

Die Realität des Ethischen  
"Faktum der Vernunft" und Gefühl in der *Kritik der praktischen Vernunft*

Piero Giordanetti (Milano)

In den ersten Zeilen der *Kritik der praktischen Vernunft* wirft Kant die Frage auf, ob man dem Prinzip der Freiheit objektive Realität zusprechen könne oder ob es eine bloße Chimäre darstelle. Kant entscheidet sich bekanntlich für die erste Alternative: Die objektive Realität des Begriffs der Freiheit läßt sich durch die objektive und allgemeine Gültigkeit des moralischen Gesetzes beweisen. Die Freiheit kann zwar nicht durch eine Deduktion garantiert werden, aber sie ist in unserem apriorischen Bewußtsein als ein nicht-empirisches „Faktum der Vernunft“ gegeben.

In der Forschung wird die Realität des Ethischen bei Kant fast ausschließlich hinsichtlich des Formcharakters des kategorischen Imperativs und des moralischen Urteils untersucht. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich dabei auf einen Vergleich mit der in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* angekündigten und nicht gelungenen "Deduktion" des kategorischen Imperativs sowie auf die Einführung der Zwei-Welten-Lehre.<sup>1</sup>

Dieser weitverbreiteten Ansicht möchte ich durch folgende These entgegentreten: Kant hat die Frage nach der Realität des Ethischen nicht schnell und flüchtig durch die Lehre vom Faktum der Vernunft beantwortet, sondern hat ihr neben den Erwägungen in der "Analytik der Grundsätze" und der "Begriffe" auch die ganze Triebfederlehre und endlich die Methodenlehre gewidmet<sup>2</sup>. Die Erörterung des Gefühls in diesen beiden Textstücken stellt den Gegenstand der vorliegenden Analysen dar. Im Zentrum des Interesses wird das Verhältnis zwischen transzendentaler Definition und anthropologischer Erörterung des Gefühls stehen<sup>3</sup>.

Da - wie zu zeigen sein wird - die Frage nach der Realität des Ethischen an verschiedenen Stellen der zweiten *Kritik* vorkommt und somit in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Art und Weise beantwortet wird, werde ich die formale Argumentationsstruktur der Schrift von 1788 als Leitfaden meiner Erörterungen wählen.

Gemäß der *Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft* koinzidiert zuerst der Beweis, daß reine Vernunft praktisch sein kann, mit dem Beweis, daß jede natürliche Menschenvernunft den obersten praktischen Grundsatz als das

<sup>1</sup> Vgl. Allison 1989, Apel 1996, Beck 1995, Cramer 1996, Henrich 1960, Höffe 1981, Höffe 1983, Korsgaard 1994, Ilting 1971, Lenk 1996, Prauß 1996, Reath 1989, Reese-Schäfer 1997 und Schönrich 1994.

<sup>2</sup> Daß das Kantische Lehrstück Aspekte aufweist, die vor allem mit dem Problem der Apriorität des Gefühls zusammenhängen, wird nur ausnahmsweise erörtert. Vgl. Henrich 1982, Patzig 1986, Willaschek 1991.

<sup>3</sup> Die Frage wird auch in der „Dialektik“ – ebenfalls durch den Rekurs auf das Gefühl (der Zufriedenheit, der Achtung und des Bedürfnisses) beantwortet. Im Rahmen dieses Aufsatzes wird jedoch nur auf das Gefühl der Zufriedenheit eingegangen werden können.

höchste Gesetz ihres Willens völlig a priori erkennt. Die über die gemeine Menschenvernunft hinausgehende Moralphilosophie etabliert sodann die Realität eines reinen Willens im Zusammenhang mit dem Begriff der Kausalität der Freiheit. Dies ermöglicht nach Kant jedoch noch nicht die Rechtfertigung der Realität der Freiheit: Zu diesem Zweck soll noch aufgezeigt werden, daß das Gefühl der Achtung dem Philosophen und selbst der gemeinsten Menschenvernunft die Unterscheidung zwischen empirischen und rationalen Bestimmungsgründen kenntlich macht, und zwar durch eine innere Empfindung (Triebfederlehre und „Methodenlehre“).

Auf der Grundlage dieser von Kant selber dargestellten Rekonstruktion des Beweisganges der "Analytik" wird sich zeigen (Abschnitt 1.1), daß die Frage: "wie reine Vernunft wirklich praktisch ist" (V 3), in den beiden ersten Hauptstücken mit Verweis auf die apriorische Präsenz des moralischen Gesetzes im apriorischen Bewußtsein beantwortet wird. Das Verhältnis des Gesetzes zum menschlichen Willen wird zunächst ausschließlich im moralischen Urteil und den daraus resultierenden Handlungen der gemeinen Vernunft untersucht (§§ 1-8). Erst nach dieser Untersuchung erfolgt eine Klärung desjenigen apriorischen Faktums, welches eine Antwort auf die vermeintliche Deduktionsproblematik in der Moralphilosophie darstellt.<sup>4</sup> Da in diesen Passagen noch keine positive Theorie des moralischen Gefühls und der Sinnlichkeit entwickelt wird, gewinnt das Bewußtsein des moralischen Gesetzes alleine Kontur durch sein Verhältnis zum Menschen als einem Vernunftwesen.

Das dritte, dem Problem der "Triebfeder" gewidmete Hauptstück führt den Begriff des Gefühls ein. Die Analyse des moralischen Gefühls wird in der Forschung entweder als bloße Psychologie<sup>5</sup> bezeichnet, oder aber auf einen geltungstheoretischen bzw. systematischen Gesichtspunkt zurückgeführt und als die bloße Chiffre der subjektiven moralischen Motivation<sup>6</sup> begriffen. Das Problem der Auffindung apriorischer Prinzipien des Gefühls, welches an der Schnittstelle zwischen Anthropologie und transzendentaler Kritik angelegt ist, gerät auf diese Weise nicht in den Blick. Im Unterschied zu diesen Lektüren soll im folgenden (Abschnitt 1.2.) aufgezeigt werden, daß der Einfluß des Gesetzes auf den Willen sowohl Gegenstand einer apriorischen Erkenntnis (beim Philosophen) und einer inneren eigentümlichen ebenfalls apriorischen Empfindung (beim gemeinen Menschen) ist, als auch durch den inneren Sinn gefühlt wird. Die Konpräsenz von (apriorischer) Kausalität und (empirischem) innerem Sinn garantiert, daß das Gefühl der Achtung nicht auf das private, einzelne Individuum beschränkt ist, sondern in Beziehung auf den Begriff der "Menschheit überhaupt" betrachtet werden kann.

Im Rahmen eines Exkurs (Abschnitt 1.2.1.) wird auf die in der Kantforschung viel diskutierte Frage eingegangen, ob die Triebfeder unseres Handelns mit dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes und mit der praktischen Vernunft koinzidiert,

<sup>4</sup> Vgl. "Von der Deduktion der Grundsätze" und "Von dem Befugnisse der reinen Vernunft".

<sup>5</sup> Vgl. dazu Beck 1995, Köhl 1990, Mac Beath 1973, Ming-huei 1994, Pascher 1991, Paton 1958, Reath 1989 und Walker 1989.

<sup>6</sup> Dies betonen beispielsweise Düsing 1971, Funke 1974, Henrich 1982, Lauener 1981, Patzig 1986, Tugendhat 1994, Willaschek 1991.

oder ob dem auf die Willensbestimmung durch die Idee der Sittlichkeit nachfolgenden Achtungsgefühl zusätzlich die Funktion einer Triebfeder zugewiesen wird. Das Problem läßt sich aufgrund einer der Beschaffenheit des Gefühls internen Analyse (dies wurde in der Forschung wenig berücksichtigt) folgendermaßen lösen: In der objektiv ausgerichteten Untersuchung, die der Triebfederlehre vorangeht, wird die Sinnlichkeit (das Gefühl und damit auch der empirische innere Sinn) bloß vorausgesetzt, jedoch nicht weiter thematisiert. Erst in einer subjektiv angelegten, die Sinnlichkeit einbeziehenden Untersuchung werden die Auffindung apriorischer Prinzipien des Gefühls und das Verhältnis zum inneren Sinn fundamentale Probleme.

Kant greift den Beweis der Wirklichkeit der Moralität in der auf sie folgenden "Methodenlehre" wieder auf (vgl. Abschnitt 1.3). Während die Triebfederlehre auf die Idee der *Menschheit* eingeht, widmet sich die Methodenlehre dem *einzelnen Menschen* (Charakter, Gemüt und Herz). Und während in der ersteren eine transzendente Definition versucht wird, soll nun die Wirklichkeit des moralischen Gesetzes durch Beobachtungen, "die ein jeder anstellen kann", bewiesen werden.

Als Ergänzung zu diesen Analysen wird in Abschnitt 2 auf einen entwicklungs- und quellengeschichtlichen Tatbestand hingewiesen, der sich auf die Phase um 1785 bezieht und trotz seiner Bedeutung in der bisherigen Forschung in dieser Form übersehen worden ist. Die Apriorität des Achtungsgefühls in der zweiten *Kritik* entspricht nämlich in den *Anthropologie-Vorlesungen* der dunklen, empirischen Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, die vom gemeinen Verstand (nicht aber vom privaten Gefühl) vollzogen wird. Der Kantische "Sokratismus" in der Moralphilosophie gründet auf der anthropologischen Annahme dunkler Vorstellungen. Dabei erweist sich die Leibnizsche Theorie des Unbewußten als eine bedeutende Quelle der Kantischen Lehre der Realität des Ethischen.

### 1. "Faktum der Vernunft" und Gefühl als Beweise der Realität des Ethischen

Gemäß der Vorrede der zweiten *Kritik* soll dieses Werk „blos darthun, daß es reine praktische Vernunft gebe“ (V 3)<sup>7</sup>. Kant setzt sich also zum Ziel, zu demonstrieren, daß reine Vernunft wirklich praktisch ist, und daß sie ihre Realität durch die Tat beweist. Diese Frage gilt bloß für die Menschen, die nicht nur vernünftige, sondern auch sinnliche Wesen sind: Die Sinnlichkeit und die mit ihr verbundenen Neigungen wirken als eine Hindernis, wenn es sich darum handelt, dem Gebote des moralischen Gesetzes zu gehorchen (vgl. V 32).

