

HANDELN,  
“OB ICH GLEICH NICHTS ANDERES WOLLTE”:  
KANTS PRAKTISCHE PHILOSOPHIE ALS  
THEORIE DES SUBJEKTIVIERENDEN  
HANDELNS

Rado Riha

Die Herausforderung, die Kants Moralphilosophie für das gegenwärtige philosophische Denken darstellt, liegt genau in jenem Merkmal, das auch Kants innovativen Einschnitt in die traditionelle Moralphilosophie ausmacht: in der Begründung der universellen, für alle vernünftige Wesen geltenden Moral. Interpretationsversuche, die den Kantschen moralischen Ansatz im Prinzip zwar annehmen, ihn aber gleichzeitig abschwächen, indem sie seinen angeblich zu abstrakten moralischen Universalismus mit der Dimension einer moralischen Berücksichtigung des unverwechselbar Besonderen zu ergänzen wünschen, sind unserer Meinung nach obsolet, weil sie vom Anfang an den produktiven Kern der Kantschen Moralphilosophie verfehlen. Kants praktische Philosophie bahnt als Begründung der universellen Moral nicht nur einer begriffliche Artikulation der jeweiligen Besonderheit des menschlichen Handelns den Weg, sondern erweist sich auch, gerade als Moral des bedingungslosen Universellen aufgefasst und analysiert, als *Theorie des praktischen, d.h. subjektivierenden Handelns*. Die Willensbestimmung durch die reine Vernunft begründet und führt einen spezifischen Handlungsmodus mit sich, der sich negativ als Handeln bestimmen lässt, das nicht im “Dienste der Güter” steht und bei dem der Mensch nicht, um einen Ausdruck aus Kants Aufklärungsschrift zu gebrauchen, als “Teil der Maschine”<sup>1</sup> wirkt. Kurz, als Handeln, das von keinem empirisch-pathologischen Interesse der Selbsterhaltung oder der Glückseligkeit bestimmt wird, wie kultiviert, wie

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, in: *Kant-Werkausgabe*, hrsg v. W. Weisschedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, Bd. XI, S. 56.

sublim sich diese auch gestalten mag. Auf eine mehr positive Weise kann dieses subjektivierende Handeln, obwohl nur in formeller Hinsicht, als Akt bestimmt werden, in dem sich einerseits ein empirisches Individuum subjektiviert, d.h. in die Zusammensetzung des praktischen Subjekts tritt, und in dem andererseits dieses praktische Subjekt überhaupt erst zu seiner Existenz kommt. Das empirische Individuum subjektiviert sich dabei so, dass es sein Handeln auf ein irreduzibel subjektives Prinzip gründet, das aber gleichzeitig mit dem Anspruch auftritt, für niemanden, wenn nicht bedingungslos für alle zu gelten, und vom Vermögen des Individuums getragen wird, diesen Anspruch fortwährend praktisch zu verifizieren. Das praktische Subjekt wiederum, das sich im Subjektivierungsprozess zusammensetzt, kann als Instanz der Bedingung der Möglichkeit dafür verstanden werden, einen Handlungsmodus denken und praktizieren zu können, der nicht nur dem Prinzip der Selbsterhaltung und der Glückseligkeit unterordnet ist. Die Rolle dieses Subjektes können wir im Rahmen des Kantschen Ansatz dem freien, durch die bloße Vernunft bestimmten Willen und dem Moralgesetz als seiner realen Manifestation zuschreiben.

\*

Im Folgenden wollen wir versuchen, unsere Behauptungen über Kants praktische Philosophie als Theorie des subjektivierenden Handelns etwas bestimmter auszuarbeiten. Zunächst einmal möchten wir aber unsere Begriffskonstruktion eines *subjektivierenden Handelns* anhand von zwei aus der Psychoanalyse J. Lacans entlehnten Bemerkungen verdeutlichen.

Die erste, aus der "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache" genommene Bemerkung lautet: "das Subjekt ist berufen, als Objekt *a* des Begehrens von Neuem geboren zu werden um zu wissen, ob es dasjenige will, was es begehrt".<sup>2</sup> Bei der zweiten handelt es sich um Lacans bekannte Analogie zwischen seinem Begriff des Begehrens und dem Kantschen Moralgesetz, wonach "das Moralgesetz [...] näher besehen, nichts anderes ist als das Begehren in Reinzustand, genau jenes Begehren, das zur Aufopferung, im wahren Sinne des Wortes, von allem führt, was ein Liebsobjekt der menschlichen Zärtlichkeit ist, ich sage zur Aufopferung und zur Tötung, nicht bloss zur Verwerfung des pathologischen Objektes"<sup>3</sup>.

Beginnen wir mit der zweiten Bemerkung. Die in ihr aufgestellte Analogie zwischen dem Begehren und dem Moralgesetz betrifft natürlich mehrere Ebenen, angefangen damit, dass weder das Begehren noch das

---

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, S. 682.

