

Das gefühlte Faktum der Vernunft

Skizze einer Interpretation und Verteidigung

Von DIETER SCHÖNECKER (Siegen)

Es gehört bis heute zu den Vorurteilen des philosophischen Diskurses, dass Kant in seiner Ethik den Gefühlen gar keinen oder jedenfalls keinen substanziellen Platz einräume. So wirft Husserl Kant vor, dieser vertrete einen „extremen und fast absurden Rationalismus“ (Husserl 1988, 407)¹, und noch in jüngerer Zeit vertritt beispielsweise Engelen in ihrem Buch über *Gefühle* die These, dass Handlungen, „welche aufgrund rationaler Erwägungen zu erfolgen haben, ohne die motivierende und bewertende Kraft von Emotionen nicht umgesetzt werden“ (2007, 35) können. Das stimmt wohl; zugleich führt Engelen aber Kant als jemanden an, der genau dies *bestreite*, und das ist falsch.² Kant hat nämlich moralischen Gefühlen eine fundamentale Rolle zugewiesen, und zwar nicht nur im Rahmen einer Theorie moralischer Motivation. Jeder weiß (oder müsste wissen), dass auch nach Kant die Vernunft nur *motivierend* wird über Gefühle. So schreibt er schon in der *Grundlegung*: „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich [...], ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*.“ (GMS, 460)³ Kant behauptet außerdem (auch dies kennt man zu Genüge), dass das Gefühl der Achtung nicht nur gebotene Handlungen hervorbringen kann, sondern, indem die Achtung dies tut, zugleich dem Willen moralischen Wert verleiht.⁴

¹ Auch in der gegenwärtigen Phänomenologie ist diese Rezeption vermutlich noch recht stark ausgeprägt; so schreibt zum Beispiel Rinofner-Kreidl (2011, 423) in einem neuen Überblicksbeitrag über phänomenologische Ethik, Kant „banishes every kind of feeling from the sphere of morality (except the peculiar *intellectual* feeling of respect for the moral law)“. – Ich bin Sophie Loidolt und Sonja Rinofner-Kreidl zu sehr großem Dank verpflichtet. Ohne ihre wertvollen Hinweise hätte ich von den interessanten Stellen bei Husserl und auch Heidegger keine Kenntnis genommen. Mein Dank gilt auch den TeilnehmerInnen der 5. Siegener Kant-Tagung sowie Jochen Bojanowski und Elke Schmidt für die kritische Durchsicht des Skripts.

² Vgl. ähnlich (aber etwas differenzierter) auch Hastedt (2005), 30 ff.

³ Kants Werke werden nach den Editionen im Felix Meiner Verlag zitiert. Alle Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf die Paginierung der Akademie-Ausgabe. Folgende Siglen werden verwendet: GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; KU = Kritik der Urteilskraft; TL = Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

⁴ Vgl. zentral dafür den ersten Abschnitt der GMS.

Ich will mich hier aber mit einer anderen, viel anspruchsvolleren These Kants beschäftigen. Sie wird, glaube ich, oft gar nicht adäquat wahrgenommen, sodass es sich lohnt, darauf aufmerksam zu machen. Sie lautet: *Wir erkennen durch Gefühle die Geltung des moralischen Gesetzes*. Gefühle lassen uns nach Kant, um dies gleich festzuhalten, nicht im Allgemeinen erkennen, welche Handlungen geboten sind; das Gefühl der Achtung „dient nicht zur Beurteilung der Handlungen“ (KpV, 76). Eine so verstandene Kritik an der *moral sense*-Theorie hält sich bei Kant durch alle Schriften hinweg durch. Aber in anderer, viel substanziellerer Hinsicht ist Kant keineswegs der Rationalist, als der er oft dargestellt wird. Kant ist vielmehr, so meine These, ethischer Intuitionist. Ethischer Intuitionist ist, wer die Position vertritt, dass wir unmittelbar durch Gefühle die Geltung des moralischen Gesetzes oder den Wert bestimmter Güter erkennen.⁵ Kant ist (zumindest) ein solcher ethischer Intuitionist in Bezug auf die Geltung des moralischen Gesetzes⁶; das versuche ich jetzt zu zeigen.

