

Bitte nur die publizierte Version zitieren.

Faktum der Vernunft oder Faktum der Kultur? Ein Problem für Kants Beweis der Freiheit

Stefan Fischer

Im Zentrum dieses Artikels steht das Faktum-Argument aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV). Das Argument soll die zentrale Behauptung der KpV beweisen: Freiheit, verstanden als die Möglichkeit neigungsunabhängigen Handelns, ist wirklich. Die Hauptrolle in Kants Beweis spielt das „Faktum der Vernunft“ (fortan: Faktum). Das Faktum ist unser aller „Bewusstsein des moralischen Gesetzes“ in praktischen Überlegungen.¹

Im vorliegenden Artikel verfolge ich zwei Ziele. Erstens möchte ich das Faktum-Argument mit einem besonderen Fokus auf Kants methodisches Vorgehen rekonstruieren und erläutern (Abschnitte 1 und 2). Zweitens möchte ich einen neuen Einwand gegen das Faktum-Argument vorstellen und diskutieren (Abschnitte 3 und 4).

Für meinen Einwand spielt eine Tatsache eine zentrale Rolle, die ich das „Faktum der Kultur“ nenne: Der Mensch ist zeitlebens in eine sozio-kulturelle Wirklichkeit eingebunden. Diese Eingebundenheit erklärt, so werde ich behaupten, das Faktum der Vernunft ganz ohne einen Verweis auf die Freiheit oder die – für Kant so zentrale – neigungsunabhängige Gültigkeit der Moral. Die Phänomenologie praktischer Überlegungen zeigt zwar unmittelbar auf, dass moralische Pflichten unabhängig von den *aktuell stärksten* Neigungen gelten. Sie zeigt jedoch *nicht* auf – wie Kant selbst auch explizit sagt – dass moralische Pflichten unabhängig von *allen* Neigungen gelten. Um letztere Behauptung zu stützen, benötigen wir mehr als eine Beschreibung unseres moralischen Bewusstseins. Und genau dieses Mehr möchte

¹KpV, AA 05: 29f. Das Faktum taucht drei Jahre zuvor, in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), noch nicht auf. Es wird jedoch bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* angedeutet (KrV, A 807/B 835). Mehr Details zu seiner Charakterisierung in Kürze.

Kant mit dem Faktum-Argument liefern. Wie wir sehen werden meint Kant, die Freiheit sei eine notwendige Voraussetzung des Faktums. Wenn jedoch meine alternative Erklärung der Moralphänomenologie kohärent und zumindest *prima facie* plausibel ist, dann scheitert das Faktum-Argument; dann müssen wir die Möglichkeit neigungsunabhängigen Handelns eben *nicht* voraussetzen um unser Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit der Moral verständlich zu machen.

Im Anschluss an die Präsentation meiner Überlegung diskutiere ich zwei wichtige Einwände. Der erste besagt, dass meine Überlegungen rund um das Faktum der Kultur Kants Methodologie verkennen (vor allem seinen Beweis der Freiheit „in praktischer Hinsicht“). Der zweite besagt, meine Überlegungen hätten eine problematische Implikation, und zwar, dass das Faktum – und damit vor allem die empfundene „Kategorizität“ der Moral – letztlich nichts weiter als eine Illusion sei. Den ersten Einwand weise ich mit einem Verweis auf das problematische methodische Vorgehen Kants zurück. Und der zweite Einwand wird sich vor dem Hintergrund einer genaueren Analyse dessen, was die Phänomenologie praktischer Überlegungen eigentlich unmittelbar zeigt (und was nicht), als nicht durchschlagend erweisen. Abschnitt 5 fasst meine Überlegungen zusammen und zieht ein abschließendes Fazit.

Bevor wir mit der Rekonstruktion des Faktum-Arguments beginnen, empfehlen sich einige Vorbemerkungen. Wie vieles in der Kantforschung ist die genaue Rolle des Faktums in der KpV umstritten. Es gibt unterschiedliche Auffassungen über seine argumentative Funktion. Einige Autor:innen meinen, das Faktum spiele eine entscheidende, rechtfertigende Rolle hinsichtlich der Wirklichkeit der Freiheit.² Andere meinen, es spiele keine rechtfertigende Rolle in Bezug auf die Wirklichkeit der Freiheit.³ Ich gehe im Folgenden davon aus, dass die erste Variante korrekt ist. Vor dem Hintergrund zahlreicher Passagen

²Hierzu zählen unter anderem Willaschek (1992), Korsgaard (1996), Kleingeld (2010), Schönecker (2013), Henning (2016) und Bojanowski (2017). Auch Heidegger schreibt bereits: „Am Beweis des Faktums einer reinen praktischen Vernunft hängt die Möglichkeit der Tatsächlichkeit der praktischen Freiheit“ (1982, 282).

³O’Neill (2011). Aber siehe Kleingeld (2010) für eine kurze Kritik dieser Interpretation. Neben den von Kleingeld genannten Kritikpunkten bleibt an O’Neills Überlegungen unbefriedigend, dass sie in ihrer Rekapitulation der argumentativen Struktur der KpV bis einschließlich §8 den meines Erachtens sehr wichtigen §6 außer Acht lässt.

der KpV, nicht zuletzt auch der *Vorrede*⁴, erscheint mir die zweite Variante schwer zu verteidigen; zumal Kant selbst explizit meint, das Faktum „beweise“ die Wirklichkeit der Freiheit.⁵

Ein weiterer Hinweis wird für die kommende Diskussion hilfreich sein: Kant möchte die Wirklichkeit der Freiheit in ihrem „praktischen Gebrauche“⁶ beweisen. Er möchte zeigen, dass die Freiheit eine „praktische Realität“⁷ inne hat, also, so könnte man vielleicht sagen, „in praktischer Hinsicht“ wirklich ist. Was ist gemeint? Es gibt auch hierzu unterschiedliche Ansichten. Die meines Erachtens plausibelste lautet so: Unser Selbstverständnis als Handelnde (als „praktische“ Wesen) setzt unsere Freiheit notwendigerweise voraus. Anders gesagt: Wir sind als handelnde und reflektierende Wesen notwendigerweise darauf festgelegt, uns als frei zu verstehen. Wenn ich also auf den folgenden Seiten davon spreche, dass Kant die Freiheit beweisen möchte, dann meine ich, dass er beweisen möchte, dass wir als Handelnde nicht umhin können, uns diese Freiheit zuzuschreiben.

Zuletzt: Drei Diskussionspunkte werden auf den folgenden Seiten *keine* Rolle spielen. Erstens werfen einige Kritiker:innen Kant vor, er könne mit seinen Überlegungen rund um das Faktum den moralischen Skeptizismus nicht zurückweisen. Er könne allenfalls diejenigen überzeugen, die sich bereits auf dem Boden der Moral verorten. Zweitens werde ich die interpretatorische Frage ignorieren, ob und inwiefern sich das Faktum-Argument der KpV vom dritten Abschnitt der GMS unterscheidet.⁸ Außerdem werde ich mich, drittens, neutral dazu verhalten, ob Kants Überlegungen in der KpV überzeugender sind als seine Überlegungen aus *Grundlegung III*.⁹ All diese Punkte spielen im Folgenden keine Rolle – mein Einwand ist hiervon unabhängig.

Damit genug der einleitenden Bemerkungen. Zur Sache.

⁴KpV, AA 05: 4. Mehr zu dieser Stelle in Kürze.

⁵KpV, AA 05: 47.

⁶KrV, A 807/B 835.

⁷KpV AA 05:48.

⁸Siehe hierzu Wood (2008, 124 f.), Bojanowski (2017) und Beyleveld and Düwell (2020).

⁹Auch hierzu existieren starke konträre Meinungen innerhalb der Kantforschung. So meint etwa Korsgaard, das Faktum-Argument der KpV sei „superior“ (1996, 170), während Wood sich darüber wundert „how anyone can possibly be crazy enough to think this“ (2005, 134).

1. Das Faktum-Argument: Ziel und systematische Funktion

Das zentrale Argumentationsziel der KpV besteht darin, zu zeigen, dass die reine praktische Vernunft den Willen bestimmen kann. Kant möchte beweisen, dass der Mensch über die Fähigkeit zu autonomen Handlungen verfügt; Handlungen also, die unabhängig von allen Neigungen sind. In dieser Unabhängigkeit sieht Kant die menschliche Freiheit. Freiheit ist für Kant die Fähigkeit, sich kraft der Vernunft von seinem „unteren Begehrungsvermögen“¹⁰ loszusagen und den eigenen Willen alleine durch Prinzipien der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen.

Zuvor, in der *Kritik der reinen Vernunft*, hatte Kant lediglich für die Denkmöglichkeit einer solchen Freiheit argumentiert. Nun, in der KpV, geht es darum, deren Wirklichkeit zu erweisen.¹¹ Es ist vor diesem Hintergrund keine Übertreibung, zu sagen: Ein erheblicher Teil der praktischen und theoretischen Philosophie Kants (letztlich sein gesamter „transzendentaler Idealismus“) hängt davon ab, ob Freiheit wirklich ist. Und eben diese Wirklichkeit der Freiheit sollen die Überlegungen rund um das Faktum beweisen. Dem Faktum kommt also eine äußerst wichtige systematische Rolle innerhalb der kantischen Philosophie zu.