<sup>3</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire*, Livre XI, Seuil, Paris 1973, S. 247.

moralische Gesetz dem Register des "Humanen", der Anthropologie im weitesten Sinn zuzuschreiben ist, dem alles jene angehört, vom Verstand bis zu den Bedürfnissen, Neigungen und Wünschen, was der Mensch als kultiviertes Naturwesen bedarf, um sich selbst und seine Gattung zu erhalten und dabei das höchst mögliche Grad von Glückseligkeit zu erreichen. Für uns sind aber hier nur zwei Momente der Analogie wesentlich. Erstens, so wie vom Moralgesetz jeder empirisch-pathologische Inhalt oder Zweck des Wollens zurückgewiesen, wie Kant sagt, "niedergeschlagen" wird, so ist auch das Begehren in seinem prinzipiell unbefriedigten, unaufhörlichen metonymischen Gleiten von Objekt zu Objekt seinem Wesen nach eine die jeweilige Materialität des Objektes gerade auslöschende, *nichtende* Instanz. Und zweitens, das Begehren kennt zwar kein ihm gemässes Objekt und ist, streng genommen, das Begehren eines Nichts, es ist aber keineswegs leer, ohne Objekt. Ein Nichts ist es, was das Begehren bewegt, aber ein Nichts, das als Voraussetzung und Produkt seiner unaufhörlichen Bewegung fungiert und materielle Wirkungen hat, also ein reales Objekt, ein realer Bewegungsgrund des Begehrens ist. Nun, der gleiche Sachverhalt lässt sich, wie wir noch sehen werden, auch beim Moralgesetz feststellen: die Bestimmung des Willens durch die reine Vernunft ist ein Prozess, der unter fortwährender Absehung von allem empirischen Inhalt und Beweggründen vor sich geht, so dass der reine Wille eigentlich nichts zu wollen hat. Wie inhaltslos aber das Gebot des Moralgesetzes auch sein mag, so dass der vernunftbestimmte Wille letztendlich nur ein Nichts wollen kann, dieses Nichts ist dennoch nicht leer, es ist ein Etwas. Die Kehrseite der Auslöschung jeder empirischen Bedingung ist die unauslöschbare Anwesenheit des Moralgesetzes in Form eines nichtempirischen Faktums der reinen Vernunft, das "sich für sich selbst uns aufdringt"<sup>4</sup>. Wie das Lacansche Begehren überschneidet sich auch der Kantsche vernunftbestimmte Wille mit etwas Realem, das als Voraussetzung und Produkt seiner Bewegung unablässig da ist. Diesem reinen Willen, der mit etwas Realem artikuliert ist, schreiben wir hier, wiederholen wir es noch einmal, die Rolle eines Subjektes zu.

Kommen wir jetzt auf die Formel vom Begehren, das vom Subjekt auch noch gewollt werden soll, in der ersten der beiden angeführten Bemerkungen Lacans zurück. Im Kontext der Lacanschen Psychoanalyse macht uns diese Formel auf Folgendes aufmerksam: das Begehren, diese Grundbestimmung des Menschen als redenden Wesens, ist in einem ersten Moment als Abwehr

---

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, [KpV], hrsg. v. Horst D. Brandt/ Heiner F. Klemme, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, A 56. Die angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die Erstausgabe der KpV.

vor dem organisiert, was es fortwährend selbst als seinen Bewegungsgrund produziert. Es funktioniert sozusagen im Modus einer fortwährenden Flucht vor seinem Bewegungsgrund, dem Nichts des Objektes, das die Voraussetzung und gleichzeitig eine Art Mehr-Produkt seines Wirkens ist. Erst in einem zweiten Moment, in dem derjenige/diejenige, den/die die Sache des Begehrens jeweils angeht, auf diese oder jene Weise zum Entschluss kommt, einen anderen Zugang zu seinem Begehren zu finden, und zwar so, dass er/sie das, was er/sie als Subjekt begehrt, jetzt auch noch zu wollen imstande ist, kann die Fluchtbewegung des Begehrens aufgehalten werden. Dies ist genau der Moment, in dem sich das Begehren mit seinem realen Bewegungsgrund, dem Nichts als Etwas wirklich auseinanderzusetzen beginnt und nicht mehr vor ihm flieht oder in ihm, sich selbst auslöschend, aufgeht. Dieser andere Zugang zum Begehren kann, eine gewisse Vereinfachung in Kauf nehmend, folgendermassen beschrieben werden: als sprechende Wesen sind wir zwar immer schon Subjekte des Begehrens, doch stimmt das Subjekt nur dann mit seinem Begehren zusammen, oder auch, nur dann lässt es hinsichtlich seines Begehrens nicht nach, wenn wir in unserer jeweiligen empirischen Besonderheit das, was wir als Subjekte begehren, auch noch wollen. Diese "Zusammenstimmen", dieses "en règle"-Sein des Subjekts mit seinem Begehren bzw. mit dessen nichtigen Bestimmungsgrund fassen wir selbst als subjektivierenden Akt eines empirischen Individuums auf. Wenn wir jetzt beide zitierte Bemerkungen Lacans miteinander verbinden, können wir das Resultat dieser Verbindung durch die Formel "Subjekt als Subjektivierung"<sup>5</sup> ausdrücken. Genau dieser Formel entspricht unserer Meinung auch das Subjekt des Kantschen Moralgesetzes, d.h., das praktische Handeln als Figur des Subjektes: es ist nur in Form eines Subjektivierungsprozesses möglich, in dem jemand das, was er als Subjekt begehrt, auch noch will.

