

Die Quadratur des Kreises - Kants Moralphilosophie und ihr Crusianisches Erbe

Christel Fricke, CSMN, UiO

Für: Gabriel Rivero (Hrsg.) *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*

Kurze Themenbeschreibung:

In seiner Moralphilosophie übernimmt Kant eine zentrale These aus der Tradition der moralischen Theologie: Die Autorität der moralischen Gesetze ist absolut; diese Gesetze gelten für alle vernünftigen Wesen zu aller Zeit. Sein Einwand gegen die voluntaristischen und intellektualistischen moralischen Theologien ist jedoch, dass sie die Möglichkeit apriorischer moralischer Erkenntnis ausschließen. Kant hat versucht zu zeigen, dass eine solche Erkenntnis möglich ist, ohne die zentrale These der moralischen Theologie aufzugeben. Dabei hat er sich insbesondere von der voluntaristischen Moraltheologie des Christian August Crusius inspirieren lassen.

Abstract:

A key claim of Kant's moral philosophy is the claim that moral laws have absolute authority; they are authoritative for all people at all times. Kant inherits this claim from the tradition of moral theology. However, he objects to the idea, upheld by both the voluntarist and the intellectualist versions of moral theology, that the origin of moral laws is transcendent. If moral laws are of transcendent origin, neither their content nor their authority are possible objects of priori knowledge. Kant tries to argue in favour of the possibility of synthetic a priori moral knowledge, including in particular knowledge of the absolute authority of moral laws. He found a major source of inspiration in Christian August Crusius' voluntaristic moral theology.

Einleitung

Kants kritische Moralphilosophie – so wie wir sie vor allem in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* finden – trägt die Spuren von Einflüssen aus vielen verschiedenen philosophischen und theologischen Traditionen.¹ In diesem Beitrag geht es insbesondere um den Einfluss von Christian August Crusius auf Kants moralphilosophisches Denken. Darauf, dass es einen solchen Einfluss gab, haben Philosophiehistoriker längst hingewiesen.² Ich werde jedoch nicht nur die Gründe darlegen, die Kant veranlasst haben, sich von Crusius' voluntaristischer Variante der theologischen Moral abzuwenden. Vielmehr werde ich auch und vor allem versuchen nachzuweisen, dass Kant sich, trotz aller Kritik am Voluntarismus, in vielen Punkten an die Tradition der Moraltheologie im allgemeinen angeschlossen und dabei auch einige zentrale Elemente der Crusianischen Moraltheorie übernommen hat. Dies mag all diejenigen, die es vorziehen, den theologischen Elementen in Kants moralphilosophischem Denken keine wichtige Rolle zuzuschreiben, überraschen. Aber

¹ Ich zitiere Kants Werke nach der Paginierung der *Akademieausgabe*, mit einer Ausnahme: Die *Kritik der reinen Vernunft* zitiere ich nach der Paginierung der ersten beiden Ausgaben A und B.

² Kant besaß sowohl Crusius' *Anweisung vernünftig zu leben* als auch zwei weitere Bücher von Crusius, nämlich dessen *Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken* sowie dessen *Entwurf der Nothwendigen Vernunft Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*. Siehe Warda 1922: 47. Die ausführlichste Darstellung der Entwicklung von Kants moralphilosophischem Denken und den Einflüssen, die er dabei erfahren und mehr oder weniger kritisch rezipiert hat, ist diejenige von Schneewind (1998). Was den Einfluss von Crusius insbesondere auf Kants moralphilosophisches Denken betrifft, so beruft sich Schneewind auf Schmucker (1961), nennt aber auch weitere Studien zum Thema (siehe Schneewind 1998: 483-4, Fn. 3). Im Unterschied zu Schmucker schreibt Schneewind Crusius keinen besonders prägenden Einfluss zu (siehe Schneewind 1998: 445-9, Schmucker 1961: 81-87). Schmucker datiert diesen Einfluss auf die Jahre 1762/3, in denen Kant die so genannte „Preisschrift“ verfasste, die *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (AA 2: 273-301). Marquard datiert den Einfluss schon früher, konzentriert sich aber ausschliesslich auf Kants logische und metaphysische Studien (Marquard 1885). Zu diesem Einfluss siehe auch Tonelli (1999), Hare (2001: 97-110) und Ojakangas (2013). Findlay konzentriert sich auf den Einfluss von Crusius auf Kants theoretische Philosophie (siehe Findlay 1981: 57-67). Das gilt auch für Riehl (1926). In seiner Studie zu Kants moralischer Religion erwähnt Wood Crusius nicht (Wood 1970).

wer übersieht, wie sehr Kant sich in seinem moralphilosophischen Denken an die Tradition der Moralthologie angeschlossen hat, wird es schwer haben, einen Zugang zu diesem Denken zu finden. Kants Moralthorie gewinnt auch für heutige Leserinnen und Leser an Transparenz, wenn sie als – nicht nur kritische – Auseinandersetzung mit dem Crusianischen Voluntarismus gelesen wird.

Im Folgenden werde ich zunächst etwas über Kants Verständnis der Aufgabe eines Moralphilosophen sagen. Keine der zu seiner Zeit vorliegenden Moralthorien schien ihm dieser Aufgabe gerecht zu werden. Im Anschluss werde ich einige Elemente der Crusianischen theologischen Moral darlegen, um dann der Frage nachzugehen, welche Elemente dieser Theorie Kant übernommen und welche er zurückgewiesen hat und welche Gründe er für diese Zurückweisung hatte.

Kants Verständnis der Aufgabe eines Moralphilosophen

In seiner Moralphilosophie übernimmt Kant eine zentrale These aus der Tradition der moralischen Theologie: Die Autorität der moralischen Gesetze ist absolut; diese Gesetze gelten für alle vernünftigen Wesen zu aller Zeit. Die moralische Pflicht, diesen Gesetzen zu folgen, ist notwendig in dem Sinn, dass die moralischen Gesetze keine Ausnahmen zulassen, und sie ist objektiv, weil die Autorität dieser Gesetze unabhängig von Motiven ist, die ihren Ursprung in der Selbstliebe eines Menschen haben. Die moralische Theologie betrachtet Gott als die transzendente Quelle der moralischen Gesetzgebung. Sie hat daher keine Schwierigkeit zu erklären, dass und warum die Pflicht, moralisch zu handeln, notwendig und objektiv ist. Denn Gott hat die Macht, diesen Gesetzen absolute Autorität zu verleihen.³

Ob Kant an die Existenz eines persönlichen Gottes glaubte, ist umstritten. Diejenigen, die ihn näher kannten, hatten nicht diesen Eindruck.⁴ Ausdrücklich sagt Kant nur, dass die Existenz Gottes unerkennbar sei.⁵ Sein Einwand gegen die moralische Theologie in ihren verschiedenen Varianten ist jedoch nicht, dass diese sich auf eine transzendente Quelle der moralischen Gesetzgebung bezieht, deren Existenz ungewiss ist. Sein Einwand ist vielmehr, dass die moralische Theologie auch dann, wenn Gott existiert und die moralischen Gesetze erlassen hat, apriorische moralische Erkenntnis unmöglich macht. Und a priori muss die moralische Erkenntnis sein, weil die absolute Autorität der moralischen Gesetze und die Notwendigkeit und Objektivität der moralischen Pflicht entweder a priori oder gar nicht erkennbar sind. Die Absolutheit dieser Autorität und die Apriorität ihrer Erkenntnis sind, metaphorisch gesprochen, zwei Seiten einer Medaille. Gegenstände empirischer Erkenntnis sind kontingent, und ihre Erkenntnis kann ihrer Natur nach nicht über jeden Zweifel erhaben sein.

Kant betrachtet es als seine vorrangige Aufgabe, die Möglichkeit apriorischer moralischer Erkenntnis nachzuweisen. Dazu muss er zwei Fragen beantworten: (1) Sind moralische Gesetze für Menschen a priori erkennbar? Dies ist die Frage nach der Erkenntnis dessen, was zu tun moralische Gesetze gebieten. (2) Können Menschen den Grund der absoluten Autorität

³ Dieses Erklärungspotential ist ein wesentlicher Grund dafür, dass theologisch begründete Theorien der Moral auch heute noch ihre Anhänger haben. Siehe z.B. Evans 2013.

⁴ Siehe zu Kants christlichem Glauben Kuehn 2001: 13. Offenbar hielt Kant den Glauben an einen persönlichen Gott für eine private Angelegenheit, die jede/r für sich selbst entscheiden sollte.