Worin genau besteht das Faktum? Schaut man in die Kantforschung, ist die Antwort nicht eindeutig. Einige meinen, Kant verstehe darunter das *Bewusstsein* des Moralgesetzes, andere meinen, er verstehe darunter das Moralgesetz selbst. Verschiedene Stellen in der KpV lassen beide Lesarten zu. Ich gehe im Folgenden mit einigen sehr einflussreichen Kantforscher:innen davon aus, dass die erste Lesart Kants Überlegungen besser trifft.¹² Gemeint ist Folgendes: Wir sind uns in unseren moralischen Alltagsüberlegungen unmittelbar bewusst darüber, dass wir einem unbedingten moralischen Sollen – moralischen Pflichten – unterliegen. Die Moral präsentiert sich im Gewande einer unbedingten Verbindlichkeit. Dies also ist das Faktum:

¹⁰KpV, AA 05: 22.

¹¹KpV, AA 05: 48f.

¹²Ich folge hiermit u.a. Willaschek (1992); Korsgaard (1996); Kleingeld (2010); Schönecker (2013).

Faktum der Vernunft Das Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit moralischer Forderungen.¹³

Wie genau möchte Kant nun vom Faktum zur Wirklichkeit der Freiheit gelangen? Die kurze Antwort lautet, dass das Bewusstsein der Gültigkeit des Moralgesetzes und die Freiheit zwei Seiten ein- und derselben Medaille sind. Und, so dürfen wir anfügen, wenn die eine Seite der Medaille unleugbar ist, dann auch die andere.¹⁴

Wie aber kommt diese enge Verknüpfung zwischen dem Moralgesetz und der Freiheit zustande? Bereits zu Beginn der GMS hatte Kant deutlich gemacht, dass die Idee moralischer Pflichten oder Gesetze eine „absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse“.¹⁵ Dies ist für Kant eine begriffliche Wahrheit. Wenn ein Gesetz nicht für alle Vernunftwesen *qua* Vernunftwesen verbindlich ist, dann ist es kein *moralisches* Gesetz. Und damit ein Gesetz ausnahmslos für alle Vernunftwesen verbindlich ist, darf es in nichts anderem fundiert sein als der Vernunft. Anders formuliert: Moralische Gesetze sind notwendigerweise neigungsunabhängig. Darum macht sich Kant in der KpV daran, zu zeigen, dass der Mensch auf Basis neigungsunabhängiger Gesetze handeln kann. In dieser Fähigkeit sieht er die menschliche Freiheit: eine Willensbestimmung *unabhängig* von Neigungen und *alleine* auf Basis der Prinzipien der Vernunft. (Ersteres ist „negative“-, Letzteres „positive“ Freiheit.) Darum ist die Moral für Kant so eng mit der Freiheit verknüpft. Zwei Seiten, eine Medaille.

In einer vielzitierten Passage der Vorrede der KpV nimmt Kant das Faktum-Argument bereits vorweg. Dort bezeichnet er die Freiheit als

die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.¹⁶

Hier betritt das Faktum zum ersten mal die Bühne. Wir „wissen“, schreibt Kant, das Moralgesetz. Seine Gültigkeit ist uns, wie bereits

¹³Dies ist für Kant „das einzige Faktum der reinen Vernunft“ (KpV, AA 05: 31). Es ist „unleugbar“ (KpV, AA 05: 32).

¹⁴KpV, AA 05: 33, 42; vgl. Willaschek (1992, 182).

¹⁵GMS, AA 04, 5. Siehe auch ebd., 29, 50, 68, 70, 72f.

¹⁶KpV, AA 05: 4. Dieses „weil“ zeigt meines Erachtens bereits früh in der KpV deutlich an, dass das Faktum, entgegen der oben genannten Interpretation O’Neills, die Wirklichkeit der Freiheit begründen soll.

erwähnt, unmittelbar gegeben. Und da die Freiheit die Bedingung der Möglichkeit des Moralgesetzes ist, können wir auch deren Wirklichkeit annehmen. Das Argument lautet also wie folgt:

P1 Das Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit des Moralgesetzes ist uns unmittelbar gegeben. (*Gegebenheit des Faktums*)

P2 Wenn Freiheit nicht (in praktischer Hinsicht) wirklich ist, dann könnte uns dieses Bewusstsein nicht unmittelbar gegeben sein. (*Freiheit als Bedingung der Gegebenheit des Faktums*)

∴ Also ist Freiheit (in praktischer Hinsicht) wirklich.

P1 ist, laut Kant, offensichtlich wahr (hierzu später mehr). P2 basiert auf der folgenden Überlegung: Die Moral stellt Forderungen an uns, was bedeutet, dass wir bestimmte Dinge (nicht) tun *sollen*. Derlei Forderungen ergeben jedoch nur dann Sinn, wenn wir meinen, dass es uns prinzipiell offen steht, ihnen (nicht) nachzukommen. Wenn wir von dieser Offenheit nicht überzeugt wären, dann könnten wir das Bewusstsein der Gültigkeit des Moralgesetzes nicht haben. Und diese Offenheit besteht eben nur dann, wenn wir uns als frei begreifen. Also ist auch P2 wahr. Da das Argument logisch gültig ist, folgt die Wahrheit der Konklusion.¹⁷

Dieses Argument verdeutlicht auch, warum Kant das Moralgesetz als die *ratio cognoscendi* – den Erkenntnisgrund – der Freiheit bezeichnet; und die Freiheit als *ratio essendi* – den Seinsgrund – des Moralgesetzes.¹⁸ Er stellt sich unseren Erkenntnisfortschritt so vor: *Zunächst* (an)erkennen wir die Gültigkeit des Moralgesetzes (P1). *Dann* stellen

¹⁷Zahlreiche Autor:innen aus der Kantforschung verstehen das Argument so, wie ich es soeben rekonstruiert habe. Tim Henning etwa schreibt: „Weil wir es als gewiss erfahren, dass wir bestimmte Dinge tun sollten, können wir gar nicht bestreiten, dass es uns frei steht, sie zu tun“ (2016, 117). Korsgaard ist derselben Ansicht: „The reality of moral obligation is known through what Kant calls a ‘fact of reason’. This fact is our consciousness of the moral law and its capacity to motivate us whenever we construct maxims. We are conscious of the law not only in the sense that it tells us what to do, no matter how strong the opposing motives. The fact that we are able to act against our strongest desires reveals that we are free [...]“ (1996, 26). Bojanowski stimmt ebenfalls zu: „[Kant] starts with the actuality of our cognition of moral *obligation* and derives our consciousness of freedom from it“ (2017, 75). Siehe auch Willaschek (1992, 228). Falls dieses Verständnis des Faktum-Argumentes nicht korrekt sein sollte – wie von einigen Gutachter:innen früherer Versionen dieses Artikels nahegelegt – dann verfehlt mein Artikel sein Argumentationsziel. Ich sehe mich mit meiner Interpretation jedoch in guter Gesellschaft.

¹⁸KpV, AA 05: 4.

wir fest: Ohne Freiheit könnte es kein für uns gültiges Moralgesetz geben (P2). Also können wir die Wirklichkeit der Freiheit gar nicht bestreiten.

Wir haben nun einen ersten Überblick. Bevor ich meinen Einwand entwickle, sollten wir aber noch einen genaueren Blick darauf werfen, wie genau Kant von der Gegebenheit des Faktums auf die Wirklichkeit der Freiheit schließt.

2. Das Faktum und Kants Galgenbeispiel

Bevor Kant das Faktum im Kontext seines berühmten Galgenbeispiels vorstellt, erläutert er sein methodisches Vorgehen.¹⁹ Es lohnt sich, hiermit zu beginnen.

Zu Beginn der Anmerkung in §6 stellt Kant fest, dass die Freiheit und das Moralgesetz wechselseitig aufeinander verweisen. Sie sind, wie wir es bereits gesagt, zwei Seiten derselben Medaille.²⁰ Dann widmet er sich der Frage nach unserer Erkenntnisgrundlage: Wodurch *erkennen* wir das Moralgesetz und die Freiheit? Es ist klar, dass wir die Freiheit nicht direkt erkennen – die Erfahrung könne uns lediglich den (determinierten) „Mechanism der Natur“ liefern und also „das gerade Widerspiel der Freiheit“.²¹ Es lohnt sich, dies einmal explizit festzuhalten: Die Freiheit selbst, also die Fähigkeit zu neigungsunabhängigem Handeln, taucht laut Kant gerade *nicht* in unserem Bewusstsein auf.

Daran anschließend präsentiert Kant den Grundgedanken des Faktum-Argumentes, dem wir schon in der oben zitierten Stelle aus der *Vorrede* begegnet sind:

Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden [...], welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.²²

¹⁹KpV, AA 05: 30. Der Begriff „Faktum der Vernunft“ fällt zwar erst eine Seite später zum ersten Mal (§7, 31), aber es ist dieses Beispiel, das die Idee einführt.

²⁰KpV, AA 05: 29. Kant spricht hier zunächst vom „unbedingt praktischen Gesetz“ und erst einige Zeilen später dann vom „moralischen Gesetz“. Es ist klar, dass beide Begriffe dasselbe bezeichnen. Der Einfachheit halber spreche ich lediglich vom Moralgesetz.

²¹KpV, AA 05: 29.

²²KpV, AA 05: 29f.

Zwei Dinge sind hervorzuheben: (1) Nur das Moralgesetz (bzw. seine unbedingte Gültigkeit) treten unmittelbar in unserem Bewusstsein zu Tage. (2) Dass dieses Moralgesetz dann „durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegen“– und ein „[neigungs]unabhängiger Bestimmungsgrund“ sei – dies werde uns *von der Vernunft dargestellt*.

Mit dem ersten Punkt sind wir bereits vertraut. Was aber meint Kant mit dem Ausdruck, die Vernunft „stelle etwas dar“? Die naheliegende Antwort lautet: Er meint damit eine Schlussfolgerung. Und zwar genau jene Schlussfolgerung, die er bereits in der *Vorrede* anspricht, wenn er meint, dass wir das Moralgesetz „wissen“ und darum *a priori* auf die Möglichkeit der Freiheit, die Bedingung des Moralgesetzes, schließen können.²³ Kant möchte also vom Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit des Moralgesetzes auf die Wirklichkeit der Freiheit *schließen*. Wie genau funktioniert dieser Schluss? Eine Antwort hierauf findet sich, wie wir gleich sehen werden, im Kontext seines berühmten Galgenbeispiels.

