirischen Welt gibt es für die Sittlichkeit und Glückseligkeit keinen Zusammenhang. Erst in der noumenalen Welt wird die Übereinstimmung zwischen Glückswürdigkeit (durch Sittlichkeit errungen) und Glückseligkeit durch das höchste Wesen hergestellt. In der *Metaphysik der Sitten* behandelt er die konkreten Situationen und Handlungskonventionen, um sie zu prüfen, indem er sie dem Maßstab des Sittengesetzes unterwirft. Wenn sich in einer Gesellschaft Eigentum herausgebildet hat, dann müsste diese Einrichtung vom Sittengesetz her geprüft werden. Insofern hat Hegel recht, wenn er sagt, dass aus dem Sittengesetz noch nicht die Inhalte folgen, sondern es ist ein Maßstab für vorhandene Inhalte.

Bei Kant bezieht sich die Widerspruchsfreiheit nicht auf die einzelnen Inhalte wie Versprechen, Eigentum oder Menschsein, sondern die Widerspruchsfreiheit bezieht sich auf den Willen auf der Metaebene. Der Wille setzt Gesetze, unter denen alles widerspruchsfrei subsumierbar ist. Nicht der einzelne Inhalt, sondern die Metaebene, der Wille selbst, der die Maxime setzt, muss in sich geschlossen sein. Der Wille soll also die Maximen so setzen, dass alles, was ihnen untergeordnet ist, sich in dieser Maxime ohne Widerstreit vereinen lässt.

Hegel spricht auch davon, „dass der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgeht und dass sie nichts mehr als die *Form der Tauglichkeit* der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne“²⁷⁶, sodass das Kantische Sittengesetz inhaltsleer sei. Für Kant ist die Maxime der subjektive Grundsatz, in dem sich die bestimmte Situation, in der sich eine Person befindet, verallgemeinert. Die Maxime stellt also keine einzelne Handlung vor, sondern einen subjektiven Grundsatz, aus dem viele Handlungen resultieren können. Aber dieser Handlungsgrund in der Maxime ist relativ konkret und hat schon irgendeinen Inhalt, also eine Neigung oder die eigene Glückseligkeit. In ihm ist die Leistung der Verallgemeinerung des Besonderen schon enthalten. Die Maxime als solche ist also bereits

²⁷⁵ Kant, *GMS*, 429.

²⁷⁶ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 460.

eine Verallgemeinerung und steht auf der einen Seite des kategorischen Imperativs, aber darüber hinaus steht sie selbst unter dem Gebot, dass sie nicht nur generell allgemein für den Menschen sein soll und damit eingeschränkt für bestimmte Situationen, sondern schlechthin allgemein, also von universaler Gültigkeit für alle vernünftigen Wesen. Damit wird sie nicht nur ein subjektiver Grundsatz mit einem Inhalt, der ja bereits in der Maxime enthalten ist, sondern sie soll nun durch Abgleichung mit dem praktischen Gebot ihren Inhalt überprüfen und universell gültig sein. Wenn ich den Inhalt meiner Maxime zum allgemeinen Gesetz mache, dann muss die inhaltliche Übereinstimmung zwischen Maxime und Gebot bestehen. Es darf keine Widersprüche, Ausnahmen oder Dissonanzen geben, sondern es muss ein universales Sittengesetz sein, unter das eine moralische Welt subsumierbar wäre und uneingeschränkte Gültigkeit haben könnte. Die Inhaltlichkeit der Maxime wird also schon in das Sittengesetz hereingenommen, und dieser Inhalt muss sich universalisieren lassen. Das ist jetzt nicht mehr die Verallgemeinerung einer einzelnen Handlung oder eines einzelnen Ereignisses, sondern die eines Grundsatzes, der ohnehin Allgemeinheit schon in sich hat, aber vorerst nur eine generelle. Bei diesem Procedere bedarf es keiner besonderen Rücksicht auf die empirischen Bestimmungen, da sie als Handlungsgrund und für die Zwecksetzung nicht relevant sind.

Ein weiterer Aspekt, der sich auf den Inhalt des Sittengesetzes bezieht, ist, unter welche Maxime ich eine bestimmte Handlung subsumieren soll, weil die Maxime eben dasjenige ist, was vom Sittengesetz her betroffen ist. Sie soll verallgemeinerbar sein, ist eine übergeordnete Ebene, und die einzelne Handlung kann dann unter dieser oder jener Maxime subsumiert werden. Dazu bedarf es der praktischen Urteilskraft, die entscheidet, unter welche Maxime eine bestimmte Handlung eingeordnet werden soll.

Der Einwand Hegels, dass der kategorische Imperativ Kants inhaltsleer sei, kann somit nicht aufrecht erhalten werden.

Hegel meint, dass es der praktischen Vernunft nicht möglich ist, Antwort auf die Frage, was Recht und Pflicht ist, zu geben. Er macht einen Vergleich mit der Logik, bei dem er sich auf Kant beruft. Kant räumt ein, dass die Logik die Frage nach der Wahrheit nicht beantworten kann, denn Wahrheit ist die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand. Die Logik aber beschäftigt sich nur mit den formalen Strukturen des Denkens und abstrahiert vom Objekt. So wie es bei der Frage nach der Wahrheit um den Inhalt geht, so muss es auch bei der Frage nach Recht und Pflicht um einen Inhalt gehen. Da aber Kant von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahieren will, sei Wahrheitsfindung nicht möglich. Wenn man aber beispielsweise den moralischen Grundsatz betrachtet: „du sollst nicht

stehlen“, dann ist dieses Prinzip nicht inhaltsleer und somit bereits die Möglichkeit einer Beurteilung über die Allgemeingültigkeit dieser Aussage gegeben.

Hegel spitzt die Situation zu:

„Denn sie (die praktische Vernunft, Anm. R.K.) ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt.“²⁷⁷

Heteronomie ergibt sich nach Kant nicht dadurch, dass ein Inhalt vorhanden ist. Erst wenn dieser gesetzte Inhalt seinen Zweck nicht im Moralprinzip hat, sondern in einem sonstigen Interesse oder einer Neigung, ist Heteronomie gegeben. Der Inhalt einer Handlung, der seinen Zweck, ohne eine Beziehung zu etwas anderem, in der Handlung selbst hat, ist nicht heteronom, sondern objektiv notwendig. Die von Hegel streng hergestellte Trennung zwischen dem reinen, aber inhaltlosen Willen (beziehungsweise der reinen, praktischen Vernunft) einerseits und dem vom Sittengesetz bestimmten Inhalt andererseits und die Schlussfolgerung, dass die reine, praktische Vernunft untauglich für das Sittengesetz sei, kann nicht aufrecht erhalten werden. Es ist gerade die praktische Vernunft, die einen Inhalt setzen kann, der gesetzgebend gebietet, denn durch sie vermag das vernünftige Wesen *nach der Vorstellung* der Gesetze, also nach Prinzipien zu handeln.²⁷⁸

Kann nun jede (also auch die entgegengesetzte) Bestimmtheit in die Form aufgenommen werden? Dies wird von Hegel bejaht, da er von der Form des Identitätssatzes für das Sittengesetz ausgeht. Dann wäre es möglich, $A = A$ zu setzen, aber auch $\neg A = \neg A$. Es ist auch zuzustimmen, dass beide Bestimmtheiten „gedacht“ werden können, aber die weitere Konklusion, dass es nämlich einerlei sei, welche Bestimmtheit in die Form eingesetzt werden soll, ist nicht zutreffend. Sofern eine Bestimmtheit, als subjektive Maxime formuliert, nicht dem Kriterium der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes entspricht, wird ihr die Aufnahme in die Form der Allgemeinheit – die im Übrigen nicht unmittelbar dem Identitätssatz entspricht – von der reinen, praktischen Vernunft verwehrt. Die Tautologie des Sittengesetzes versucht Hegel anhand des von Kant vorgestellten Beispiels des Depositums darzustellen. Es stellt sich die Frage für Hegel: „Dass es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin?“²⁷⁹

Tatsächlich verdient diese Frage eine nähere Betrachtung, denn Kant will in seiner Ethik von anthropologischen Komponenten gänzlich abstrahieren, damit das Sittengesetz nicht nur *generell* gilt, sondern das Sittengesetz soll *universell* gelten, also für jedes

²⁷⁷ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 461.

²⁷⁸ Kant, *GMS*, 413.

²⁷⁹ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 462.

vernunftbegabte Wesen, welches nicht unbedingt ein Mensch sein muss; allerdings sind uns (bisher) nur Menschen als solche bekannt.