\*

Wenden wir uns jetzt Kants Begründung der Moral selbst zu. Die kritische Untersuchung des praktischen Gebrauchs der Vernunft beschäftigt sich in der zweiten Kritik bekannterweise mit dem Problem der Bestimmungsgründe des Willens als Vermögens, "den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben [...] d.h. seine Kausalität zu bestimmen"<sup>6</sup>. Die Untersuchung wird durch die Frage eingeleitet, womit die Vernunft als Bestimmungsgrund des Willens

---

<sup>5</sup> Cf. zu dieser Formel A. Badiou, *Saint-Paul. La fondation de l'universalisme*, puf, Paris 1997.

<sup>6</sup> *KpV*, A 29.

selbst bestimmt wird. Das Dilemma lautet: langt die reine Vernunft "für sich alleine" zu, den Willen zu bestimmen, oder ist sie bei der Willenbestimmung selbst wiederum empirisch bedingt?<sup>7</sup> Kommt also ihre Bestimmung, wie dies in einer ähnlichen Fragestellung von der "Architektonik der reinen Vernunft" in der ersten Kritik formuliert wird, letztendlich immer von "anderwärts"?<sup>8</sup> Oder langt die reine Vernunft, mit der zweiten Kritik gesprochen, "für sich alleine" zu, ohne also selbst wiederum empirisch bedingt zu sein, den Willen zu bestimmen?

Kants Antwort auf dieses Dilemma ist unzweideutig: die Vernunft kann nur als reine Vernunft auf eine dem Menschen als *vernünftigen Wesen* entsprechende Weise praktisch, d.h. willensbestimmend sein. Durch die reine Vernunftbestimmung wird der *Wille als Wille*, als *blosses Wollen* gesetzt: nicht die Vorstellung des Gegenstandes und der erwarteten Lust, sondern nur noch die blosse allgemein-gesetzgebende Form der Maxime ist sein Bestimmungsgrund. Ein durch seine blosse gesetzliche Form bzw. allein durch "das formelle Prinzip des Wollens überhaupt"<sup>9</sup> bestimmter Wille ist ein im doppelten, negativen und positiven Sinn freier Wille. Er ist frei, weil er einerseits gänzlich unabhängig von der Naturkausalität ist, und er ist frei, weil er andererseits sich selbst die allgemein gesetzgebende Form seiner Maximen, d.h. das kategorische Imperativ als das Grundgesetz der Sittlichkeit gibt. Und im autonomen Willen, der sich dem für alle vernünftigen Wesen geltenden moralischen Gesetz nur darum unterordnet, weil er es als ein selbstgegebenes Gesetz anerkennt, kommt nun der Vernunftbegriff der Freiheit, der ja im Rahmen der theoretischen Vernunftkritik nur ein problematischer Begriff war, "zum ersten Male" zu seiner *objektiven*, zwar nur *praktischen*, nichtsdestoweniger aber, wie Kant hervorhebt, "*unbezweifelten Realität*"<sup>10</sup>.

Die sich im Moralgesetz manifestierende *objektive Realität* der Freiheit bzw. Kausalität der reinen Vernunft ist Kant nach natürlich nicht die Realität

---

<sup>7</sup> *KpV*, A 30. An einer weiteren Stelle heisst es dann, dass die Frage, wie die reine Vernunft unmittelbar der Bestimmungsgrund der Kausalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte sein könne, nur die Erklärung fordere, "wie die Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nun vermittelt empirischer Vorstellung, als Bestimmungsgründe, geschehe oder ob auch reine Vernunft praktisch sein und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung sein würde" *KpV*, A 78 f.

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kant-Werkausgabe*, Bd. III/IV, B 864/ A 836.

<sup>9</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [*GSM*], herausgegeben und eingeleitet von B. Kraft und D. Schönecker, Philosophische Bibliothek, F. Meiner Verlag, Hamburg 1999, BA 14. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die zweite und erste Ausgabe der *GMS*.

<sup>10</sup> *KpV*, A 85.

der Sinnenwelt, sie gehört vielmehr dem Begriff der intelligibilen Welt an, also einem “*Standpunkt*, den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*”<sup>11</sup>. Wir stehen hier an der Schwelle einer Problematik, die bei Kant nicht nur eng mit der Untersuchung der praktischen Vernunft verbunden, sondern auch grundlegend für die Kantsche Transzendentalphilosophie in Gänze ist: wir sprechen natürlich von Kants “transzendentalen Unterschied” von Phänomen und Noumenon und seiner Theorie der zwei Welten, einer intelligibilen und einer sinnlichen. Unserer Meinung nach sollte aber die Schwelle dieser Problematik auf dem Gebiet der praktischen Philosophie erst dann überschritten werden, wenn die immanente Logik der Vernunftbestimmung des Willens und ihre begrifflichen Konsequenzen analysiert worden sind. Erst eine solche Analyse machte es uns nämlich möglich, Rolle und Bedeutung des Noumenons für die phänomenale Erfahrungswelt dem transzendentalen Ansatz gemäss aufzufassen<sup>12</sup>. Wir werden also hier von der Frage nach der Bedeutung des “transzendentalen Unterschiedes” abstrahieren und uns bei der Behandlung des Begriffs der praktischen Realität der reinen Vernunft nur auf die Ebene der phänomenalen Erscheinungswelt beschränken<sup>13</sup>.