In der "kritische(n) Beleuchtung der Analytik" wird der Beweisgang der "Analytik" folgendermaßen wiedergegeben: "Aber daß reine Vernunft ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes für sich allein auch praktisch sei: das mußte man aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschen-

<sup>7</sup> Kants Schriften werden hier und im folgenden nach der Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften (Berlin 1900 ff.) zitiert.

vernunft als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängig, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte [...]. Diese Rechtfertigung der moralischen Principien als Grundsätze einer reinen Vernunft konnte aber auch darum gar wohl und mit gnugsamer Sicherheit durch bloße Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm so fern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort kenntlich macht, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu widersteht, es in ihr Princip als Bedingung aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstreben einer praktisch gesetzgebenden Vernunft wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen sein, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen gerathen, niemals aber einem anderen als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze zu gehorchen zugemuthet werden könne" (V 91-92).

Es soll bewiesen werden, daß reine Vernunft praktisch sein kann, und dies ist seinerseits erst dadurch möglich, daß sich das moralische Gesetz in dem Urtheil der natürlichen Menschenvernunft zeigt. Dies ist ein Rückverweis auf die der "Deduktion" vorhergehenden Paragraphen, deren Analyse das Urtheil der gemeinen Menschenvernunft betrifft. Die Argumentation gleitet dann von der gemeinen Menschenvernunft zu der Wissenschaft, zur Moralphilosophie, die sich des apriorischen Grundsatzes als eines Faktums bedient, und eine Deduktion überflüssig macht. Dies ist eine bloße Wiedergabe des in der "Deduktion" gewonnenen Ergebnisses. Kurz darauf werden diese Überlegungen durch die Einführung des Gefühls integriert. Worauf beruht nämlich in subjektiver Hinsicht die Möglichkeit eines solchen Urteils und eines solchen apriorischen Faktums? Die natürliche Menschenvernunft – wird nun behauptet – kann erst durch eine eigenthümliche Art der Empfindung die Unterscheidung zwischen empirischen und rationalen Bestimmungsgründen vornehmen. Die apriorische Bestimmung des Achtungsgefühls soll gemäß Kants ursprünglicher Intention das Problem des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis in der Moral lösen. Es mag hier dahingestellt sein, ob die tatsächliche Durchführung des Projekts den ursprünglichen Absichten entspricht. Es lohnt sich jedoch, darauf hinzuweisen, daß Kant diese Überzeugung ausspricht und daß sie ohne die Entdeckung der Apriorität des Gefühls auf keinen Fall gerechtfertigt sein würde. Das Bewußtsein des moralischen Gesetzes und des Unterschiedes zwischen Pflicht und Neigung, die selbst dem gemeinen menschlichen Verstande beiwohnt, stellt seines Erachtens eine "eigene", "innerliche Erfahrung" dar, die von der geschichtlichen Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden kann, weil sie aus anderen, von der geschichtlichen Erfahrung unabhängigen Prämissen folgt. Bloß das Gefühl garantiert,

daß die Menschheit des Unterschiedes zwischen empirischen und rationalen Gründen der Moral „inne wird“<sup>8</sup>.

### 1.1. Die ersten beiden Hauptstücke der „Analytik der praktischen Vernunft“.

Auf die Frage nach der objektiven Realität der Freiheit gehen die §§ 1-8 der „Analytik der Grundsätze“ nur insofern ein, als sie die Grundbegriffe einführen und definieren und auf das Urteil der Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen verweisen. Es soll dadurch aufgezeigt werden, daß reine Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt. Die Freiheit kann jedoch nicht zum Gegenstand einer spekulativen (theoretischen) Erklärung gemacht werden, weil sie den Bereich der Erfahrung übersteigt. Zur Freiheit kann uns bloß das Bewußtsein des moralischen Gesetzes führen. Wie sieht nun dieses Bewußtsein aus? Durch die bloße Zergliederung der Urteile der gemeinen Menschenvernunft gelangt man zu dem Ergebnis, daß selbst die gemeine Menschenvernunft sich reiner praktischer Gesetze bewußt werden kann. Dazu braucht man nur auf die Notwendigkeit der Vorschriften und auf die Absonderung aller empirischen Bedingungen Acht zu haben. Und dies vermag selbst das „gemeinste Auge“ (V 36) zu leisten. Die Aufgabe der Philosophie besteht also nur darin, „dem Urtheile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen“ (V 36). Das Bewußtsein des moralischen Gesetzes wird insofern ein „Faktum der Vernunft“ genannt, als es den apriorischen Ausgangspunkt unserer Erkenntnis der Freiheit bildet. „Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen“ (V 32).

Diese Lehre in der „Analytik der Grundsätze“ erklärt sich dadurch, daß der Inhalt des Bewußtseins mit dem obersten Grundsatz der Moralität koinzidiert und dementsprechend apriori ist. Allerdings erschöpft sich die Erörterung des Themas nicht in der bloßen Behauptung der Apriorität des moralischen Gesetzes als eines Faktums. Das Faktum der Vernunft ist nicht mit dem Gesetz identisch, sondern mit dem Bewußtsein des Gesetzes und betrifft bloß die endlichen Vernunftwesen. Kant will also aufzeigen, daß es sich hierbei nicht um ein empirisches Faktum handelt, sondern um ein solches, welches eine apriorische Willensbestimmung beim Menschen voraussetzt.

In der „Deduktion der Grundsätze“ wird dann ein weiterer Schritt vollzogen, wodurch das „Faktum“ eine neue Bedeutung erhält: Das Verhältnis der Willensbestimmung zur praktischen Vernunft und zum moralischen Gesetz sowie dem auf ihnen gegründeten Urteil wird nun nicht mehr in bezug auf den gemeinen Menschenverstand untersucht, sondern es wird vielmehr dazu verwendet, das Problem der Deduktion als

<sup>8</sup> Vgl. V 105. Noch 1793 tritt Kant dem Einwand Garves, daß der Unterschied zwischen Pflicht und Neigung verlorengelht, "wenn es aufs Handeln ankommt", durch den Hinweis auf eine "Erfahrung, die nur innerlich sein kann", entgegen. Er definiert diese innere Erfahrung als eine Erhebung des menschlichen Gemüts durch die Idee der Pflicht: „Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt“ (##). Bereits auf dem Niveau der moralischen Gesinnung ist nach Kant die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis vollzogen.

ein nicht existentes aufzuweisen. Es kann zwar nicht erklärt werden, wie die Freiheit des Willens möglich sei, denn diese Frage betrifft nicht – im Gegensatz zu der „Deduktion“ in der *Kritik der reinen Vernunft* – die Erkenntnis der Beschaffenheit der Gegenstände, die als Erscheinungen in der Erfahrung gegeben sind, sondern eine Kausalität der Vernunft, die sich auf keine Erscheinungen bezieht. Zwar sieht sich also die menschliche Vernunft nicht in der Lage, diese Problematik zu lösen. Die objektive Realität des moralischen Gesetzes kann dennoch durch ein „Faktum“ bewiesen werden. Das moralische Gesetz beweist nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der Freiheit und bedarf seinerseits keiner weiteren Rechtfertigung (vgl. V 47). So heißt es weiter: "Die objective Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht" (V 55).

Ist somit die Realität des Ethischen bereits bewiesen worden? Die Wirklichkeit des Ethischen als eines Bewußtseins des kategorischen Imperativs ist bisher nur im Hinblick auf die vernünftige oder rationale Seite des Menschen exponiert worden. Wie jedoch die Apriorität des Bewußtseins auch in subjektiver Hinsicht möglich ist, stellt ein noch nicht gelöstes Problem dar. Die Lehre ist erst dann vollständig dargelegt, wenn auch das Verhältnis zur Sinnlichkeit geklärt worden ist.

In den ersten beiden Hauptstücken der zweiten *Kritik* erfolgt eine gelegentliche Bezugnahme auf den dem apriorischen Bewußtsein entsprechenden Gemütszustand ausschließlich aus polemischen Gründen. Kant wendet sich gegen eine Philosophie, die das moralische Gefühl, welchem das Bewußtsein der Unterscheidung von Gutem und Schlechten zugesprochen wird, zum Bestimmungsgrund der Moral erklärt. Da dem Gefühl jedoch das Moment der Apriorität fehlt, kann es nach Kant auch nicht Grund der Moral sein. Mit Blick auf die bisherige Philosophieschichte betont er die Neuheit seiner eigenen Methode "der obersten moralischen Untersuchungen". Während nämlich alle bisherigen Philosophen so verfahren sind, daß sie zuerst einen Gegenstand des Willens aufsuchten und ihn dann als Materie und Grund eines moralischen Gesetzes annahmen (wobei der Vorrang dem Gefühl der Lust und Unlust als Bestimmungsgrund des Willens gebührte), habe er als erster nach einem Gesetz gesucht, "das a priori und unmittelbar" - also unabhängig von einem mittelbaren Verhältnis zum Gefühl der Lust und Unlust - "den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmte" (V 64). Da nun das Gefühl "allemaal empirisch ist", mußten die bisherigen Philosophen notwendigerweise "auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoßen", die sie konkret entweder in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühl oder im Willen Gottes meinten finden zu können. Das Paradoxon der Methode in einer *Kritik der praktischen Vernunft* besteht gerade darin, daß der Inhalt des Sittengesetzes nicht aus einem vorausgesetzten Begriff des Guten abgeleitet wird (vgl. V 62-63); außerhalb des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft hat der Begriff des Guten keine Funktion und keine eigentliche Bedeutung. Allerdings betont Kant bekanntlich auch, das Gefühl keineswegs aus dem Gebiet der Moral gänzlich ausschließen zu wollen. Es kommt seiner Einschätzung nach nur darauf an, ihm eine angemessene Funktion zuzuweisen. Diese Funktion kann jedoch erst dann

namhaft gemacht werden, *nachdem* die unbedingte Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs aufgewiesen worden ist.

Die Gründe dafür, daß Kant zunächst noch auf eine positive Charakterisierung des Gefühls verzichtet, liegen auf der Hand. In der *Vorrede* wird herausgestellt, daß die Frage, ob das Gefühl dem Begehrungsvermögen zugrundelegt werden müsse, oder ob es "nur auf die Bestimmung desselben folge", erst im Verlaufe der komplexen Untersuchung beantwortet werden könne (vgl. V 9 Anm.). Später wird dann kurz auf die positive Funktion des Gefühls angespielt, ohne daß jedoch weiterführende Angaben über sie gemacht würden<sup>9</sup>. Im Gegensatz zu dem "alten dogmatischen Gange der Philosophie" empfiehlt Kant, behutsam vorzugehen und sorgfältig zu meiden, seinen eigenen "Urtheilen, vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition" (V 9 Anm.) vorzugreifen. Wenn diese Intention berücksichtigt wird, scheint die beispielsweise in § 2 zu findende Äußerung völlig gerechtfertigt zu sein, nach der jedes Gefühl empirischer Natur sei. Bis zu diesem Punkt der Argumentation ist das apriorische Gefühl noch nicht eingeführt worden. "Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit *Lust* oder *Unlust* verbunden, oder *indifferent* sein werde" (V 21)<sup>10</sup>. Es ist jedoch nicht nur die Lust an der Vorstellung eines Gegenstandes, die empirisch sein kann, sondern auch die Lust an dem moralischen Gesetz selber, wenn diese als der Bestimmung des Willens vorhergehend gedacht wird. An anderer Stelle heißt es: "Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelt eines dazwischenkommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, *gesetzgebend* zu sein" (V 25).