Das Institut des Eigentums ist wohl eine menschliche Errungenschaft, so dass es Hegel offen steht, die „entgegengesetzte Bestimmtheit“, also das „Nichteigentum“ zu setzen. Verändert man das von Kant gegebene Beispiel dahingehend, dass die entgegengesetzte Bestimmtheit (Nichteigentum) gesetzt wird, dann übergibt die Person A der Person B einen Wert (in welcher Form auch immer), wobei es der Person B offen steht, diesen Wert nach einer Zeitspanne zurück zu geben, denn bei der Übergabe lag gar keine Verpflichtung zur Rückerstattung vor und somit wird das Sittengesetz nicht verletzt. Es handelt sich bei diesem Wert nicht um ein Depositum, da dieser Begriff nur unter der Voraussetzung, dass es Eigentum gibt, seine Bedeutung hat und Verwendung findet. Diesen Umstand hatte Hegel nicht im Auge, wenn er sagt:

„Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare *Form des Begriffs* (Hervorhebung R.K.) soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden; aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere“²⁸⁰.

Hegel geht offenbar davon aus, dass der Begriff „Depositum“ für beide Annahmen (Eigentum/Nichteigentum) gesetzt werden kann; es zeigt sich aber, dass es im Falle des Nichteigentums gar kein Depositum gibt.

Im Kantischen Beispiel wird Depositum beziehungsweise Eigentum gesetzt und es lässt sich das sittliche Handeln insofern schon aus dem Begriff ableiten, da im Begriff des *Depositums* schon die Rückgabeverpflichtung (des Betrages) beinhaltet ist. Anderer, nämlich äußerer Zwecke oder Gründe bedarf es für die richtige Entscheidung nicht.

Hegel meint, dass die Form des Begriffs für beide Annahmen (Eigentum beziehungsweise Nichteigentum) existiert. In der Form des Satzes von der Identität können tatsächlich beide Bestimmtheiten beziehungsweise Qualitäten jeweils eingesetzt werden.

Es erhebt sich die Frage, ob Hegel die Form des kategorischen Imperativs mit dem Identitätssatz gleichsetzen und in der Folge die Gesetzgebung der praktischen Vernunft als Produktion von Tautologien bezeichnen kann:

„das Eigentum, wenn Eigentum ist, muss Eigentum sein. Aber ist die entgegengesetzte Bestimmtheit, Negation des Eigentums gesetzt, so ergibt sich durch die Gesetzgebung ebenderselben praktischen Vernunft die Tautologie: das Nichteigentum ist Nichteigentum“²⁸¹.

²⁸⁰ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 462.

²⁸¹ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 463.

Als inhaltsleer und tautologisch betrachtet Hegel den kategorischen Imperativ. Die praktische Philosophie Kants ist aber nicht inhaltsleer, da er schon in seiner theoretischen Philosophie nach einen Inhalt für das Denken Ausschau hält. Ich habe ein reflexives Wissen und mein denkendes *Ich* ist immer mit dabei. Das Kantische *Ich denke*²⁸² aus der *KrV* ist jedem Inhalt vorausgesetzt. Es sind synthetische Sätze a priori, weil Sinnlichkeit und Verstand zusammenkommen. Der Verstand denkt, das heißt er synthetisiert das Sinnenmaterial real und dadurch ergibt sich eine Synthese, die im *Ich denke* verankert ist. Das impliziert sowohl die *Anschauung* als auch den *Begriff*, und dieser ganze Zusammenhang spielt sich im *Ich denke* ab. Wie schon im obigen Kapitel über die *Grundlegung* gezeigt, haben wir in der praktischen Philosophie Kants auf der einen Seite die *Bedingtheit* als empirische Gesamtheit und auf der anderen Seite die *Unbedingtheit*. Beides wird im *Ansich-Sein*, im *mundus intelligibilis*, vermittelt und aufeinander bezogen. Für Hegel ist das Wirken der praktisch-gesetzgebenden Vernunft eine Produktion von Tautologien, weil er ihr Instrument, nämlich den kategorischen Imperativ, seiner Form nach als *Identitätssatz* ansieht, welcher daher nur ein analytisches, ja tautologisches Ergebnis liefern kann. Ist dem so? Dies würde nur in einem Fall gelten: Kant erläutert in der *Grundlegung*, dass das *Wollen* völlig dem *Sollen* entsprechen kann. Wenn das Wollen eines Subjekts *notwendigerweise* mit der Sittlichkeit verbunden ist und dieses vernünftige Wesen von sich aus immer das Gute anstrebt, dann bedarf es keines Sollens beziehungsweise keines Imperativs, denn ein solches Wesen muss nicht genötigt werden, das Gute zu tun. Das ist aber bei uns Menschen nicht der Fall, da wir Willkürwesen sind und unsere freie Willkür auch auf unsere Neigungen eingeht. Wenn es ein Wesen gäbe, bei dem immer und a priori das Wollen vollkommen dem Sollen entspricht und somit beide *identisch* wären, dann müsste es sich um einen *göttlichen Willen* handeln. Nur in diesem Falle wäre das Sittengesetz ein Identitätssatz im Sinne Hegels, weil es für einen göttlichen oder heiligen Willen in seinen Handlungen gar kein *Sollen* gibt, sondern nur ein *Wollen*. Dieses *Wollen* ist sich selbst gleich, eben identisch. Daher bedarf ein Wesen mit einem vollkommen guten Willen keines kategorischen Imperativs. Das endliche Vernunftwesen hingegen wird, da es Neigungen hat, zum gesetzmäßigen Handeln genötigt. Aber auch hier kann fallweise das Sollen schon a priori gewollt sein. Für den Menschen, so Kant, ist der kategorische Imperativ ein *synthetischer Satz*, denn häufig liegt zwischen der Maxime des

²⁸² Kant, *KrV*, § 16, B 131-132.

Wollens und dem Sollen ein Widerspruch vor beziehungsweise eine Diskrepanz, und es bedarf der praktischen Vernunft, um eine Übereinstimmung herbeizuführen. Für Kant bleibt die Bestimmtheit, die sich auf den Menschen stützt, da er auch ein Sinnenwesen ist, erhalten. Der Mensch vermag aber auch die Universalisierbarkeit einer Bestimmtheit festzulegen, also das reine Gesetz, da er auch Vernunftwesen ist. Sowohl das Prinzip *Sinnenwesen* als auch das Prinzip *Vernunftwesen* trägt der Mensch in sich, und zu keiner Zeit wird eines der beiden Prinzipien aufgehoben. Ohne eine Aufhebung kann aber keine „analytische Einheit“ entstehen. Der Satz ist daher kein analytischer, wie Hegel annimmt, sondern es erfolgt ein Zusammenspiel der beiden Prinzipien (Sinne und Vernunft) in einer verknüpfenden Weise, sodass die Bestimmtheit in das allgemeine Gesetz eingebettet wird, aber weiterhin existiert. Das Sittengesetz ist daher ein synthetischer Satz.

Für Hegel liegt die Grundfrage darin, zu entscheiden, welche der beiden entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse, aber im gegenständlichen Beispiel zeigt sich, dass man die entgegengesetzte Bestimmtheit, nämlich Nichteigentum, nicht sinnvoll setzen kann, da es dann auch kein Depositum im Sinne Kants gäbe. Kant geht es in seinem Beispiel des Depositums nicht darum, „zu erweisen, dass Eigentum sein müsse“²⁸³ oder das Gegenteil, sondern dass eine abgeschlossene Vereinbarung, nämlich den geliehenen Betrag zurückzuerstatten, nicht eingehalten wird und somit ein Vertrags- beziehungsweise Wortbruch erfolgt. Das Versprechen ist für ihn eine Konkretisierung der Allgemeinheit des Menschen selber. Im gesellschaftlichen Zusammenhang mit anderen Menschen konkretisiert sich die Unbedingtheit der Einzelperson, daher kann man nicht einfach darauf verzichten. Es ist also nicht bloß ein beliebiges Verhalten, eine beliebige Umgangsform zwischen Menschen, dass man ein Versprechen gibt, sondern das betrifft den Kern der Allgemeinheit selbst und ist dann unsittlich, wenn man hier einen Widerspruch, also eine Ausnahme gelten ließe. Für unser Depositum-Beispiel würde das eingesetzte allgemeingültige Moralprinzip lauten: *Du sollst nicht betrügen*. Hier zeigt sich, dass dieses Prinzip auch dann gilt, wenn die entgegengesetzte Bestimmtheit (Nichteigentum) gesetzt wird, denn Betrug gibt es auch im eigentumsfreien Bereich.