⁵ Der Satz, dass Gott existiert, hat für Kant den Status eines Postulats. Siehe AA 5: 124ff. Siehe auch KrV A583/B611ff.

der moralischen Gesetze a priori erkennen?⁶ Dies ist die Frage danach, ob die moralischen Gesetze wirklich sind, bzw. danach, ob es einen wirklichen Grund ihrer absoluten Autorität gibt. M.a.W.: Kant will eine Moraltheorie entwickeln, die einerseits die Errungenschaft der moralischen Theologie verteidigt, nämlich die absolute Autorität der moralischen Gesetze, die andererseits aber die Möglichkeit apriorischer moralischer Erkenntnis zu erklären vermag. Um diese Absicht zu verwirklichen, musste er eine nicht transzendente Quelle der moralischen Gesetzgebung ausfindig machen, eine Quelle allerdings, die diesen Gesetzen die absolute Autorität verleiht, wie sie für die von Gott erlassenen Gesetze charakteristisch ist. Auf den ersten Blick mag die Lösung dieser Aufgabe wie die Quadratur des Kreises erscheinen. Wie kann die Quelle der moralischen Gesetzgebung den moralischen Gesetzen absolute Autorität verschaffen ohne transzendent zu sein? Wie sich im einzelnen erweisen wird, hat Kant die erste Frage nach der Möglichkeit apriorischer moralischer Erkenntnis beantwortet. Jedoch sehe ich keinen Anlass, denjenigen zu widersprechen, die der Auffassung sind, dass er an der Beantwortung der zweiten Frage gescheitert ist.

Traditionell wurde die Lehre von Gott als dem moralischen Gesetzgeber in zwei Varianten vertreten, entsprechend den beiden Elementen der berühmten Frage des Euthyphron. Der voluntaristischen Variante zufolge ist das moralische Gesetz gut, weil es seinen Ursprung im göttlichen Willen hat. Der intellektualistischen Variante zufolge ist es gut, weil Gott in seiner Allwissenheit erkennt, was das Gute sei, und in seiner unendlichen Güte das will, was er als das Beste erkannt hat. Kant schließt sich der Kritik am Voluntarismus, die traditionell von der Seite der Intellektualisten vorgebracht wurde, an: Ein Gesetz, dessen Inhalt durch einen willkürlichen Akt göttlichen Willens bestimmt wird, kann nur kontingent sein. Aber es ging ihm nicht allein darum, die nicht-Kontingenz des moralischen Gesetzes zu verteidigen. Weil er auch die Möglichkeit apriorischer moralischer Erkenntnis verteidigen wollte, war die intellektualistische Variante der Lehre von Gott als dem alleinigen moralischen Gesetzgeber für ihn ebenso unannehmbar wie die voluntaristische. Die Lösung all dieser Schwierigkeiten suchte und fand Kant in der These, dass moralische Gesetzgebung eine Sache der Vernunft sei. Nicht nur Gott ist ein Vernunftwesen, sondern auch Menschen sind vernunftbegabt – wenn auch nicht rein vernünftig. Wenn die moralische Gesetzgebung eine Sache der Vernunft ist, dann kann sie auch von Menschen vollzogen werden. Dabei müssen diese nicht bestreiten, dass die moralische Gesetzgebung auch eine göttliche Dimension hat. Mit seiner Theorie der moralischen Erkenntnis aus reiner Vernunft gibt Kant einen neuen Rahmen für die Beantwortung der Frage nach dem Inhalt und Ursprung der moralischen Pflicht vor. Diese soll nicht aus der göttlichen moralischen Gesetzgebung abgeleitet, sondern zum Grund für die moralische Bestimmung des Willens werden.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Kant eine Übersicht über verschiedene Arten von Moraltheorien (siehe AA 5:40). Er unterscheidet diese Theorien nach den Quellen, aus denen sie die moralischen Pflichten ableiten, d.h. nach den „praktischen materialen Bestimmungsgründen im Prinzip der Sittlichkeit“. Diese sind entweder „subjektiv“ oder „objektiv“ und entweder „innerlich“ oder „äußerlich“. Diejenigen Theorien, die einen „subjektiven“ Bestimmungsgrund angeben, sind Kant zufolge schon allein deshalb abzulehnen, weil sie die Objektivität der moralischen Verpflichtung bestreiten. Aber auch die vorliegenden Theorien, die einen „objektiven“ Bestimmungsgrund der moralischen Pflicht angeben, finden seine Billigung nicht. Unter diesen nennt er zum einen die theologischen Moraltheorien im Allgemeinen und diejenige von Christian August Crusius im Besonderen. Diesen Theorien zufolge ist der Bestimmungsgrund der moralischen Pflicht „äußerlich“, d.h., er wird von einer den Menschen äußerlichen Instanz an diese herangetragen; er entspringt

⁶ Dass diese beiden Fragen unterschieden werden müssen, wird in Analysen von Kants moralphilosophischem Projekt bisweilen übersehen. Siehe z. B. Susan Neiman, die nur die zweite Frage nennt (Neiman 1004: 105, 130) und Adrian Moore, der nur die erste dieser Fragen erwähnt (Moore 2003: 149).

nicht der menschlichen Vernunft und ist daher kein möglicher Gegenstand apriorischer Erkenntnis. Zum anderen nennt Kant in dieser Rubrik die Theorien, die einerseits von den Stoikern und andererseits von Christian Wolff entwickelt wurden. Zwar verstehen diese Theorien den objektiven Bestimmungsgrund der moralischen Pflicht als „innerlich“. Aber statt diesen Bestimmungsgrund in der Vernunft zu verankern, sehen sie die menschliche „Vollkommenheit“ als Bestimmungsgrund der moralischen Pflicht an. Den Begriff der Vollkommenheit hält Kant aber für „unbrauchbar“, wenn es um die Beantwortung der Frage geht, ob und wie Menschen das moralische Gesetz und ihre moralische Verpflichtung a priori erkennen können. Für diese Behauptung gibt er zwei Gründe an, die er allerdings nicht explizit voneinander unterscheidet. Entweder, so Kant, ist dieser Begriff „leer“ und „unbestimmt“ und damit ohne jedes Begründungspotential. Oder aber dem Begriff wird ein bestimmter moralischer Inhalt zugeschrieben; aber dann „drehen“ sich die Begründungen der Moral aus diesem Begriff „im Zirkel“ (AA 4: 443).

Kant räumt ein, dass Theorien, die den Bestimmungsgrund der moralischen Pflicht als objektiv und innerlich verstehen, den theologischen Moraltheorien vorzuziehen sind (a.a.O.). Aber dies hindert ihn nicht daran, sich bei der Entwicklung seiner eigenen Moraltheorie von der theologischen Moral im Allgemeinen und von Crusius' voluntaristischer Variante dieser Moraltheorie im Besonderen inspirieren zu lassen, und das, obwohl auch Crusius dem Begriff der menschlichen Vollkommenheit eine zentrale Rolle einräumt. Zwar erlaubt eine theologische Moral keine Beantwortung der Frage, wie Menschen das moralische Gesetz und ihre moralische Pflicht a priori erkennen können, die Kantischen Ansprüchen an apriorische Erkenntnis genügt, d.h., die mehr als eine Begriffsanalyse ist. Aber sie kann die Notwendigkeit und Objektivität der moralischen Pflicht erklären. Diese Erklärung erfolgt in Form einer Analyse des Begriffs Gottes als eines vollkommenen Wesens.

Christian August Crusius' moralische Theologie

Die Schrift von Crusius, auf die ich mich hier in erster Linie beziehe, ist die *Anweisung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*. Sie erschien 1744 in Leipzig. Schon in der Vorrede vertritt Crusius die voluntaristische These, dass die moralischen Gesetze ihren Ursprung im göttlichen Willen und in dessen Welterschöpfung haben. Daher gilt, dass „die moralischen Wahrheiten allesammt eben so alt, als die Welt [sind]“ (*Anweisung*, a5, 3). Die moralischen Gesetze sind metaphysisch real, sie sind der Natur eingeschrieben und gelten notwendig (siehe *Anweisung* §40, 45-6) und objektiv (siehe *Anweisung* §416, 504). Damit ist ihre Geltung der der Naturgesetze vergleichbar.⁷ Crusius spricht von der moralischen Gesetzgebung auch als von einem Ursprung eines „Recht[s] der Natur“ (*Anweisung* § 375, 460). Die Verpflichtung, den moralischen Gesetzen zu folgen, ist notwendig (siehe *Anweisung* §160, 199-200 und §183, 228-9). Dieser Aspekt ist ein zentrales Motiv für Crusius, die moralische Theologie gegen empiristische Versuche in Stellung zu bringen, die Motivation eines Menschen, moralisch zu handeln, aus dem natürlichen Glücksstreben zu erklären:

Ich weiß wohl, daß einige in den Gedancken stehen, das Recht der Natur brauche nicht auf den Willen Gottes, sondern nur auf die gesellige Natur der Menschen und auf ihre Vollkommenheit und Glückseligkeit gebauet zu werden ... Allein wenn man dieses

⁷ Dass die moralischen Gesetze als von Gott erlassene Gesetze eine notwendige Geltung haben, die der der Naturgesetze vergleichbar ist, folgt zwar aus Crusius' Ausgangsthese, wird von diesem aber nicht ausdrücklich betont. Schmucker zufolge war es Christian Wolff, der auf die Vergleichbarkeit der Geltung der moralischen Gesetze mit der der Naturgesetze verwiesen hat (Schmucker 1961: 44).

thun will; so muß man die Verbindlichkeit der Regeln des Rechts der Natur bloß darauf gründen, daß sie die einzigen oder besten Mittel unserer eigenen Wohlfahrt, und des beständigen Wachstums unserer Vollkommenheit wären. Nun ist dieses zwar wahr, sie sind die einzigen Mittel der allgemeinen Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes ... Allein deswegen muß man Gott und die Verbindlichkeit seines Willens nicht etwa aus dem Rechte der Natur herauslassen. Man darf ja nur die Verbindlichkeit, welche uns auch die bloße Klugheit selbst zu den Regeln des natürlichen Rechts auferlegt, jedesmahl mit anmercken. Wolte man aber dieselbe für die einzige Verbindlichkeit dazu ausgeben; so hören die Regeln gar auf, wahre Gesetze zusein. ... (*Anweisung* § 372, 455)

Ihre metaphysische Realität haben die moralischen Gesetze in der menschlichen Natur. Menschen sind von Gott erschaffen und verpflichtet, den moralischen Gesetzen zu folgen. In dem Maß, in dem sie dies tun, verwirklichen sie den ihnen als Vernunftwesen vorgegebenen Zweck und befördern damit ihre Vollkommenheit. Menschen sind nur deshalb moralisch verpflichtet, weil sie „Vernunft und freien Willen“ haben (*Anweisung* §230, 281). Die Vernunft ist die „Kraft, Wahrheit mit Bewußtseyn zu erkennen“ (*Anweisung* §147, 179), der Wille dagegen „die Kraft eines Geistes nach seinen Vorstellungen zu handeln“ (*Anweisung* §2, 4).⁸ Der menschliche Wille ist frei (siehe *Anweisung* §§22-24, 23-27). Die Freiheit ist eine „natürliche Kraft“ des Willens (*Anweisung* §37, 43), die Kraft nämlich, „welche ... unter unseren vielen Begierden eine wehlen kann, nach welcher sie handeln oder mit welcher sie ihre Thätigkeit verknüpffen will“ (*Anweisung* § 43, 54). Sie ermöglicht es einem Menschen, „sich zu einer Handlung selbst zu determiniren“ (*Anweisung* §39, 45) und als eine erste Ursache zu wirken (siehe *Anweisung* §41, 48-51 und §199, 242). Crusius übersieht, dass die Selbstbestimmung eines Menschen zu einer Handlung und dessen Möglichkeit, als erste Ursache zu wirken, von einer bloßen Freiheit der Wahl zwischen „Begierden“ zu unterscheiden ist. Auf die Notwendigkeit dieser Unterscheidung hinzuweisen bleibt Kant vorbehalten.

Crusius macht es sich ausdrücklich zur Aufgabe zu zeigen, „dass es auch dergleichen Freyheit des Willens in der That gebe“ (*Anweisung* §38, 44). Dazu beruft er sich zum einen auf „Erfahrung“ (*Anweisung* §43, 54), zum anderen aber auf Gott als den vollkommenen Weltenschöpfer, der Menschen gar nicht anders als begabt mit einem freien Willen hätte erschaffen können (*Anweisung* §§ 46-53, 57-66). Nur weil Menschen frei sind, können wir ihnen ihre Taten zurechnen (siehe *Anweisung* §38, 44). Die Freiheit der Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, sie durch Gesetze zum Handeln gemäß diesen Gesetzen zu verpflichten, d.h. sie macht uns „tüchtig ..., einem Gesetze und Verbindlichkeit unterworfen zu seyn, und von der Einrichtung unserer Handlungen Rechenschaft zu geben“ (*Anweisung* §38, 44).

Die Freiheit ist das Vermögen eines „vernünftige Geistes“, dessen Wollen „nach Ideen“ wirkt (*Anweisung* § 45, 56). Weil sie vernünftig sind, wollen Menschen das Gute, und sie wählen die beste unter den sich ihnen bietenden Handlungsalternativen. Aber es gibt verschiedene Arten des Guten bzw. verschiedene Kriterien, die die Auswahl des Besten leiten können: Das „physicalisch Gute“ ist gut, weil wir es wollen, es ist ein Gegenstand der Begierde. Es ist vom „moralisch Gute[n]“ zu unterscheiden (*Anweisung* §26, 31-2). Aufgabe der *Anweisung vernünftig zu leben* ist es zu erklären, was das moralisch Gute sei. Diese *Anweisung* ist eine „Wissenschaft“, „welche aus der Vernunft sowohl die göttlichen Gesetze, als die übrigen allgemeinen Regeln zu Erlangung guter Endzwecke zeigt, und hiermit den Weg, zu der

⁸ Crusius unterscheidet auch zwischen Vernunft und Verstand; diese Erkenntnisvermögen unterscheiden sich in ihrer Vollkommenheit. Die Vernunft ist die Vollkommenheit des Verstandes (siehe Crusius §230, 281).

menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit, so gut als möglich, zu gelangen, erklärt“ (*Anweisung* § 159, 199).

An einer Stelle definiert Crusius das „Moralisch[e]“ als dasjenige, „was seine Wirkung mittelst eines freyen Willens hervorbringet“ (*Anweisung* §161, 200). Diese Definition ist aber nicht konsistent mit dem, was Crusius zuvor über die Freiheit als Freiheit der Wahl gesagt hat. Denn Menschen können sich auch gegen das moralische Gute entscheiden. Crusius fügt allerdings korrigierend hinzu, dass „der moralische[...] Zustand[...] eines Geistes“ derjenige Zustand ist, in dem er „mit dem göttlichen Gesetze“ übereinstimmt (*Anweisung* §161, 200). Diesen Zustand nennt Crusius auch „Tugend“ (a.a.O.). D.h., dass schon Crusius einen engen Zusammenhang zwischen einem freien Wollen, einem moralischen Wollen, und einem von moralischen Gesetzen bestimmten Wollen herstellt, wenn er diesen Zusammenhang auch nicht ganz konsistent analysiert. Denn die Freiheit der Wahl ist nicht unweigerlich auch die Freiheit dazu, das moralisch Beste zu wählen; es ist ebenso eine Freiheit zum Bösen (siehe *Anweisung* §52, 64).

Der Begriff der „Pflicht“ ist in der Crusianischen Moraltheorie zentral. Er definiert diesen Begriff wie folgt:

Eine Pflicht im weiteren Verstande ist ein Thun oder Lassen, dazu eine moralische Nothwendigkeit vorhanden ist. Eine moralische Nothwendigkeit ist ein solches Verhältniß eines Thuns oder Lassens gegen gewisse Endzwecke, daraus ein vernünftiger Geist verstehen kann, daß es gethan oder gelassen werden soll. ... Demnach handelt die Moral von den Pflichten und Verbindlichkeiten. (*Anweisung* § 160, 199-200)

Während die Autorität der von Gott erlassenen moralischen Gesetze notwendig ist, wie die der Naturgesetze, steht die Verwirklichung der entsprechenden gesetzlichen Ordnung in der Welt noch aus. Sie ist den Menschen aufgetragen. Da sie die Freiheit haben, gegen die göttlichen Gesetze zu verstoßen, herrscht in der wirklichen Welt noch moralisch Unordnung:

Die wahre Unordnung findet sich nur in demjenigen Zustande der Welt, welcher den freien Thaten der Geschöpfe unterworfen ist ... (*Anweisung* §209, 253)