<sup>9</sup> Vgl. V 38: "Daß übrigens, so wie vermöge der Freiheit der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung diesem Bestimmungsgrunde gemäß subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren".

<sup>10</sup> Diese Stelle kann auch - wie Konrad Cramer vorschlägt - in dem Sinne interpretiert werden, daß sich Kant hier bloß auf vorgestellte Gegenstände bezieht. Sie wäre also auch deswegen mit den Äußerungen der Triebfederlehre kompatibel, weil die letztere die Vorstellung der Gegenstände mit derjenigen des Sittengesetzes als des Prinzips eines besonderen Gefühls ersetzen wird (vgl. Cramer 1996, S. 298). Andere Stellen erweisen sich jedoch erst dann als mit der in der Triebfederlehre einzuführenden und von den ersten beiden Hauptstücken vorausgesetzten Konzeption der Apriorität des moralischen Gefühls vereinbar, wenn man annimmt, daß Kant die Absicht verfolgt, seine eigene positive Auffassung des Gefühls durch sukzessive Schritte darzutun. Die Empirizität der Gefühle insgesamt, ohne daß spezifiziert wird, daß sie sich auf Gegenstände und nicht auf das Sittengesetz beziehen, wird selbst im Kontext der Erläuterung des apriorischen Achtungsgefühls beibehalten: "Die negative Wirkung aufs Gefühl [...] ist, sowie aller Einfluß auf dasselbe und wie jedes Gefühl überhaupt, *pathologisch*" (V 75). V 64 ist wieder von dem "Gefühl die Rede, welches allemal empirisch ist". Nach der Triebfederlehre wird hingegen betont: "Achtung und nicht Vergnügen oder Genuß der Glückseligkeit ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes *vorhergehendes* Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde) möglich ist [...]" (V 117). Nur *dieses* Gefühl ist empirisch, und es ist *dieses* Gefühl, das der in den dieser Passage vorhergehenden Seiten bereits erläuterten Achtung entgegengesetzt wird.

Daß bisher von Kant keine neue Auffassung des moralischen Gefühls entfaltet wurde, entspricht also der Struktur der *Kritik der praktischen Vernunft*: Sie geht zunächst von der Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori aus, geht dann zu den Begriffen des Guten und Bösen über und thematisiert schließlich das Verhältnis der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit. Nur in diesem zuletzt erwähnten Lehrstück ist es erforderlich, den von den vorhergehenden Textstücken vorausgesetzt, aber nicht erklärten Einfluß des moralischen Gesetzes auf die Sinnlichkeit zu analysieren (vgl. V 89-90). Das Verhältnis zur Sinnlichkeit wird bereits in den ersten Zeilen angekündigt und bildet den Grund, aus welchem das moralische Gesetz die Gestalt eines kategorischen Imperativs annehmen soll.

### 1.2.1. Das dritte Hauptstück der Analytik: "Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft".

Wenden wir uns dem dritten Hauptstück über die "Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" zu, wird deutlich, daß sich Kant mit der Auffindung eines apriorischen Faktums, welches in unserem Bewußtsein des Moralgesetzes besteht, nicht zufrieden gibt. Jenseits unserer Unfähigkeit, zu erklären, wie reine Vernunft praktisch sein kann, gibt es nicht nur die Möglichkeit, auf ein Bewußtsein des moralischen Gesetzes als Faktum zu verweisen, sondern es kann und soll auch untersucht werden, wie dieses Bewußtsein beschaffen ist, um als Garantie der Wirklichkeit des moralischen Gesetzes zu fungieren. Es ist nun diese Untersuchungsperspektive, die ihren Niederschlag in der Triebfederlehre findet. Kant unterscheidet nämlich die objektive Bestimmung des moralischen Gesetzes im Urtheile der Vernunft, von der bisher die Rede war ("Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft"; V 78), von der subjektiven Analyse der Wirkung, die die gesetzlich bestimmte Kausalität der Freiheit auf das menschliche Gefühl ausübt.

Der Parallelismus mit der Deduktion und mit der Einführung des Faktums der Vernunft ist eindeutig. Erstens: Wie ein freier Wille, wie Freiheit im Menschen möglich sei, warum sich der Mensch dem kategorischen Imperativ unterwerfen solle – wurde da gesagt – stellt ein unauflösliches Rätsel dar. Daß es jedoch ein Bewußtsein des kategorischen Imperativs gebe, ist ein unleugbares Faktum. Nun wiederholt Kant in der Triebfederlehre in subjektiver Hinsicht: „[...] wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei“ (V 72). Die Triebfederlehre verfolgt jedoch das Ziel, a priori anzuzeigen, was das als Triebfeder begriffene moralische Gesetz im Gemüt faktisch bewirkt und bewirken muß. "Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben" (V 72). Zweitens: Wie der Begriff vom Faktum der Vernunft kann auch der Begriff der Triebfeder ausschließlich auf erschaffene (sensible) Wesen angewandt werden, weil er "eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens" voraussetzt. Diese Eingeschränktheit hat zur Folge, daß die subjektive Beschaffenheit der



Willkür mit dem objektiven praktischen Gesetz der Vernunft nicht notwendig übereinstimmt. Drittens: Das Achtungsgefühl dient weder zur Beurteilung der Handlungen noch zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern es ist die dem Sittengesetz entsprechende Triebfeder: "Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen" (V 76).

Welchen Status hat das Bewußtsein des moralischen Gesetzes und welche Funktion hat die mit ihm verknüpfte Willensbestimmung? Wie ist es möglich, dem an sich rein formalen, intelligiblen kategorischen Imperativ, der vom Moralphilosophen erkannt wird, Einfluß auf die sinnlich-bedingte Menschheit zu verschaffen, wenn nicht durch den empirisch-bedingten inneren Sinn? Wie ist es umgekehrt möglich, daß ein sich im inneren Sinn des Menschen ereignender Prozeß als apriorische Empfänglichkeit des Intelligiblen fungiert? Das moralische Gesetz soll nicht nur als solches erkannt werden, sondern auch den Willen 'anziehen'. Entsprechend soll der Wille Lust an dem moralischen Gesetz fühlen, wenn der kategorische Imperativ zur Triebfeder werden soll. Auf diese Weise verbindet Kant das Problem der Realität des Ethischen mit der des Lustgefühls.

Die "Dialektik" soll das Verhältnis zwischen dem "Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit (als Folge derselben)" als notwendig beweisen. Bevor zu dem Begriff der "Zufriedenheit" und zu den Postulaten der reinen praktischen Vernunft, die diese Notwendigkeit fundieren sollen, übergangen wird, geht Kant wieder kurz auf das Bewußtsein der Sittlichkeit ein.

Es wird dargelegt, welche Wirkung die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch die Idee des Sittlichen auf den inneren Sinn und auf das in der Zeit existierende menschliche Subjekt hat: Sie ließe sich in Analogie zum Gefühl der Annehmlichkeit charakterisieren. Die Analyse fällt nicht abstrakt aus, das moralische Gefühl erweist sich nicht als eine bloß spekulative, im Vakuum bloßer Begrifflichkeit schwebende Konstruktion. Kant vernachlässigt nicht die empirische Seite des Zusammenhangs zwischen dem kategorischem Imperativ und dem empirischen Menschen. Das praktische Wohlgefallen, die Lust, die auf die unmittelbare Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz folgt, wird vom inneren Sinn empfunden. In ihrer Wirkung ist sie einem Antrieb zur Tätigkeit analog, das auf einem vorhergehenden pathologischen Gefühl der Annehmlichkeit basiert.

Auf dieser Analogie beruht die Täuschung des inneren Sinnes, der die moralische Triebfeder, das Subjektive der Bestimmbarkeit des Willens durchs Gesetz, mit einem sinnlichen Antrieb, mit der Wirkung eines sinnlichen Gefühls verwechselt. Es ist „erhaben“, sagt Kant, daß die subjektive Wirkung der Bestimmung des Willens für ein pathologisches Gefühl gehalten wird<sup>11</sup>. Die Bewunderung Kants mag sich hier natürlich

<sup>11</sup> Beck bemerkt zurecht, daß die Erhabenheit des Sittengesetzes mehr als eine Metapher sei. Die Relevanz des Begriffs vom Erhabenen erhelle jedoch daraus, daß hier "nicht zufällig [...] die Sprache einer Ästhetik des Erhabenen" benutzt werde (vgl. Beck 1995, S. 207). Beck parallelisiert dann die Theorie des Erhabenen in der dritten *Kritik* mit der Genese des moralischen Gefühls in der zweiten.

nicht auf die Täuschung beziehen, sondern auf das ihr zugrundeliegende Phänomen: Der Wille des empirisch-bedingten Menschen wird von dem moralischen Gesetz unmittelbar bestimmt. Dies erhellt aus einer aufschlußreichen längeren Textpassage der „Dialektik“: "Andrerseits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erschleichens (*vitium subreptionis*) und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewußtsein dessen, was man *thut*, zum Unterschiede dessen, was man *empfindet*, die auch der Versuchtteste nicht völlig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtsein der Bestimmung des Willens *unmittelbar durchs Gesetz* notwendig verbunden. Nun ist das Bewußtsein einer Bestimmung des Begehungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens *unmittelbar, bloß durch die Vernunft*, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische, nicht ästhetische Bestimmung des Begehungsvermögens. Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines Antriebs zur Thätigkeit *thut*, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, so sehen wir das, was wir selbst thun, leichtlich für etwas an, was wir bloß leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemal in der sogenannten Täuschung der Sinne (hier des innern) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, *unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden*, und sogar die Täuschung, das Subjective dieser intellectuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Widerspruch) zu halten [...]" (V 116-117)<sup>12</sup>. Das Bewußtsein der unmittelbaren Nötigung des Willens im Verhältnis zum Begehungsvermögen übt dieselbe Wirkung aus wie das Gefühl der Lust. Dieser Einfluß entspringt jedoch aus einer nicht-empirischen Quelle, nämlich aus der Vernunft. Die Willensbestimmung durch das moralische Gesetz wirkt also auch auf den inneren Sinn des empirischen (in der Zeit

Dieser Parallelisierung sollte meines Erachtens jedoch aus folgendem Grund entgegengetreten werden: Aufgrund der uns erhaltenen Materialien scheint Kant die Apriorität des Erhabenen erst *nach* der Apriorität des moralischen Gefühls gefunden zu haben. Es ist die ethische Dimension, die das Erhabene fundiert (vgl. z. B. XXV ). Wenn dies zutrifft, darf entsprechend nicht in der *Kritik der praktischen Vernunft* von einer Anwendung der Sprache einer Ästhetik des Erhabenen als apriorischen Gefühls auf die Moral die Rede sein.