Das Kantische Depositum-Beispiel impliziert ein nicht eingehaltenes Versprechen, sofern das Depositum nicht rückerstattet wird. Ich verspreche etwas zu tun, was ich aber nicht gern tue, zum Beispiel etwas zurückzuzahlen. Wenn ich mir zugleich mit dem Versprechen vornehme, es nicht einzuhalten, handelt es sich um eine Form der Lüge. Nun sagt Kant,

²⁸³ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 463.

dass das klug und nützlich sein kann. Das ist aber nur ein Urteil über die Wirkungen, die eine Handlung hat und daher ist es moralisch ohne Relevanz. Wenn wir das moralische Urteil an dieses Beispiel anlegen, so sehen wir, dass es um die Gesinnung geht. Diese Gesinnung lässt sich jetzt anhand des Sittengesetzes überprüfen: Kann diese Maxime allgemeingültig sein? Die allgemeine Gültigkeit der Maxime unseres Beispiels trifft nicht zu, da der Mensch nur als Mittel und nicht auch als Zweck betrachtet wird. Kant geht es in diesem Beispiel auch um das Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander.

Gibt es eine Veränderung der Bestimmtheit durch die Aufnahme in das Sittengesetz?

„Durch die bloße Aufnahme einer Bestimmtheit in die Form der Einheit soll sich die Natur des Seins derselben verändern“²⁸⁴.

Die *allgemeine Gesetzmäßigkeit* ist das eine, *universale Kriterium* für die *Form* des Sittengesetzes. Die von Hegel bezeichnete „Bestimmtheit“ stellt jenen Inhalt dar, der in Form einer Maxime vorgestellt wird. Dieser Inhalt wird nun mit dem moralischen Grundsatz konfrontiert. Das moralische Prinzip, wie im Beispiel: „Du sollst nicht betrügen“, hat bereits eine erste *inhaltliche Bestimmung*, wiewohl ihm weiter die Allgemeingültigkeit zukommt. Somit hat die Vernunft die Möglichkeit, zwischen der Bestimmtheit und der ihr entgegengesetzten Bestimmtheit zu entscheiden, denn diese Aufgabe sieht Hegel als die maßgebliche an und sie wird bei Kant nicht übergangen, sondern die „gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung“²⁸⁵ vermag *spontan*, also ohne näheres Procedere, die entsprechende Bestimmung für das Sittengesetz festzulegen. Wenn also eine Bestimmtheit Aufnahme in das Sittengesetz gefunden hat, bewirkt dies eine Ausschließung der entgegengesetzten Bestimmtheit.

Hegel geht davon aus, dass durch die „bloße Aufnahme einer Bestimmtheit in die *Form der Einheit*“ (also Allgemeinheit, Hervorhebung R.K.) sich die Natur des Seins derselben (Bestimmtheit) verändert. Diese Veränderung und die Existenz der entgegengesetzten Bestimmtheit zeigen, dass sie nicht absolut sind, so Hegel. Durch die Verbindung einer Bestimmtheit mit der „Form der reinen Einheit“ (also der allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit) soll sie, nach Kant, selbst *absolut*, somit verpflichtend sein.

Kant darf wohl so aufgefasst werden, dass die Maxime, welche Hegel als „Bestimmtheit“ bezeichnet, unverändert bleibt, und selbst durch die Aufnahme in den kategorischen Imperativ, den Hegel als „Form der reinen Einheit“ bezeichnet, keine Veränderung erfährt:

²⁸⁴ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 463.

²⁸⁵ Kant, *GMS*, 402.

„und die Bestimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Bestimmtheit gegen sich hat, deren eine die Negation der anderen und eben darum keine etwas Absolutes ist (und es ist für die Funktion der praktischen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es ist, denn sie gibt bloß die leere Form), soll durch diese Verbindung mit der Form der reinen Einheit selbst zur absoluten, zum Gesetz und Pflicht gemacht sein. Wo aber eine Bestimmtheit und Einzelheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit und, in Beziehung aufs Sittliche, Unsittlichkeit gesetzt.“²⁸⁶

Wir haben eine Bestimmtheit, und es ist gemäß unserem Beispiel vom Depositum nicht das Eigentum, denn das ist tatsächlich relativ, sondern ein Moralprinzip (du sollst nicht betrügen). Eine solche Bestimmtheit soll nach Kant absolut gelten, denn sonst wäre sie kein Prinzip, das mit Gesetzen vereinbar wäre. Ein Gesetz erlaubt, im Gegensatz zu einer Regel, keine Ausnahme. Ein solches Prinzip ist für sich bereits absolut gültig, und wenn es in die Form der reinen Einheit gebracht wird, dann ändert sich daran nichts; es wird also nicht erst durch die Aufnahme in das Sittengesetz absolut, sondern ist es schon vorher (a priori) und bleibt es.

Der Gedanke Hegels ist insofern interessant, als sich die Frage stellt, ob die entgegengesetzte Bestimmung (du kannst betrügen) auch absolut zu gelten hat; also die Bestimmtheit „du sollst nicht betrügen“ absolut gilt und die entgegengesetzte Bestimmtheit „du kannst betrügen“ ebenfalls absolut gilt. Beide Bestimmtheiten sieht Hegel gewissermaßen auf einer Ebene in einem kontradiktorischen Gegensatz. Die Tatsache, dass beide Bestimmtheiten existieren, führt aber nicht zu ihrer relativen Bedeutung, sondern die eine Bestimmtheit schließt die andere aus. Die eine Bestimmtheit ist ein Moralprinzip, die andere nicht. Anders mag es bei dem Verhältnis von *These* und *Antithese* sein, welches wahrscheinlich Hegel als Dialektiker vor Augen hat. Zwar stehen sie sich auf einer Ebene gegenüber, aber die folgende *Synthese* kann Elemente von beiden Bestimmungen (These, Antithese) enthalten; dies ist, wie unser Beispiel zeigt, bei moralischen Grundsätzen nicht möglich (Zum Beispiel: „Du sollst nicht betrügen, außer, wenn du selbst betrogen wurdest“ oder ähnliches darf nicht gesetzt werden.)

Wenn die Bestimmtheit einem Moralprinzip entspricht, es sich also um ein Gebot handelt, dann ist sie unbedingt gültig, also absolut. Allerdings darf die Bestimmtheit nicht aus der Erfahrung abgeleitet sein, sondern muss sich, nachdem sie durch die praktische Vernunft überprüft wurde, in das Sittengesetz einfügen können.

²⁸⁶ Hegel, *Naturechtsaufsatz*, 463.

Hegel betont mehrmals, dass die Bestimmtheit, welche in die Form der reinen Einheit aufgenommen wird, lediglich einen *analytisch-tautologischen Satz* hervorbringt: „Die Bestimmtheit A ist die Bestimmtheit A.“²⁸⁷ Für Kant ist der kategorische Imperativ kein analytischer, sondern ein *synthetischer Satz*, der auf der Seite der Maxime ein mit Neigung affiziertes Wollen beinhaltet, und auf der anderen Seite das mit dem Willen des Vernunftwesens verbundene moralische Gesetz. Das moralische Gesetz ist nicht schon in der Maxime enthalten, sondern erst wenn die Maxime mit dem Sittengesetz in Form des kategorischen Imperativs verbunden wird, ist eine Erkenntniserweiterung gegeben.

Wie verhält es sich bezüglich des wiederholten Verweises Hegels auf den Identitätssatz, dessen *absolute Form* ($A = A$) von Kant auf den *bedingten Inhalt* übertragen werde, so dass also Kant den bedingten Inhalt durch Aufnahme in die absolute Form selbst (unzulässiger Weise) absolut setze?

„durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Taschenspiellerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft.“²⁸⁸

Der bedingte Inhalt wird in die unbedingte Form gebracht. Dadurch soll nach Hegel der Inhalt selbst unbedingt werden. Er geht davon aus, dass man in die Form eine Bestimmtheit oder die Negation dieser Bestimmtheit einsetzen kann. Die Bestimmtheit und ihre Negation bleiben immer dieselben, das heißt sie bleiben bedingt. Hegel erkennt dabei die Leistung und das Wirken der praktischen Vernunft im kategorischen Imperativ: Ein bestimmter Inhalt muss sich einem Prüfungsverfahren unterziehen bis er Allgemeingültigkeit erlangt. Das bedeutet, dass der Inhalt einer Veränderung und Anpassung an das moralische Gesetz ausgesetzt ist. Am Anfang steht noch gar nicht fest, ob ein Inhalt in Form der Maxime in das Sittengesetz aufgenommen werden kann. Wenn er die Prüfungskriterien nicht erfüllt, scheidet er aus und die Handlung darf nicht ausgeführt werden. Die Absolutheit der Form wird also nicht auf den bedingten, festgefügtten Inhalt einfach übertagen, sondern die Unbedingtheit der Maxime ist das Ergebnis eines dynamischen Prüfungsverfahrens. Ein „moralischer Formalismus“²⁸⁹ kann diesem Verfahren nicht unterstellt werden.

Wenn man zum Beispiel als Maxime postuliert, dass der Lohn der Arbeitsleistung entsprechen soll, dann wird nicht ein bestimmter Lohn (quantitativ), der einer bestimmten

²⁸⁷ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 464.