Bevor Kant das Beispiel präsentiert, erläutert er uns jedoch ganz allgemein, wie man vorzugehen hat, um sich reiner praktischer Gesetze bewusst zu werden.

Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden [...], indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischer Bedingungen [...] Acht haben.²⁴

An einer späteren Stelle der KpV beschreibt Kant dasselbe Vorgehen rückblickend mit den folgenden Worten:

Nun kam es bloß darauf an [...], daß man in einem wirklichen Falle, gleichsam durch ein Faktum, beweisen könne: dass gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d.i. objektiv praktisch notwendig sein.²⁵

Kants methodischer Vorschlag lautet also wie folgt: Stellen wir uns ein Beispiel (einen „wirklichen Fall“) vor, in dem die Moral etwas von uns fordert, wobei *ausgeschlossen* ist, dass die Forderung eine „empirische

²³vgl. S. 5, KpV, AA 05: 4.

²⁴KpV, AA 05: 30.

²⁵KpV, AA 05: 104.

Bedingung“ hat; was einfach bedeutet, dass die Forderung nicht auf einer Neigung basiert.²⁶ Wenn wir uns in eine solche Situation versetzen und feststellen, so Kants Idee, dass die moralische Forderung noch immer notwendig ist – also: für uns gilt – dann muss in der moralischen Forderung ein *kategorischer* Imperativ, ein *neigungsunabhängiger* Imperativ der reinen praktischen Vernunft, zum Ausdruck kommen. Die moralische Forderung kann in diesem Falle keinen neigungsbasierten, hypothetischen Imperativ zum Ausdruck bringen, denn *ex hypothesi* ist keine Neigung auf Seiten der moralischen Forderung im Spiel. Die bestehende Forderung muss also auf einer „sinnlich unbedingten Kausalität“ beruhen. Kurzum: Wenn wir uns ein solches Beispiel denken und es uns offensichtlich erscheint, dass die moralische Forderung für uns gilt, dann können wir darauf schließen („die Vernunft stellt uns dar“), dass diese Gültigkeit neigungsunabhängig ist. Und dann wissen wir auch: Das Moralgesetz liefert uns neigungsunabhängige Bestimmungsgründe. Die reine Vernunft ist praktisch. Freiheit ist wirklich.

Direkt im Anschluss an die Erläuterung seines methodischen Vorgehens präsentiert Kant mit dem Galgenbeispiel den „wirklichen Fall“, anhand dessen er uns dieses Vorgehen exemplarisch vorführt.

Galgenbeispiel Ein Fürst lässt vor dem Haus eines Untertanen einen Galgen errichten. Dann droht er dem Untertan, ihn sogleich an besagtem Galgen aufknüpfen zu lassen – es sei denn, der Untertan erklärt sich bereit, ein falsches Zeugnis gegen einen ehrlichen Mitbürger abzulegen, den der Fürst gerne aus dem Weg schaffen würde.²⁷

Nachdem Kant das Beispiel präsentiert hat, lädt er seine Leser:innen ein, zu fragen, „ob [der Untertan], so groß seine Liebe zum Leben auch sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte“²⁸; und fügt sofort hinzu, dass es dem Untertanen selbstverständlich möglich sei, entgegen seiner Liebe zum Leben und im Sinne des Moralgesetzes zu handeln. Dies müsse „ohne Bedenken“ eingeräumt werden. Nach dieser Einschätzung folgt einer der berühmtesten Sätze der KpV:

[Der Untertan] urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit,

²⁶Vgl. Schönecker (2013, 100).

²⁷Vgl. KpV, AA 05: 30.

²⁸Ebd.

die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.²⁹

Kant beschreibt mit dem Galgenbeispiel also einen wirklichen Fall, in dem ein moralisches Sollen der stärkstmöglichen Neigung entgegensteht – um uns dann zu zeigen: Selbst in einer solch extremen Situation sind wir uns unmittelbar darüber bewusst, einem moralischen Sollen zu unterliegen. Und darum sind wir uns unmittelbar darüber bewusst, dass wir – entgegen unserer stärksten Neigung – moralisch handeln können. Und das bedeutet, dass wir neigungsunabhängig handeln können. Also sind wir frei.³⁰

Dass Kant hier tatsächlich intendiert, der Moral die *stärkstmögliche* Neigung entgegenzustellen, wird daran ersichtlich, dass er schreibt: „so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag“. Kant möchte sagen: Ganz egal wie stark die Neigung ist, der Untertan ist sich unmittelbar der Möglichkeit bewusst, *entgegen* dieser Neigung und im Sinne der Moral zu handeln. Wie zu Beginn von §6 beschrieben, möchte Kant im Galgenbeispiel alle empirischen Bedingungen auf Seiten des Moralgesetzes ausschließen. Denn nur dann können wir sicher sein, dass das Bewusstsein der Gültigkeit des Moralgesetzes *nicht* auf eine Neigung zurückzuführen ist.

Es ist klar, warum diese „Absonderung aller empirischen Bedingungen“ für Kant wichtig ist; schließlich würden seine Gegner sofort einwenden: Natürlich fühlt der Untertan sich in dieser Situation dem Moralgesetz verpflichtet – er hat eben eine moralische Neigung! Diese Replik antizipiert Kant und möchte sie von vorne herein ausschließen, indem er dem Moralgesetz die *stärkstmögliche* Neigung entgegenstellt und damit auf Seiten der Moral alle Empirie „absondert“. Für ihn ist klar: Im Reich der Erscheinungen, der Triebfedern und Neigungen, ist alles determiniert; hier wird stets die stärkste Neigung zum Be-

²⁹KpV, AA 05: 30.

³⁰Auch Willaschek meint, Kant verwende das Galgenbeispiel auf diese Weise: „Hier [im Galgenbeispiel] haben wir also den Nachweis eines vernünftigen «Factums», einer zurechenbaren Tat aus reiner Vernunft“ (1992, 187). Siehe auch ebd., 226. Ganz ähnlich schreibt Kleingeld: „Only when one realizes that one could act against *all* one’s inclinations, as in the false testimony example, does one become aware of one’s freedom in the sense required by Kant“ (2010, 71). Und auch Bojanowski weist dem Galgenbeispiel ganz explizit diese argumentative Funktion zu: „How is consciousness of freedom possible? Through consciousness of the moral law. The famous example of the gallows is supposed to confirm the order of this deduction“ (2017, 85).

stimmungsgrund des Willens. Und das bedeutet: Wenn der Untertan entgegen seiner stärksten Neigung handeln kann, dann kann er neigungsunabhängig handeln.³¹

Fassen wir zusammen. Das Galgenbeispiel dient dazu, exemplarisch vorzuführen, was in uns vorginge, wenn zwei Dinge um die Rolle des Bestimmungsgrundes unseres Willens konkurrieren: das Moralgesetz auf der einen- und die stärkstmögliche Neigung auf der anderen Seite. In einer solchen Situation, so meint Kant, sind wir uns unmittelbar der Gültigkeit des Moralgesetzes bewusst. Wir sind uns darüber bewusst, einem moralischen Sollen zu unterliegen und würden keine Sekunde an der moralischen Falschheit des erpressten Zeugnisses zweifeln. Das Moralgesetz verlöre seine Gültigkeit offensichtlich nicht. (Hier hat Kant einfach recht: Es erschiene uns an Stelle des Untertanen klarerweise nicht als moralisch unproblematisch, ein falsches Zeugnis gegen einen ehrlichen Mann abzugeben.) Und da feststeht, dass auf der Seite des Moralgesetzes *keine stärkere* Neigung steht als auf der anderen Seite, und uns zugleich unmittelbar bewusst ist, dass wir im Sinne des Moralgesetzes handeln *können*, wissen wir auch, dass wir entgegen unserer stärksten Neigung handeln können. Und hieraus folgt, dass wir neigungsunabhängig handeln können. Darum ist Freiheit wirklich.

Hier eine etwas formalisierte Version des Arguments:

Faktum-Argument

P1 Wenn zwei Neigungen um die Bestimmung des Willens konkurrieren, dann gewinnt notwendigerweise die stärkere.

P2 Wenn das Moralgesetz und die stärkstmögliche Neigung um die Bestimmung des Willens konkurrieren, dann ist es möglich, dass das Moralgesetz sich durchsetzt.

ZK1 Wenn sich das Moralgesetz gegen die stärkste Neigung durchsetzt, ist ausgeschlossen, dass das Moralgesetz sich aufgrund einer Neigung durchsetzt. [aus P1 & P2]

ZK2 Also ist es möglich, dass wir unseren Willen entgegen unserer stärksten Neigung bestimmen. [aus P2 & ZK1]

ZK3 Also können wir den Willen neigungsunabhängig bestimmen. [aus ZK2]

³¹Vgl. Willaschek (1992, 177ff.).

∴ Freiheit (in praktischer Hinsicht) ist wirklich. [aus ZK3]

Die argumentative Funktion des Galgenbeispiels besteht darin, P2 als wahr herauszustellen. Zusammen mit Kants handlungstheoretischer Annahme P1 ergibt sich dann ein deduktiv gültiges Argument: Wenn die Prämissen wahr sind, ist die Konklusion ebenfalls wahr. Dies also ist das Faktum-Argument.