<sup>12</sup> Vgl. auch die R. 241 (XV 92; 1764-1771??): "Das *vitium subreptionis* generaliter ist, daß wir das Urtheil des Verstandes vor Erscheinung halten (g die reflexion vor intuition), und ist das Gefährlichste, wenn so gar Grundsätze daraus gemacht werden, dadurch der Verstand seiner rechte beraubt wird. In logischen Fällen dient die Berufung auf die Sinne zum stärksten Beweise, in den praktischen aber zur Trennung der Denkungsart unter den Menschen und die Einstimmungen aufzuheben. Der sich in Ansehung der Urtheile über das schöne auf das Gefühl und in Ansehung der Sittlichkeit auf Gefühl beruft, benimmt dem Verstande sein Feld, und es ist eben so gut, als wenn er sich auf die Schöpfung beriefe". In der *Anthropologie-Reichel* wird das moralische Gefühl dezidiert auf den inneren Sinn bezogen: "Das moralische Gefühl ist das Verhältniß zu unserm innern Sinn. Es ist eine Vorstellung durch die Vernunft von dem, was Pflicht ist. Es giebt kein unmittelbares moralisches Gefühl d.h. wir haben keinen innern Sinn, der bloß für das moralische empfänglich wäre; sondern es bedeutet die Empfänglichkeit für das moralische Gesetz" (p. 85).

existierenden) Subjekts ein und stellt die Basis der Täuschung des inneren Sinnes dar. Wenn das moralische Gesetz nicht unmittelbar durch die Willensbestimmung auf den inneren Sinn des Subjekts der Handlung einwirken würde, dann wäre keine Täuschung des inneren Sinnes vorstellbar. Diese Wirkung ist mit der subjektiven Seite der Willensbestimmung notwendig verbunden und kann nicht mit leichter Hand eliminiert werden. Auch in der Triebfederlehre schreibt Kant, daß aller Einfluß auf das Gefühl „pathologisch“ ist (V 75) und daß „das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt“ die „Bedingung“ eines nicht empirischen Gefühls ist (vgl. V 75). Wie läßt sich dieser Einfluß näher beschreiben? Wie kann er gekennzeichnet werden, ohne auf die Analogie mit dem empirischen Gefühl der Lust, das im zeitlich bedingten Subjekt produziert wird, zu rekurrieren? Die unmittelbare Wirkung des moralischen Gesetzes auf die Willensbestimmung soll in einer subjektiven Perspektive charakterisiert werden, die sich nicht auf der Ebene der Empirie bewegt und nicht den einzelnen Menschen als Individuum, sondern die menschliche Natur, die Menschheit betrifft. Eben dies ist der Horizont der Triebfederlehre: „Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein“ (V 87).

Die Triebfederlehre der Schrift von 1788 verfolgt das Ziel, eine transzendente Transformation empirischer Sachverhalte zu leisten und eine transzendente Definition des moralischen Gefühls zu geben. Die Behandlung der Apriorität der Gefühle gehört nicht in die Psychologie, sondern setzt eine von Kant um 1785 vorgenommenen Erweiterung des Begriffs des Transzendentalen voraus.<sup>13</sup>

In der (sogenannten) *Erste(n) Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* findet sich die folgende Passage: "Man sieht hier leicht, daß Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnißarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; daß man sie daher nur durch den Einfluß, den eine Vorstellung vermittelt dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig

<sup>13</sup> Das Interesse für eine transzendente Definition des Gefühls ist noch in der *Metaphysik der Sitten* präsent: "Näher können Lust und Unlust für sich und zwar eben um des angeführten Grundes willen [das Gefühl sei dem Gebiet der Erkenntnis fremd, P.G.] nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauch kennbar zu machen" (VI 212). Diese Dimension der Kantischen Triebfederlehre wird oft vernachlässigt. So hat jüngst beispielsweise Walter Reese-Schäfer betont, Kant hoffe das Motivationsproblem in der Ethik, "teils durch appellative Rhetorik an Achtung für die Idee, Erhabenheit der Maxime und Würdigkeit des vernünftigen Subjekts, teils doch wieder durch den Verweis aufs Jenseits" auflösen zu können (Reese-Schäfer 1997, S. 105). Beck, der diese Lehre detailliert exponiert, redet diesbezüglich von einer psychologischen Charakterisierung und mißt ihr hinsichtlich des Faktums der Vernunft keine besondere Bedeutung bei. Obwohl er richtig bemerkt, daß die Frage, wie das moralische Gesetz subjektiv Triebfeder werden könne und welche Wirkung es auf das Gemüt ausübe, indem es eine Triebfeder ist, "mithilfe der 'transzendentalen Definitionen' apriori beantwortet" wird (Beck 1995, S. 206), schreibt er: "Dazu müssen wir uns mit Kants Psychologie befassen und uns seinen 'transzendentalen Definitionen' zuwenden, die, wie er sagt, das einzige sind, was er 'aus der Psychologie entlehnt'" (Beck 1995, S. 205. Vgl. auch, S. 198-199). Für eine psychologische Interpretation plädieren auch Köhl 1990, MacBeath 1973, Ming-huei 1994, Paton 1958, Pascher 1991, 258-259, Patzig 1986, und Reath 1989.

erklären kann" (XX 232)<sup>14</sup>. Die einzige Möglichkeit, Lust und Unlust außerhalb der Grenzen der empirischen Anthropologie zu definieren und ihre Apriorität zu fundieren, besteht in der Untersuchung ihrer Wirkung und ihres Einflusses auf die Tätigkeit der Gemütskräfte. Diese Thematik ist Gegenstand der Triebfederlehre. Kant geht konsequenterweise nicht vom empirischen Bewußtsein des moralischen Subjekts aus, sondern setzt mit der Willensbestimmung durch das moralische Gesetz ein. Es wird wiederholt, daß die Bestimmung des Willens nicht nur die Mitwirkung sinnlicher Antriebe ausschließt, sondern auch die Abweisung der Neigungen impliziert. Die Wirkung des moralischen Gesetzes kann also nur negativ sein, indem es jeden sinnlichen Antrieb eliminiert, der auf dem empirischen Lustgefühl des Subjekts basiert. Durch die bloße apriorische Analyse des Begriffs der rein-gesetzlichen Willensbestimmung ergibt sich nach Kant, daß das Gesetz eine negative Wirkung auf das Gefühl ausübt. Diese negative Wirkung stellt selber ein Gefühl, genauer: ein Schmerzgefühl dar. Es handelt sich um einen apriorischen Schmerz, der daraus resultiert, daß den sinnlichen Neigungen des Menschen durch die praktische Vernunft Einhalt geboten wird. Das Achtungsgefühl wird nun erst dadurch möglich, daß ihm ein Schmerz vorhergeht. Ohne eine vorhergehende Unlust, ohne einen vorhergehenden Schmerz wäre keine Lust am moralischen Gesetz möglich. "Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als *Triebfeder* zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden" (V 79). Die Achtung ist zwar ein positives, aber zugleich ein indirektes Gefühl der Lust<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Kant orientiert sich in der *Kritik der Urteilskraft* an dem Verfahren der Mathematik: "Man folgt hierin dem Beispiel des Mathematikers, der die empirischen Data seiner Aufgabe unbestimmt läßt und nur ihr Verhältniß in der reinen Synthesis derselben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt und sich dadurch die Auflösung derselben verallgemeinert" (V 177 Anm.). Hier wird das einzelne empirische Datum durch das Verhältnis der Data in der reinen Synthese ersetzt. Es sind Begriffe der reinen Arithmetik, die die Garantie der Allgemeingültigkeit übernehmen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* parallelisiert Kant die Methode der Scheidung des empirischen vom rationalen mit den Verfahren der Chemie: Vom Philosophen wird gesagt, "daß er beinahe wie der Chemist zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer vernunft anstellen kann, um den moralischen reinen bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden [...]. Es ist als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt" (V 92).

<sup>15</sup> Daß der Schmerz die *conditio sine qua non* der Lust sei, konnte Kant in seinem Anthropologie-Kolleg Pietro Verri entnehmen. Der Gedanke, daß der Schmerz Veranlassung zu einer moralischen Erhebung des Gemüts sein könne, verdankt er Cicero. In der *Kritik der praktischen Vernunft* begegnet folgende Stelle: "Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern. Ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses [...] seist! Er hatte doch recht [...] der Schmerz diente nur zur veranlassung ihn zu erheben, wenn er sich bewußt war, daß er ihn durch keine Unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe" (V 60). Kant bezieht sich hier auf Ciceros *Tusculanae Dipsutationes*, II, 25, 61. Bei der Kantischen Interpretation sowohl von Verri als auch von Cicero bleibt jeodoch der Schmerz immer empirisch. Erst die Triebfederlehre der zweiten *Kritik* führt die Apriorität des Schmerzens ein. In letzter

Während Kant vor der Publikation der zweiten *Kritik* grundsätzlich die Möglichkeit eines apriorischen Schmerzes ausgeschlossen hatte und von Vergnügen und Schmerz immer als von empirischen Gefühlen geredet hatte, eröffnet sich ihm zudem erstmals innerhalb der Triebfederlehre der praktischen Vernunft die Aussicht auf die Dimension einer apriorischen Bestimmung auch des Schmerzes.

Diese apriorische Bestimmung der Unlust genügt jedoch nicht, um den Menschen zur Moralität auch bewegen zu können. An diesem Gefühl der Demütigung kann zwar der "Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit" erkannt, ihm kann aber nicht die "Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder" (V 78) zugesprochen werden. Da das moralische Gesetz aber nicht nur negativ, sondern auch positiv in Form einer Kausalität aus Freiheit bestimmt werden kann, wird die von ihm ausgehende positive Wirkung greifbar. Diese positive Wirkung auf das Subjekt läßt sich wie der negative Einfluß mit keinem empirischen Gefühl gleichsetzen, sondern setzt vielmehr die formale Beschaffenheit des Gesetzes voraus. Die Kausalität der Freiheit flößt kein Gefühl der Lust an irgendeiner Materie des Willens ein, wohl aber ein Gefühl der Lust an der Form dieser Kausalität. Es kann vom Philosophen a priori eingesehen werden, daß das moralische Gesetz nicht nur ein Gefühl des Schmerzes im Gemüt bewirkt, sondern auch, daß es ein Gefühl der Lust a priori produziert. Das vom Gesetz ausgelöste Gefühl der Demütigung kann sich dabei ausschließlich auf die Reinigkeit des moralischen Gesetzes beziehen. Dasjenige Gefühl, welches auf die Sinnlichkeit bezogen als ein Schmerz empfunden wird, begreift Kant im Hinblick auf das Moralgesetz als ein positives Gefühl. Die Apriorität des Gefühls der Achtung gründet sich darauf, daß ihr Gegenstand in der "Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach" (V 80) besteht, nicht aber in der Vorstellung eines inhaltlich bestimmten, materialen Gegenstandes des Gesetzes.