Der Endzweck eines Menschen ist, aus Vernunft und Freiheit den von Gott erlassenen moralischen Gesetzen gemäß zu handeln. Menschen sind von Natur aus dazu motiviert, sich um die Erkenntnis dieses Endzwecks zu bemühen und diesen in ihrem Handeln zu verwirklichen. Crusius identifiziert zwei „Triebe“, die einen Menschen motivieren, nach moralischer Erkenntnis zu streben und entsprechend zu handeln, nämlich den „Vollkommenheitstrieb“ und den „Gewissenstrieb“. Der „Vollkommenheitstrieb“ ist im Unterschied zu allen Trieben, die Menschen mit nicht vernünftigen Tieren gemein haben, ein „Verlangen, unseren Zustand in seiner gehörigen Vollkommenheit zu sehen und immer vollkommener zu machen“ (*Anweisung* § 111, 133). Der „Gewissenstrieb“ ist der „Grundtrieb, ein göttliches moralisches Gesetz zu erkennen“ und seine eigenen Handlungen entsprechend zu beurteilen (*Anweisung* §132, 158). Er lässt uns bei Verstößen gegen die Moralgesetze Reue empfinden (a.a.O.). Ausführlicher definiert Crusius den Gewissenstrieb als denjenigen, „welcher uns antreibt, dasjenige, was der göttlichen und menschlichen Vollkommenheit wesentlich gemäß ist, aus Gehorsam gegen Gottes Willen um unserer Dependenz willen von ihm zu beobachten, und wiedrigenfalls seinen Zorn und Straffe zu fürchten“ (*Anweisung* § 137, 167). Offensichtlich sind die Funktionen beider Triebe ähnlich. Der Gewissenstrieb kann als die psychische Wirklichkeit des zugrundeliegenden Vollkommenheitstrieb angesehen werden. Außerdem schreibt Crusius den Menschen auch

eine „gewisse Neigung zum moralisch Bösen“ zu (*Anweisung* §250, 302). Wer diesem Trieb zum Bösen nachgibt, missbraucht seinen freien Willen (siehe *Anweisung* § 52, 63-5).

Crusius versteht die Natur der Pflicht des Menschen, moralisch zu handeln, nach dem Modell einer Rechtspflicht. Einer Rechtspflicht unterliegen z. B. die Bürgerinnen und Bürger eines Staates; d.h., sie sind verpflichtet, sich den Gesetzen dieses Staates zu unterwerfen und dürfen ihre Gesetzestreue nicht von subjektiven oder kontingenten Bedingungen abhängig machen. Ein Staat bestraft seine Bürgerinnen und Bürger, wenn sie gegen die staatlich verhängten Gesetze verstoßen. Aber das heißt nicht, dass ein Staat seine Bürgerinnen und Bürger mit der Androhung von Strafen zur Gesetzestreue zwingt. Denn hätte das Motiv eines Staatsbürgers zur Gesetzestreue seinen Ursprung nur in dessen Interesse, die angedrohte Strafe zu vermeiden, so würde er die Gesetze nicht als Ausdruck des Willens eines befugten Gesetzgebers anerkennen. Ebenso wenig würde er seinen eigenen Status als den eines dem Gesetzgeber Untergebenen anerkennen. Ohne eine Rechtspflicht wäre es jedem Bürger und jeder Bürgerin freigestellt, gegen die Gesetze zu verstoßen und dafür einen Preis zu bezahlen. Jemand, den die angedrohte Strafe nicht schreckt oder der die Strafe in Kauf zu nehmen bereit ist, wenn er dafür den Nutzen haben kann, den das gesetzwidrige Handeln verspricht, könnte, wenn auch nicht ohne Nachteil, den Gesetzen zuwider handeln. Strafen wären für eine solche Person nichts anderes als Unkosten, der Preis, den es für einen Nutzen zu entrichten gilt. Die Aufgabe des Gesetzgebers würde darauf reduziert, bestimmte Arten von Handlungen als kostenpflichtig zu identifizieren. Das aber wäre mit der Rechtspflicht, d.h. der Notwendigkeit der Pflicht, dem Gesetz zu folgen, unvereinbar (siehe auch *Anweisung* §176, 218-220).⁹ Anders gesagt, in der Anerkennung einer Rechtspflicht liegt die Anerkennung des gesetzgebenden Willens als einer verpflichtenden Autorität und die Bereitschaft, sich diesem Willen bedingungslos zu unterwerfen.

Auch Gott kann und wird, so Crusius, diejenigen bestrafen, die den von ihm erlassenen moralischen Gesetzen zuwider handeln (*Anweisung* §133, 159). Dennoch darf die Motivation, den moralischen Gesetzen zu folgen, nicht auf die Furcht vor göttlicher Strafe reduziert werden. Denn Crusius versteht die moralische Pflicht als eine Pflicht, die Gott als „Oberherr“ den Menschen als seinen Untertanen auferlegt. Statt von einer Rechtspflicht spricht Crusius von der „gesetzlichen Verbindlichkeit“ (Crusius §133, 161) der göttlichen Gesetze und der „Schuldigkeit“ der Menschen, Gottes gesetzgebenden Willen als absolute Autorität und ihre eigene Pflicht zum absoluten Gehorsam anzuerkennen:

Der Gewissenstrieb ist also bloß ein Trieb, gewisse Schuldigkeiten, das ist, solche allgemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, die man zu beobachten hat, wenn man auch den daher rührenden Nutzen oder Schaden nicht in Erwägung ziehen will, deren Übertretung hingegen Gott straffen will, und auch, wenn sein Gesetz nicht vergeblich sein will, straffen muß. ... die Schuldigkeit [ist] von allem innerlichen oder äusserlichen Zwang unterschieden. Denn wozu man gezwungen wird, dazu hat man deswegen noch keine Schuldigkeit. (*Anweisung* §133, 159-60)

... ein Gesetz [ist] ein allgemeiner Wille eines independenten Oberherrn, worinnen bestimmt wird, was Leute, welche von ihm dependiren, aus Gehorsam gegen seinen Befehl thun oder lassen sollen, in der Absicht ihrer Dependenz von ihm gemäß zu handeln. (*Anweisung* § 165, 207-8)¹⁰

⁹ Zum Begriff der „Rechtspflicht“ der Bürgerinnen und Bürger eines Staates, deren Autorität nicht auf das Motiv der Strafvermeidung reduziert werden kann, siehe Solmo 1917: 438.

¹⁰ Siehe auch *Anweisung* §133, 159-161 und § 194, 237-8.

Aus der moralischen Verpflichtung eines Menschen, den göttlichen Moralgesetzen zu folgen, leitet Crusius einen Imperativ ab, den man auch – im Anlehnung an Kants „kategorischen Imperativ“ – einen ‚moraltheologischen Imperativ‘ nennen könnte:

... thue, was der Vollkommenheit Gottes und deinem Verhältnisse gegen ihn, und ferner was der wesentlichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gemäß ist, und unterlasse das Gegentheil. (*Anweisung* §137, 167)¹¹

Wenn ein Mensch seinen freien Willen durch die göttlichen Gesetze leiten lässt und moralisch handelt, so heißt das nicht, dass er sein natürliches Bedürfnis nach Glück vernachlässigen muss. Im Gegenteil, Vollkommenheit und Glückseligkeit sind „von gantz einerley Sache“ (*Anweisung* §157, 196). Mit der moralischen Verpflichtung will Gott den Menschen keineswegs jeder Aussicht auf Glück berauben. Ganz im Gegenteil: Wer moralisch handelt, handelt im Hinblick auf seine oder ihre Vollkommenheit und befördert damit das eigene Glück. Die „göttlichen Gesetze“ sind die „wahren Mittel unserer Glückseligkeit und Vollkommenheit“ (*Anweisung* §159,198). Die Unterscheidung zwischen Glücksstreben und moralischer Motivation ist eine Folge der Auffassung der moralischen Pflichten als Rechtspflichten. Crusius nennt die moralischen Pflichten auch „Tugendpflichten“ – ohne allerdings die Kantische Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendpflichten zu antizipieren. Die „Tugendpflichten“ unterscheidet Crusius von der „Pflicht der Klugheit“ (*Anweisung* §163, 202-204).

Es bleibt die für Kants Abwendung von der theologischen Moral zentrale Frage danach zu stellen, wie Menschen Crusius zufolge erkennen können, welche moralischen Gesetze Gott ihnen vorgeschrieben hat. Um die „Wirklichkeit göttlicher Gesetze“ zu erkennen, bedarf es, so Crusius, „dreyerley“:

... 1) daß man erkenne, daß ein independenter Gott sey, 2) daß die Menschen von ihm dependiren, 3) daß er etwas von ihnen in Absicht auf diese Dependenz und um derselben willen gethan oder gelassen wissen wolle, und diesen Willen in der Natur kund gethan habe. (*Anweisung* §168, 210-11)

In seiner *Anweisung vernünftig zu leben* setzt Crusius die Wahrheit der ersten beiden Thesen voraus. Dass auch die dritte These wahr ist, will er sowohl a priori als auch a posteriori beweisen. Der Beweis a priori erfolgt „aus der Vernunft“ (*Anweisung* §168, 211). Dieser „Erweis aus der Vernunft“ ist nichts anderes als die Analyse des Begriffs Gottes als eines vollkommenen Wesens, das die Welt und die Menschen in ihr erschaffen und die moralischen Gesetze erlassen und die Menschen dadurch verpflichtet hat, diesen Gesetzen zu folgen. Der Beweis a posteriori ist moralpsychologischer Natur, er greift auf den Gewissenstrieb zurück. In unserem Gewissen erfahren wir, so Crusius, nicht nur, dass wir verpflichtet sind, den moralischen Gesetzen gemäß zu handeln, sondern wir erkennen auch „den Inhalt derselben“ (*Anweisung* §169, 212). Dabei spielt das Gefühl der moralischen Schuld eine wichtige Rolle, das schon Kinder empfinden, „sobald sich der Verstand in ihnen hervorthut“ (a.a.O.).