²⁸⁸ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 464.

²⁸⁹ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 464.

Arbeitsleistung (quantitativ beziehungsweise qualitativ) entspricht, absolut gesetzt, sondern nur das angemessene Verhältnis beider zueinander *soll* immer gelten, das heißt zwischen Lohn und Arbeitsleistung soll es eine Äquivalenz geben; dies gebietet die formale Beziehung beider zueinander, die Werte der Bestimmtheiten bleiben aber disponibel.

Hegel sieht in der Bestimmtheit der *Materie* und der Allgemeinheit der *Form* einen Widerspruch:

„dass das Aufnehmen der Bestimmtheit in den Begriff so verstanden wird, dass diese Aufnahme etwas Formelles ist oder dass die Bestimmtheit bleiben soll, also Materie und Form sich widersprechen, deren jene bestimmt, diese unendlich ist.“²⁹⁰

Nach Kant wird der Inhalt in eine allgemeine Form der Maxime gebracht. Die Maxime als subjektiver Handlungsgrundsatz muss aber noch am allgemeinen Gesetz auf ihre Allgemeingültigkeit geprüft werden. Der kategorische Imperativ besteht aus *Form* und *Materie*, aber genau das macht ihn zu einem synthetischen Satz mit einer Erweiterung der Erkenntnis: Etwas Bestimmtes, die Maxime, erhält Allgemeinstatus.

Die Möglichkeit, den allgemeinen Begriff mit einer Bestimmtheit zu versehen, muss immer vorhanden sein. Natürlich auch mit der Option, dass dadurch ein Inhalt Allgemeingültigkeit erhält. Aber für Hegel ist der „Zwiespalt“²⁹¹ zwischen dem *Reellen* und der *Vernunft* beziehungsweise zwischen *Materie* und *Form* nicht überwindbar. Die Materie, also der Inhalt, ist starr, und es gibt nur ihre Negation. Im Kantischen Beispiel des Depositums gibt es für Hegel nur Eigentum oder Nichteigentum. Dass aber dieses Beispiel einen bestimmten Handlungsgrundsatz vorstellt und die praktische Vernunft hierüber zu urteilen hat, sieht er nicht, da er sich im Grunde auf Kant nicht in einer diskursiven Weise einlässt und auch die Kantische Terminologie weitgehend nicht aufnimmt, sondern das Kantische Sittengesetz aus der Sicht seiner spekulativen Philosophie des Begriffs und der dialektischen Methode untersucht.

Das Eigentum als Allgemeinheit wäre aufgehoben, da es dann allen gehören würde und es sich erübrigt, von Eigentum zu sprechen, so Hegel. Aber darauf läuft Kants Beispiel vom Depositum nicht hinaus, sondern die Maxime bezieht sich auf einen Handlungsakt, der Eigentum voraussetzt. Das Depositum-Beispiel verlangt, den Menschen nicht nur als Mittel, sondern jederzeit als Zweck zu betrachten. Das ist die allgemeingültige Aussage.

²⁹⁰ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 465.

²⁹¹ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 458.

Wie ist nun das Verhältnis der *Bestimmtheit* zum *Begriff*, also zur Allgemeinheit, zu verstehen? Kann die Bestimmtheit, beziehungsweise der Inhalt, welche begrenzt ist, in die Form beziehungsweise Einheit, welche unbegrenzt ist, eingebracht werden, ohne dass sie (die Bestimmtheit) aufgehoben wird?

„Würde aber der Inhalt der Form, die Bestimmtheit der Einheit wahrhaft gleichgesetzt, so würde kein praktisches Gesetzgeben stattfinden, sondern nur ein Vernichten der Bestimmtheit. So ist das Eigentum selbst unmittelbar der Allgemeinheit entgegengesetzt; ihr gleichgesetzt, ist es aufgehoben.“²⁹²

Eine Bestimmtheit wird, so Hegel, durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, also Allgemeinheit, vernichtet. Es gibt Bestimmtheiten, die von der Art sind, dass sie selbst ihr Aufheben implizieren, zum Beispiel die Aufhebung der Bestimmtheiten Armut, Not und Elend. In diesen Bestimmtheiten steckt schon das allgemeine Postulat ihrer Vernichtung, also die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine.²⁹³ Wenn eine Bestimmtheit (beziehungsweise Maxime)²⁹⁴, die in das Allgemeine überführt wird, also der allgemeinen Gesetzgebung entspricht, sich dadurch aufhebt, dass sie erfüllt wird, kann sie kein Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein. Oder aber die Bestimmtheit bleibt bestehen, und zwar deshalb, weil sie nicht erfüllt wird, und somit nicht aufgehoben werden kann, und das Postulat bleibt weiterhin bestehen.

Wenn Hegel von *Bestimmtheit* spricht, dann meint er offenbar die *Maxime* im kategorischen Imperativ. Kant unterscheidet zwischen einem konkreten Handlungsinhalt und der Maxime. In der Maxime gibt es schon eine erste Verallgemeinerung, denn sie bezieht sich nicht auf eine bestimmte Handlung, sondern beinhaltet bereits einen Grundsatz, der allerdings subjektiv ist, da er die bestimmte Situation einer Person berücksichtigt. Die Bedürfnisse und Neigungen einer Person spiegeln sich in der Maxime wider. Eine Handlung, die sich unter eine Maxime subsumieren lässt, enthält schon etwas Allgemeines. Die Maxime steht im kategorischen Imperativ dem moralischen Gesetz gegenüber und muss ihre generelle Gültigkeit, die noch auf bestimmte Situationen eingeschränkt ist, nun erweitern und so wie das moralische Gesetz, das als Prüfungsgrundlage dient, universelle Gültigkeit erlangen. Die Inhaltlichkeit der Maxime wird also schon in das Sittengesetz aufgenommen, und dieser Inhalt muss sich

²⁹² Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 465.

²⁹³ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 465.

²⁹⁴ Hegel vermischt *Bestimmtheit* und *Maxime*, da er sich weitgehend nicht auf die Kantische Terminologie einlassen will.

universalisieren lassen. Empirische Einflüsse scheiden bei der Zwecksetzung der Handlung aus.

Bedeutet nun die Erfüllung einer Bestimmtheit beziehungsweise Maxime ihre Aufhebung oder Vernichtung? Hegel bringt ein Beispiel:

„So drückt die Bestimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Bestimmtheit, welche Armut ist; die Maxime, deren Inhalt jene Bestimmtheit ist, geprüft durch Erhebung derselben zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung, wird sich als falsch erweisen, denn sie vernichtet sich selbst. Wird es gedacht, dass den Armen allgemein geholfen werde, so gibt es entweder gar keine Armen mehr oder lauter Arme, und da bleiben keine, die helfen können, und so fiele in beiden Fällen die Hilfe weg; die Maxime also, als allgemein gedacht, hebt sich selbst auf.“²⁹⁵

Der erste Einwand zu diesem Gedanken ist, dass Hegel eine Voraussetzung annimmt, die eine Einschränkung bedeutet, welche die Wirklichkeit verkürzt, indem er die Bestimmung, den Armen zu helfen, offenbar nur auf die materielle Hilfe bezieht. Die Möglichkeit, dass auch Arme anderen Armen helfen könnten, schließt er aus, denn die Gruppe der Armen ist von diesem Imperativ ausgeschlossen. Der Begriff „Hilfe“ muss aber wohl weiter gespannt werden und es ließen sich hierfür leicht Beispiele anführen.

Des Weiteren muss die Annahme, dass die (vollständige) Erfüllung der Bestimmtheit, den Armen zu helfen, die Armut beseitigen würde – sodass die Forderung in der Bestimmung nicht mehr gestellt zu werden bräuchte, ja nicht mehr gestellt werden könnte – als konstruiert bezeichnet werden, denn bei einer derartigen Erfüllung von Aufgaben würden sich alle Imperative aufheben, welches aber dem Vernunftwesen (in dieser Welt) nicht möglich ist, sondern eben nur einem göttlichen Willen, denn die Aufhebung aller Imperative würde uns in einen paradiesischen Zustand versetzen.

Die entgegengesetzte Annahme, dass nämlich durch die Hilfe für die Armen die Aufteilung aller Güter so gleichmäßig erfolgen würde, dass es schließlich nur noch Arme gäbe, beruht auf der Voraussetzung, dass sich materielle Güter förmlich vernichten; dies ist aber durch Verteilung von Ressourcen, bei sonst intakter Wirtschaft, nicht möglich.