Welchem Sachverhalt sehen wir uns also dadurch gegenübergestellt, dass der Vernunft transzendente Freiheit, das Vermögen absoluter Spontaneität zugeschrieben, und die objektive Realität dieses Vermögens in der Autonomie des Willens geortet wird? Genau jenem Sachverhalt, der uns auch ermöglicht, Kants Begründung der universellen Moral als Theorie des praktischen, d.h. subjektivierenden Handelns zu verstehen. Es handelt sich zunächst da-

---

<sup>11</sup> GSM, BA 119.

<sup>12</sup> Deswegen ist es unserer Meinung nach auch verfehlt, von einer “ontologischen Superiorität der Verstandeswelt” bei Kant zu sprechen, wie dies von B. Kraft und D. Schönecker in ihrer ansonsten sehr instruktiven Einleitung zu der Edition der GSM in der Meinerschen Philosophischen Bibliothek getan wird (cf. GSM, S. XXXV.) Die Verstandeswelt ist für Kant nicht wegen ihres ontologischen Vorrangs, sondern wegen ihrer *begrenzenden Funktion* wesentlich. Ihre Aufgabe ist es, darzustellen, dass die sinnliche Erfahrungswelt, und dass obwohl sie die *einzigste Welt* ist, die wir Menschen haben, obwohl es also “hinter” ihr keine Welt von ansichseienden Substanzen gibt, *nicht Alles ist*. Cf. z.B. GSM, BA 126: die intelligible Welt ist “[...] nur ein Etwas, das da übrig bleib, wenn ich alles, was zur Sinnewelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, daß ich es begrenze und zeige, daß es nicht alles in allem in sich faßt.” Heben wir noch hervor: der die phänomenale Wirklichkeit transzendierende Status des Noumenons ist eine Folge seiner Grenzfunktion, nicht ist umgekehrt die Grenzfunktion des Noumenons eine Folge seines transzendenten Statuses.

<sup>13</sup> Dabei natürlich nicht vergessend, dass die phänomenale Welt eben *nur* eine phänomenale, also keine ansichseiende Welt ist.

rum, dass die reine Vernunft, die "als Wille eines vernünftigen Wesens"<sup>14</sup> nur jenen meinen Handlungsgrundsatz zulässt, der für niemanden, wenn nicht bedingungslos für alle gilt, dass also das reine Denken, das von jeder empirischen Bedingung absieht, unmittelbar in etwas Reales, in eine praktische Realität umschlägt, also als eine praktische kausale Macht auftritt.<sup>15</sup> Die Behauptung der zweiten Kritik, dass im Moralgesetz die Vernunftidee der Freiheit objektive Realität bekommen hat, bedeutet nicht, dass die Vernunft vermittels des Moralgesetzes ihren Ideen irgendwie, etwa auf eine regulative Weise, Einfluss in der empirischen Wirklichkeit verschafft habe. Sie sollte vielmehr in einem *ontologisch starken* Sinn verstanden werden: sie zielt darauf ab, dass die Vernunft unmittelbar mit einem Stück Realität behaftet ist, als reine Vernunft auf spezifische Art und Weise mit dieser Realität artikuliert ist. Das reine Denken, ein Denken, das sozusagen nur für das Denken gut ist, bewirkt dort, wo es wirklich zu Worte kommt, etwas Reales, bringt eine Realität *sui generis* hervor. Dieses unmittelbare Zusammenfallen von Vernunft und Realem im autonomen Willen hat aber neben ihrer ontologischen auch eine *epistemologische* Dimension. Die praktische Vernunft, die mit etwas Realem artikuliert ist, führt auch eine neue Form des Allgemeinen ein: als reine Form der allgemengültigen Gesetzgebung existiert das Moralgesetz in Form eines nichtempirischen Faktums. Seine Allgemeinheit kommt also so zustande, dass sie vom Punkt einer irreduziblen Singularität supplementiert wird. Es ist dieser singuläre Punkt, der das Allgemeine der praktischen Vernunft als ein in sich geschlossenes Ganzes auseinander- und als ein offenes Nicht-Ganzes zusammensetzt.

Es ist nicht schwer einzusehen, dass sowohl auf ihrer ontologischen als auf ihrer epistemologischen Ebene die objektive Realität der reinen Vernunft, dieser Punkt des unmittelbaren Zusammen- und Auseinanderfallens von Denken und Realität, von Universellen und Singulären, wir können auch sagen, von Symbolischen und Realen, eine streng genommen unmögliche Entität bildet. Und in dieser Hinsicht kann Kants praktische Philosophie als eine breit angelegte Antwort auf die Frage verstanden werden, wie diese unmögliche Entität eines reinen Wollens, das mit etwas Realem artikuliert ist, *möglich*, und das heisst für den transzendentalen Ansatz auch, *wirklich* gemacht werden könnte. Nicht der paradoxe Sachverhalt eines unmittelbaren

---

<sup>14</sup> GMS, BA 101.

<sup>15</sup> Und das Problem liegt nicht darin, dass die praktische Realität der Vernunft sozusagen "nicht von dieser Welt", auf die Naturkausalität der phänomenalen Welt irreduzibel ist: es liegt vielmehr darin, dass die phänomenale Vorstellungswirklichkeit nur auf Grund dieser nichtempirischen Realität der Freiheit überhaupt etwas Wirkliches, also kein blosses "Hirngespinnst" sein kann.