Durch die Anwendung der Kategorie der Kausalität, die nicht schematisiert, sondern nur denknotwendig ist, wird von Kant der Versuch unternommen, eine transzendente Definition eines im inneren Sinne vorfindlichen Gefühls zu geben. Die Basis für das Vorliegen dieses Gefühls bildet zwar ein Vorgang im inneren Sinn. Aber das Gefühl selbst ist apriorischer Natur und zwar durch die hier gedachte Beziehung auf nicht-schematisierte Kategorien (der Freiheit). So heißt es in der *Vorrede* zur zweiten *Kritik*: "Es ist von Nutzen zu Begriffen, welche man als empirische Principien braucht, wenn man Ursache hat zu vermuthen, daß sie mit dem reinen Erkenntnißvermögen a priori in Verwandtschaft stehen, dieser Beziehung wegen eine transscendentale Definition zu versuchen: nämlich durch reine Kategorieen, sofern diese allein schon den Unterschied des vorliegenden Begriffs von anderen hinreichend angeben" (V 177 Anm.)<sup>16</sup>.

Instanz ist jedoch Kants Verwertung des Schmerzens christlich.

<sup>16</sup> Noch in der *Kritik der Urteilskraft* wird die apriorische Ableitung des Gefühls von allgemeinen sittlichen Begriffen so vorgestellt, daß sie erst auf der Grundlage einer Kausalität aus Freiheit möglich ist. Das Achtungsgefühl folgt nicht unmittelbar auf die Idee des Sittlichen, sondern auf die Willensbestimmung durch die Kausalität der Freiheit. Die Wirkung der Kausalität koinzidiert mit dem Gefühl. "Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung [...] von allgemeinen sittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der

### 1.2.2. Exkurs: Die Achtung zwischen Bewußtsein der Willensbestimmung durchs Gesetz und besonderem Gefühl

Fassen wir nun die Resultate der Untersuchung zusammen: War in den den "Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" vorhergehenden Lehrstücken immer vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes (der Willensbestimmung) die Rede, so wird mit der Einführung des Begriffs der Achtung von einem apriorischen Gefühl gesprochen, welches auf die Willensbestimmung folgt.

Dieser doppelte Aspekt der Beweisführung findet seinen Niederschlag – wie nun aufzuzeigen sein wird - in der Definition des Achtungsgefühls im dritten Hauptstück: "Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt" (V 76). An anderen Stellen wird die Achtung allerdings mit dem Bewußtsein der Willensbestimmung durch das Gesetz gleichgesetzt. "Das Bewußtsein einer *freien* Unterwerfung des Willens unter das Gesetz doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz" (V 80). Kann hier vielleicht von einer Inkonsistenz in der Argumentation gesprochen werden? Ist die Achtung ein Gefühl, welches zur Willensbestimmung hinzukommt oder ist sie mit ihr identisch und entsprechend kein besonderes Gefühl? Läßt sich die Triebfeder der moralischen Handlung mit der bloßen apriorischen Willensbestimmung durchs Gesetz und durch die praktische Vernunft identifizieren oder setzt sie auch die Wirkung eines Gefühls voraus?

Das Problem der Ambivalenz in der Kantischen Triebfederlehre bildet eine in der Kantforschung vieldiskutierte Frage. Trotzdem wurde meines Wissens noch nie versucht, das Problem aufgrund der Betrachtung der internen Struktur der Kantischen Reflexion über den Begriff des Gefühls zu lösen<sup>17</sup>.

Erfahrung überschreiten und eine Causalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjects beruhte, nämlich die der Freiheit, herbei rufen" (V 222).

<sup>17</sup> Funke führt die Doppeldeutigkeit in der Bestimmung der Triebfeder auf die Kantische Dualismus-Auffassung zurück: "Insoferne hier jeweils der Terminus 'Triebfeder' gebraucht wird, also im Sinne der Determination im Naturzusammenhang bzw. im Sinne einer Bestimmung aus freiem Willen beim Handeln, kann auch wohl einmal die 'Achtung fürs moralische Gesetz', zum anderen das 'moralische Gesetz' selbst Triebfeder sein" (Funke 1974, 54-55). Beck redet hinsichtlich der zweiten *Kritik* von einer "angeblichen Inkonsistenz" (Beck 1995, 209) und bemerkt, daß das Gefühl nichts anderes als das Bewußtsein des Gesetzes ist. Obwohl dies korrekt ist, erklärt Becks jedoch nicht, warum Kant meinte, die Willensbestimmung durch das Gefühl ergänzen zu müssen. Walker ist der Ansicht, die Achtung werde einerseits als ein Gefühl interpretiert, welchem die Aufgabe zugesprochen wird, Triebfeder des Handelns zu sein. Andererseits komme sie hingegen bloß als Bewußtsein des Gesetzes vor. In diesem letzteren Sinn würde Kant auf das Gefühl als Triebfeder des Handelns verzichten, und die Triebfeder würde mit dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes koinzidieren. Während diese beiden Bedeutungen der Achtung, als Gefühl und als Bewußtsein des moralischen Gesetzes, in der *Grundlegung* von 1785 präsent wären (vgl. IV 401 und Anmerkung), hätte Kant seine Gedanken spätestens seit der Publikation der *Kritik der Urteilskraft* revidiert. In diesem Werk sei die Achtung als Gefühl keine Triebfeder mehr, sondern ein von der Erhabenheit des moralischen Gesetzes provoziertes "introspectible Feeling" (Walker

Auf der Grundlage der oben skizzierten Überlegungen kann hinsichtlich der Ambivalenz in der *Kritik der praktischen Vernunft* folgendes vermutet werden: Wird die Achtung objektiv (in ihrem Verhältnis zur Notwendigkeit des moralischen Gesetzes und der Idee der Sittlichkeit) betrachtet, so ist sie mit dem Bewußtsein der Willensbestimmung identisch. In diesem Sinne knüpft die Kantische Argumentation an die der Triebfederlehre vorhergehenden Erörterungen an. Wird sie jedoch subjektiv erörtert und soll eine transzendente Definition des moralischen Gefühls gegeben werden, die das Verhältnis zum empirischen Subjekt der Handlung und seinen Neigungen voraussetzt, so koinzidiert die Achtung mit einem auf die Willensbestimmung folgenden Gefühl. Maßgebend ist in diesem zweiten Sinne, daß die Achtung hinsichtlich ihres Einflusses und ihrer Wirkung auf das Gemüt untersucht und mit dem Begriff der Kausalität verbunden wird. Diese subjektive Bedeutung ist demnach nur durch die Einbeziehung des Verhältnisses zur empirischen Psychologie und des Versuchs der Auffindung eines apriorischen Gefühls als Triebfeder der Handlung des empirischen

1989, S. 98). Dagegen ist zu bemerken: 1) Die von Walker herangezogene Passage aus der *Kritik der Urteilskraft* bezieht sich zwar auf die Achtung, nicht jedoch auf die Achtung für das moralische Gesetz, sondern auf die Achtung als ästhetisches Gefühl: "Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung" (V 257). Das Gesetz, wovon hier die Rede ist, wird kurz darauf folgendermaßen definiert: "Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen" (V 257). Kant denkt hier also nicht an das moralische Gesetz und interessiert sich für das moralische Problem der Triebfeder nicht, sondern für das ästhetische Problem des Erhabenen. 2) Die Achtung ist seit der Publikation der *Grundlegung* die einzige Triebfeder der Sittlichkeit, und wird auch in der *Kritik der Urteilskraft* zugleich sowohl als Bewußtsein als auch als Gefühl interpretiert. In der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* wird zum Verhältnis zwischen Lust und Begehungsvermögen bemerkt: "[...] denn sie [sc. die Lust, P.G.] geht vor diesem [sc. dem Begehungsvermögen, P.G.] nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letzteren, oder ist vielleicht nichts anders, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst [...]" (XX 207). Auch in der *Kritik der Urteilskraft* zeigt sich diese Ambivalenz. Während im § 12 davon die Rede ist, daß "der Gemüthszustand [...] eines irgend wodurch bestimmten Willens [...] an sich schon ein Gefühl der Lust, und mit ihm identisch [...]" ist, heißt es im § 37: "Denn a priori kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, außer wo ein den Willen bestimmendes Princip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist [...]" (V 289). Vgl. auch die *Einleitung*: "[...] da mit dem Begehungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sei, daß sie wie beim unteren vor dem Princip desselben vorhergehe, oder wie beim oberen nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge) [...]" (V 178-179). 3) Diese Ambivalenz ist eindeutig nach 1790 belegt. So schreibt Kant noch in der *Metaphysik der Sitten* über die Achtung: "Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen" (VI 399). Und kurz darauf wird zur Differenz zwischen pathologischem und moralischem Gefühl bemerkt: "Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann" (VI 399). Es wird dann folgendes geklärt: "Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv, als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei" (VI 464). Das Bewußtsein der Pflicht ist demnach also die Achtung, indem sie als objektiv (in ihrer Beziehung zum Gesetz) betrachtet wird. Das moralische Gefühl ist hingegen die Achtung, indem sie subjektiv, in ihrem Nexus mit dem menschlichen Gemüt untersucht wird.

Subjekts zu begreifen<sup>18</sup>.

#### 1.4. Die „Methodenlehre“.

In der „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“ wird das Problem aufgegriffen, wie das moralische Gesetz den Willen des zeitlich-bedingten und durch die Sinnlichkeit beschränkten einzelnen Subjekts beeinflussen kann. Während in der Triebfederlehre die Apriorität eines Gefühls im Hinblick auf die menschliche Natur und den Willen des Menschen überhaupt entfaltet wurde, konzentrieren sich nun die Erörterungen auf das jeweilige menschliche Individuum.<sup>19</sup> In der Triebfederlehre war der Bezug auf den inneren Sinn zwar präsent, er bildete jedoch nicht das eigentliche Ziel der Analyse. Es wurde bloß festgestellt, daß das Gesetz tatsächlich auch den inneren Sinn beeinflußt und behauptet, daß dieser Einfluß trotz der Analogien von dem apriorisch angelegten Einfluß strikt abzugrenzen sei. Die Eigentümlichkeit der hier am Ende der Schrift bloß entworfenen Analyse in ihrem Unterschied zu den anderen Theiestücken wird folgendermaßen dargestellt: „Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv praktisch werden sollen, müssen nicht bei den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten“ (V 157). Die Methodenlehre vollzieht den Übergang von den objektiven Gesetzen der Sittlichkeit (Grundsätzen und Begriffen) und der Bewunderung und Hochschätzung derselben „in Beziehung auf die Menschheit“ (Triebfederlehre; Gefühl der Achtung) auf die Anwendung derselben auf den einzelnen empirischen Menschen<sup>20</sup>.