Immanuel Kants Theorie einer vernunftgegründeten Moral

Aus der Lehre von der moralischen Gesetzgebung durch Gott übernimmt Kant Lehren, die für seine eigene Theorie von zentraler Bedeutung sind, allen voran die Lehre von der Notwendigkeit und Objektivität der moralischen Verpflichtung, d.h., die Konzeption der

¹¹ Ähnliche Formulierungen eines moraltheologischen Imperativs finden sich in *Anweisung* §137, 167 und §371, 454.

moralischen Pflicht als universaler Rechtspflicht und die daraus folgende Unterscheidung zwischen einer genuin moralischen Handlungsmotivation und einer Motivation, die aus der Selbstliebe und dem Glücksstreben erwächst. So heißt es an einer viel zitierten Stelle der *Grundlegung*:

Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. (AA 4:400)

Dieses Gesetz ist ein „objektives Prinzip“, und

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*. (AA 4: 413)

Wenn ein solches Gebot aus einem Gesetz erwächst, dessen Autorität notwendig und objektiv ist, ist seine Befolgung eine Rechtspflicht im oben angegebenen Sinn, und der entsprechende Imperativ seiner Natur nach „kategorisch“: Er stellt „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vor[...]“ (AA 4:414). Die Verpflichtung, dieses Gesetz zu befolgen, gilt für alle vernünftigen Handlungssubjekte unabhängig von ihren Begierden, die darauf zielen, ihre Glückseligkeit – oder das, was sie sich darunter vorstellen – zu befördern. Individuelles Glücksstreben wird von Vorstellungen des Guten angeleitet, die aus Erfahrungen der Annehmlichkeit stammen, und diese Erfahrungen teilen nicht alle Menschen unweigerlich.¹² Alle aus dem Glücksstreben erwachsenden Handlungsgründe sind daher, so Kant, nur subjektiv. Aus demselben Grund sind moralische Pflichten und Klugheitspflichten zu unterscheiden.¹³ Welche Klugheitspflichten eine Person hat hängt davon ab, welche Zwecke sie verfolgt, und diesen Zwecken können nicht nur objektive, sondern auch subjektive Bestimmungen des Willens dieser Person zugrunde liegen.

Kant folgt insbesondere Crusius darin, moralisches Handeln, das aus Anerkennung der Autorität des moralischen Gesetzes geschieht, nicht aber um des zu erwartenden Nutzens willen, als dasjenige Handeln zu verstehen, mit dem ein Mensch sein Glück befördert. Allerdings teilt er Crusius' Optimismus nicht, was die Aussichten auf die Verwirklichung eines glücklichen Lebens durch moralisches Handeln in der Lebenswelt betrifft.¹⁴ Menschen befördern, wenn sie moralisch handeln, nur ihre Würdigkeit, glücklich zu sein:

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein. (AA 5: 139)

Im Unterschied zu der Rechtspflicht, der die Bürgerinnen und Bürger eines bestimmten Staates unterliegen, soll das moralische Gesetz universal, also für alle Menschen gelten, unabhängig davon, welchen Staates Bürger sie sind. Das bedeutet, dass dieses Gesetz unabhängig von einer politischen Institution gelten muss. Es stellt sich damit die Frage nach dem Gesetzgeber, der dieses Gesetz mit absoluter Autorität versehen hat. In seiner Beantwortung dieser Frage muss sich Kant nicht nur von Crusius' voluntaristischer Auffassung göttlicher Gesetzgebung, sondern von der gesamten Tradition der Moraltheologie

¹² Siehe AA 4: 393-96 und 5: 21-26, AA 5: 59. Wie vor ihm Crusius, hält auch Kant den Begriff des Guten für mehrdeutig.

¹³ Siehe AA 4: 397.

¹⁴ Siehe dazu Schmucker 1961: 82/3.

abwenden, weil diese eine apriorische Erkenntnis der Moralgesetze und ihrer Autorität, die Kantischen Ansprüchen genügt, unmöglich sein lässt.

Zwar schreibt schon Crusius der Vernunft eine zentrale Rolle zu, wenn es um die Bestimmung des freien Willens eines Menschen zu moralischem Handeln geht: Die Vernunft erkennt – a priori, durch die Analyse des Begriffs Gottes –, dass das moralisch Gute das ist, was Gott den Menschen zu tun gesetzlich vorgeschrieben hat, und sie bestimmt den freien Willen dazu, den göttlichen Gesetzen zu folgen. Kant bestreitet, dass Begriffsanalysen Erkenntnisstatus haben, denn Erkenntnisse sind synthetisch, und nicht, wie Begriffsanalysen, analytisch. Allerdings folgt er Crusius, wenn er zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, d.h. zwischen Vernunft und Willen unterscheidet. Auch in seinen Definitionen dieser Vermögen lässt sich ein Echo crusianischer Definitionen hören: Die Vernunft ist „das Vermögen der Prinzipien“, und damit u.a. auch das des logischen und mathematischen Schließens, im Unterschied zum Verstand als dem „Vermögen der Regeln“ (KrV A299/B356). Und der Wille ist das Vermögen, „den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben ..., d.i. seine Kausalität zu bestimmen“ (AA 5:15), bzw. das Vermögen, „nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln“ (AA 4: 412). Auf der Grundlage dieser Definitionen ist es nur noch ein kleiner Schritt zum Grundgedanken von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, wie er ihn schon in der *Grundlegung* formuliert:

Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. (AA 4: 412)

Die Kausalität eines durch die Vernunft bestimmten Willens ist ihrer Natur nach eine erste Ursache, und Kant nennt diese Kausalität „Freiheit“ (AA 5: 15). Kant folgt Crusius also insofern, als auch er die These vertritt, dass die Vernunft den freien Willen zum moralischen Handeln bestimmt, dass das freie Wollen den Status einer ersten Ursache hat und dass moralisches Handeln ein Handeln nach moralischen Gesetzen ist.

Allerdings konzipiert Kant die Willensbestimmung durch die Vernunft ganz anders als Crusius. Für Kant besteht die Aufgabe der Vernunft nicht darin, aus dem Begriff der menschlichen Vollkommenheit abzuleiten, was das moralisch Gute sei, und den Willen dazu zu bestimmen, dieses Gute zu verwirklichen. Vielmehr kehrt er die Reihenfolge der Erkenntnis des Guten und der vernünftigen Willensbestimmung um. Der durch die Vernunft bestimmte Wille ist der gute Wille, und gut sind diejenigen Handlungen, die ein solcher Wille will:

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut ... (AA 4: 394)¹⁵

Was heißt es aber Kant zufolge, dass die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien den freien Willen bestimmt? Welche Gesetze schreibt die Vernunft diesem Willen vor? Diese Frage stellt sich umso dringender, als die Vernunft kein Vermögen der Erkenntnis des moralisch Guten ist. Kants Antwort auf diese Frage ist in seinem kategorischen Imperativ formuliert:

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. (AA 5: 30)

¹⁵ Siehe auch AA 5: 59-60 und Fussnote.

Der Gedankengang, der Kant zu dieser Formulierung des kategorischen Imperativs führt, lässt sich wie folgt rekonstruieren.