Im kommenden Abschnitt werde ich zu zeigen versuchen, dass dieses Argument scheitert. Genauer: Der Übergang von P1 und P2 auf ZK1 ist nicht gerechtfertigt.

3. Das Faktum der Kultur

Wie wir oben gesehen haben, ist es für Kant ganz entscheidend, „alle empirischen Bedingungen abzusondern“, dh., sicherzustellen, dass im Galgenbeispiel nicht doch eine oder mehrere Neigungen des Untertanen dafür sorgen, dass er seine moralische Pflicht erfüllt (falls er sie erfüllt). Und genau hier setzt mein Einwand an. Ich denke nämlich nicht, dass Kants methodisches Vorgehen dazu geeignet ist, dies sicherzustellen. Um dies zu erläutern, muss ich ein wenig ausholen.

Laut Kant ist eine der Grundfragen der Philosophie die Frage nach der Natur des Menschen.³² Ich teile diese Ansicht. Aber ich glaube, dass, wer diese Frage beantworten möchte, gut beraten ist, bestimmten methodologischen Richtlinien zu folgen. Ich möchte diese sehr allgemein gehaltenen Richtlinien im Folgenden einmal kurz vorstellen um dann, auf deren Basis, meine Kritik an Kant zu entwickeln.

Um die kantische Frage nach der Natur des Menschen zu beantworten, sind meines Erachtens zwei Perspektiven relevant. Einerseits gibt es die *interne* Teilnehmerperspektive, in der wir das „Wie“ des menschlichen Lebens vorfinden. Aus dieser Perspektive beschreiben wir unsere menschlichen Erfahrungen „aus erster Hand“, also aus der Position derjenigen, die sie erleben. Beispielsweise berufen Phänomenolog:innen sich stets auf die interne Perspektive, um ihr „Datenmaterial“ zu sammeln. Sie sagen dann beispielsweise: „Angst fühlt sich so-und-so an“. Andererseits gibt es die *externe* Beobachterperspektive auf menschliche Erfahrungen. Wenn wir diese Perspektive einnehmen,

³²Log, AA 9, 25.

blicken wir von Außen auf uns selbst. Beispielsweise möchten Evolutionspsycholog:innen auf Basis wissenschaftlicher Erkenntnisse erklären, wie Gefühle entstanden sind und was – von Außen betrachtet – vor sich geht, wenn Menschen sich fürchten. Sie sagen dann beispielsweise: „Wenn Menschen Angst haben, wird diese Muskelpartie aktiviert, um eine schnelle Flucht zu ermöglichen“.

Wir können das Zusammenspiel beider Perspektiven am Beispiel von Ekelerfahrungen erläutern. Aus der internen Perspektive stellen wir fest, dass sehr unterschiedliche Dinge ekelig sind. Ob Kakerlaken, Blut, Leichen, abgelaufene Milch oder Schweißgeruch – eklige Dinge erregen ein Gefühl der Abneigung in uns. Dies geht einerseits mit den typischen physiologischen „Igitt“-Reaktionen einher (Naserümpfen, Schütteln, Brechreiz, etc.), und andererseits mit einer Veränderung unseres Motivationsgefüges: Wir wollen körperliche Nähe zu ekligen Dingen tunlichst vermeiden. All dies – das *Wie* des Ekels – beziehen wir aus der internen Teilnehmerperspektive.

Aber auch die externe Perspektive hat etwas zur Natur menschlicher Ekelerfahrungen beizutragen. Ekel hat eine bestimmte evolutionäre Funktion: Er hilft uns dabei, potenzielle Krankheitserreger zu vermeiden (Rozin, Haidt and McCauley, 2000). Das ist, was die oben genannten Dinge gemein haben. Ekel ist also so etwas wie ein evolutionär entstandenes, „in Fleisch und Blut übergegangenes“ Alarmsignal, das uns vor bestimmten Gefahren schützt. Diese Erkenntnis über den menschlichen Ekel beziehen wir aus der externen Beobachterperspektive.

Die Kombination beider Perspektiven ist äußerst erhellend. Erst durch die externe Perspektive erlangen wir ein Verständnis davon, was die aus der internen Perspektive bekannten ekligen Dingen eigentlich gemein haben: Sie alle deuten auf eine erhöhte Wahrscheinlichkeit der Präsenz von Krankheitserregern hin. Verließen wir uns alleine auf die interne Perspektive, bliebe uns diese Erkenntnis verwehrt. Gleichzeitig ist eine externe Untersuchung des Ekels ohne die interne Perspektive unmöglich. Ohne eine hinreichend klare Abgrenzung der Erfahrung des Ekels von anderen Erfahrungen könnten wir gar nicht damit beginnen, Ekelerfahrungen extern zu untersuchen. Klar ist also: Wer eine Theorie des Ekels entwerfen möchte, muss *beide* Perspektiven berücksichtigen. Eine allein externe Untersuchung des Ekels ist *unmöglich* –

wir wüssten gar nicht, was zu untersuchen wäre. Und eine allein interne Untersuchung ist auf einem Auge *blind* – sie könnte nicht ergründen, was eklige Dinge gemein haben und auch nicht, wie und warum die Menschen im Laufe ihrer Evolution die Fähigkeit zu Ekelerfahrungen entwickelt haben.

Diese Überlegung legt nahe, dass wir, um die kantische Grundfrage nach der Natur des Menschen zu beantworten, zunächst einmal *beide* Perspektiven berücksichtigen sollten. Gefühle sind ein wichtiger Teil der Natur des Menschen und wer sie besser versteht, der erwirbt auch ein besseres Verständnis davon, was der Mensch ist – ein besseres Verständnis der *conditio humana*.

Was genau bedeutet all dies nun für unsere Diskussion des Faktum-Arguments? Nun, eine wichtige Lehre aus der obigen Überlegung ist diese: Es wäre methodologisch unklug, zu meinen, man könne *alleine* auf Basis interner Überlegungen eine plausible und umfassende Theorie menschlichen Lebens oder gar eine Ontologie entwickeln. Eine allein interne Untersuchung des *Wie* unserer Erfahrungen wäre auf einem Auge blind und also ganz grundsätzlich nicht in der Lage, eventuell relevante (externe) Erkenntnisse zu berücksichtigen. Wer die Frage nach der Natur des Menschen beantworten möchte, kommt folglich nicht umhin, zumindest die *Möglichkeit* in Erwägung zu ziehen, dass externe Untersuchungen interne Analysen entscheidend ergänzen können. Daher wäre es (vor dem Hintergrund heutiger wissenschaftlicher Erkenntnisse) unklug, sich auf eine interne Untersuchung zu beschränken. Wer heutzutage darauf bestünde, dass eine ausschließlich interne Untersuchung einer bestimmten menschlichen Erfahrung ausreichend sei, der legte meines Erachtens eine gewisse „methodologische Bockigkeit“ an den Tag. Eine solche Beschränkung verhinderte, ad hoc und von vorne herein, eine umfassende Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“.³³

³³Es könnte natürlich sein, dass sich im Rahmen der Untersuchung eines bestimmten Erfahrungstypus herausstellt, dass die externe Perspektive *nichts* Relevantes beizutragen hat. Dies müsste jedoch erst einmal gezeigt werden. Denn angesichts des immensen Erfolges der empirischen Wissenschaften und angesichts der Tatsache, dass das menschliche Leben (zumindest teilweise) in der empirischen Welt angesiedelt ist, wäre es methodologisch äußerst fragwürdig, die Irrelevanz empirischer Erkenntnisse *von vorne herein* anzunehmen. Dies wäre unbegründet und ad hoc.

Kommen wir zurück zu Kant und dem Faktum.

Faktum der Vernunft Das Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit moralischer Forderungen.

Das Faktum entstammt der Teilnehmerperspektive praktischen Überlegens. Dieses Bewusstsein ist, so könnten wir sagen, eine deliberative Erfahrung.

Der Untertan im Galgenbeispiel macht diese deliberative Erfahrung: Ihm ist unmittelbar bewusst, dass er der moralischen Forderung unterliegt, kein falsches Zeugnis abzulegen. Was nun könnte die externe Perspektive zu dieser Beschreibung der Abläufe aus der internen Perspektive beitragen?

Kantianer:innen werden diese Frage vermutlich als fundamental fehlgeleitet ansehen. Kant gehe es doch um die Freiheit *in praktischer Hinsicht*, um unser praktisches Selbstverständnis. Es gehe ihm um die Voraussetzungen unserer Überlegenswirklichkeit *aus der Teilnehmerperspektive* der Überlegenden. Und hierfür sei die externe Perspektive natürlich irrelevant. Daher sei meine Frage nach dem Beitrag der externen Perspektive fundamental fehlgeleitet; sie verkenne Kants theoretische Absichten und seine Methodologie.

Ich werde weiter unten auf diesen Einwand zurückkommen. Zunächst bitte ich die Leser:innen um etwas Geduld. Lassen Sie mich einmal versuchen, aufzuzeigen, was die Hinzunahme der externen Perspektive bedeuten könnte. Ich komme dann – versprochen! – später auf diesen Einwand zurück. Was also trägt die externe Perspektive bei?