Nun hat Kant in der *Tugendlehre* eine Theorie präsentiert, die in der Kant-Forschung und erst recht in der breiteren philosophischen Öffentlichkeit so gut wie unbekannt ist: Ich meine Kants Theorie *moralischer Gemütsanlagen*.⁷ Zu diesen rechnet er das moralische Gefühl, das Gewissen, die Menschenliebe und die Achtung. Kant betont, dass es keine Pflicht geben kann, diese Gemütsanlagen zu besitzen, weil sie der Pflicht bereits „zum Grunde liegen“ (TL, 399,10, m. H.); es kann nicht geboten werden, etwas zu haben, das man bereits besitzen muss, um überhaupt ein Gebot erfüllen zu können. Aber die aus den Gemütsanlagen entspringenden Gefühle motivieren nicht nur; sie lassen uns das moralische Gesetz als kategorischen Imperativ (kurz: KI) überhaupt erst *erkennen*. Das Affiziertsein der moralischen Gemütsanlagen ist also nicht nur eine notwendige Bedingung dafür, motiviert zu werden; vielmehr wird nur durch sie der Mensch sich des nötigen Charakters, der *Geltung*, des KI überhaupt erst bewusst.

In diesem Sinne schreibt Kant in der *Tugendlehre* in Bezug auf das moralische Gefühl als eine der vier Gemütsanlagen: „alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses [moralische] Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden“ (TL, 399,29). Kant bindet hier schon das bloße *Bewusstsein des kategorischen Imperativs* an diese Gemütsanlagen. Denn das Imperativische am KI besteht ja gerade darin, dass das moralische Gesetz für uns mit einer objektiven *Verbindlichkeit* oder *Nötigung* einhergeht; der KI ohne das Moment der Nötigung ist kein KI. Wenn Kant schreibt, dass man sich nur kraft der Gemütsanlagen ‚der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst werden kann‘, dann impliziert dies zwingend, dass auch das Bewusstsein des KI an die moralischen Gemütsanlagen als notwendige Bedingung gebunden ist, weil eben ohne das Bewusstsein der Verbindlichkeit beziehungsweise Nötigung das moralische Gesetz überhaupt nicht als ein solches imperativisch gebietendes, also nötigendes Gesetz *bewusst* werden kann.

Obwohl Kant die Achtung in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht als moralische Gemütsanlage bezeichnet, ist sie der Sache nach genau dies: ein Vermögen zu einem Gefühl, ‚um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden‘, und das heißt: ein Gefühl, mit

⁵ Das ist zugegebenermaßen eine weite Definition. Es müssten wohl mindestens Wahrnehmungen, Intuitionen und Gefühle unterschieden werden; ich bin aber zugleich skeptisch, ob sich hier wirklich trennscharfe Unterscheidungen überhaupt ziehen lassen.

⁶ Obwohl es jüngst von Oliver Sensen (2011) mit sehr bedenkenswerten Argumenten bestritten wurde, halte ich nach wie vor die herkömmliche Interpretation für richtig, dass für Kant *Personalität* ein intrinsischer, absoluter Wert ist; es ist aber eine schwierige interpretatorische Frage, ob und in welchem Sinne dieser Wert nach Kant durch das Gefühl (der Achtung) erkannt wird.

⁷ Für eine ausführliche Analyse mit Blick auf die Menschenliebe vgl. Schönecker (2010).

dem wir die Geltung des KI erkennen. Die Skizze zu einer solchen Interpretation der Faktum-These liefere ich im ersten Teil (I). Ich werde dann kurz zeigen, dass Kants intuitionistischer Grundgedanke gegen eine epistemologische Standardkritik verteidigt werden kann (II).

I. Kants Faktum-These – Skizze einer kommentarischen Interpretation

Kant schreibt, dass man „das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft“ (KpV, 31,24) nennen könne.⁸ Mit diesem Grundgedanken – das Bewusstsein des KI ist ein Faktum der Vernunft – verbinde ich drei interpretatorische Thesen:

1. Die Faktum-Theorie erklärt unsere Einsicht in die Geltung des moralischen Gesetzes; sie ist eine Theorie der Rechtfertigung und ersetzt als solche die Deduktion der *Grundlegung*.
2. Im Bewusstsein des moralischen Gesetzes ist der KI in seiner unbedingten Geltung unmittelbar gegeben und dadurch erkannt.
3. Gegeben wird die unbedingte Geltung des KI im Gefühl der Achtung.

Gehen wir diese Thesen durch; ich konzentriere mich dabei aus Raumgründen vor allem auf die zweite These.