Ein vernünftig bestimmter Wille ist ein Wille, der nach „praktischen Grundsätzen“ handelt (AA 5:19). Praktische Grundsätze sind allgemeine Handlungsanweisungen, wie sie sich jede Person im Laufe ihres Lebens zu eigen macht. Sie haben eine Form wie z.B. diese: In allen Situationen, in denen ich die Wahl zwischen den Handlungsalternativen A, B und C habe, wähle ich B. Der Schritt von den Handlungsalternativen zu der Wahl einer bestimmten Handlungsalternative wird nicht unweigerlich von moralischen Prinzipien bestimmt. Vielmehr können sich in einer solchen Wahl die mittel- und langfristigen Zwecke, die sich eine Person gesetzt hat, manifestieren, und in solchen Fällen folgt die Wahl einem Prinzip der Klugheit. Wer z. B. eine Prüfung bestehen will, deren Termin nahe ist, wird sich auf diese Prüfung vorbereiten, statt in Urlaub zu fahren oder sich zu einer zeitraubenden Arbeit zu verpflichten. Eine solche Wahl kann aber auch ganz persönliche Präferenzen einer Person zum Ausdruck bringen. Wer gern in die Oper geht, wird einen Opernbesuch einem Wochenende in den Bergen oder am Schreibtisch vorziehen. Zwar sind die Zwecke und persönlichen Präferenzen einer Person nicht unveränderlich. Aber eine vernünftige Person wird nicht bei jeder Entscheidung immer wieder neue Zwecke verfolgen oder neue Präferenzen zum Ausdruck bringen. Denn es gehört zu den charakteristischen Merkmalen einer solchen Person, aus Erfahrung zu lernen. Und die Zwecke und Präferenzen einer Person sind eine Folge der Erfahrungen, die sie in ihrem Leben gemacht hat. Es ist daher plausibel, wenn Kant behauptet, dass vernünftige Personen sich von praktischen Grundsätzen leiten lassen.

Kant unterscheidet zwischen zwei Arten von praktischen Grundsätzen, solchen, die „subjektiv oder Maximen“ sind, und „objektiven“ praktischen Grundsätzen oder „praktischen Gesetzen“ (AA 5:19). Die praktischen Grundsätze, wie sie im ersten Schritt erläutert wurden, sind Beispiele für Maximen, sie sind subjektiv, weil sie die persönlichen Präferenzen, Zwecke und Lebenserfahrungen einer Person zum Ausdruck bringen.¹⁶ Was ist im Unterschied zu Maximen „praktische Gesetze“? Die Antwort auf diese Frage ist für Kants Verständnis moralischer Gesetzgebung durch die Vernunft zentral: Praktische Gesetze sind nur diejenigen praktischen Grundsätze, die zu den Gesetzen einer moralisch perfekten, idealen Welt gehören könnten. Von einer solchen Welt spricht Kant auch als von einem „Reich der Sitten“ (KpV AA 5:82, 145), einer „intelligiblen Welt“ (AA 5: 49), oder einem „Reich der Zwecke“ (GMS AA 4: 433, 435, 438). Unter einem solchen Reich stellt er sich eine Art moralisches Paradies vor, in dem alle Menschen immer und ausnahmslos moralisch handeln. Die moralischen Gesetze, an die sie sich dabei halten, haben für sie nicht nur einen präskriptiven, sondern auch einen deskriptiven Charakter. D.h., in dieser Welt gelten die moralischen Gesetze absolut, sie erlauben keine Ausnahme. Da diese Welt moralisch ideal ist, verstößt niemand in dieser Welt gegen diese Gesetze. In der moralisch idealen Welt haben die moralischen Gesetze einen Status, der dem der Naturgesetze in der wirklichen Welt vergleichbar ist. Denn in der wirklichen Welt gibt es nichts, was gegen die Naturgesetze verstößt:

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden solle. (AA 4: 421)

¹⁶ Zum Begriff einer Maxime siehe auch Wood 1970: 46-9 und Fricke 2008.

Menschen können, weil sie nicht allwissend sind, nicht erkennen, welche bestimmten Gesetze in der moralisch idealen Welt gelten. Aber ihre Vernunft als Vermögen des mathematischen und logischen Denkens erlaubt ihnen, eine gegebene Maxime daraufhin zu prüfen, ob sie ein mögliches Gesetz in einer moralisch idealen Welt sein könnte.¹⁷ Dies zu tun schreibt ihnen der kategorische Imperativ vor. Denn von einer Maxime, die in der idealen moralischen Welt ein Gesetz sein könnte, gilt, dass sie „als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten“ könne. Und wer sich in seinem Wollen und Handeln von Maximen leiten lässt, die in der idealen moralischen Welt Gesetze sein könnten, handelt in einer Weise, die moralisch erlaubt ist.

Kant spricht sowohl von „moralischen Gesetzen“ (AA 4:412) als auch von dem einen „moralischen Gesetz“ (AA 4:389). Dem kategorischen Imperativ liegt ein moralisches Gesetz zugrunde; es eine Art Meta-Gesetz, das nicht, wie z.B. die 10 Gebote, bestimmte Arten von konkreten Handlungen vorschreibt oder verbietet. Dieses Meta-Gesetz schreibt vor, inhaltlich bestimmte praktische Prinzipien, d.h. Maximen, darauf zu prüfen, ob sie verallgemeinerbar sind. Alle Maximen, die sich als verallgemeinerbar erwiesen haben, sind mögliche moralische Gesetze in dem Sinn, dass sie zu den Gesetzen gehören könnten, die die Handlungen von Personen in einer idealen moralischen Welt beschreiben. Ein solches Meta-Gesetz bedarf keines eigenen Urhebers, es ist Gesetz, das die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien dem Willen vorschreibt.¹⁸

Kant macht sich in seiner Ableitung des kategorischen Imperativs zunutze, dass der Begriff eines ‚Gesetzes‘ zweideutig ist. Gesetze sind zum einen Handlungsvorschriften, die Befehlsbefugte ihren Untergebenen machen, und zum anderen die metaphysischen Grundprinzipien einer Welt, die Prinzipien, die in einer Welt real sind. Schon in der Lehre von Gott als dem Weltenschöpfer und Gesetzgeber nicht nur der Naturgesetze, sondern auch der moralischen Gesetze, die auch der Crusianischen Moralphilosophie zugrunde liegt, kommen beide Bedeutungen des Gesetzesbegriffs zusammen. Denn die moralischen Gesetze, die Gott zusammen mit den Naturgesetzen erschafft, sind Teil der von Gott gewollten Ordnung in der Welt und daher metaphysisch real. Sie sind aber auch Handlungsvorschriften oder Imperative für Menschen, denn diese befolgen die moralischen Gesetze nicht unweigerlich, sie sind lediglich dazu verpflichtet. Ihre absolute Autorität erhalten die von Gott erlassenen moralischen Gesetze durch dessen Akt der Welterschöpfung und ursprünglichen Gesetzgebung; die moralische Verpflichtung, diesen Gesetzen gemäß zu handeln, ist notwendig und objektiv. Der Dualismus von Welten, der wirklichen Welt, die voller moralischer Unordnung ist, und der Welt, in der moralische Ordnung herrscht, ist in der crusianischen Lehre von Gott als dem Weltenschöpfer schon angelegt, in seiner Tragweite aber noch nicht reflektiert.

Ähnlich wie Crusius denkt Kant: Nur wenn die moralischen Gesetze metaphysisch real sind, haben sie absolute Autorität und können der moralischen Pflicht Notwendigkeit und Objektivität verleihen. Dieser Pflicht unterliegen Menschen, weil sie Vernunft und einen

¹⁷ Diese Prüfung ist, genauer gesagt, die Prüfung einer Maxime auf ihre Verallgemeinerbarkeit. Kant zufolge ist eine solche Prüfung mit formalen Mitteln durchzuführen. Es geht darum, hypothetisch anzunehmen, dass eine bestimmte Maxime in einer Welt Gesetzesstatus hat (einen Status analog dem eines Naturgesetzes), und dann zu fragen, ob diese Annahme entweder direkt zu Widersprüchen im Wollen der Bürgerinnen und Bürger dieser Welt führt, oder aber dazu, dass keiner der Bürgerinnen und Bürger dieser Welt jemals gemäß dieser Maxime handelt und sie daher jede deskriptive Funktion verliert.

¹⁸ Das bedeutet nicht, dass Kant mit seiner Moralphilosophie direkt an die intellektualistische Tradition der moralischen Theologie anknüpft, die den Ursprung der moralischen Gesetze nicht im göttlichen Willen, sondern in der göttlichen Vernunft lokalisiert. Denn Gott ist allwissend. Seine Weise der moralischen Erkenntnis kann für Menschen kein Modell sein. Dass Kant das moralische Gesetz als ein Meta-Gesetz formuliert, erfolgt in Anpassung an die menschlichen Erkenntnisfähigkeiten, die im Vergleich mit den göttlichen sehr begrenzt sind.