Die „Methodenlehre“ geht von der Voraussetzung aus, daß die echte, apriorische moralische Gesinnung kultiviert werden kann, indem sie sich mit dem Menschen als einem empirischen, in der Erfahrung gegebenen Wesen beschäftigt. Die Triebfederlehre interessiert sich hingegen nicht für den empirischen Menschen als solchen, sondern fragt, „wie der Mensch sein soll“<sup>21</sup>. Dabei ist zweierlei zu leisten: Einerseits sind „Beweisthümer der Empfänglichkeit der moralischen Triebfeder“ durch apriorische Beobachtung vorzulegen, andererseits soll die „Methode der Gründung und Cultur

<sup>18</sup> In der Ästhetik wird der parallele Versuch unternommen, das Bewußtsein der Harmonie der Gemütskräfte zu definieren. Es wird auch da die Problematik aufgeworfen, ob das Lustgefühl einem kausalen Verhältnis gemäß auf den subjektiven Zustand des Spiels der Erkenntniskräfte folge oder mit ihm konzidiere.

<sup>19</sup> Zur Unterscheidung zwischen „Menschen“ und „Menschheit“ vgl. XXV 471-472; IV 202: “[...] daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins mit der Idee des Vollkommensten seiner Art congruiren (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt) [...]” Die Menschheit ist hier ein Vorbild, eine Idee, an der sich die Handlungen des einzelnen Menschen orientieren sollen.

<sup>20</sup> Somit wird der Unterschied ersichtlich, der zwischen der Triebfeder- und der Methodenlehre besteht, aber oftmals übersehen wird. So redet Beck von „zwei getrennten, aber eng zusammenhängenden Erörterungen: im dritten Hauptstück der Analytik [...] und in der Methodenlehre [...]” (1995, 198).

<sup>21</sup> Dazu vgl. VI 24-25 Anm.



ächter moralischer Gesinnungen“ in ihren Grundzügen entworfen werden.

Was den ersten Punkt dieses Programms betrifft, erhellt mit Klarheit der Unterschied zur Triebfederlehre. Kant geht, wie in seinem Anthropologie-Kolleg<sup>22</sup>, von einer „Charakteristik des Menschen“ aus und führt den Unterschied zwischen Charakter, Gemüt und Herz ein: Charakter und Gemüt reichen nicht hin als Triebfeder vom Handeln des einzelnen Individuums. Der reine, apriorische, moralische Bewegungsgrund leistet folgendes: Er gründet erstens einen Charakter als „praktische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen“ (V 152), er lehrt zweitens den Menschen seine eigene Würde fühlen, und gibt „dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit [...] loszureißen und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden“ (V 152). Dies reicht jedoch nicht hin, wenn diese apriorische „Empfänglichkeit eines moralischen Interesse“ zu der mächtigsten und einzigen bewegenden Kraft der Handlung des einzelnen Menschen werden soll: dazu soll das moralische Gefühl „ans menschliche Herz gebracht“ (V 152) werden. Das Wort bzw. der Begriff „Herz“ kommt hier zum ersten mal im Text der zweiten *Kritik* vor und wird dann wiederholt gebraucht. In einer Anmerkung warnt Kant davor, daß die „Seelenerhebung“ mit der „Herzensunterwerfung unter Pflicht“ verwechselt werde: Erstere sei „sehr flüchtig und vorübergehend“ und führe bloß „Aufwallungen“ mit sich, von letzterer ließe sich ein „längerer Eindruck“ erwarten, weil sie mit Grundsätzen zu tun habe (vgl. V 155 Anmerkung).

Bedingung dafür, daß die reine Sittlichkeit das ebenfalls apriorisch konzipierte Herz beeinflussen kann, ist, daß sie „rein“ dargestellt wird, „unvermengt von Absichten auf sein [sc. des Menschen, P.G.] Wohlbefinden“. Warum glaubt Kant, daß die Reinheit des Gesetzes das Herz bewegen könne? Auch hier geht er von seiner in der Triebfederlehre entworfenen Theorie der notwendigen Präzedenz des Schmerzgefühls vor dem Lustgefühl: Das Individuum kann erst dann von der Sittlichkeit angezogen werden, wenn die von dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit hergenommenen Triebfedern von der reinen Darstellung der Sittlichkeit vernichtet worden sind. Die Sittlichkeit zeigt sich - sagt der christliche Kant - „im Leiden am herrlichsten“ (V 156).

Dieses Schema wird auch in dem Entwurf der „Methode der Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen“ übernommen, der in den letzten Seiten der Schrift skizziert wird. Durch die lebendige Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen fühlt der Lehrling eine „anfängliche Empfindung von Schmerz“ und eben dadurch wird sein Gemüt „für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht“ (V 160-161). Dieser kurze Rückverweis auf eine Zufriedenheit aus anderen Quellen dient dazu, das in der „Dialektik“ behandelte Problem der Glückseligkeit zu übernehmen.

Charakter und Gemüt begegnen bereits in den vorhergehenden Textstücken. In der „Kritischen Beleuchtung der Analytik“ wird die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter des Menschen aus der *Kritik der reinen Vernunft* übernommen. In der

<sup>22</sup> Zum Begriff des Charakters im Anthropologie-Kolleg vgl. Stark (unveröffentlichtes Typoskript).

„Triebfederlehre“ bildet die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gemüt das Zentrum der Analyse. In beiden Fällen wird jedoch nicht das einzelne Individuum gemeint: der Charakter und das Gemüt beziehen sich da auf die Menschheit überhaupt. Erst die „Methodenlehre“ nimmt die in der Anthropologie vorgenommene Trennung von Charakter und Temperament (der aus Gemüt und Herz besteht) als Gegenstand einer nicht empirischen Untersuchung an.

Die Differenz zwischen „Triebfeder-„ und „Methodenlehre“ läßt sich auch hinsichtlich der Methode illustrieren: Erstere macht von dem Verfahren der transzendentalen Definition Gebrauch, der nur vom Philosophen, nicht vom gemeinen Menschen angewandt werden kann, und versucht, sich der Empirizität durch den Begriff der Kausalität zu entziehen. Ihr Ziel besteht in der apriorischen Bestimmung der Gefühle von Unlust und Lust. Letztere verfährt aufgrund apriorischer Beobachtungen, die „ein jeder“ – nicht nur der Philosoph - anstellen kann“ (V 153).

In diesem Kontext ist eine weitere Anspielung auf das Bewußtsein des moralischen Gesetzes zu finden. Nun taucht das Apriori des Gefühls als Objekt einer transzendentalen Definition nicht mehr auf, sondern es wird darauf verwiesen, daß die reine Sittlichkeit in der gemeinen Menschenvernunft als der apriorische Unterschied zwischen der rechten und der linken Hand präsent ist. Wie Kant seit den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts in seiner Theorie des Raumes auf diesen zwar apriorischen, durch die bloße Logik und die bloßen Begriffe der Gegenstände jedoch nicht zu gewinnenden Unterschied verwiesen hatte, so beruft er sich nun auf ihn auch im Bereich der Moral. Die Absicht ist identisch: Gegen die allgemeinen Formeln einer abstrakten Moralphilosophie soll auf das apriorische Datum der Moralität im gemeinen Bewußtsein des Menschen hingewiesen werden. Die Frage „was denn eigentlich die *reine* Sittlichkeit ist“, ist „zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden“ (V 155)<sup>23</sup>.

Wenn also Kant immer vorgeworfen wird, daß - wie Schopenhauer schreibt - „die Moral mit dem *wirklichen* Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu tun“<sup>24</sup> hat und daß wir „um so sehr bedauern“ müssen, „daß reine abstrakte Begriffe a priori ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empirische Grundlage wenigstens Menschen nie in Bewegung setzen können“<sup>25</sup>, so gelten diese Einwände nicht mehr, wenn man sich mit der Fragestellung der „Methodenlehre“ konfrontiert.

## 2. Gefühl und dunkle Vorstellungen

<sup>23</sup> Vgl. bereits den Aufsatz, *Was heißt sich im Denken orientieren?* von 1786, in welchem das subjektive Gefühl die dreifache geographische, mathematische und logische Orientierung gewährleistet. Der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand hängt so nicht mehr von der Anschauung – wie es hingegen in den *Prolegomena* und den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* theorisiert wird - ab.

<sup>24</sup> Schopenhauer 1994, 670.

<sup>25</sup> Schopenhauer 1994, 670.

Ich möchte zuerst durch einige entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen zeigen, daß Kant schon lange Zeit vor 1788 auf der Suche nach einem apriorischen Prinzipium des Gefühls in der Moral war und daß dieses Interesse in die Triebfederlehre der zweiten *Kritik* einmündet. Dies erhellt mit Klarheit durch einige bisher unbeachtet gebliebenen Dokumente. Die Lehre vom moralischen Gefühl und, wie noch zu zeigen sein wird, die Lehre vom Faktum der Vernunft führen zwar zur Konzeption des Übersinnlichen und zur Trennung zwischen mundus intelligibilis und mundus sensibilis. Dieser Schritt wird jedoch über die Problematik der transzendentalen Definition der Apriorität des Gefühls vollzogen. Kant steht vor der Aufgabe, zu zeigen, auf welchen Grundlagen diese Apriorität beruht und wie ein nicht privates, nicht willkürliches und an das empirische Subjekt gebundenes Gefühl zu konzipieren sei. In dieser Hinsicht ähnelt die Triebfederlehre von 1788 der Konzeption des ästhetischen Gefühls, und diese Ähnlichkeit wird von Kant selber betont.