1. Die Faktum-Theorie als Theorie der Rechtfertigung. Halten wir uns zunächst den Kontext vor Augen: Wir haben, so Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*, weder ein unmittelbares (sicheres) Bewusstsein oder eine Erfahrung davon, dass wir in einer bestimmten Handlung nicht durch sinnliche Triebfedern bestimmt werden, das heißt, wir haben kein Bewusstsein und keine Erfahrung der negativen Freiheit als Unabhängigkeit von solchen Triebfedern; noch haben wir ein unmittelbares Bewusstsein oder eine Erfahrung davon, dass wir in einer bestimmten Handlung tatsächlich durch das moralische Gesetz bestimmt werden, also aus Pflicht handeln, das heißt, wir haben kein Bewusstsein und keine Erfahrung der positiven Freiheit als transzendental-praktische Selbstbestimmung durch das moralische Gesetz. Dass es diese Freiheit gibt, wissen wir nur durch das moralische Gesetz: „Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, *wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweist* [...]“ (KpV, 121, m. H.). Schon in der *Vorrede* schreibt Kant, dass „die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei“ (KpV, 4, Anm.). Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes soll also *ratio cognoscendi* der Überzeugung sein, dass wir frei sind. Das kann dieses Bewusstsein aber nur sein, wenn es selbst wiederum *real* ist (also ein Bewusstsein, dass der Mensch wirklich hat) und wenn es epistemisch *gerechtfertigt* ist, sich darauf zu verlassen; wäre dieses Bewusstsein nur ein „Hirngespinnst“ (GMS, 445,8), wäre auch die Überzeugung von der Realität der Freiheit ein solches ‚Hirngespinnst‘. Die Faktum-Theorie ist also eine Theorie darüber, auf welche Weise wir in unserer Überzeugung von der ‚Realität‘ (KpV, 47,15; 48,6) des moralischen Gesetzes gerechtfertigt sind. Nur wenn wir wissen, dass Moral real ist, wissen wir auch, dass Freiheit real ist.⁹

⁸ Dieses ‚Grundgesetz‘ ist der KI; davon gehe ich jedenfalls aus, auch wenn dies zuletzt von Wolff (2009) bestritten wurde.

⁹ Daher schreibt Heidegger (1982, 282) völlig zutreffend, dass, wenn die Freiheit sich durch das Gesetz ‚offenbaren‘ soll, wie Kant beansprucht, dieses Gesetz ‚daher selbst zuerst als wirkliches offenbar sein [muss]‘.

Nun definiert Kant im Zusammenhang mit dem KI „Deduktion“ als die „Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und [die] Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori“ (KpV, 46). Eine solchen Deduktion des KI könne aber, so Kant, *nicht* geleistet werden: „Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion [...] bewiesen“ (KpV, 47) werden. Das erweckt den Eindruck, als sei jene ‚Rechtfertigung der objektiven und allgemeinen Gültigkeit‘ des KI nicht möglich. Nun ist aber diese Definition von „Deduktion“ konjunktiv. Sie beinhaltet die ‚Rechtfertigung der Gültigkeit‘ des KI *und* die ‚Einsicht der Möglichkeit‘ als Einsicht in das jeweilige „Grundvermögen“ (KpV, 47,1). Eine solche ‚Einsicht‘ ist in der Tat in Bezug auf das ‚Grundvermögen‘ der reinen praktischen Vernunft nicht möglich. Doch folgt aus dieser Unmöglichkeit einer Deduktion des KI *nicht*, dass es keinen Realitätsnachweis des KI geben kann. Denn auch wenn ‚die objektive Realität des moralischen Gesetzes *durch keine Deduktion* [...] bewiesen‘ werden kann, so kann sie immer noch *anders* bewiesen werden; und tatsächlich endet dieser Satz mit der Feststellung: „[...] und steht dennoch für sich selbst fest“ (KpV, 47,19); der KI kann also durch keine Deduktion bewiesen werden, *und steht dennoch für sich selbst fest*. Daher folgt aus der Unmöglichkeit einer Deduktion des KI auch nicht, dass es keine ‚Rechtfertigung der Gültigkeit‘ des KI geben kann. Denn da „Deduktion“ konjunktiv definiert wird, scheitert eine solche Deduktion ja bereits, wenn *eines* der Konjunktionglieder nicht erfüllt ist. Das eine ist in der Tat nicht erfüllt; es gibt keine Einsicht in die Möglichkeit des Grundvermögens der reinen praktischen Vernunft. Trotzdem könnte ja das andere Konjunktionsglied – die ‚Rechtfertigung der Gültigkeit‘ des KI – erfüllt sein, und tatsächlich, so meine These, leistet das ‚Faktum der Vernunft‘ diese Rechtfertigung. Der KI steht nämlich insofern ‚für sich selbst fest‘, als er „als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“ (KpV, 47) ist. In diesem Sinne schreibt Kant:

„[R3] [R3.1] Man mußte ihn [den KI] zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im Urteile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, [R3.2] gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht. [R4] Aber dieser Umstand läßt sich auch aus dem kurz vorher Angeführten gar wohl erklären; weil praktische reine Vernunft notwendig von Grundsätzen anfangen muß, die also aller Wissenschaft, als erste Data, zum Grunde gelegt werden müssen, und nicht allererst aus ihr entspringen können. [R5] [R5.1] Diese Rechtfertigung der moralischen Prinzipien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugsamer Sicherheit, durch bloße Berufung auf das Urteil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden [...]“ (KpV, 91; ich komme auf diese Stelle später noch einmal zurück)

Zweimal spricht Kant hier von der ‚Rechtfertigung‘ des KI: Man müsse den ‚obersten praktischen Grundsatz‘ *rechtfertigen*, und zwar *als ein Faktum*; und auf dieses ‚rechtfertigen‘ des moralischen Gesetzes bezieht er sich dann noch einmal mit der Wendung ‚Rechtfertigung der moralischen Prinzipien‘. Das Bewusstsein des KI als Faktum der Vernunft rechtfertigt also den KI in seiner absoluten Geltung. Kant sagt an anderer Stelle zwar auch, dass das moralische Gesetz „keiner rechtfertigenden Gründe bedarf“ (KpV, 47,28). Aber solche ‚Gründe‘, dessen der KI nicht bedarf, sind zu verstehen als *deduktive* Gründe. Versteht man unter „Rechtfertigung“ ganz allgemein dasjenige Element, das eine wahre Überzeugung zu Wissen macht, dann kann die Rechtfertigung für das Überzeugtsein von einer Aussage darin bestehen, dass man andere Aussagen anführt, auf deren Grundlage man jene Aussage für wahr hält;

eine richtig-basale (*properly basic*) Aussage ist dagegen eine Aussage, die man ohne (deduktive) Ableitung für wahr hält und *prima facie* für wahr halten darf. Die Überzeugung, dass der KI ‚Realität‘ hat, also tatsächlich gilt, ist gerechtfertigt, aber sie ist nicht gerechtfertigt durch irgendwelche ‚Gründe‘, sondern durch ‚sich selbst‘, als ein ‚Faktum‘.

2. *Die Faktum-Theorie als Theorie moralischen Gegebenseins.* Erst in der Anmerkung zum § 7 erfolgt die tatsächliche terminologische Taufe (‚Faktum der Vernunft‘). Ich zitiere und versuche jetzt, den Text kommentarisch zu interpretieren.¹⁰

„[1] [1.1] Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, [1.2] weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, [1.3] sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, [1.4] ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. [2] [2.1] Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, [2.2] daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, [2.3] die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt.“ (KpV, 31)

Zunächst benennt Kant dasjenige, was ‚Faktum der Vernunft‘ heißt, und das ist das Bewusstsein des Grundgesetzes. Da dieses ‚Grundgesetz‘ der im § 7 formulierte KI ist, und da diese ‚Vernunft‘ die reine praktische Vernunft ist, lautet die Aussage (und damit die Faktum-These):

(F1) Das Bewusstsein des kategorischen Imperativs ist ein Faktum der reinen praktischen Vernunft.

Eine kleine Einschränkung ist dabei zu machen. Denn Kant sagt, dass man das Grundgesetz ein Faktum nennen „kann“ (KpV, 31,24; m. H.). Man *muss* es also offenkundig nicht so nennen, und das liegt daran, dass es sich von anderen Fakta, die unproblematischer sind, unterscheidet; aus diesem Grund wird in den 11 Stellen, in denen der Ausdruck „Faktum“ auftaucht, vier Mal das einschränkende Attribut „gleichsam“ hinzugefügt.¹¹ Nun ‚kann‘ man zwar nur von einem ‚Faktum der Vernunft‘ sprechen, aber da Kant selbst es wiederholt tut (wenn auch nur manchmal ‚gleichsam‘), müssen wir annehmen, dass er den Gebrauch bei aller analogen Einschränkung und Gefahr der ‚Missdeutung‘ [2.1] für legitim und erhellend hält.