Diese Zuspitzung des Armen-Beispiels durch Hegel ignoriert die Bezugsebene, die Kant als selbstverständlich voraussetzt, nämlich dass die Maxime des Handelns sich immer auf eine Situation bezieht, die ein Handeln erfordert. Ist beispielsweise die Armut beseitigt, dann ist es auch nicht mehr erforderlich, eine Maxime zur Beseitigung der Armut zu formulieren. Mit dem Entfall der Notwendigkeit des Handelns ist auch keine

²⁹⁵ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 465-466.

Maximenprüfung mehr notwendig. Grundlage allen Handelns ist ein Motiv für das Handeln. Gibt es kein Motiv, dann fällt auch das Handeln weg. Hegels Versuch, daraus ein Argument gegen den Verallgemeinerungsanspruch der Maxime zu machen, ist damit fehlgeschlagen.

Aber nicht nur die Maxime, Armut zu reduzieren, sondern auch unendliche mehr heben sich nach Hegel auf, sofern sie erfüllt werden und sich damit die Differenz zwischen Maxime und moralischem Gesetz aufhebt: „So die Maxime, sein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu verteidigen“.²⁹⁶ Denn die Maxime, sein Vaterland zu verteidigen, als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht, hebe die Bestimmtheiten *Vaterland*, *Feinde* und *Verteidigung* auf. Leider erläutert Hegel die Aufhebung dieser Bestimmtheiten nicht. Vielleicht ist damit gemeint, dass durch die erfolgreich erfolgte Verteidigung des Vaterlandes letzten Endes alle Feinde vernichtet sind, die Verteidigung des Vaterlandes sich daher erübrigt und es schließlich kein Vaterland mehr gibt, da nun alles Vaterland ist. Für Hegel ist die vom Kantischen Sittengesetz geforderte Übereinstimmung von Maxime und moralischem Gesetz die Aufhebung des *Zwiespalts* beziehungsweise die Aufhebung der Entgegensetzung von Sinnlichkeit beziehungsweise dem Reellen als Vielheit und der Vernunft, als Negation der Vielheit, also als Einheit. Dieser Zwiespalt beziehungsweise diese Differenz kann aber nach Hegel durch (tauto-)logische Verallgemeinerung nicht aufgehoben werden, widrigenfalls wäre dies der Standpunkt des Unsittlichen, den er Kant unterstellt.

II.6.2. Kurzer Abriss der Wissenschaftslehre Fichtes und Hegels Kritik an Fichte

Da Hegel im *Naturrechtsaufsatz* neben Kant ohne weitere Strukturierung oder Trennung auch auf Fichte eingeht, scheint es erforderlich, die *Wissenschaftslehre* Fichtes von 1794/95 vorzustellen und seine *drei Grundsätze* des Wissens hier kurz darzustellen, zumal dies auch dem Verständnis der Hegelschen Kritik an Kant förderlich sein mag.

Der frühe Fichte war stark von Spinoza und dessen Determinismus beeinflusst, später wandte er sich der Kantischen Philosophie zu und vertrat einen Idealismus. Wohl konnte Kant ihn mit der *kopernikanischen Wende* überzeugen, allerdings lehnte er Kants Lehre vom *Ding an sich* ab.

²⁹⁶ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 466.

In seiner *Wissenschaftslehre* 1794/95 unternimmt Fichte den Versuch, die Grundsätze alles Wissens und der Philosophie zu erfassen. Da er es ablehnte, dass Dinge außerhalb unseres Bewusstseins beziehungsweise Erkenntnisvermögens uns affizieren könnten, verortete er den Grundsatz des Wissens im *Ich*. Dazu musste er über die Besonderheit, Bestimmtheit und Relativität des empirischen Ich hinausgehen, denn dieses *Ich* müsste eine unbedingte Geltung haben und keines weiteren Beweises mehr bedürfen.

Die Bewusstseinsinhalte sind im Bewusstsein gesetzt. Dieses Gesetzsein im Bewusstsein formuliert Fichte in dem Satz der Identität: $A = A$. Dabei muss es sich bei A nicht um etwas Reales handeln, sondern es ist eine logische Identität: Was immer gewusst wird, das ist es selbst; gleichgültig, was es auch sein mag: unmöglich, möglich oder wirklich. Entscheidend ist, dass es gewusst wird. In der Spannung dieser zwei A ist das Bewusstsein etwas, was sich über beide Seiten erstreckt, sodass auch unser Alltagsbewusstsein das jederzeit zur Kenntnis nimmt: $A = A$, beziehungsweise wenn A, dann A. Dieser Identitätssatz $A = A$ ist eine Tautologie, also unmittelbar evident und bedarf daher keines Beweises. Er hat somit unbedingte Gültigkeit. Das Bewusstsein selber liegt beiden A gleichermaßen zugrunde und erkennt seine eigene Identität an diesem Zusammenhang, weil er unmittelbar einleuchtet. Anhand des gesetzten Inhaltes, also an jedem beliebigen Inhalt, gleichgültig welcher er sein mag, kann das Bewusstsein sich seiner eigenen Identität bewusst werden. Das Bewusstsein selbst ist unbedingt vorausgesetzt, sonst gäbe es den ganzen Inhalt nicht. Es setzt selbst den Inhalt, weiß sich als unbedingte Voraussetzung aller seiner Inhalte. Ein Bewusstsein, das sich selber weiß, ist ein *Ich*. Es bezieht sich auf sich selbst und es weiß seine eigene Identität: $\text{Ich} = \text{Ich}$. Das Ich ist hier nicht nur ein gesetztes Ich als Bewusstseinsinhalt, sondern es ist diesen *beiden* Ich vorausgesetzt als die eigentliche Einheit und das eigentliche Sein. Jedes Ich selber ist schon dieses ganze $\text{Ich} = \text{Ich}$. Diese Verdopplung ist nicht nötig, sondern indem das *Ich* ist, ist es auch schon, sodass wir sagen können: *Ich bin*. Dieses *Ich* muss einen Inhalt haben, an dem ich die Identität einsehen kann: *Ich bin*.

Wenn wir dieses *Ich* ausdrücken als Identität von *Subjekt* und *Objekt*, von *Denken* und *Sein*, von *Idealität* und *Realität*, so läuft das alles im *Ich* zusammen und es ist immer schon vom Inhalt her gedacht. Das *Ich* braucht einen Inhalt, um überhaupt denken zu können. Ohne Inhalt ist kein Denken möglich, und der Inhalt ist Voraussetzung, dass das Denken darüber hinaus reflektiert.

Diese vorausgesetzte Identität entzieht sich der theoretischen Erkenntnis, weil das theoretische Wissen immer schon in der Differenziertheit verankert ist. Dennoch wissen

wir von dieser Unbedingtheit im *Ich*, weil es ja die Vermittlung aller Differenzen der Endlichkeit ist. Dieses Wissen von der Unbedingtheit, das theoretisch nicht erreicht werden kann, muss ein unmittelbares Wissen von diesem Wissen selber sein; und das ist für Fichte ein Akt der Freiheit, also ein praktisches Wissen. Dieser vorausgesetzte Selbstbezug ist auch als Freiheit zu verstehen, die sich unmittelbar selber ergreift. Wenn wir die Unbedingtheit wissen, setzt sich das in das Sittengesetz um, also in ein praktisches Gebot, welches lautet: Wir sollen die vollkommene Identität herstellen. Die vorausgesetzte Identität ist ein praktischer Maßstab und ein unbedingtes Sollen. Das ist uns bewusst, auch wenn wir es theoretisch nicht belegen können. Die vollkommene Identität wird ohne jede Differenz eingefordert. Das Subjekt soll nur noch Subjekt sein und nicht mehr in der Spannung von Subjekt und Objekt stehen, also eine totale Vergeistigung. Wir kommen so zum *ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre*, dass wir uns durch eine freie Tat selber auf diese Unbedingtheit in uns beziehen. Wir nehmen die Identität als solche zur Kenntnis, aber nicht als theoretisches Argument, das uns dazu zwingt, sondern als unsere eigene Anerkennung der Unbedingtheit in uns. Wir anerkennen unsere eigene Freiheit und so ist der *erste Grundsatz* zugänglich: „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.*“²⁹⁷

Das ist eine reine, geistige Tätigkeit des absoluten Ich, in der die Tat und die Handlung in Eines zusammenfallen müssen.

„Es soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.“²⁹⁸

Das *Ich*, das sich selber setzt, ist die *Tathandlung*. Damit soll auch die Identität eingelöst sein. Diese *Tathandlung* liegt jeglichem Inhalt zugrunde. Sie ist ein Selbstbezug, als Möglichkeit, noch ohne bestimmten Inhalt und Wirklichkeit.