Eine externe Perspektive auf menschliche Überlegungsprozesse fördert Erstaunliches zu Tage. Beispielsweise eröffnet sie uns, dass Neigungen häufig auf eine uns selbst intransparente Art und Weise unsere Überlegenswirklichkeit, und damit unser Verhalten und Handeln, beeinflussen. Ein schönes Beispiel hierfür findet sich bei Allan Gibbard (1990, 69–71). Wir alle haben, so Gibbard, eine Norm für den „korrekten“ Abstand für soziale Interaktionen internalisiert. Wir leisten ihr (meist unbewusst) Folge. Die Internalisierung dieser Norm geht mit einer Neigung zu ihrer Befolgung einher; was immer dann ersichtlich wird, wenn jemand gegen sie verstößt. Wenn etwa ein Fremder auf einer Party ohne hinreichenden Abstand ein Gespräch mit mir beginnt,

fällt mir dieser Normverstoß unmittelbar auf. Die Situation erscheint mir unangenehm und ich versuche automatisch, die Distanz wieder auf eine angemessene Entfernung zu erhöhen. Wir können offen lassen, welche psychologischen Elemente genau mit einer Internalisierung der Norm einhergehen – es ist jedenfalls klar, dass ihre Internalisierung eine Neigung zu ihrer Befolgung impliziert. Wir möchten nicht, dass man uns während eines Gespräches zu nahe rückt (oder zu weit von uns entfernt steht).

Die externe Perspektive kann einen interessanten Beitrag zum Verständnis unserer Internalisierung dieser Norm leisten. Aus einer kultur- anthropologischen Sicht haben Menschen, die miteinander in einer friedlichen Gemeinschaft leben möchten, eine ungeheure Anzahl an Koordinationsproblemen zu lösen. Dies geschieht zu einem großen Teil durch *kulturelle, internalisierte Normen*. Diese Normen sind „psychologisch verankert“ und betreffen weite Teile unseres Lebens; sie umfassen informelle Normen zur, sagen wir, korrekten Durchführung eines Händedrucks, moralische Normen wie das Lügenverbot und Rechtsnormen wie die Verkehrsregeln. Die kulturelle Gemeinschaft bringt uns diese Normen bei – mit der Folge, dass wir sie, in weiten Teilen unbewusst, internalisieren. Wir sind also, von Beginn unseres Lebens an, tief in eine sozio-kulturelle Wirklichkeit eingebunden. Ich nenne dies das

Faktum der Kultur Ein essentieller Bestandteil der Natur des Menschen ist seine sozio-kulturelle Eingebundenheit.³⁴

Die erwähnte Gesprächsdistanznorm ist ein Beispiel für die „sozio-kulturelle Realität“, in die der Mensch hineingeboren wird. Er internalisiert die Norm in seiner Jugend und befolgt sie für den Rest seines Lebens unbewusst. Wenn jemand gegen sie verstößt, erscheint ihm dies unmittelbar als „sozial daneben“, „seltsam“ oder „falsch“. Doch selbst dann bleibt ihm, im Normalfall, der psychologische Ursprung dieser unmittelbaren Empfindung verborgen. Seine eigene Norminternalisierung, geschweige denn die kulturelle Funktion der Norm, tritt nicht in sein phänomenales Bewusstsein. Seine unmittelbare Erfahrung besteht

³⁴Tomasello (2019) bezeichnet die Kultur als das zentrale Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Menschen und anderen Tieren. Zur zentralen Rolle der Kultur für das menschliche Leben, siehe auch Tomasello (2014); Henrich (2016); Dennett (2017); Wilson (2019).

in nichts weiter als einem Unwohlsein und dem Eindruck, dass hier gerade etwas geschieht, das irgendwie nicht in Ordnung ist, irgendwie nicht „richtig“ ist.

Diese Erfahrung kann aus einer allein internen Perspektive rätselhaft erscheinen. Warum habe ich diese Empfindungen? Aus einer externen Perspektive hingegen ist die Sache schnell klar. Die Norm erfüllt eine wichtige koordinative Funktion: Sie erleichtert soziale Interaktionen. Sie sorgt dafür, dass Menschen ohne Umschweife, also ohne lange über Abstände nachdenken zu müssen, in einen persönlichen, kommunikativen Austausch mit ihren Mitmenschen treten können. Die Norm erfüllt also eine wichtige Funktion in menschlichen Gemeinschaften – und diese Funktion wird uns erst dann klar, wenn wir *von Außen* auf uns blicken.³⁵

Das Faktum der Kultur offenbart also eine wichtige Tatsache über die menschliche Psyche. Unsere Motivationsstruktur ist sehr viel komplexer als es uns aus einer internen Perspektive erscheint. Wir sind eingebettet in ein komplexes Netzwerk sozio-kultureller Normen, die wir als Mitglieder einer kulturellen Gemeinschaft (größtenteils) unbewusst internalisiert haben. Und natürlich beeinflusst diese Einbettung das *Wie* unseres Überlegens. Es ist wenig überraschend, dass diese Einbettung einen starken Einfluss darauf hat, was sich auf unserer mentalen Bühne abspielt. Wie gesagt: Ein Verstoß gegen die Norm der korrekten Gesprächsdistanz erscheint uns unmittelbar als „falsch“ und beeinflusst unser Verhalten – auch wenn die Internalisierung der Norm nicht explizit auf unserer mentalen Bühne auftreten. In diesem Sinne können intransparente Neigungen unsere Überlegungswirklichkeit beeinflussen.

Es ist dieser letzte Gedanke, der für unsere Diskussion des Faktum-Arguments relevant ist: Intransparente Neigungen beeinflussen unsere Überlegungswirklichkeit. Hierdurch entsteht ein Problem für Kants Faktum-Argument. Denn, wie wir oben (S. 8) gesehen haben, ist es Teil von Kants Methodologie, auf die „Absonderung aller empirischer Bedingungen Acht zu haben“.³⁶ Kant scheint zu meinen, dass wir uns

³⁵Laut Dennett (2017) besteht der zentrale Vorteil einer unbewussten Internalisierung kultureller Normen in der Erlangung von „competence without comprehension“. Der Mensch wird durch seine kulturelle Erziehung, ganz unbewusst, zu einem ungeheuer kompetenten sozialen Interakteur.

³⁶KpV, AA 05: 30.

aus der internen Perspektive Gewissheit darüber verschaffen können, dass keinerlei intransparente Neigungen im Spiel sind. Und diese – *falsche* – Annahme erzeugt, wie ich nun zeigen möchte, ein Problem für den Übergang von P1 und P2 zu ZK1 im Faktum-Argument.

Faktum-Argument

P1 Wenn zwei Neigungen um die Bestimmung unseres Willens konkurrieren, dann gewinnt notwendigerweise die stärkere.

P2 Wenn das Moralgesetz und die stärkstmögliche Neigung um die Bestimmung unseres Willens konkurrieren, dann ist es möglich, dass das Moralgesetz sich durchsetzt.

ZK1 Wenn sich das Moralgesetz gegen die stärkste Neigung durchsetzt, ist ausgeschlossen, dass das Moralgesetz sich aufgrund einer Neigung durchsetzt. [*non sequitur*]

...

Kant entwickelt sein Argument, wie gesagt, auf Basis der internen Perspektive. Dem Untertan ist bewusst, dass eine sehr starke Neigung – sein Überlebenswunsch – der Befolgung seiner moralischen Pflicht im Wege steht. Aus der internen Perspektive *erscheint* ihm sein deliberativer Konflikt als ein Konflikt zwischen einer Neigung auf der einen-, und der Moral auf der anderen Seite. Soweit, so gut.

Nehmen wir nun die externe Perspektive hinzu. Eine umfassende Beschreibung der Psychologie des Untertanen enthält einige weitere (intransparente) Neigungen. Beispielsweise hat der Untertan – wie wir alle – moralische Normen internalisiert. Wie oben dargelegt möchte Kant einen „wirklichen Fall“ besprechen; wir können also davon ausgehen, dass der Untertan eine „wirkliche“ moralische Sozialisierung genossen hat. Zu dieser Sozialisierung zählt unter anderem das Lügenverbot. Mit der Internalisierung des Lügenverbots geht eine Neigung zu seiner Befolgung einher. Nennen wir diese Neigung die *intransparente moralische Neigung*. Diese Neigung wird, wie unsere externen Überlegungen dargelegt haben, die Überlegenswirklichkeit des Untertanen beeinflussen. Und daraus ergibt sich ein Problem für Kant: Nur weil der deliberative Konflikt dem Untertanen aus der internen Perspektive so erscheint, als handele es sich um einen Konflikt zwischen einer Neigung und einer neigungsunabhängigen moralischen Pflicht,

muss dies noch lange nicht heißen, dass *tatsächlich* keine Neigung auf Seiten der Moral im Spiel ist. Unsere Überlegungen zur Gesprächsdistanznorm haben gezeigt, dass der „interne Schein“ bisweilen trügt – die Geschehnisse auf der mentalen Bühne werden oft auch dann maßgeblich von unseren Neigungen geprägt, wenn wir uns dessen aus der internen Perspektive nicht bewusst sind. Das bedeutet also: Wenn sich im Falle des Untertanen die Moral durchsetzt, dann ist damit *noch nicht* gezeigt, dass sich hier etwas Neigungsunabhängiges durchsetzt. Es könnte stattdessen sein, dass sich die intransparente moralische Neigung durchgesetzt hat.

Man könnte jedoch einwenden, dass diese Überlegung gegen Kant (noch) zu kurz greift. Denn, dass sich im Falle des Untertanen die intransparente moralische Neigung durchsetzt, wird durch P1 und Kants Beschreibung des Beispiels scheinbar ausgeschlossen. Er stellt der moralischen Forderung die *stärkste* Neigung des Untertanen gegenüber und behauptet, dass, wenn zwei Neigungen miteinander konkurrieren, sich notwendigerweise die stärkere Neigung durchsetzt. Und da im Falle des Untertanen sein Überlebenswunsch die stärkste Neigung darstellt, scheint ausgeschlossen, dass er, wenn er im Sinne der Moral handelt, auf Basis der intransparenten moralischen Neigung handelt. Denn diese Neigung ist, *ex hypothesi*, nicht die stärkste. Damit bleibt nur eine Möglichkeit: Es hat sich tatsächlich etwas Neigungsunabhängiges durchgesetzt.