In der in Band XXV der Akademie-Ausgabe publizierten *Anthropologie-Friedländer*, deren Inhalt auf das WS 1775/76 zurückgeht, heißt es: “Man kann es zwar nicht einsehen wie der Begriff Z. E. vom Unrecht, welches einem angethan ist, das Gefühl rege machen soll, und es bewegen kann diesem menschen beyzustehen, aber es geschicht doch” (XXV 640-650). Einerseits findet sich hier die Erklärung, daß die Realität des Ethischen nicht bewiesen werden kann; andererseits wird aber auch festgestellt, daß die Moralität tatsächlich gegeben ist. Wie der Begriff des Guten das Gefühl bewegen könne, kann nicht Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis sein. Daß jedoch ein Begriff auf das Gefühl wirke, wird als eine unbestreitbare Tatsache verstanden. Das moralische Gefühl ist als ein Datum gegeben, das nicht bestritten werden kann, weil es “die Reitzbarkeit, Empfindsamkeit oder das Gefühl durch alle Begriffe des Verstandes” (XXV 650) ist.

Das moralische Gefühl wird hier nicht mit der autonomen moralischen Selbstbestimmung in Zusammenhang gebracht, sondern es wird auf die Idee vom Paradies zurückgeführt. Die von Gott erteilte, der Moralität proportionierte Glückseligkeit wird so mit dem moralischen Gefühl verbunden. “Die Triebfeder nach guten Grundsätzen zu handeln, könnte wohl die Idee seyn, daß wenn alle so handeln möchten, so wäre diese Erde ein Paradies” (XXV 650).

In der Reflexion 988 wird dieser doppelte Aspekt erneut betont. Es wird einerseits wiederholt, daß nicht erklärt werden kann, “ob ein Urtheil oder überhaupt eine Vorstellung mit Lust werde begleitet seyn”. Hier denkt Kant wahrscheinlich an das moralische Urteil oder an das moralischen Gesetz, und er ist noch der Ansicht, daß eine Erklärung der Begründung eines Gefühls der Lust an einem Urteil, das kein Gefühl ist, unmöglich sei. “Daß aber wenn Freyheit da ist als Eigenschaft des Willens eine solche Lust vorausgesetzt werde, ist analytisch gewiß” (XV 432). Die moralische Lust, die als Triebfeder wirkt, kann jedoch tatsächlich gegeben sein, und in diesem Fall impliziert sie den Begriff der Freiheit. Hier hat man es also im Unterschied zu der *Anthropologie-Friedländer*, die an keiner Stelle von einem apriorischen moralischen Gefühl als Triebfeder der Handlung redet, mit einer apriorischen Lust zu tun. Ihre Grundlage liegt im Begriff der Freiheit. Kant verzichtet von vornherein auf die Idee vom Paradies als Triebfeder des Handelns und bedient sich ausschließlich des Gefühls.

Dieselbe Unterscheidung, die jetzt allerdings durch den Begriff des moralischen Interesses ausgedrückt wird, findet sich auch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: "Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen [...]." (IV 459-460)<sup>26</sup>.

In dieser Phase seines Denkens entdeckt also Kant das apriorische Prinzipium der Lust sowohl in der Moral als auch in der Ästhetik. Und genauso wie erst die Entdeckung des Apriori des Geschmacks die Verfassung der *Kritik der Urteilskraft* ermöglichte, konnte die Triebfederlehre der zweiten *Kritik* erst nach der Auffindung des apriorischen Achtungsgefühls - welches der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des moralischen Gesetzes korrespondiert - konzipiert werden.

Wenden wir uns den *Anthropologie-Vorlesungen* zu, so stoßen wir auf ein Lehrstück, welches im Rahmen eines empirischen Horizonts der Lehre vom Achtungsgefühl als Triebfeder der Handlung entspricht. Die in der *Kritik der praktischen Vernunft* behauptete Unmöglichkeit, einzusehen, wie reine Vernunft praktisch sein kann, findet hier ihren *pendant* in folgender Überlegung: "Wenn der Philosoph den Grund angeben will, warum die Achtung vor dem Rechte eines Andern alle Triebe des Eigennutzes bei uns unterdrücken muß, so kann er sich selbst durch die Vernunft kein Genüge thun. Wir sehen also, daß der Moralist nichts weiter zu thun hat, als in den Tiefen des menschlichen Verstandes zu forschen, um die dunklen Vorstellungen in klare zu verwandeln"<sup>27</sup>. Die Vernunft ist nicht in der Lage, den Grund anzugeben, warum das moralische Gesetz den Eigennutz - den Bestimmungsgrund der subjektiven, privaten Glückseligkeit - notwendigerweise unterdrückt. Es läßt sich jedoch empirisch beobachten, daß der Begriff vom Recht und Unrecht ein Achtungsgefühl bewirkt und daß eben dieses Gefühl die Handlungen bestimmt. Das Gefühl der Achtung ist nun eine dunkle Vorstellung, die im Rahmen anthropologischer Untersuchungen aufgeklärt werden kann und muß. Es bleibt so der Weg für die „Aufklärung“ dunkler Gefühle offen. Es ist

<sup>26</sup> Vgl. auch R. 7201, XIX 275-276.

<sup>27</sup> *Menschenkunde*, XXV 871. In der Anthropologie kommt die Dimension der Apriorität des Achtungsgefühls als Grund der Moralität nicht vor. Kant behauptet noch in der *Anthropologie-Reichel*, es sei keine Erklärung möglich. Auf das Problem des Grundes der Ethik könne nur eine pragmatische Antwort gegeben werden: "Gründe für das moralische giebt es gar nicht, denn wenn ich sage: "du sollst die Wahrheit sagen wenn du redst"; so kann ich keinen Grund angeben warum ich die Wahrheit reden soll, einen pragmatischen Grund aber kann ich wohl angeben. Wenn keiner die Wahrheit redet; so findet kein Glaube mehr statt, aber kein moralischer denn der liegt schon in uns" (*Anthropologie-Reichel*, p. 85). In der *Anthropologie* von 1798 wird die Lehre von den dunklen Vorstellungen mit dem intelligibelen Charakter der Menschheit überhaupt verbunden: "[...] ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewußtsein selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl (welches dann das moralische heißt), daß ihm, oder durch ihn Anderen recht oder unrecht geschehe. Dieses ist nun schon selbst der intelligibele Charakter der Menschheit überhaupt, und in so fern ist der Mensch seiner angeborenen Anlage nach (von Natur) gut" (VII 324).

eine Eigentümlichkeit der Anthropologie-Vorlesungen, daß sich Kant hier nicht bemüht, die Apriorität des Achtungsgefühls aufzuweisen und ihre Bedingungen zu untersuchen. Auf einer bloß empirischen Ebene versucht er jedoch, eine dem Empirismus fremde Auffassung des Gefühls darzulegen.

Zwar gehört die Unterscheidung zwischen klaren und dunklen Vorstellungen zur Logik, doch diese interessiert sich bloß für die Analyse der klaren Vorstellungen. Die Untersuchung, wie aus den dunklen die klaren Vorstellungen werden, übernimmt die empirischen Psychologie bzw. die Anthropologie.

In der auf die Mitte der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts zurückgehenden *Anthropologie-Mrongoivius* heißt es: "In der Analytischen Philosophie mache ich nur die dunklen Vorstellungen in der Seele klar. Denn alle Satze der Philosophie sind iederman bekant aber nur in dunkeln Vorstellungen die durch die Philosophie klar und deutlich gemacht werden" (XXV 1221-1222). Kurz darauf wird folgendes ausgeführt: "Daher sagt Socrates recht: Ich bin nicht der Lehrer meiner Zuhörer sondern nur die Hebamme ihrer Gedanken. Denn wie eine Hebame bei der Geburt eines Kindes es ans Licht zieht; so zieht auch der Philosoph die dunkeln Vorstellungen seiner Zuhörer ans Licht und macht sie klar"<sup>28</sup> (XXV 1222). Die Basis der "analytischen Philosophie", die den Inhalt der gemeinen Menschenvernunft zergliedert, ist in der Lehre von den dunklen Vorstellungen und der dunklen Verstandestätigkeit zu finden<sup>29</sup>. Der Kantische Sokra-

<sup>28</sup> Vgl. auch die Reflexion 1482: "Alle Vernunftkenntnisse [...] sind praeparirt im Dunkeln [...]. Daher alle analytische philosophie. Socrates: Hebamme" (XV 665). Zur Problematik der dunklen Vorstellungen und der dunklen Verstandestätigkeit sowie zu ihrem Nexus mit dem Konzept einer analytischen Philosophie vgl. Klemme 1996, S. 186-192. Kant formuliert sie bereits in den siebziger Jahren und auch in dieser frühen Phase seines Denkens entspricht die Berufung auf sie auch einer polemischen Absicht: Kant will eine bloß emotive Auffassung des Gefühls sorgfältig vermeiden und interpretiert es deswegen als dunkle Verstandestätigkeit.

<sup>29</sup> Die Einbeziehung dieser von den dunklen Vorstellungen handelnden Passagen der *Anthropologie-Vorlesungen* trägt zum Verständnis der argumentativen Struktur der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bei. Dies wird deutlich, wenn man sich die Frage stellt, ob die *Grundlegung* ihrer Darstellungsform nach analytisch oder synthetisch angelegt ist. Kant verzichtet in dieser Schrift bis zu der Anerkennung einer rohen Unterscheidung zwischen sinnlicher und intelligibler Welt nicht auf die Lehre von den dunklen Vorstellungen, sondern er geht von ihr aus, um allmählich zum synthetischen Prinzip seiner Moralphilosophie zu gelangen. Ob der dritte Teil der *Grundlegung* im ganzen nach analytischer oder synthetischer Methode verfaßt ist, mag hier dahingestellt sein. Unbestreitbar ist auf der Grundlage eines Vergleichs des Textes der *Anthropologie-Mrongoivius* mit demjenigen der *Grundlegung*, daß der Gedankengang der Publikation von 1785 bis hin zur Einführung der Unterscheidung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt die in dem Anthropologie-Kolleg erörterte Lehre der dunklen Vorstellungen als Ausgangspunkt voraussetzt. Eine explizite Bezugnahme auf die Lehre der dunklen Verstandestätigkeit findet sich im dritten Abschnitt der *Grundlegung*<sup>29</sup> und zwar an einer Stelle, an der eben die für den weiteren Gang der Erörterung wichtige Unterscheidung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt eingeführt wird. Selbst der gemeinste Verstand wäre im Stande, diese Trennung vorzunehmen und so eröffne sich der Vernunft die Welt des Intelligiblen. Die Grundlage dieser Trennung liegt nun nicht in einem prätendierten moralischen Sinn oder Gefühl, sondern in einer "dunkele(n) Unterscheidung der Urtheilskraft", die vom gemeinen Verstand irrtümlich mit dem Gefühl verwechselt wird. Der Übergang zur übersinnlichen Welt, den die Deduktion des Sittengesetzes in der *Grundlegung* vollzieht, basiert also auf der dunklen Verstandestätigkeit, von der auch in den *Anthropologie-Vorlesungen* die Rede ist: "Es ist

tismus in der Moral wird so mit den Leibnizschen Wurzeln seiner Philosophie verbunden.