Aus dieser Absolutheit und dem absoluten Moment des Ich ist die Endlichkeit überhaupt nicht ableitbar. Die Endlichkeit ist ebenso nur ein vorhandenes Faktum. Wir sind ja davon ausgegangen, dass wir einen Inhalt haben. Das theoretische Wissen bleibt immer in dieser Endlichkeit gebunden. Aus der reinen Absolutheit des Ich lässt sich die Endlichkeit nicht ableiten, sondern sie ist einfach nur unmittelbares Faktum, genauso, wie in dem Satz: *Das*

²⁹⁷ Fichte, Johann Gottlieb, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), Studentenausgabe, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstadt, 1969, im Folgenden zitiert als *Wissenschaftslehre* (1794/95), Hier: *Wissenschaftslehre* (1794/95), 261.

²⁹⁸ Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794/95), 255.

Ich setzt sich selbst die Absolutheit da ist. Wir können daher die Endlichkeit der Absolutheit entgegensetzen: „So gewiss wird dem *Ich* schlechthin entgegengesetzt ein *Nicht-Ich*.“²⁹⁹

Wenn es ein Entgegengesetztes ist, dann muss dem *Ich* ein *Nicht-Ich* entgegengesetzt werden. Das ist der Gegensatz zum *Ich*. In dieser schroffen Gegenüberstellung sind die beiden Grundsätze völlig unvereinbar. Der eine Grundsatz drückt die Absolutheit aus, der andere die Endlichkeit. Der eine Satz wäre die bloße, leere Identität, die Absolutheit, das bloße sich auf sich Beziehen, und der andere Satz wäre die bloße, unmittelbare Differenz von *Ich* und *Nicht-Ich*. In dieser voneinander abgetrennten Weise dürften sie überhaupt nicht existieren, sind sie beide nicht real. Wenn es dennoch beide geben soll, dann nur in der Form, dass die Entgegensetzung von *Ich* und *Nicht-Ich* im *Ich* selbst stattfindet. Dass es also ein Drittes gibt, in dem die beiden aufeinander bezogen sind, oder auch voneinander abgegrenzt, einander gegenseitig einschränken können. Nur in der Vereinigung mit einem Dritten bekommt auch das absolute Moment, das darin enthalten ist, eine Realität im endlichen *Ich*. Und dann kann es im endlichen *Ich* auf praktische Weise erkannt werden, indem sich die Freiheit in einer Art von *intellektueller Anschauung*³⁰⁰ auf sich selbst bezieht.

Der *dritte Grundsatz* bereinigt jetzt die Problematik, indem er das ausdrückt, was jedes endliche *Ich* mit Hilfe seiner vorausgesetzten Selbstbestimmung beziehungsweise Selbstbezüglichkeit für sein eigenes, absolutes Moment, in sich selber vollziehen muss. Er lautet daher: „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*.“³⁰¹ *Ich* als endliches, wirkliches *Ich* vollziehe jetzt die Verbindung der drei Grundsätze beziehungsweise verbinde in mir die beiden ersten Grundsätze und dadurch entsteht der dritte Grundsatz.

Ich setze im Ich, also in mir selbst, dem jetzt nicht absoluten *Ich* ein *Nicht-Ich* entgegen. Da kämen wir in die Problematik: Wenn das *Ich* absolut ist, dann kann nichts entgegengesetzt sein. Entweder ist es entgegengesetzt oder absolut, aber beides zusammen geht nicht. Wir müssen also dem *teilbaren Ich* (damit ist ein einschränkbares, endliches *Ich* gemeint) etwas entgegensetzen, das wieder etwas Endliches sein muss, nämlich ein

²⁹⁹ Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794/95), 266.

³⁰⁰ „Die Selbsttätigkeit des Geistes erfassen wir nach Fichte in einer Anschauung, die nicht sinnlich, sondern intellektuell ist. Wenn Fichte im Gegensatz zu Kant eine intellektuelle Anschauung für möglich hielt, dachte er nicht an die Anschauung einer gegenständlichen Wirklichkeit, sondern an die Selbstanschauung des Geistes und seiner Spontaneität.“ Röd, Wolfgang, *Der Weg der Philosophie, 17.-20. Jahrhundert*, Band II, Beck-Verlag, 2000, 216.

³⁰¹ Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794/95), 272.

teilbares Nicht-Ich, das auch eingeschränkt ist. Dieses *teilbare Ich* und *teilbare Nicht-Ich* schränken sich gegenseitig in mir selbst ein, aber ich bin nicht bloß die Differenz, sondern zugleich die Identität über dieser Differenz. Mit Hilfe meines absoluten Moments bin ich mir dieser Differenz bewusst, und umgekehrt bin ich mir durch meine eigene Endlichkeit hindurch meines absoluten Moments bewusst.

Wir haben jetzt wieder die Grundfigur der ganzen Dreiheit: *Erster Grundsatz* als These und *zweiter Grundsatz* als Antithese in einer unmittelbaren Differenz, und schließlich den *dritten Grundsatz* als vermittelndes Übergeordnetes in Form der Synthese. Es treten also beide Seiten, das *Ich* und das *Nicht-Ich*, im *Ich* auf. Das *Ich* ist Denken und diese geistige Tätigkeit schließt das *Ich* und *Nicht-Ich* ein, also sowohl das endliche Denken als auch das Andere des Denkens. Es gibt kein wirkliches *Anderes* außerhalb des Denkens, sondern das *Nicht-Ich* beispielsweise in Form unserer eigenen Empfindungen der sinnlichen Inhalte, ist immer schon im *Ich* und bewusst, sonst wäre es nicht vorhanden.

In der Kritik Hegels im *Naturrechtsaufsatz* an Fichte geht es darum, dass Fichte durch das absolute Setzen des *Ich* und *Nicht-Ich* eine Spaltung bewirkt. Dieses *Ich* und *Nicht-Ich* soll in einem *Ich* auftreten und der geistige Gegenstand des *Ich* sein. Im *Ich* selber wird das *teilbare Ich* dem *teilbaren Nicht-Ich* gegenübergestellt.

„Dieses teilweise Bestehen und teilweise Negiertsein beider – das Entgegensetzen eines teilbaren Ichs einem teilbaren Nicht-Ich im Ich, d.i. in der eben darum gleichfalls teilweisen Beziehung – ist das absolute Prinzip dieser Philosophie. In der ersten, der positiven Beziehung heißt die reine Einheit theoretische, in der negativen Beziehung praktische Vernunft.“³⁰²

Hegel gibt hier *den dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre* 1794/95 wieder. Das könnte man mit seiner Dreier-Struktur vergleichen, die wir weiter oben besprochen haben: Der Geist ist zwar schon vorausgesetzt, aber er ist jetzt auf der Stufe, auf der das Bewusstsein den sinnlichen Gegenstand hat. Das *Bewusstsein* (bei Hegel) ist das *Ich* (bei Fichte) und der *Gegenstand* ist das *Nicht-Ich*, und beides ist teilbar. Es wird umfasst vom *Geist* als Synthese. Diese Dreiheit ist bei Fichte auch angelegt.

Der Einwand Hegels besteht nun darin, dass dieses Dritte, das eigentlich vermitteln sollte, selbst zur bestehenden Differenz in eine unmittelbare Differenz tritt und keine Vermittlungsfunktion hat, wie von Fichte angenommen. Das *Ich* als Vermittlung der beiden Seiten *Ich* und *Nicht-Ich* ist die Vernunft a priori, die völlige Unbestimmtheit. Das

³⁰² Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 455.

teilbare Ich und das *teilbare Nicht-Ich* beziehen sich aber auf den empirischen Bereich. Somit steht eine *Absolutheit* der *Endlichkeit* gegenüber und die Differenz bleibt bestehen.

Die Analyse der beiden Seiten von *Ich* und *Nicht-Ich* ergibt: Wenn es ein Gegensatz ist, dann muss zugleich doch wieder ein Bezug, nämlich ein negativer Bezug, vorhanden sein. Wenn wir das *Ich* zum *Nicht-Ich* als das Obere zum Unteren sehen, dann wäre das Obere die Identität, das Untere die Differenz. Diese beiden Seiten treten selber wieder in ein Differenzverhältnis, wie wenn sie beide auf der unteren Ebene diese Differenz bilden würden. Wenn sie aber beide völlig different wären, dann hätten sie nicht einmal einen negativen Bezug zueinander und würden ganz auseinander fallen. Ist aber die Differenz völlig identisch, dann würde überhaupt alles vernichtet sein, weil dann alles in der Identität zusammenfallen würde und keine Differenzierung beziehungsweise überhaupt nichts mehr da wäre.

Daher sollen die beiden Seiten, so folgert Hegel, auf einem gegenseitig sich beschränkenden Verhältnis beruhen. Eine Seite soll mit der anderen in einem gewissen Bezug stehen, aber auch darüber hinausgehen und sich selbst nicht völlig realisieren können.