Ist Kants Argument also doch überzeugend? Ich denke nicht. Um zu zeigen, warum, müssen wir den Begriff der „Stärke“ einer Neigung einmal etwas näher beleuchten. Zwei Interpretationsweisen drängen sich auf: Die Stärke einer Neigung als (1) *phänomenal präsente, motivationale Kraft* einer Neigung, oder als (2) *normatives Gewicht* einer Neigung. Beide Interpretationen erweisen sich, wie ich nun zeigen möchte, als problematisch für Kants Argument.

Beginnen wir mit der ersten Interpretation. Das Galgenbeispiel legt nahe, die Stärke einer Neigung sei ihre *phänomenal präsente, motivationale Kraft*. Der Überlebenswunsch des Untertanen spielt ohne Zweifel eine große motivationale Rolle auf seiner mentalen Bühne. Er erscheint ihm als der „stärkste“ Wunsch in diesem Sinne. Jedoch zeigt eine einfache phänomenologische Überlegung, dass sich P1, wenn wir die Stärke von Neigungen so verstehen, als falsch erweist. Es ist im Alltag häufig

so, dass wir *entgegen* der Neigung handeln, die die stärkste phänomenal-präsente motivationale Kraft inne hat. Beispielsweise ist während des Abwasches in der Küche meine stärkste Neigung häufig die nach Schokolade. Mein Wunsch nach Schokolade ist in diesen Momenten die stärkste motivationale Kraft, der ich mir gewahr bin. Dennoch kann ich ihr ab und an widerstehen. Beispielsweise kommt mir dann in den Sinn, dass mein Zahnarzt mir neulich erst geraten hat, weniger Süßigkeiten zu essen. Es kommt auch vor, dass der Blick meiner Partnerin mir dabei hilft, diese momentan stärkste Neigung zu überwinden. All dies ist sehr vertraut. Wir zögern im Alltag regelmäßig mit der Umsetzung unserer stärksten Neigungen und handeln dann, auf Basis von (manchmal sehr kurzen) Überlegungsprozessen, *entgegen* dieser Neigungen.³⁷ Es scheint also klarer Weise möglich zu sein, dass der Wunsch nach Schokolade dem Wunsch nach gesunden Zähnen unterliegt, *obwohl* der Wunsch nach Schokolade „stärker“ im hier relevanten Sinne ist.³⁸

Also ist P1 falsch. Könnten wir die Stärke von Neigungen anders verstehen, um P1 zu retten? Ein vielleicht naheliegender Alternativvorschlag bestünde darin, unter der Stärke einer Neigung ihr *normatives Gewicht* zu verstehen. Doch dieser Pfad erweist sich schnell als aussichtslos. Wie auch immer wir das normative Gewicht einer Neigung verstehen, es ließe sich nur schwerlich behaupten, dass in Neigungskonflikten *notwendigerweise* die normativ gewichtigere Neigung obsiegt. Es ist ganz offensichtlich möglich, dass ich meinem Wunsch nach Schokolade nachkomme, obwohl ihm ein „normativ schwerwiegenderer“ Wunsch entgegensteht. Wir können die Wahrheit von P1 also auch dann nicht retten, wenn wir unter der Stärke einer Neigung ihr normatives Gewicht verstehen. Es bleibt also dabei: P1 ist falsch.

³⁷Wir müssen keine Kantianer:innen sein, um dieses Phänomen auf kohärente Weise theoretisch abzubilden. Auch Anhänger:innen einer „humeanischen“ oder „instrumentalistischen“ Konzeption praktischer Überlegungen können das Phänomen der deliberativen Hinterfragung eigener mentaler Zustände einfangen [Name]. Siehe Korsgaard (2009, 116, 119) für eine kantische- und Stemmer (2016, § 8.4) für eine „humeanische“ Perspektive auf dieses Phänomen.

³⁸Ich kann hinzufügen: Es wäre phänomenologisch ganz unplausibel, zu behaupten, eine andere Neigung – etwa der Wunsch nach gesunden Zähnen oder auch der Wunsch nach einer deliberativen Prüfung meines Wunsches nach Schokolade – sei im Schokoladenbeispiel mit einer noch größeren motivationalen Kraft *phänomenal präsent*. Dies ist schlicht und ergreifend nicht der Fall. Es gibt zweifelsohne Situationen, in dem mein Wunsch nach Schokolade die stärkste phänomenal-präsente motivationale Kraft ist. Und dennoch ist es möglich, ihm nicht zu entsprechen.

Damit erweist sich Kants Schluss von P1 und P2 auf ZK1 als ungerechtfertigt. Die Möglichkeit *neigungsunabhängigen* Handelns folgt *nicht* aus dem Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit der Moral. Es ist empirisch belegt – zumindest aber *prima facie* plausibel – dass Menschen (unbewusst) sozio-kulturelle Normen internalisiert haben, was entsprechende (intransparente) Neigungen zu ihrer Befolgung impliziert. Auch wenn es dem Untertan aus der internen Perspektive nicht so erscheinen mag, *könnte* es also sein, dass seinem Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit des Moralgesetzes die unbewusste Internalisierung einer sozio-kulturellen, moralischen Norm zugrunde liegt. Dies möchte Kant zwar mit P1 ausschließen, aber dieser Versuch bleibt erfolglos. Denn, wie ich gezeigt habe, setzen sich in alltäglichen Neigungskonflikten regelmäßig Neigungen durch, die *nicht* die stärksten Neigungen in dem Sinne sind, dass ihnen die größte phänomenal präsente motivationale Kraft zukommt. Und auch wenn wir unter „Stärke“ das „normative Gewicht“ einer Neigung verstehen, ist Kant nicht geholfen. Damit, so mein Ergebnis, scheitert das Faktum-Argument: Die Möglichkeit neigungsunabhängigen Handelns ist keine Bedingung für das Bewusstsein einer unbedingten Gültigkeit der Moral. Das Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit der Moral setzt die Freiheit (in Kants Sinne) nicht notwendigerweise voraus. Auf unsere formalisierte Version des Argumentes bezogen: ZK1 folgt nicht aus P1 und P2.

4. Zwei Einwände

4.1. Verfehlt der Verweis auf die externe Perspektive Kants Methodologie?

Ich komme nun auf den oben erwähnten Einwand zurück: Meine Hinzunahme der externen Perspektive verfehle Kant auf fundamentale Weise. Es gehe Kant um unsere Freiheit *in praktischer Hinsicht*; es gehe ihm alleine darum, zu zeigen, dass unser *praktisches* Selbstverständnis als überlegende und handelnde Wesen – analysiert aus der *internen* Perspektive – uns notwendigerweise auf die Fähigkeit zu neigungsunabhängigem Handeln festlegt. Die externe Perspektive möge vielleicht wichtig sein für unser *theoretisches* Selbstverständnis, aber sie habe keinerlei Implikationen für unser *praktisches* Selbstverständnis – und nur hierum gehe es Kant. Folglich zeuge mein auf externen Überlegungen

basierendes Argument gegen Kant von einem gewissen Unverständnis für Kants Ziele und sein methodisches Vorgehen.

Ich habe oben bereits dargelegt, dass wir, um die kantische Frage nach der Natur des Menschen befriedigend beantworten zu können, *beide* Perspektiven auf menschliche Erfahrungen berücksichtigen sollten. Mein Beispiel war der Ekel. Wer die Natur des Ekelgefühls, und damit einen Teil der Natur des Menschen, ergründen möchte, darf sich externen Evidenzen nicht grundsätzlich verschließen. Dies, so hatte ich oben argumentiert, wäre methodologisch unklug.

Nun ist Kants Frage nach der Möglichkeit neigungsunabhängigen Handelns natürlich eine Frage, die die Natur des Menschen betrifft. Folglich ist es auch hier methodologisch ratsam, *beide* Perspektiven zu berücksichtigen. Warum sollten wir hier, in diesem Kontext, externe Gesichtspunkte ausblenden? Wie wäre dies gerechtfertigt? Wenn wir die oben dargelegte Methodologie akzeptieren, gibt es hierfür *keine* Rechtfertigung. Wenn wir akzeptieren, dass die besten Methoden zur Ergründung der menschlichen Natur beide Perspektiven berücksichtigen, dann können wir einfach eine Perspektive ausblenden und darauf verweisen, uns interessiere eben nur die andere.

Vielleicht könnte man einwenden, dass wohl sicherlich nichts dagegen spreche, sich *zunächst* einmal auf die interne Perspektive zu beschränken und unser praktisches Selbstverständnis ausgehend von der Frage zu untersuchen, ob die Innenperspektive auf praktische Überlegungen eine kantische Freiheit voraussetzt. Ich möchte gar nicht bestreiten, dass ein solches Vorgehen legitim ist – allerdings mit einer entscheidenden Einschränkung. Wir sollten grundsätzlich bereit sein, unsere internen Analysen im Lichte externer Evidenzen zu überdenken. Hierzu gehört die Bereitschaft, zu fragen: Wirft die *Gesamtheit* der Evidenzen eventuell ein neues Licht auf die „internen Daten“? Oder sind wir gerechtfertigt darin, diese Daten ohne weitere Interpretation auf Basis „externer Daten“ in eine Theorie zu überführen?

Das Faktum-Argument geht diesen letzten, entscheidenden Schritt nicht. Es verweilt innerhalb der internen Perspektive. Und darum, so möchte ich behaupten, ist nur von geringem Wert für Ergründung der Natur des Menschen. Um hier einen Fortschritt zu erzielen, sollten wir beide Perspektiven einnehmen und versuchen, sie miteinander in Ein-

klang zu bringen.³⁹ Verteidiger:innen des Faktum-Argumentes stehen damit vor einem Dilemma: Entweder das Argument basiert alleine auf internen Evidenzen – dann ist es, bezogen auf unser Erkenntnisziel der Natur des Menschen, von geringem Wert.⁴⁰ Oder aber wir lassen externe Evidenzen zu – dann wird das Argument jedoch, wie gezeigt, unplausibel.