Zusammenfallens von reinem Denken und seiner objektiven Realität interessiert Kants praktische Philosophie. Sie möchte uns vielmehr zeigen, wie die objektive Realität der praktischen Vernunft, die sowohl von ihr untrennbar, als auch auf sie irreduzibel ist, *für die Vernunft selbst* bestimmbar wird. Mit anderen Worten, wie im Rahmen der phänomenalen Erfahrungswirklichkeit die nichtempirische objektive Realität der praktischen Vernunft und damit das empirische Tun und Lassen des Menschen als Handeln eines endlichen vernünftigen Wesens wirklich möglich wird. Diese Möglich- bzw. Wirklichmachung des moralischen Subjektes, d.h. der objektiven Realität der Vernunft, nennen wir hier “das Subjekt als Subjektivierung”.

\*

Sehen wir uns jetzt an, wie von Kant die konzeptuellen Sackgassen der objektiven Realität der Vernunft in der *Grundlegung* formuliert werden und wie die nachfolgende *Kritik der praktischen Vernunft* einen Weg aus dieser Sackgasse ausarbeitet. Beginnen wir mit der *Grundlegung*, und zwar mit den Sätze, mit denen Kant ihren zweiten Abschnitt abschliesst. In ihnen fasst Kant noch einmal kurz den Unterschied zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen Imperativ zusammen. Der hypothetische Imperativ setzt fest, schreibt Kant, dass ich etwas tun soll, “*weil ich etwas anderes will*”. Demgegenüber gebietet der kategorische Imperativ, “ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte”.<sup>16</sup> “Handeln müssen, auch wenn man nichts anderes will”, dies bedeutet im Rahmen des Kantschen moralphilosophischen Ansatzes, keine vorausgesetzte Materie, kein Objekt und keinen Zweck durch das willentliche Handeln zu erreichen suchen – *und dennoch wollen*. Den kategorischen Imperativ zeichnet also keineswegs bloss aus, dass durch ihn das blosses Wollen durch die Absehung von jeder Materie des Willens bestimmt wird. Vielmehr wird durch ihn das Wollen dazu gebracht, weiter zu wollen, obwohl der Wille nichts mehr will: es ist das Nichts selbst, das Nichts gewissermassen als ein, um die Redeweise der dritten Kritik zu gebrauchen “gegenstandsloser Gegenstand”, das hier gewollt werden soll. Der reine Wille setzt sich dann in Gang, wenn der einzige Gegenstand meines Wollens die Abwesenheit des Gegenstandes selbst ist. Die Antwort auf die Frage, wie ein kategorischer Imperativ als synthetischer Satz a priori möglich ist, reduziert sich so letztendlich auf die einfache Frage: wie kann ich aufgrund dessen willentlich handeln, dass ich “nichts anderes” will, affirmativ ausgedrückt, dass ich streng genommen das Nichts selbst, die Abwesenheit des Objekts als Objekt selbst will? Auf ein solches Wollen des “Nichts als Etwas” reduziert sich

---

<sup>16</sup> GSM, BA 88.



nämlich das Autonomieprinzip des Willens, das "einzig Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens auferlegt, ohne irgendeine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen"<sup>17</sup>.

Gehen wir jetzt zu einer anderen Stelle aus der *Grundlegung* über, und zwar zum Begriff des "guten Willens". Erinnern wir uns kurz daran, dass der Wille nicht durch seine "Tauglichkeit" zur Erreichung dieses oder jenen Zweckes gut, sondern durch sein blosses Wollen, also an sich gut ist. Und das ist er nur im Fall, wenn er in seinen Maximen gleichzeitig "sich selbst zum allgemeinen Gesetz" machen kann<sup>18</sup>. Sein guter Wille bringt das empirische Individuum so dazu, sich von jeder Triebfeder und jedem empirischen Interesse loszusagen, nichts anderes als die reine Form des Wollens zu wollen – um am Ende vor die keineswegs problemlose Tatsache gestellt zu werden, dass er nicht nur einem Gesetz unterworfen ist, das er sich selbst gegeben hat, sondern dass dieses Gesetz für ihn nur insofern gilt, als es unmittelbar für alle als unbedingter kategorischer Imperativ gebietend ist.

Das Problem, das sich hier abzeichnet, betrifft bekannterweise den kategorischen Imperativ als einen synthetischen Satz a priori: aus dem Begriff eines dem endlichen vernünftigen Wesen angehörenden guten, d.h. autonomen Willens kann durch die Zergliederung dieses Begriffes, also analytisch, nicht die Eigenschaft seiner Maxime herausgefunden werden, gleichzeitig als allgemeines Gesetz zu gelten. Mit anderen Worten, es ist nicht möglich aus der Autonomie des endlichen Willens die sich in ihr verwirklichende Kausalität der Freiheit herauszubekommen. Die Freiheit bleibt mit dem Moralgesetz gewissermassen als "etwas ganz anderes" verbunden, sie ist eine ständige Voraussetzung des Handelns eines mit Vernunft und Willen begabten Wesens, kann aber als solche nicht bewiesen werden.<sup>19</sup>

Vom Standpunkt des moralisch handeln wollenden empirischen Individuums, das sich bei seinem besten Willen immer wieder im Anderen, im Horizont der Allgemeingültigkeit entfremdet sieht, äussert sich das Problem der apriorischen Synthetizität des kategorischen Imperativs in der Frage, die Kant im letzten Abschnitt der *Grundlegung* formuliert, und zwar: "Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip [der Allgemeingültigkeit meiner Maximen] überhaupt unterwerfen [...]?"<sup>20</sup>. Und obwohl Kant die-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 444, [BA 96].