Das über dem *Ich* und *Nicht-Ich* stehende *Ich* als Einheit hat eine „gedoppelte Beziehung“³⁰³ zum untergeordneten *Ich* und *Nicht-Ich*. In dem einen Fall der gedoppelten Beziehung ist die Differenz zwischen *Ich* und *Nicht-Ich* *ideell* und die übergeordnete Einheit *reell* (Praktische Philosophie). In dem anderen Fall ist diese Differenz *reell* und die übergeordnete Einheit *ideell* (Theoretische Philosophie). Die übergeordnete Einheit oszilliert also je nachdem, welche Funktion sie für die *Vielheit* hat. Diese Vielheit bezeichnet Hegel als das „unvernünftige Viele“³⁰⁴, weil sie nur eine Abstraktion ist und nicht wirklich besteht. Auch die Einheit, so Hegel, ist eine Abstraktion, die dem Vielen gegenübergestellt wird. Fichte kann also nicht einlösen, dass das Endliche und das Absolute in einem Indifferenzpunkt zusammenkommen, denn bei ihm ist weder die Einheit noch die Vielheit realisiert. Gemäß Hegel muss aber sowohl die *Einheit* als auch das *Viele* „absolute Einheit des Einen und Vielen“³⁰⁵ sein. Dieses Viele als Natur ist nun reell beziehungsweise reelle Vernunft.

³⁰³ Hegel, *Naturrechtsrechtsaufsatz*, 455.

³⁰⁴ a.a.O.

³⁰⁵ a.a.O.

Nachdem nun Hegel die Natur aus der Abstraktion, die sie bei Fichte hatte, herausgeholt hat, da sie nun die absolute Einheit des Einen und Vielen ist, kommt ihr Wirklichkeit zu. Sie ist jetzt die reelle Vernunft.

Die sittliche Vernunft hingegen, die ebenso absolute Einheit des Einen und Vielen ist, wird nun als ideell bestimmt. Sie ist ideelle Einheit.

Die praktische Idee Fichtes basiert nur auf der formellen Idee der Identität des Ideellen und Reellen, aber sie kann den Indifferenzpunkt nicht erreichen, sondern bleibt in der Differenz. Fichte begreift die praktische Vernunft als ein „Kausalitätsverhältnis zum Vielen – als eine Identität, welche mit der Differenz absolut affiziert ist“³⁰⁶, das heißt sie bleibt immer im Rahmen der Endlichkeit und kann die Differenz nicht überwinden, da sie auf sie angewiesen ist. Für Hegel wird bei Fichte die Identität nicht erreicht, vielmehr bleibt die reine praktische Philosophie im Sollen verhaftet.

„Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, tut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen.“³⁰⁷

Die Kritik Hegels an Fichte könnte daher so verstanden werden: Es soll eine Identität in praktischer Hinsicht angestrebt werden, indem das *Nicht-Ich* zum *Ich* und damit eine Identität zwischen uns und den Gegenständen geschaffen wird. Wenn also auf dieser unteren Ebene eine Identität entsteht, dann gäbe es auf der darüber liegenden Ebene nichts mehr, das eine Identität herstellen könnte, weil keine Vermittlung mehr notwendig wäre. Da aber zwischen dem *Ich* und dem *Nicht-Ich* die vollkommene Identität nicht erreicht werden kann, kommt es zu einem *unendlichen Sollen*, einem Sollen also, das sich nie verwirklichen kann. Dieses Sollen kommt zu keinem Ende, denn sonst würde in dieser einen Identität alles in sich zusammenfallen.

III. Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit stellt nicht die Kantische Ethik in ihrem gesamten Umfang vor, sondern beschränkt sich auf die Präsentation seines Sittengesetzes und dessen Deduktion. In diesem Zusammenhang wird die Hegelsche Kritik an der Deduktion des Sittengesetzes untersucht.

³⁰⁶ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 456.

³⁰⁷ Hegel, *Naturrechtsaufsatz*, 456.

Es geht um die Erörterung der Frage, inwieweit die Kritik Hegels an Kants Deduktion des Sittengesetzes nachvollziehbar und berechtigt ist, ob Hegel die Kantische Argumentation entsprechend aufgreift oder ein Missverständnis vorliegt.

Ausgehend von dieser Aufgabe liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Behandlung der *Grundlegung*, die das Sittengesetz in seiner Notwendigkeit vorstellt und es rechtfertigt. Für die Hegelsche Kritik an der Deduktion des Sittengesetzes wird sein *Naturrechtsaufsatz* herangezogen, weil dieser sich von Hegels Werken am umfassendsten und konzentriertesten mit der Kritik an der Deduktion des Sittengesetzes beschäftigt.

Wie ist die Kritik Hegels an Kants Philosophie insgesamt einzuschätzen? Es zeigt sich, dass er Kant für seine neuen philosophischen Ansätze immer wieder Anerkennung zollt, so zum Beispiel für die Antinomienlehre, da Kant hier dialektisch vorgeht. Allerdings wird das Lob für Kant sogleich eingeschränkt, da er nicht konsequent voranschreite und den nächsten, notwendigen Schritt setze. Die praktische Philosophie Kants wird von Hegel einer Reihe von Vorwürfen ausgesetzt, die etwas weiter unten zusammengefasst werden.

Hegel nimmt in Anspruch, ein neues philosophisches System ausgearbeitet zu haben, für das er seine eigene Terminologie verwendet. So sieht er seine *spekulative Philosophie* als Überwindung beziehungsweise Aufhebung der Kantischen *Transzendentalphilosophie*. Auch seine Kritik an Kants praktischer Philosophie ist eine Prinzipienkritik. Die gesamte Philosophie Kants ist für ihn nicht ein Irrweg oder überflüssig, sondern sie bildet gerade in der praktischen Philosophie Kants nur die Antithese zum Bisherigen. Hegel nimmt mit seiner Philosophie in Anspruch, die *dialektische Methode* konsequent auszuführen und die Synthese zu erarbeiten. So ist beispielsweise die *Moralität* im Kantischen Sinne für Hegel nur die Antithese zum bisherigen Moralverständnis, aber erst die *Sittlichkeit*, wie sie Hegel ausarbeitet und versteht, bildet die notwendige Synthese.

Kant setzt nach Hegel die Maxime und das moralische Gesetz als ein für sich isoliertes Verhältnis und damit als seiend anstatt nur als Moment. Der Inhalt bleibt bestehen, aber als abgegrenzter Inhalt hat er natürlich andere Inhalte außer sich. Er ist also nur ein Inhalt unter vielen möglichen Inhalten. Da sich aber das Subjekt beziehungsweise die reine Vernunft für einen von den Inhalten entscheiden muss, setzt sie den herausgegriffenen Inhalt in *tautologischer* Weise absolut. Wenn man aber etwas Relatives absolut setzt, dann ist das Willkür. Von den vielen möglichen Bestimmtheiten wird eine willkürlich herausgenommen und diese als das Gute bezeichnet. Kant falle damit zurück in das Empirische, indem er im Empirischen etwas herausgreift und auf das Unbedingte hinaufhebt. Das ist das Prinzip der *Unsittlichkeit*, so Hegel. Für jede Maxime

beziehungsweise Bestimmtheit gibt es eine entgegengesetzte Maxime beziehungsweise Bestimmtheit. Für die Form ist es gleichgültig, welche der Maximen eingesetzt wird, so Hegel. Hingegen ist bei Kant jede Maxime schon Trägerin eines Inhalts, so dass diejenige Maxime, die keine Übereinstimmung mit der Form beziehungsweise dem moralischen Gesetz ergibt, ausscheiden muss.

Die *Übereinstimmung* von *Maxime* und *moralischem Gesetz* im kategorischen Imperativ sieht Hegel nur als *formelle* Idee, die den Anspruch stellt, der absolute Indifferenzpunkt zu sein, indem das Ideelle und Reelle identisch werden. Aber die Differenz zwischen der absoluten Einheit und dem reellen Gegenstand kann nie völlig überbrückt werden, sondern es kann nur eine *relative* Identität hergestellt werden.

Für Hegel kann jede Bestimmtheit in die allgemeine Form eingesetzt werden, also auch die entgegengesetzte, da ja von jedem Inhalt abstrahiert werden soll. Das Denken kann keine Maßstäbe setzen. Wenn ich etwas denken kann, sagt das nicht, ob es gut oder böse ist, ist also kein moralischer Maßstab. Nur wenn man vorher eine Wertung vorgenommen hat, kann man eine Bestimmtheit ausschließen. Man kann also ohne Widerspruch die Bestimmtheiten Eigentum, Versprechen oder Menschsein denken. Das ist kein Widerspruch in sich selbst. Wenn es sich auflösen würde, wie Hegel verstanden werden kann, so würde sich im falschen Versprechen das Versprechen selbst auflösen, aber damit gibt es auch keinen Widerspruch mehr, wenn es nicht mehr vorhanden ist. Es ist dann nicht mehr verwerflich, da es kein Versprechen, Eigentum, Menschsein und so weiter gibt.