Willen haben. Für Menschen sind die moralischen Gesetze Handlungsvorschriften oder Imperative, weil sie im Unterschied zu reinen Vernunftwesen keinen heiligen Willen haben und auch gegen die moralischen Gesetze verstoßen können. Die Aufgabe der moralischen Gesetzgebung ist, so Kant, eine Aufgabe der Vernunft:

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist; die der Sitten, nur auf das, was da sein soll. (KrV A 840/B 868)

Die theoretische Vernunft schreibt der erkennbaren Natur die Naturgesetze vor,¹⁹ und nach dem Modell der theoretischen Gesetzgebung schreibt die praktische Vernunft den Menschen als freien Handlungssubjekten vor, nur nach Maximen zu handeln, die in der moralisch idealen Welt Gesetze sein könnten. D.h., die gesetzgebende praktische Vernunft bestimmt den freien Willen zur Befolgung des moralischen Gesetzes, dazu, auf die Verwirklichung der moralisch idealen Welt hinzuwirken.

Da Kant, wie oben zitiert, die praktische Vernunft mit dem freien Willen identifiziert, ist die moralische Gesetzgebung durch die praktische Vernunft ein Akt der Selbstgesetzgebung des freien Willens:

Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und um eben deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß. (AA 4: 431)

Der selbstgesetzgebende Wille ist der autonome Wille, und dieser Wille ist nicht nur frei von der Bestimmung durch Begierden, er ist auch frei in dem Sinne, dass er das moralische Gesetz als das einzige Prinzip seiner (Selbst)bestimmung anerkennt. Der Gedanke, dass die Freiheit oder Autonomie des Willens in nichts anderem besteht als in der bedingungslosen Befolgung des moralischen Gesetzes, ist aus der Tradition der Moralthologie, und auch aus der theologischen Moral von Crusius, vertraut.²⁰ Kant entwickelt sein Konzept eines autonomen Willens aus dieser Tradition heraus. Aber er versteht die moralische Gesetzgebung nicht als einen Willensakt Gottes, sondern als einen Akt der Selbstbestimmung des freien Willens als reine praktische Vernunft. Die Schwierigkeit, mit der uns Kant in seiner Moralphilosophie konfrontiert, ist daher nicht die, die Freiheit einer Person mit ihrer absoluten moralischen Verpflichtung zusammen zu denken; denn dieser Gedanke ist aus der Tradition der theologischen Moral vertraut.²¹ Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, Autonomie als

¹⁹ In den *Prolegomena* sagt Kant: „... der *Verstand* *schoepft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*“ (AA 4: 320, Hervorh. von Kant).

²⁰ Zu Kants begrifflicher Unterscheidung zwischen einer „Moralthologie“ und einer „theologischen Moral“ siehe Kain 2004: 267. Den Begriff der „theologischen Moral“ verwendet Kant insbesondere für voluntaristische Versionen göttlicher Moralgeseztgebung.

²¹ Arthur Schopenhauer und viele andere nach ihm, jüngst z.B. Robert Stern, sehen das Hauptproblem der Kantischen Moralthologie darin, die behauptete Autonomie einer Person mit ihrer absoluten moralischen Verpflichtung zusammen zu denken (siehe Stern 2015: 18). Das von mir als ‚Quadratur des Kreises‘ bezeichnete Problem ist mit diesem Problem jedoch nicht identisch. Im Gegenteil, in der hier vorgeschlagenen Lesart der Kantischen Moralphilosophie ist die Lehre von der moralischen Verpflichtung autonomer Personen kein Problem, sondern Teil der Lösung des von mir identifizierten Problems. Allerdings ist Kants Autonomielehre hier nicht das zentrale Thema. Hier stimme ich mit Hare überein Hare (2001:93). Ähnlich argumentiert schon Riehl (1926/3: 2207-268).

Selbstgesetzgebung und Selbstverpflichtung zu denken; denn da die Befolgung des moralischen Gesetzes ihrer Art nach eine absolute Rechtspflicht ist und da Rechtspflichten von einer Autorität erlassen und von Untergebenen anerkannt werden, so folgt aus dem Kantischen Konzept eines autonomen Willens, dass Menschen als moralische Handlungssubjekte sowohl die Rolle des Gesetzgebers als auch die Rolle der durch diesen verpflichteten Untergebenen übernehmen müssen.²²

Die These, dass Menschen kraft ihrer Vernunft und ihres freien Willens moralische Gesetzgeber sein können, ist für Kants moralphilosophisches Projekt zentral. Denn Gesetze, die Menschen kraft ihrer Vernunft selbst erlassen, sind mögliche Gegenstände apriorischer Erkenntnis:

... denn nur soviel sieht man selbständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann. (KU AA 5: 383)

M.a.W.: Praktische Gesetze, die wir selbst erlassen haben, sind für uns nicht äußere, sondern innere Bestimmungsgründe des Willens; Kant spricht auch von „apriorischen“ Bestimmungsgründen des Willens (AA 5: 63). Die Erkenntnis dieser Bestimmungsgründe ist nicht a posteriori, sondern a priori. Kant kann also die erste der eingangs genannten Fragen, die Frage nach der apriorischen Erkenntnis dessen, was zu tun das moralische Gesetz gebietet, beantworten. Damit allein kann er aber nicht erklären, warum die Autorität dieses Gesetzes absolut und die Pflicht, es zu befolgen, notwendig und objektiv ist.

Dies ist Frage, ob Menschen den Grund der absoluten Autorität der Pflicht a priori erkennen können. Die Erkenntnis a priori des moralischen Gesetzes und die Lokalisierung seines Ursprungs in der Vernunft garantieren nicht auch die Erkenntnis der notwendigen und objektiven Autorität dieses Gesetzes. Diese Autorität hat das Gesetz nur dann, wenn es metaphysisch real ist, also in einer bestimmten Welt gilt, ähnlich der Geltung der Naturgesetze in der Erfahrungswelt. Wie kann Kant der Pflicht, moralisch zu handeln, Notwendigkeit und Objektivität zuschreiben, obwohl Menschen nicht in einer moralisch idealen Welt leben, sondern in einer Welt, in der dieses Gesetz für Menschen nur ein Imperativ ist? Hängt die Verwirklichung dieses Gesetzes nicht vielmehr davon ab, dass Menschen ihren moralischen Pflichten gemäß handeln? Und wenn das so ist, wie kann dann diese Pflicht notwendig und objektiv sein? Kant versucht, diese Fragen im Rahmen seiner Metaphysik der Freiheit zu beantworten. Die ideale moralische Welt ist eine Welt der Freiheit, und wenn Menschen dem kategorischen Imperativ gemäß wollen und handeln, handeln sie frei. Sie machen sich zu Bürgerinnen und Bürgern der intelligiblen Welt der Freiheit:

Gleichwohl sind wir uns durch unsere Vernunft eines Gesetzes bewusst, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur sein, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objektive Realität geben, weil wir sie als Objekt unseres Willens als reiner vernünftiger Wesen ansehen. (AA 5: 44)

Auch Schneewind sieht den Grund von Kants Kritik an der Lehre von der göttlichen moralischen Gesetzgebung darin, dass diese Lehre den Menschen zum Diener Gottes macht, was nicht mit der Lehre von der Autonomie des moralischen Handlungssubjekts zu vereinbaren ist. Siehe zur Kritik an Schneewind auch Hare 2001: 93 und Kain 2004: 269-70.

²² Es ist dieser Gedanke der Selbstverpflichtung, der Elizabeth Anscombe veranlasst hat, Kants Moraltheorie als absurd zu beurteilen (siehe Anscombe 1958).

Die Freiheit ihres Handelns ist, ähnlich wie von Crusius vorgedacht, zum einen eine Freiheit ihres Willens von einer Bestimmung durch Neigungen und lediglich subjektive praktische Grundsätze, zum anderen aber auch die Freiheit des Willens, der sich – statt von Neigungen – von der praktischen Vernunft und damit vom Sittengesetz bestimmen lässt. Rein von der Vernunft bzw. dem moralischen Imperativ ist der Wille dann bestimmt, wenn er sich von einer Maxime leiten lässt, nicht, weil diese einen bestimmten Inhalt hat, sondern weil sie „die Form“ des Gesetzes hat, und d.h. weil sie Gesetz in einer idealen moralischen Welt sein könnte:

Da ... der freie Wille bestimmbar sein muß: so muß ein freier Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann. (AA 5: 29)

Ob eine Maxime diese Form hat, d.h. ob sie als Gesetz in der idealen moralischen Welt fungieren könnte, das a priori zu erkennen ist eine Sache der Vernunft.²³ Die Frage nach der Realität der moralischen Gesetze wird von Kant in die Frage nach der Realität der Freiheit bzw. des freien Willens übersetzt:

... ein freier Wille [ist] ein Wille unter sittlichen Gesetzen. (AA 4: 447)