Eine andere Einschränkung für (F1) ist bedeutsamer. Denn tatsächlich nennt Kant meistens das moralische Gesetz *selbst* das Faktum, und nur in [1.1] ist es zweifelsohne das *Bewusstsein* dieses moralischen Gesetzes, das ‚Faktum der Vernunft‘ genannt wird. Diese Differenz wird auch im eben zitierten § 7 deutlich. Denn aus dem eindeutigen Bezug des ‚es‘ in [2.2] auf das in [2.1] genannte ‚Gesetz‘, das wiederum eindeutig auf das besagte ‚Grundgesetz‘ und damit auf den KI bezogen ist, ergibt sich zwingend folgende Aussage:

(F2) Der kategorische Imperativ ist ein Faktum der reinen praktischen Vernunft.

¹⁰ Das kann, wie gesagt, nur eine Skizze sein. – Zur Idee der kommentarischen Interpretation vgl. Schönecker (2004) sowie Damschen u. Schönecker (2012), 203–272.

¹¹ Vgl. KpV, 47, 55, 91, 104.

Halten wir diese Differenz zwischen (F1) und (F2) zunächst nur fest; ich komme darauf zurück. Es besteht nun kein Zweifel, dass Kant, nachdem er das Bewusstsein des moralischen Gesetzes ein ‚Faktum‘ genannt hat, auch erläutert, *warum* und *inwiefern* es sich um ein Faktum handelt und dieser Sprachgebrauch daher auch gerechtfertigt sei; denn sowohl [1.2] wie auch [1.3] schließen sich an die Faktum-These mit einem ‚weil‘ an. Dabei ist der Bezug des erstgenannten ‚es‘ in [1.2] nicht auf Anhieb klar; da nämlich das Subjekt des Satzes [1.1] das ‚Bewusstsein dieses Grundgesetzes‘ ist, möchte man erst denken, dass dieses ‚Bewusstsein‘ dasjenige ist, von dem es dann heißt, man könne ‚es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit, herausvernünfteln‘, was ja durchaus noch wie ein plausible Aussage erscheinen mag. Und auch das zweitgenannte ‚es‘ in [1.3] scheint sich immer noch auf jenes ‚Bewusstsein‘ aus [1.1] zu beziehen. Doch was könnte es bedeuten, dass das *Bewusstsein* des moralischen Gesetzes sich uns ‚aufdringt als synthetischer Satz a priori‘, wie es ja dann in [1.3] heißt? Der KI ist ein ‚Satz‘, nicht das Bewusstsein von ihm. Abstrahiert man von den erläuternden Nebenbemerkungen, so lautet die eigentliche Aussage von [1.2] also:

(F3) Man kann den kategorischen Imperativ nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernünfteln.

Und diese behauptete Tatsache sei der erste Grund dafür (‚weil‘), dass das Bewusstsein des KI ein ‚Faktum‘ zu nennen ist. Der zweite Grund findet sich dann, wie gesagt, in [1.3]. Hier lautet die zentrale Aussage:

(F4) Der kategorische Imperativ drängt sich uns auf als synthetischer Satz *a priori*.

Wir haben schon gesehen, dass in [2] der KI als ein ‚Faktum‘ bezeichnet wird (F2). Im ersten Teil [2.1] lautet die Aussage, dass das ‚Gesetz‘ (also wieder: der KI) als ‚gegeben‘ anzusehen ist:

(F5) Der kategorische Imperativ ist gegeben.

Diese Aussage (F5) ist entscheidend für das Verständnis von Kants Faktum-These.¹² Was besagt sie? Man könnte vielleicht meinen, die Eigenschaft des KI, ‚gegeben‘ zu sein, sei von der Eigenschaft, ein ‚Faktum‘ zu sein, noch einmal *unterschieden*. Aber nicht nur spricht nichts *dafür*; Kant schreibt ja nicht: ‚Doch muss man, um dieses Gesetz *außerdem noch* als gegeben anzusehen, wohl bemerken...‘, oder so etwas. Dagegen spricht vor allem, dass [2.2] als explizite *Erläuterung* des Ausdrucks ‚Faktum der Vernunft‘ zu verstehen ist. Der Gefahr der ‚Missdeutung‘ des Gegebenseins, die Kant in [2.1] zur Sprache bringt, wird ja nicht etwa dadurch begegnet, dass hervorgehoben würde, das Gesetz werde ‚*nicht empirisch* gegeben‘. Vielmehr wird die ‚Missdeutung‘ der Rede vom Gegebensein des moralischen Gesetzes durch folgende Aussagen vermieden, die beide in [2.2] enthalten sind:

(F6) Der kategorische Imperativ ist kein empirisches Faktum.