Vor diesem Hintergrund kann ich nun sagen, dass ich dem gegenwärtigen Einwand, meine Überlegungen verfehlen Kants Methodologie, zustimme. Allerdings, so will ich nun kühn behaupten, spricht dies weniger gegen meine Überlegungen als vielmehr gegen Kants Methodologie.

Meine Überlegungen rund um das Faktum der Kultur und die Möglichkeit intransparenter Neigungen haben eine problematische Unstimmigkeit in Kants Vorgehen offenbart. Besonders deutlich wird dies an einer oben bereits erwähnten Stelle (S. 8): Kant meint, wir sollen „auf die Absonderung aller empirischer Bedingungen Acht haben“ um uns „reiner praktischer Gesetze bewusst zu werden“.⁴¹ Dieser Aufforderung liegt jedoch, wie wir heute wissen, ein unzutreffendes Bild der menschlichen Psyche zugrunde. Es ist nicht so, dass wir alleine durch eine besonders achtsame (interne) Beobachtung unserer Überlegungen ausschließen können, dass diese oder jene Neigungen (also „empirische Bedingungen“) im Spiel sind. Die externe Perspektive auf die menschliche Psyche zeigt uns nachdrücklich, dass uns unsere eigenen psychologischen Dynamiken sehr oft verschlossen bleiben; es gibt beispielsweise intransparente Neigungen, die unsere Überlegungswirklichkeit (mit-)bestimmen. Kurzum: Kants Methodologie fordert etwas von uns – die Absonderung aller empirischer Bedingungen – das wir *nur unter Berücksichtigung der externen Perspektive überhaupt erst sicherstellen könnten*. Ohne die externe Perspektive *kann* es gar keine Gewissheit über die Rolle geben, die Neigungen bei der Entscheidungsfindung spielen. Eine solche Gewissheit aber benötigt Kant für seinen deduktiven Freiheitsbeweis.

An dieser Stelle, so scheint mir, katapultiert sich der gegenwärtige

³⁹Oder eben Argumente dafür finden, warum die externe Perspektive im Kontext einer bestimmten Frage irrelevant ist. Siehe auch [Name].

⁴⁰Genauer: Wir können seinen Erkenntnisbeitrag ohne externe Evidenzen nicht ermesen.

⁴¹KpV, AA 05: 30.

Einwand selbst ins Abseits. Wer fordert, die externe Perspektive gänzlich Außen vor zu lassen, da man nur so Kant gerecht werden könne, muss, um Kant zu verteidigen, in einem weiteren Schritt behaupten, die von Kant geforderte „Absonderung aller empirischer Bedingungen“ sei alleine durch einen achtsamen Blick auf die eigenen Überlegungsprozesse möglich. Dies widerspricht jedoch den Erkenntnissen der empirischen Psychologie. Ich weise den Einwand daher zurück.

4.2. Eine Verkennung der Moralphänomenologie?

Kommen wir zu einem weiteren Einwand. Meine Erklärung werde, so könnte man meinen, der Phänomenologie des Untertanen einfach nicht gerecht. Die phänomenologische Spezifität moralischer Normen sei deren *Kategorizität* – sie bestehen oder gelten *unabhängig* von den Neigungen ihrer Adressaten. Genau dies sei der Witz des Faktums: Wir können eine moralische Forderung nicht durch den Verweis auf den eigenen „Neigungshaushalt“ abschütteln. Beispielsweise können wir die moralische Pflicht, das im Wald ausgesetzte Neugeborene ins Krankenhaus zu bringen, nicht durch den Verweis abschütteln, das Kind interessiere uns nicht und seine Rettung unterbreche außerdem einen wunderbaren Waldspaziergang. So einfach werden wir moralische Forderungen nicht los. Und eben diese Neigungs*unabhängigkeit* moralischer Pflichten entpuppe sich in meiner Alternativerklärung als Illusion; die Phänomenologie werde hier nicht eingefangen oder erklärt, sondern geaugnet beziehungsweise wegerklärt (vgl. Schönecker, 2013.)

Ich möchte in zwei Schritten antworten. Ich beginne, erstens, mit einigen Bemerkungen zur phänomenologischen Kategorizität moralischer Normen. Es ist in der Tat so, dass moralische Normen eine Robustheit mit sich führen, die sie von nicht-moralischen Normen unterscheidet. Diese Robustheit zeigt sich phänomenologisch in unseren praktischen Überlegungen. Stoßen wir beispielsweise auf ein im Wald ausgesetztes Neugeborenes, sehen wir sofort ein, dass wir helfen müssen – auch wenn wir (vielleicht) *lieber* unseren Waldspaziergang fortsetzen würden.⁴²

Nun sind wir natürlich häufig in Situationen, in denen es (mora-

⁴²Mit „lieber“ ziele ich auf die momentane, phänomenal präsente motivationale Kraft einer oder mehrerer Neigungen ab.

lisch) völlig in Ordnung ist, einfach das zu tun, was wir *lieber* wollen. Denn normalerweise berücksichtigen wir moralisch falsche Handlungsoptionen gar nicht erst als „echte“ Optionen in unseren praktischen Überlegungen. Wir schließen Sie unbewusst von vorne herein aus.⁴³ Wir entscheiden in solchen Fällen *nach Belieben* – und das ist völlig in Ordnung, da in diesen Überlegungen kein moralisches Gut auf dem Spiel steht.

Die phänomenologische Robustheit moralischer Normen besteht nun meines Erachtens eben darin, dass sie diesen „Spielraum des Beliebens“ begrenzen. Finde ich ein Neugeborenes im Wald, wird das, was ich *lieber* will, irrelevant (falls ich überhaupt etwas anderes lieber will). Mein Belieben verliert, so könnten wir sagen, sein deliberatives Gewicht. Mir ist sofort klar: Ich habe den Spielraum des Beliebens verlassen. Mein Wunsch nach einem angenehmen Waldspaziergang, *so sehr ich auch spazieren will*, spielt keine Rolle mehr für die Frage, was nun zu tun ist. All dies finden wir in der Phänomenologie praktischer Überlegungen vor. Wenn eine moralische Pflicht konfliktiert mit dem, was ich *lieber* will, dann bin ich mir unmittelbar darüber bewusst, dass das, was ich *lieber* will, deliberativ unterliegt.⁴⁴

Ich kann nun etwas ganz Entscheidendes festhalten: Nichts von dem, was ich bis hierhin gesagt habe, impliziert, dass die soeben beschriebene Phänomenologie der Robustheit der Moral nur eine Illusion ist. Nichts von dem, was ich über die externe Perspektive, die sozio-kulturelle Erziehung, die Internalisierung von Normen oder intransparente moralische Neigungen gesagt habe, ist inkompatibel mit der soeben geschilderten Phänomenologie. Dies wird klar, wenn sobald uns vor Augen führen, dass die folgenden beiden Ideen konsistent sind:

- (i) *Faktum der Kultur*: Wir haben durch unsere moralische Erziehung eine Vielzahl an moralischen Normen internalisiert, was entspre-

⁴³Natürlich ist dies ebenfalls ein Produkt unserer moralischen Erziehung. Siehe auch Wallace (2019) zur Idee moralischer Pflichten als „presumptive deliberate constraints“ und McDowell (1979); Halbig (2007) zur Idee des „Gründe zum Schweigen bringen“ [silencing reasons].

⁴⁴Wer in einem konkreten Fall bezweifelt, dass eine moralische Pflicht einer egoistischen Erwägung unterliegt, stellt meines Erachtens in Frage, ob diese moralische Pflicht in diesem konkreten Fall *tatsächlich* besteht. Es ist, so meine ich, eine begriffliche Wahrheit, dass moralische Pflichten das, was wir *lieber* wollen, deliberativ übertrumpfen (siehe auch hierzu Wallace, 2019).

chende und meist intransparente, moralischen Neigungen impliziert.

- (ii) *Phänomenologische Kategorizität*: Wenn eine moralische Pflicht mit dem, was wir lieber wollen, konfligiert, sind wir uns unmittelbar darüber bewusst, dass das, was wir lieber wollen, deliberativ unterliegt.

Entscheidend ist nun: Wir können beide Ideen akzeptieren ohne inkonsistent zu sein. Die Akzeptanz von (i) impliziert keineswegs eine Zurückweisung von (ii). Wer (i) akzeptiert, muss die Phänomenologie im Galgenbeispiel also keinesfalls als Illusion ansehen.

Doch ich will noch einen Schritt weiter gehen. (i) und (ii) passen, so scheint mir, ganz wunderbar zusammen. Und zwar, weil die folgende Idee äußerst plausibel ist:

- (iii) *Deliberative Priorität der Moral*: Ceteris paribus ist uns *wichtiger*, der Moral zu genügen, als das zu tun, was wir lieber bzw. am liebsten⁴⁵ wollen.

Diese Annahme erscheint mir äußerst plausibel. Wir sehen uns selbst nicht als „Spielbälle“ unserer aktuell stärksten Motivationen – und wir müssen keine Kantianer:innen sein, um ein solches Bild zurückzuweisen. Das einzige, was wir neben dem Faktum der Kultur benötigen, ist eine Konzeption der *Wichtigkeit* bzw. des *normativen Gewichts* von Neigungen, laut der diese Wichtigkeit nicht identisch ist mit der stärksten, momentanen, phänomenal präsenten motivationalen Kraft. Und derlei Konzeptionen gibt es in der Forschungsliteratur zu „humeanischen“ Normativitätstheorien zuhauf.⁴⁶ Natürlich ist mein Wunsch nach der Gesundheit meiner Kinder wichtiger als mein Wunsch nach einem Schokoladeneis; auch dann, wenn Letzterer aktuell die stärkste motivationale Kraft darstellt. Wir müssen keine Kantianer:innen sein, um diese Feststellung zu treffen.