<sup>18</sup> *GSM*, BA 95.

<sup>19</sup> Dieser Überschuss der Freiheit des Willens über seine Autonomie, die nichts als deren positiver, gesetzlicher Begriff, als das Gesetz der Freiheit ist, gründet natürlich darin, dass der Wille eines Jeden/einer Jeden, um wirklich frei zu sein, imstande sein muss, die Wahl, die ihn frei macht, die Wahl des Moralgesetzes, abzulehnen.

<sup>20</sup> *GMS*, BA 102.

se Frage durch die Einführung des intelligibilen Standpunktes beantwortet, dürfen wir nicht aus den Augen verlieren, dass sie gleichzeitig für uns als endliche vernünftige Wesen dennoch immer offen, unbeantwortet bleiben muss. Letztendlich wird auch aus diesem Grund die *Grundlegung* mit den Worten abgeschlossen: wir begreifen “zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit* [...]”.<sup>21</sup>

Offen muss aber die Frage deshalb bleiben, weil dadurch überhaupt erst Platz für die Freiheit geschaffen wird. Man könnte auch sagen, dass die Frage “warum soll ich mich dem Moralgesetz unterwerfen”, kürzer, “*warum soll ich es auch noch wollen?*” ihre eigene Antwort ist. Diese Antwort könnte auch so lauten: “weil du nur insofern vom Moralgesetz, d.h., dem Gesetz der Freiheit in dir sprechen kannst, als du dieses Gesetz auch noch wollen können musst”. In der Frage klingt an, dass erst durch ein zusätzliches Wollen, durch das Wollen eines empirischen Individuums das Moralgesetz wirklich möglich wird. Dieses sich in der Frage anmeldende zusätzliche Wollen muss also als ein konstitutiver Bestandteil des moralischen, d.h. praktischen Handelns betrachtet werden. Im Rahmen unseres eigenen Ansatzes werden wir sagen, dass dieses zusätzliche Wollen seinem Wesen nach ein subjektivierendes Handeln ist. Als solches schliesst es, wiederholen wir es noch einmal, ein Doppeltes ein. Einerseits subjektiviert sich das empirische Individuum, indem es das, was es als praktisches Subjekt, d.h. als vernunftbestimmter Wille begehrt, auch noch will. Andererseits kommt dadurch das praktische Subjekt überhaupt erst zustande. Frei sein bedeutet somit für das endliche vernünftige Wesen nicht einfach: “alles wollen können”. Ganz im Gegenteil, es bedeutet, dass es gerade nicht alles wollen kann, sondern vielmehr nur das wollen können muss, was es wirklich, d.h. als moralisches, praktisches Subjekt begehrt. Und das ist ein Nichts, aber ein Nichts, das dennoch Etwas ist, ein Nichts als “Triebfeder” des reinen Wollens. Die “Warum-soll-ich-es-wollen-Frage” wandelt sich somit in folgende Frage um: wie kann durch ein zusätzliches empirisches Wollen dieses Nichts als Etwas des praktischen Handelns verwirklicht werden?

\*

Mit unseren letzten Ausführungen haben wir natürlich die Problemlösungen der *Grundlegung* überfordert. In der Tat antwortet der Text der *Grundlegung* weder auf die Frage, wie ein Nichts als Etwas positiv bestimmt werden könnte, noch auf die Frage, wie durch ein zusätzliches Wollen das Nichts als Etwas ins Spiel gebracht werden kann. Beide Fragen, mit ihnen

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, BA 128.

aber auch die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs als synthetischen Satzes a priori, finden ihre Lösung erst in der zweiten Kritik. Und zwar in einem Begriff, dessen Gebrauch auf dem Gebiet der praktischen Vernunft man oft als "konzeptuelles Monster" eingeschätzt hat,<sup>22</sup> im Begriff des *Faktums*. Das Moralgesetz und sein Bewusstsein werden von nun an von Kant als ein Faktum vorgestellt, und zwar nicht als ein empirisches, sondern als einziges Faktum der reinen Vernunft<sup>23</sup>.

Durch den Begriff des Faktum wird zunächst noch einmal bekräftigt, dass das Moralgesetz nicht aus der Erfahrung und der besonderen Bestimmtheit des Menschen abgeleitet werden kann. Wir entdecken es vielmehr in uns als etwas unmittelbar Gegebenes und absolut Unzweifelbares, als ein unanfechtbares Gebot, wie gehandelt werden soll. In einem ersten Sinn kann so die Faktizität des Moralgesetzes als ein unbedingtes Handlungsgebot der reinen Vernunft verstanden werden, das von "jeder natürlichen Menschenvernunft" völlig a priori erkennbar, obwohl letztendlich unerklärbar immer schon da ist.<sup>24</sup> Seine Faktizität gibt dem Moralgesetz das Merkmal eines "Es ist so" und scheint es einer apriorischen gesetzlichen Regelung vom Typ "für jedes x Fy" anzugleichen. Die Aufgabe der Moral wäre es dann nur noch, von Fall zu Fall nachzuprüfen ob das konkrete Handeln unter das Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maxime subsumiert werden kann.