Die These, daß diese anthropologische Lehre der in der *Kritik der praktischen Vernunft* formulierten Definition des Achtungsgefühls entspricht, sollte jedoch nicht dahingehend mißverstanden werden, daß die Lehre vom Achtungsgefühl systematisch in die Anthropologie gehört. Das Problem, dessen Lösung Kant beabsichtigt, besteht eben darin, die Triebfederlehre seiner Moralphilosophie über die Grenzen der Anthropologie hinaus zu erweitern: Kant sucht eine apriorische Triebfeder, die allein die subjektive Garantie der Wirklichkeit des Sittengesetzes übernehmen kann. Die Lehre von den dunklen Vorstellungen verschwindet in der *Kritik der praktischen Vernunft* und wird auf dem Niveau des Apriori nicht mehr berücksichtigt. Innerhalb der Anthropologie, die von Kant als eine bloß empirische Disziplin konzipiert wird, eröffnet sich keine Möglichkeit, zur Dimension des Apriori zu gelangen und eine Garantie der Realität des Sittengesetzes im Bewußtsein zu stiften<sup>30</sup>.

Der Vergleich hat gezeigt, daß Kant in beiden Kontexten das empirische Gefühl ausschließt. Es ist nicht das Gefühl, welches die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht vollzieht, sondern eine dunkle Verstandestätigkeit. Diese dient außerdem nicht dazu, das Grundgesetz der Moral zu fundieren, sondern hat nur die Funktion einer Triebfeder. Es ist also auszuschließen, daß sich die Lehre vom Faktum der Vernunft, die in die Erörterung des Achtungsgefühls in der Triebfederlehre einmündet, auf Hutcheson zurückführen läßt<sup>31</sup>.

Hutcheson und mit ihm diejenigen Autoren, die sich in der Ethik auf ein moralisches Gefühl berufen haben, beziehen sich auf eine Instanz, die durch bloße Subjektivität gekennzeichnet ist. Kant versucht in seiner Anthropologie, dem moralischen Gefühl eine neue Bedeutung beizumessen und führt es auf die Verstandestätigkeit zurück. Was Gefühl genannt wird, ist in Wahrheit nichts anderes als eine dunkle Verstandestätigkeit. Es ist die Aufgabe der Anthropologie, diese dunkle Spontaneität aufzuklären. Das Gefühl soll nicht dem Verstand entgegengesetzt werden, wie Hutcheson möchte,

eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt [...]. Dieses muß eine, obzwar rohe Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben [...]" (IV 451). Erst auf dieser Basis wird verständlich, warum Kant dem Moralphilosophen die Aufgabe stellt, nach mæutischer Methode zu verfahren und das gemeine sittliche Bewußtsein aufzuklären.

<sup>30</sup> Noch in der *Kritik der reinen Vernunft* wird behauptet, daß sich der gesunde Verstand und die subtilste Speculation in der Erkenntnis des Rechtsbegriffs dadurch unterscheiden, daß ersterer zu einer undeutlichen, letzterer hingegen zu einer deutlichen Erkenntnis gelangt. Der Inhalt des Begriffs bleibt jedoch identisch (vgl. III 66). Kant kennt hier noch keine apriorische Empfindung des Rechtsbegriffs.

<sup>31</sup> Henrich behauptet, die Lehre vom Faktum der Vernunft sei von Kant im Anschluß an die englische Philosophie des *moral sense* konzipiert worden. Kant kehre so zu derjenigen Auffassung der Moralphilosophie zurück, die er andererseits einer strengen Kritik unterzogen habe (vgl. Henrich 1960). Beck beruft sich hingegen auf Rousseau und den Pietismus (vgl. Beck 1995).

sondern ist eine Tätigkeit des Verstandes, die noch dunkel geblieben ist. Hutcheson ist Opfer der Täuschung des inneren Sinnes des zeitlich bedingten Subjekts; er führt dasjenige, dessen Ursprung er nicht erklären kann, auf ein unerklärliches Gefühl zurück. Aber auch Hutcheson fühlt nach Kant in seinem inneren Sinn, daß er zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden vermag, weiß jedoch nicht den Grund davon anzugeben und glaubt dasjenige zu empfinden, was an sich eine dunkle Reflexion ist. In der *Anthropologie-Mrongovius* heißt es über die Täuschung des inneren Sinnes: „Hier empfindet das Gemüth seinen eigenen Zustand selbst. Aber da können wir uns täuschen, wenn wir von dem, was in unserm Gemüth entsteht die Ursache nicht wissen, und dann glauben, daß etwas anderes auf unsern Zustand wirkt [...]. In der Philosophie kommt man oft auch der Schwärmerei nahe ZE Wenn man sich das moralische Gefühl als etwas besonderes in der Seele vorstellt wie Hutcheson thut“ (XXV 1257).

Wenn also Hutcheson derjenige Autor ist, den Kant mit seiner apriorischen Bestimmung des moralischen Gefühls trifft, welches sind dann die Autoren, die Kant zur Einführung einer neuen Konzeption des Gefühls in der Ethik angeregt haben könnten? Es ist die Leibnizsche Tradition, die sich hier als entscheidend erweist, obwohl sie von der Forschung in diesem Zusammenhang nicht zur Kenntnis genommen worden ist. Durch die Lehre der dunklen Vorstellungen und der dunklen Verstandestätigkeit, die er in den Lehrbüchern seiner Logik-, Anthropologie- und Metaphysik-Vorlesungen, in Baumgarten und Meier dargestellt finden konnte, entzieht sich Kant der englischen Gefühlstheorie und führt das Gefühl bereits im Feld der Anthropologie auf eine Verstandestätigkeit zurück. Dunkle Vorstellungen sind keine Empfindungen, keine Gefühle, sondern setzen eine Verstandestätigkeit voraus, die sich im Dunkeln vollzieht. So heißt es in der *Metaphysik-Pölitz*: „So viel als zur Psychologie gehört, merke man hier an, daß es dunkle Vorstellungen giebt. *Leibnitz* sagte: der größte Schatz der Seele besteht in dunklen Vorstellungen, welche nur durch das Bewußtseyn der Seele deutlich werden [...] alles was in der Metaphysik und Moral gelehrt wird, das weiß schon ein jeder Mensch; nur war er sich dessen nicht bewußt [...].“ (XXVIII 227).

## Bibliographie:

- Allison, Henry (1989): *Kant's Preparatory Argument in Grundlegung III*. In: Höffe (Hrsg.) 1989, 314-324.
- Apel, Karl-Otto (1993): *Transformation der Philosophie*, 2 Bde.. Frankfurt a.M.
- Brandt, Reinhard (1995): *Kants "Paradoxon der Methode". (Ein Stenogramm)*. In: *Veritas filia temporis? Philosophiegeschichte zwischen Wahrheit und Geschichte. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. R.W. Puster, Berlin-New York 1995, 206-216.
- Stark, Werner (1997 b): *Einleitung zu Kants gesammelte Schriften*, Band XXV.
- Broadie, A. - Pybus, E.M. (1975): *Kant's Concept of 'Respect'*. In: *Kant-Studien*, 66, 58-64.
- Cramer, Konrad (1996): *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*. In: Schönrich-Kato (Hrsg.) 1996, S. 280-325.
- Düsing, Klaus (1971): *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*. In: *Kant-Studien* 62, 5-42.
- Funke, Gerhard (1974): *Achtung fürs moralische Gesetz und Rigorismus/Impersonalismus-Problem*. In: *Kant-Studien*, 65, 45-67.
- Giordanetti, Piero (1998): *Osservazioni sul rapporto fra filosofia morale e filosofia trascendentale*, in „Le parole della filosofia“, I, giugno 1998.
- Hrsg. 1998: P. Verri, I. Kant, *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*. Milano.
- Henrich, Dieter (1960): *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Hrsg. v. D. Henrich), S. 77-115.
- Höffe, Otfried (1983): *Immanuel Kant*. München.
- Hrsg. (1989): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a.M.
- Klemme, Heiner F. (1992): *Einleitung zu I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Herausgegeben von H. F. Klemme, Hamburg.
- (1995): *Beobachtungen zur Vermittlung von Theorie und Praxis in der Kantischen Philosophie*. In: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, Milwaukee, Bd. II, Teil 2, 521-531.
- (1996): *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis* [= *Kant-Forschungen*, Bd. 7]. Hamburg.
- (unveröffentlichtes Typoskript): *Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht*.
- Korsgaard, Christine (1996): *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge.
- Landucci, Sergio (1994): *Sull'etica di Kant*. Milano.
- Lenk, Hans (1996): *Freies Handeln als Interpretationskonstrukt. Zu Kants Theorie des normativen Handelns*. In: Schönrich-Kato (Hrsg.), 256-267.
- Ludwig, Bernd (1986) Hrsg: *Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*.



Hamburg. 1986.

- (1988): *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*. Hamburg.

Mac Beath, A. (1973): *Kant on Moral Feeling*, Kant-Studien, 64, 283-314.

Menzer, Paul (1898-1899): *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785*. In: Kant-Studien, 2, 290-322; 3, 41-104.

Nessler, G. (1971): *Das oberste Princip der Moralität in Kants kritischer Ethik, unter den Aspekten des begriffes, des Inhaltes und der Funktion*. Bonn.

Pascher, Manfred (1991): *Kants Begriff „Vernunftinteresse“*. Innsbruck 1991.

Paton, A.J. (1958): *The categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London.

Prauss, Gerold (1996): *Für sich selber praktische Vernunft*. In: Schönrich-Kato, Hrsg. 1996, S. 268-279.

Reath, Andrews (1989): *Kant's Theory of Moral Sensibility*, Kant-Studien, 80, 284-302.

Reese-Schäfer, Walther (1997): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. Frankfurt a. M.

Riedel, Manfred (1989): *Imputation der Handlung und Application des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom "Faktum der Vernunft"*. In: "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 14.

Schiller, Friedrich (1994): *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*. Hrsg. v. K.L. Berghahn, Stuttgart.

Schönrich, Gerhard (1994): *Bei Gelegenheit Diskurs*. Frankfurt a.M.

Schönrich, Gerhard - Kato, Yasushi, Hrsg. (1996): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M.

Schopenhauer, Arthur (1994): *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Frankfurt a.M.

Stark, Werner (1993): *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Kants*. Berlin.

- (unveröffentlichtes Typoskript): *Anthropologie und Charakter. Beobachtungen und Überlegungen zur Entstehung von Kants Lehre vom intelligiblen Charakter*.

Tugendhat, Ernst (1994): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M.