Insgesamt zeigt sich also: Laut meiner alternativen Erklärung der Moralphänomenologie im Galgenbeispiel entpuppt sich die Kategorizität der Moral – verstanden als „Übertrumpfung“ dessen, was wir

⁴⁵Im Sinne der stärksten momentan phänomenal präsenten motivationalen Kraft.

⁴⁶Siehe etwa Tiberius (2000); Manne (2014); Stemmer (2016); Lenman (2018), [Name].

lieber bzw. am liebsten wollen – nicht als Illusion. Die phänomenologische Robustheit der Moral wird durch meine Überlegungen also nicht in Frage gestellt.

Vielleicht aber drängt sich nun ein weiterer Einwand auf. Man könnte meiner Replik entgegenhalten, dass das, was ich die „Robustheit der Moral“ genannt habe, zu schwach sei. Die Robustheit, die ich im Auge habe, sei eben *nicht* identisch mit einer Kategorizität der Moral im Sinne einer *vollständigen* Neigungsunabhängigkeit. *Diese* Kategorizität, die ein offensichtlicher Bestandteil unserer Phänomenologie sei, entpuppe sich in meinem Bild nach wie vor als Illusion.

Hierauf möchte ich, in einem zweiten Schritt, entgegnen: Die „phänomenologische Beobachtung“ einer vollständigen Neigungsunabhängigkeit der Moral ist eine philosophische Erfindung. Niemand hat jemals diese Beobachtung angestellt. Sie ist *kein* Bestandteil unserer Alltagsphänomenologie. Die Phänomenologie gibt Folgendes her:

- (a) Die Gültigkeit moralischer Pflichten ist unabhängig davon, *was wir lieber oder am liebsten* wollen.

Was sie jedoch *nicht* hergibt, ist dies:

- (b) Die Gültigkeit moralischer Pflichten ist unabhängig von *allem* Wollen.

(a) und (b) sind nicht identisch, und (a) impliziert (b) auch nicht. Daraus, dass wir uns an die Moral zu halten haben, *egal was wir am liebsten wollen*, folgt nicht, dass wir uns an die Moral zu halten haben, *egal was wir wollen*. Wer also meint, die Neigungsunabhängigkeit moralischer Pflichten sei ein Bestandteil der Phänomenologie praktischer Überlegungen, der liest, einerseits, etwas in die Phänomenologie hinein, das dort nicht vorzufinden ist. Und er widerspricht, andererseits, auch Kant selbst. Denn Kant sagt ganz explizit, dass wir uns der Freiheit (d.h. der vollständigen Neigungsunabhängigkeit unseres Handelns) nicht unmittelbar bewusst werden können.

Von der Freiheit kann [unsere Erkenntnis des Unbedingt Praktischen] nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus Erfahrung schließen [...].⁴⁷

⁴⁷KpV, AA 05: 29.

Insgesamt zeigt sich, dass meine Alternativerklärung das Faktum nicht als Illusion entlarvt. Im Gegenteil: sie fängt die vielbeschworene Kategorizität der Moral in dem Sinne ein, in dem die Phänomenologie sie nahelegt – als Unabhängigkeit davon, was wir am stärksten wollen. Damit ist der Einwand, meine Überlegungen würden der phänomenologischen Kategorizität der Moral nicht gerecht, zurückgewiesen.

5. Fazit

Das Faktum-Argument ist Kants zentraler Beweis der Wirklichkeit der Freiheit. Ich habe es wie folgt rekonstruiert:

Faktum-Argument

P1 Wenn zwei Neigungen um die Bestimmung des Willens konkurrieren, dann gewinnt notwendigerweise die stärkere.

P2 Wenn das Moralgesetz und die stärkstmögliche Neigung um die Bestimmung des Willens konkurrieren, dann ist es möglich, dass das Moralgesetz sich durchsetzt.

ZK1 Wenn sich das Moralgesetz gegen die stärkste Neigung durchsetzt, ist ausgeschlossen, dass das Moralgesetz sich aufgrund einer Neigung durchsetzt. [aus P1 & P2]

ZK2 Also ist es möglich, dass wir unseren Willen entgegen unserer stärksten Neigung bestimmen. [aus P2 & ZK1]

ZK3 Also können wir den Willen neigungsunabhängig bestimmen. [aus ZK2]

∴ Freiheit (in praktischer Hinsicht) ist wirklich. [aus ZK3]

Das zentrale Argumentationsziel der KpV ist, so Kant, mit der Konklusion erreicht: Die reine praktische Vernunft alleine kann den Willen bestimmen. Freiheit ist wirklich.

Das Faktum-Argument kann jedoch, so meine zentrale These, nicht überzeugen. Das Problem besteht im Übergang von P1 und P2 zu ZK1. Zunächst: Das Faktum der Kultur – die menschliche Eingebundenheit in eine teils durch moralische Normen konstituierte sozio-kulturelle Wirklichkeit – erklärt P2. Wir internalisieren moralische Normen als Teil unserer „kulturellen Erziehung“, was mit einer Neigung zu ihrer Befolgung einhergeht. Da Neigungen oft intransparent sind, kann

auf Basis einer reinen Beschreibung der Phänomenologie *nicht ausgeschlossen werden*, dass Neigungen auf Seiten der Moral im Spiel sind. Dies aber müsste Kant ausschließen, damit sein deduktiver Beweis der Freiheit gelingt.

Nun könnte man meinen, die Funktion von P1 bestehe eben darin, den möglichen Einfluss intransparenter moralischer Neigungen auszuschließen. Keine Neigung, so besagt P1, kann gegen die stärkste Neigung die Oberhand bewahren. Darum ist P1 so wichtig für Kants Argument. Erst die Wahrheit von P1 erlaubt den folgenden deduktiven Schluss: Wenn der Untertan moralisch handelt, dann handelt er neigungsunabhängig.

Jedoch ist P1, so das Ergebnis unserer Diskussion, falsch. Wenn wir unter der Stärke einer Neigung ihre momentan präsente, motivationale Kraft verstehen, dann ist schnell klar, dass wir im Alltag regelmäßig *entgegen* unserer stärksten Neigungen handeln. Und auch wenn wir unter der Stärke einer Neigung ihr normatives Gewicht (in irgendeinem plausiblen Sinne) verstehen, entpuppt sich P1 als falsch. Denn klarerweise setzt sich in Neigungskonflikten nicht notwendigerweise die normativ gewichtigere Neigung durch.

Insgesamt zeigt sich also: Da P1 falsch ist und P2 durch das Faktum der Kultur erklärt werden kann, sind wir keinesfalls gezwungen, ZK1 anzunehmen. Und darum sind wir ebenfalls nicht gezwungen, die Möglichkeit neigungsunabhängigen Handelns anzunehmen. Wie oben gezeigt kann die Phänomenologie moralisch-praktischer Überlegungen auch *ohne* die kantische Freiheit auf eine *prima facie* plausible – zumindest aber: kohärente – Art und Weise eingefangen werden. Und darum scheitert das Faktum-Argument als deduktiver Beweis der Freiheit.

Literatur

- Beyleveld, Deryck and Marcus Düwell. 2020. *The Sole Fact of Pure Reason*. De Gruyter.
- Bojanowski, Jochen. 2017. "Kant on the Justification of Moral Principles." *Kant-Studien* 108:55–88.
- Dennett, Daniel. 2017. *From Bacteria to Bach and Back*. W. W. Norton & Company.
- Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Clarendon Press.
- Halbig, Christoph. 2007. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Klostermann.

- Heidegger, Martin. 1982. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Vittorio Klostermann.
- Henning, Tim. 2016. *Kants Ethik, Eine Einführung*. Reclam.
- Henrich, Joseph. 2016. *The Secret of our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 2003. *Kritik der praktischen Vernunft*. Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 2016. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner Verlag.
- Kleingeld, Pauline. 2010. "Moral consciousness and the 'fact of reason'."
- Korsgaard, Christine. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine. 2009. *Self-Constitution*. Oxford University Press.
- Lenman, James. 2018. "The Primacy of the Passions."
- Manne, Kate. 2014. "Internalism about Reasons: Sad but True?" *Philosophical Studies* 167.
- McDowell, John. 1979. "Virtue and Reason." *Monist* 62:331–350.
- O'Neill, Onora. 2011. "Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft (§§ 7–8)."
- Rozin, P., J. Haidt and C.R. McCauley. 2000. "Disgust."
- Schönecker, Dieter. 2013. "Das gefühlte Faktum der Vernunft: Skizze einer Interpretation und Verteidigung." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61:91–107.
- Stemmer, Peter. 2016. *Der Vorrang des Wollens, Eine Studie zur Anthropologie*. Klostermann.
- Tiberius, Valerie. 2000. "Humean Heroism: Value Commitments and the Source of Normativity." *Pacific Philosophical Quarterly* 81:426–46.
- Tomasello, Michael. 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Harvard University Press.
- Tomasello, Michael. 2019. *Becoming Human*. Harvard University Press.
- Wallace, R. Jay. 2019. *The Moral Nexus*. Princeton University Press.
- Willaschek, Marcus. 1992. *Praktische Vernunft*. J. B. Metzler.
- Wilson, David Sloan. 2019. *This View of Life*. Pantheon Books.
- Wood, Allen. 2005. *kant*. Blackwell.