Viel strenger kann nun das Faktum der Vernunft dann bestimmt werden, wenn wir davon ausgehen, dass in der Faktizität des moralischen Gesetzes, wie Kant sagt, die objektive Realität des reinen Willens bzw. der reinen praktischen Vernunft gegeben ist<sup>25</sup>. Hier tritt also das Faktum als ein Begriff auf, durch den die irreduzible Äusserlichkeit der reinen praktischen Vernunft, die aus dem Inneren der praktischen Vernunft selbst kommt, positiv bestimmt wird. Es ist jene begriffliche Erfindung, die es möglich macht, die unbestimmte objektive Realität, mit der die reine Vernunft unmittelbar zusammenfällt, als solche zu bestimmen und auf diese Weise dieses Zusammenfallen denkbar zu machen. Der Begriff des Vernunftfaktums erlaubt uns, dieses Zusammenfallen als *disjunktive Synthese* der reinen Vernunft und ihrer praktischen Realität aufzufassen, also als Verbindung zweier Glieder, in welcher das eine Glied nur in seiner Verbindung mit dem anderen selbstständig, d.h. "es selbst" und unabhängig ist. Im autonomen Willen als Faktum tritt die Reinheit und Allgemeinheit des Denkens für einen Augenblick, blitzartig, in

---

<sup>22</sup> Cf. z. B. J. Rogozinski, *Le don de la loi. Kant et l'enigme de l'éthique*, puf, Paris 1999.

<sup>23</sup> Cf. z. B. *KpV*, 31, A 56

<sup>24</sup> Cf. *KpV*, A 163.

<sup>25</sup> *Ibid.*, A 96.

Erscheinung, um im nächsten in der opaken Singularität eines bloss daseienden "Sinns ohne Bedeutung" zu verschwinden, d.h., eines unbedingten Gebots, das von uns in Wirklichkeit nichts Inhaltliches fordert und also unser Wollen dem Phantom eines nichtigen Etwas nachjagen lässt.

Dieser Augenblick genügt aber, damit das Vernunftfaktum den Platz dieses nichtigen Etwas als inhalts- und substanzloser "Triebfeder" des autonomen Willens einnimmt und damit die Antwort auf die Frage ermöglicht, wie dem grund- und absichtslosen reinen Wollen eine seinem nichtigen Gegenstand gemässe positive Bestimmung gefunden werden könnte. Sehen wir uns nun an, auf welche Weise der Begriff des Vernunftfaktums auch die oben angeführte Frage der *Grundlegung* "warum ich das Moralgesetz auch noch wollen sollte" beantwortbar macht. Oben haben wir schon bemerkt, dass in dieser Frage die Notwendigkeit eines zusätzlichen Wollen anklingt, vermittels dessen ein empirisches Individuum das, was es als moralisches Subjekt, d.h., als vernunftbestimmter Wille begehrt, auch noch will. Wir können jetzt dazusetzen, dass dieses zusätzliche Wollen in einem Handhaben des empirischen Individuums mit dem Faktum des Moralgesetzes besteht.

Die Frage, warum ich das Gesetz der Handlungsfreiheit eigentlich noch wollen soll, beantwortet das Vernunftfaktum auf eine ziemlich sonderbare Weise: so, dass es das Aufkommen dieser Frage überhaupt nicht zulässt, die Frage also gewissermassen auslöscht. Das Faktum der Vernunft ist sozusagen die Begriffskonstruktion einer Antwort, die vor ihrer Frage gegeben wird, den Ort der Frage leer lässt, um an ihrem leeren Ort dann die Wirklichkeit eines moralischen bzw. praktischen Handelns einzusetzen. Das wird vom Begriff des Faktums so zustande gebracht, wir verlassen mit dieser Behauptung natürlich Kants Gedankengang, dass er die *Unbegreiflichkeit* des Moralgesetzes, die von der *Grundlegung* als höchster Punkt seiner philosophischen Reflexion vorgestellt wurde, in seine *prinzipielle Grundlosigkeit* umkehrt. Diese Umkehrung stellt sich jedem Versuch in den Weg, das Vernunftfaktum als eine sich dem Begriff entziehende Entität zu verstehen, etwa als einen auf immer verborgenen Sinn oder als Chiffre einer uns unerreichbaren Transzendenz. Durch seine Grundlosigkeit wird das Faktum vielmehr zum abgründigen Grund des praktischen, d.h. subjektivierenden Handelns des empirischen Individuums. Man könnte auch sagen, dass dort, wo die Frage nach dem "es", nach dem Wollen des Moralgesetzes war, jetzt das Handeln des empirischen Individuums, genauer gesagt, sein Handhaben mit diesem in Form des Vernunftfaktums auftretenden "es" erscheint.