Bei dieser Argumentation übersieht Hegel, dass es Kant nicht bloß auf die Widerspruchsfreiheit des einzelnen Inhalts der Bestimmtheit, des Begriffs ankommt, sondern auf die Widerspruchsfreiheit des übergeordneten Setzens einer Ordnung, das heißt, dass der Wille mit sich selbst in Übereinstimmung sein muss. Was der übergeordnete Wille setzt, führt dazu, dass das gesetzte Untergeordnete mit sich selbst übereinstimmt, denn es sind Gesetze, die in sich nicht widersprüchlich werden dürfen.

Da Hegel die Vermittlung im *Ansich* bei Kant nicht akzeptiert und die Wirkung des übergeordneten Dritten auf das Empirische nicht nachvollziehen will, sieht er im Sittengesetz nur einen tautologischen Satz. Die Unbedingtheit wird nur als logische *Formalität* auf den Inhalt angewendet und so der Inhalt als unbedingt gesetzt.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die vorgebrachten Einwände Hegels gegen Kants Moralprinzip nicht aufrechterhalten werden können. Die Bemühung Kants, ein formales Prinzip für das Handeln auszuarbeiten, kann nicht zu den angeführten Vorwürfen führen.

Literaturverzeichnis

Ameri, Amir-Ali, *Kann reine Vernunft praktisch sein? Zur systematischen Einheit der Ethik Kants*, Dissertation, Universität Wien, 2006

Auinger, Thomas, *Substanz und Begriff. Zu Hegels Begriffsbestimmung des Begriffs anhand der Kategorie der Substanz*, In: *Substantia – Sic et non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Hg. von Holger Gutschmidt / Antonella Lang-Balestra / Gianluigi Segalerba, Frankfurt; Lancaster (Ontos Verlag) 2008, S. 421-444.

Brezina, Friedrich, *Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer*, in: *Wiener Arbeiten zur Philosophie, Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung, Band 3*, hg. von Stephan Haltmayer, Dissertation, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main

Düsing, Klaus, *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*, in: *Phänomenologie des Geistes, G. W. F. Fichte*, hg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, *Klassiker auslegen*, hg. von Otfried Höffe, Band 16, Akademie Verlag, Berlin, 2006, 145-164.

Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon, Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1994

Fichte, Johann, Gottlieb, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794), Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)*, Studentextausgabe, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1969

Fichte, Johann, Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, Einleitung von Hans Jürgen Verweyen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995

Fulda, Hans Friedrich, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Beck-Verlag, 2003

Gotz, Gerhard, *Letztbegründung und systematische Einheit, Kants Denken bis 1772*, Passagen Verlag 1993

Gotz, Gerhard, *Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XXXVI/2004, Verlag Braumüller, Wien, 2005, 7-25.

Gotz, Gerhard, *Der „intelligible Charakter“ des Menschen*, in: *Homo universalis, Evolution, Rekonstruktion, Information, Philosophie*, hg. von Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits und Gerhard Gotz, Peter Lang Verlag, 2011, 93-120.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, 20 Bände, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Darin: *Über die wissenschaftlichen*

Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, 434-529.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, 20 Bände, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Darin: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobinische und Fichtesche Philosophie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, 287-530

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, 20 Bände, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 20 Bände, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, 20 Bände, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1971

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, 20 Bände, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1969

Henrich Dieter, *Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*, Suhrkamp, 2010

Hiltscher, Reinhard; Klinger, Stefan, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Neue Wege der Forschung*, hg. von Reinhard Hiltscher und Stefan Klinger, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2012

Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Lizenzausgabe für Komet Ma-Service und Verlagsgesellschaft, Frechen

Hoffman, Thomas, Sören, *Hegel. Eine Propädeutik*, Marix-Verlag, Wiesbaden 2004

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, hg. von Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung hg. von Horst Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1911

Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 4, Berlin 1911

Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewusstsein, Wege zum Bewusstsein: Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen*, Band 3, Akademie Verlag, Frankfurt am Main, 1966

Menegoni, Francesca, *Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“ (§§ 104-128)*, in: Grundlinien der Philosophie des Rechts, G.W.F. Hegel, hg. von Ludwig Siep, Klassiker auslegen, hg. von Otfried Höffe, Band 9, Akademie Verlag, 1997, 125-146.

Pauer-Studer, Herlinde, *Einführung in die Ethik*, UTB, 2003

Peperzak, Adriaan, *Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts (§§ 142-157)*, in: Grundlinien der Philosophie des Rechts, G.W.F. Hegel, hg. von Ludwig Siep, Klassiker auslegen, hg. von Otfried Höffe, Band 9, Akademie Verlag, 1997, 167-191.

Röd, Wolfgang, *Der Weg der Philosophie*, Band II, 17. Bis 20. Jahrhundert, im 2 Bänden, Beck-Verlag, 2000

Rohs, Peter, *Johann Gottlieb Fichte*, Beck'sche Reihe Große Denker, Beck Verlag, München, 1991

Römpp, Georg, *Hegel leicht gemacht, Eine Einführung in seine Philosophie*, Böhlau Verlag Köln, 2008

Schnädelbach, Herbert, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, zur Einführung*, Junius Verlag Hamburg, 1999

Schönecker, Dieter; Wood Allen W., *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, Ein einführender Kommentar*, Paderborn, 2002

Schmidt, Josef, *„Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“, Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1997

Schnädelbach, Herbert, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zur Einführung*, Junius-Verlag, 2011

Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes, Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000

Siep, Ludwig, *Wozu Metaphysik der Sitten, Bemerkungen zur Vorrede der Grundlegung*, in: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ein kooperativer Kommentar, hg. von Otfried Höffe, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, 31-44

Sophokles, *Antigone*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2000

Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993

Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979

Abstract

Kant hat im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie in der praktischen Philosophie das Sittengesetz ausgearbeitet und deduziert, das auf nachfolgende Philosophen bis heute eine ungebrochene Wirkung ausübt und zur Auseinandersetzung herausfordert.

Die Ermittlung des höchsten Moralprinzips in Form des kategorischen Imperativs ist ein synthetischer Satz a priori, da der Mensch in sich die beiden in einem Spannungsfeld befindlichen Prinzipien von Sittlichkeit und Glückseligkeit enthält. Kant zeigt auf, wie die Synthesis a priori im kategorischen Imperativ zu bewerkstelligen ist.

Die Maxime als subjektiver Grundsatz steht dem moralischen Gesetz gegenüber. Es muss aber einen Grund geben, der zwischen den beiden differenten Seiten des kategorischen Imperativs vermittelt, damit überhaupt das Sittengesetz als Synthesis a priori gültig sein kann und somit auch verbindlich ist. Die Vermittlung der beiden Seiten wird durch den *mundus intelligibilis* bewirkt. Dieses *Ansich-Sein* als übergeordnetes Drittes ist nicht nur ein Gedanke, sondern ein Seiendes, das Kant hier voraussetzt. Damit wird das Sittengesetz begründet. Es dürfen also nicht nur die beiden Seiten des kategorischen Imperativs, sondern es muss auch ihre Vermittlung durch den übergeordneten *mundus intelligibilis* betrachtet werden, denn Kant ist kein Vertreter eines Dualismus, sondern ein Denker der Vermittlung.

Der Kantischen Transzendentalphilosophie stellt Hegel seine spekulative Philosophie entgegen. Dabei bedient er sich seiner dialektischen Methode, in der die Dreierfigur von These, Antithese und Synthese im Mittelpunkt steht. Hegel folgt weitgehend nicht dem Kantischen Gedankengang. So lehnt er das *Ding an sich* bei Kant ab und kann somit die Vermittlung im *Ansich-Sein* nicht nachvollziehen.

Der in das Kantische Sittengesetz eingebrachte Inhalt ist für Hegel nur willkürlich gewählt und von anderen Inhalten abgegrenzt. Er wird in tautologischer Weise in die Form des Sittengesetzes eingebracht und damit absolut gesetzt. Dies ist aber das Prinzip der Unsittlichkeit.

Gemäß Hegel kann jede Bestimmtheit, also auch die entgegengesetzte, in die Form aufgenommen werden, da er die Bestimmtheit isoliert und sie als solche betrachtet. So kann man sich jede Bestimmtheit ohne Widerspruch denken. Kant geht es aber nicht um die Widerspruchsfreiheit der Bestimmtheit an sich, sondern um die Widerspruchsfreiheit des übergeordneten Setzens einer Ordnung.

Die Argumente Hegels gegen die Deduktion des Kantischen Sittengesetzes werden untersucht und es zeigt sich, dass sie, auch bei einem gründlichen Studium der Hegelschen Position, nicht aufrecht zu erhalten sind.