Dass die Freiheit des Willens und mit dieser die moralischen Gesetze real, genauer gesagt, wirklich sind, das versucht Kant im dritten Abschnitt der *Grundlegung* zu beweisen.²⁴ Auch das Anliegen, einen solchen Beweis zu führen, hat ein crusianisches Echo: Schon Crusius wollte zeigen, „dass es auch dergleichen Freyheit des Willens in der That gebe“ (Crusius §38, 44).²⁵ Die argumentative Struktur dieses dritten Abschnitts ist in der Kantforschung umstritten.²⁶ Kant selbst scheint an dem Erfolg dieses Begründungsversuchs erhebliche Zweifel gehabt zu haben. Denn in der *Kritik der praktischen Vernunft* fehlt ein entsprechender Beweisversuch. An seine Stelle tritt seine Lehre vom „Faktum“ der Vernunft:

Die objektive Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist in moralischen Gesetzen a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, welche unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht. (A 5: 55)

Dieses Faktum der Vernunft, die Wirklichkeit der Freiheit des Willens und seiner Bestimmung durch das Sittengesetz, ist uns, so Kant, im Gefühl der „Achtung für das moralische Gesetz“ bewusst (AA 5: 73). Diese Achtung ist aber nichts anderes als eine psychische Manifestation der Freiheit des Willens und der Wirklichkeit der moralischen Gesetze und kann einen *Beweis* der Wirklichkeit dieses Willens bzw. dieser Gesetze nicht

²³ Siehe oben, Fußnote 18.

²⁴ Die Rede vom moralischen Gesetz sowohl im Singular als auch im Plural bedarf einer Erklärung. Das moralische Gesetz, wie es dem kategorischen Imperativ zugrunde liegt, ist eine Art Meta-Gesetz, denn es schreibt vor, wie bestimmte praktische Prinzipien oder Maximen darauf geprüft werden können, ob sie Gesetze in der idealen moralischen Welt sein könnten. Von diesem Meta-Gesetz kann nur im Singular die Rede sein. Aber da eine Pluralität von Maximen Gesetze in der moralisch idealen Welt sein können, kann von moralischen Gesetzen auch im Plural gesprochen werden. Alle moralischen Gesetze haben eine bestimmte Form, aber sie können ihrem Inhalt nach verschieden sein.

²⁵ Siehe oben, Seite 4.

²⁶ ...

ersetzen. Es ist naheliegend, die Funktion dieser Achtung mit der Funktion zu vergleichen, die Crusius dem Gewissenstrieb zugeschrieben hatte.²⁷

D.h. aber, dass Kant die ‚Quadratur des Kreises‘ nicht gelungen ist. Zwar kann er die Quelle der moralischen Gesetzgebung in der Vernunft lokalisieren. Da Menschen das Gute nicht, wie Gott, intuitiv erkennen können, reduziert er diese Gesetzgebung auf die Vorgabe einer „Form“ und die Pflicht, eine gegebenen Maxime darauf zu prüfen, ob sie diese Form habe. Maximen sind nicht Gegenstand apriorischer Erkenntnis; aber die Frage, ob eine gegebenen Maxime die Form eines Gesetzes in der idealen moralischen Welt haben könne, lässt sich mit rein vernünftigen, nämlich mathematischen und logischen Mitteln, und damit a priori beantworten. Auf die Frage nach der Wirklichkeit der moralischen Gesetze, aus der allein sich die Notwendigkeit und Objektivität der moralischen Pflicht erklären ließe, bleibt Kant eine Antwort schuldig. Die Quadratur des Kreises kann nicht gelingen.

Die These von der moralischen Gesetzgebung in der Form einer Bestimmung des Willens durch reine Vernunft ist kompatibel mit der Annahme von Gott als dem moralischen Gesetzgeber. Allerdings darf die moralische Gesetzgebung durch Gott nicht voluntaristisch, als ein spontaner Akt des göttlichen Willens verstanden werden; sie muss intellektualistisch verstanden werden, d.h. als Akt eines gesetzgebenden Willens, der von einer vernünftigen Erkenntnis des Guten angeleitet wird.²⁸ Kant weist die Lehre des moraltheologischen Intellektualismus nur zurück, weil diese in Gott den *alleinigen* moralischen Gesetzgeber sieht. Aber er entwickelt eine abgewandelte Version dieser Lehre, der zufolge die moralische Gesetzgebung eine Sache der Vernunft ist, eine gemeinsame Aufgabe aller vernunftbegabten Wesen, und zu diesen gehören reine Vernunftwesen wie Gott ebenso wie Menschen.

Weil es Kant nicht gelingt, eine apriorische Begründung der These zu entwickeln, dass das von der Vernunft erlassene moralische Gesetz in einer Welt real ist, müssen wir uns damit begnügen, auf die Notwendigkeit und Objektivität dieses Gesetzes und der durch es begründeten moralischen Pflicht zu vertrauen. Wir müssen, so Kant, darauf vertrauen, dass es eine moralisch ideale Welt gibt, und darauf, dass es Gott als den Schöpfer dieser Welt gibt:

Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen), und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie vom höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, [d.h. der Natur als einer Welt der Freiheit] ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. (AA 5: 125)

Immerhin ist die Idee einer solchen besten Welt, der intelligiblen Welt der Freiheit, ohne Widerspruch denkbar.²⁹ Dieses Resultat der Kantischen Bemühungen, die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis des moralischen Gesetzes und seiner absoluten Autorität aus reiner Vernunft zu begründen, mag säkular gesinnten modernen Leserinnen und Leser etwas dürftig erscheinen. Vor dem Hintergrund dessen, dass die Frage, ob es einen Gott gibt, der die Natur

²⁷ Der Begriff des Gewissens spielt in Kants Moralphilosophie keine zentrale Rolle. Für Kant gehört dieser Begriff in den Bereich der Moralpsychologie. Siehe dazu Timmermann 2006.

²⁸ So liest auch Patrick Kain Kant; Kain verweist zur weiteren Begründung dieser Lesart auf die Kantische These, dass es für das moralische Gesetz zwar einen Gesetzgeber, aber keinen Autor gebe. Siehe Mds AA 6: 227 und Patrick Kain (2004).

²⁹ Siehe AA 5: 42-3.

erschaffen und moralische Gesetze erlassen hat, nicht, und daher auch nicht negativ beantwortet werden kann, verliert dieses Bedenken jedoch an Gewicht. Schließlich hat Kant nachgewiesen, dass dieser Glaube nicht unvernünftig ist.

Literaturverweise:

Anscombe, Elizabeth (1958) „Modern Moral Philosophy.“ *Philosophy* 33: 1-19.

Crusius, Christian August Crusius (1744/1999) *Anweisung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*. Reprographischer Nachdruck mit einer Einleitung von Giorgio Tonelli, Hildesheim: Olms. Zitiert als „Crusius“.

Crusius, Christian August (1745/1964) *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*. Reprographischer Nachdruck Hildesheim: Olms.

Crusius, Christin August (1747/1965) *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Reprographischer Nachdruck Hildesheim: Olms.

Evans, C.S. (2013) *God and Moral Obligation*. Oxford: OUP.

Findlay, J. N. (1981) *Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study*. Oxford: OUP.

Fricke, Christel (2008) „Maximen.“ In: Valerio Rhoden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida, Margit Ruffing (Hg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Kritik der Urteilskraft. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin 2008 (de Gruyter), Bd. 3, 125 – 135.

Hare, John E, (1996) *God's Call. Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*. Grand Rapids/Michigan and Cambridge/UK: William B. Eerdmans Publishing.

Kain, Patrick (2004) “Self-legislation in Kant's Moral Philosophy.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86, 257-306.

Kant, Immanuel (1902ff) *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin.

Kuehn, Manfred (2001) *Kant. A Biography*. Cambridge: CUP.

Marquardt, Anton (1885) *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusanischen Philosophie*. Kiel: Verlag von Lipsius und Fischer.

Moore, Adrian W. (2003) *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*. London: Routledge.

Neiman, Susan (1994) *The Unity of Reason. Rereading Kant*. Oxford: Oxford University Press.

Ojakangas, Mika (2013) *The Voice of Conscience. A Political Genealogy of Western Political Experience*. New York et al.: Bloomsbury.

Riehl, Alois (1824) *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Band 1-3. Leipzig: Alfred Körner.

Schmucker, Josef (1961) *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim: Verlag Anton Hain.

Schneewind, J.B. (1998) *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: CUP.

Somlo, Felix (1917) *Juristische Grundlehre*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Timmermann, Jens (2006) 'Kant on Conscience, Duty, and Moral Error.' *International Philosophical Quarterly* 46/3, 293-308.

Warda, Arthur (1922) *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Verlag von Martin Breslauer.

Wood, Allen W. (1970) *Kant's Moral Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press.