In der Frage, wie es möglich ist, als freier Wille das Gesetz der Freiheit noch wollen zu müssen, erklingt ein gewisses Nicht-Wissen, das von der Unbegreiflichkeit des Moralgesetzes noch hervorgehoben wird. Durch die

Grundlosigkeit des Moralgesetzes als Faktums wird dieses Nicht-Wissen in ein *Ungewusstes* verwandelt, das als Bedingung der Möglichkeit, genauer gesagt, als Rahmenbedingung des praktischen Handelns wirkt. Von einer Rahmenbedingung kann hier insofern gesprochen werden, als dieses Ungewusste aus dem Bereich des praktischen Handelns immer ausgeschlossen bleibt und es gerade als ausgeschlossenes möglich macht. Das praktische Handeln gründet einerseits auf der absoluten Gewissheit, dass es gilt, so und nicht anders zu handeln, eine Idee oder ein Projekt unbedingt auszuführen, aber diese faktische Gewissheit wird andererseits von keiner positiven, objektiven Handlungsnorm getragen. Sie ist und bleibt die Gewissheit eines irreduzibel subjektiven und sich faktisch aufdringenden Handlungsprinzips. Subjektiv und faktisch ist dieses Prinzip, weil seine Begründung weder im diskursiven Netz der Überlieferung oder der empirischen Situation noch im Horizont einer regulativen Idee gesucht wird. Die Letztbegründung des Handlungsprinzips bleibt das ständig ausgeschlossene Ungewusste, an ihrer Statt tritt der Anspruch der handelnden empirischen Individuums, dass die grundlose Faktizität seiner subjektiven Handlungsmaxime doch etwas Wahres, etwas Sinnvolles beinhalte, und zwar insofern, als immer wieder, von Fall zu Fall ausgewiesen werden kann, dass sie für niemanden, wenn nicht bedingungslos für alle gelte. Wobei dieses "für alle" immer offen bleibt, da es durch keine prädikative Bedingung als ein exklusives, geschlossenes Ganzes gesetzt werden kann. Das Ungewusste der Letztbegründung fungiert somit als die unendliche Wiederholung, warum nicht, als *ewige Wiederkehr* eines irreduzibel subjektiven Aktes, von dem beständig die Frage "warum soll ich so oder so handeln" ausgeschlossen und an ihrer Stelle ein Handeln gesetzt wird, das seine eigene Sinnkonstruktion ist. Nur dass diese Sinnkonstruktion davon abhängt, dass der/die praktisch Handelnde in seinem/ihrem Handeln immer wieder von neuem einen Modus der bedingungslosen, nichtexklusiven Adresse an alle erfindet. Die ewige Wiederkehr des irreduzibel subjektiven Aktes ist das Eine des Mannigfaltigen, sich unendlich Unterscheidenden.

\*

Kommen wir abschliessend noch einmal auf unsere an Kants Begründung der universellen Moral anknüpfende Begriffs konstruktion der subjektivierenden praktischen Handlung zurück. Die Grundlosigkeit des Vernunftfaktums impliziert auch, dass das praktische Subjekt, wir haben es im vernunftbestimmten Willen gefunden, nicht im voraus gegeben ist, vor der Handlung eines empirischen Individuums existiert. Das praktische Subjekt *ist* nicht, es kann nur werden, und zwar im Prozess der Subjektivierung. Dieser Prozess bezieht sich auf das subjektivierende Handeln des empirischen Individuums.

Von einer subjektivierenden Handlung kann in Rahmen der Kantschen praktischen Philosophie in dem Masse gesprochen werden, als ein empirisches Individuum sich bereit erklärt, sein, mit Kant gesprochen, "eigentliches Selbst", mit anderen Worten, sich selbst als praktisches Subjekt im Faktum des Moralgesetzes anzuerkennen. Dort also, wo es nichts anzuerkennen gibt, wo es weder ein empirisches Individuum noch ein empirisches Mitsein mit anderen gibt, im Punkt einer radikalen Unterbrechung jeder empirischen Ordnung. Was wir hier "Anerkennung" nennen besteht in einer irreduzibel subjektiven Handlungsmaxime, die empirisch gesehen grund- und absichtslos ist, durch das ausgeschlossene Ungewusste ihrer Letzbegründung konstituiert wird und nur in ihrem Anspruch insistiert, für niemanden als etwas Wahres zu gelten, wenn nicht bedingungslos für alle. Durch diesen Handlungsmodus führt das empirische Subjekt gleichzeitig einen minimalen, nichtigen Abstand ein zwischen sich und dem unheimlichen, bloss faktischen Punkt eines "Sinns ohne Bedeutung", in dem es als "eigentliches Selbst", als praktisches Subjekt existiert. Genau diesen minimalen Abstand drückt auch die Formel aus, dass sich das empirische Individuum subjektiviert, indem es das, was es als praktisches Subjekt, d.h. als vernunftbestimmter Wille begehrt, auch noch will. Und genau dieser Abstand ist auch jenes Moment, das die Zusammensetzung des praktischen Subjekts möglich macht, d.h. die disjunktive Synthese des reinen, vernunftbestimmten Willens und seiner praktischen Realität. Das praktische Subjekt ist also der Akt, in dem ein empirisches Individuum eine minimale, nichtige Distanz zu jenem Punkt herstellt, in dem es selbst als Subjekt existiert – die Aufgabe einer weiteren Begriffsbestimmung des subjektivierenden Handelns wäre es nachzuweisen, dass dieser Akt die Struktur eines reflektierenden Urteils hat.