(F7) Der kategorische Imperativ ist das einzige Faktum der reinen praktischen Vernunft.

Dabei bewahrt die Betonung der Einzigkeit dieses Faktums (‚das einzige Faktum‘) vor einer ‚Missdeutung‘, die sich dadurch ergeben könnte, dass Kant in [1.1] sagt, der KI sei ‚ein Fak-

¹² Vgl. auch noch die Rede vom Gegebensein in KpV, 47.

tum der Vernunft‘, was vielleicht den Eindruck erwecken könnte, es gebe noch mehrere solcher Vernunft-Fakta. Die Rede vom Gegebensein wird also durch eine spezifizierte Rede vom Faktum erläutert und dadurch vor einer ‚Missdeutung‘ bewahrt. Kant sagt *nicht*, das Gesetz werde ‚nicht empirisch gegeben‘; vielmehr sagt er, das Gesetz sei ‚kein empirisches Faktum‘. Und das heißt eben: Zu sagen, dass der KI ein (das einzige) Faktum der reinen praktischen Vernunft ist, *ist* zu sagen, dass er ‚gegeben‘ ist. Kant sagt also vom KI, er sei ‚gegeben‘; und weil das Bewusstsein des KI an die Stelle des unmöglichen Bewusstseins der Freiheit tritt – also eines Bewusstseins, das, wenn es gegeben wäre, ein ‚Datum‘ der Vernunft wäre –; so ist eben mit dem ‚Faktum der Vernunft‘ nichts anderes gemeint als eben das Gegebensein des KI.

Auch in [1.3] wird dies deutlich: Der Gegenbegriff zum ‚Herausvernünfteln‘ aus [1.2.] ist das sich-Aufdrängen („aufdringt“) des KI¹³; und weil es dafür, um uns ins Bewusstsein zu treten, keines ‚vorhergehenden‘ [1.2] Datums bedarf, schreibt Kant in [1.3], dass der KI ‚sich *für sich selbst* uns aufdringt‘, also eben ohne die Vermittlung durch ein ‚vorhergehendes‘ Datum. Zu sagen, dass das Bewusstsein des KI ein ‚Faktum der Vernunft‘ ist, bedeutet also nach dieser maßgeblichen Stelle, dass der KI uns insofern ‚gegeben‘ ist, als er sich uns ohne weitere Vermittlung durch ein Bewusstsein der negativen Freiheit und ohne weitere Begriffsanalyse oder logische Ableitung ‚für sich selbst aufdringt‘; und daher steht er auch „für sich selbst fest“ (KpV, 47,19, m. H.). Es überrascht daher auch nicht, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die moralischen Gesetze „Data“ (BXXI und BXXVIII f.) nennt. Warum begreift Kant das Faktum sowohl als das moralische Gesetz selbst wie auch als Bewusstsein dieses Gesetzes? Diese Frage können wir beantworten, indem wir daran erinnern, dass die Wendung ‚Faktum der Vernunft‘ offenkundig als *Genitivus subjectivus* wie auch als *Genitivus objectivus* gelesen werden kann. Denn das moralische Gesetz (der KI) ist ja ohne Zweifel, wie Kant sagt, ein „Produkt der Vernunft“ (KpV, 20,7), und in diesem einen Sinne von ‚Faktum‘ eine Tat oder Handlung *der Vernunft* (*Genitivus subjectivus*). Zugleich offenbart sich aber die Realität der Freiheit in der Freiheit dieser reinen praktischen Vernunft; die reine praktische Vernunft als gesetzgebende Vernunft (und damit die Freiheit) ist also selbst eine Tatsache (Vernunft als Faktum, etwas Wirkliches, *Genitivus objectivus*), die uns aber als Tatsache ja nur bewusst ist, indem wir eben ein ‚Bewusstsein‘ des Gesetzes haben. Kant betont also einerseits, dass das moralische Gesetz ein Vernunftprodukt ist; andererseits betont er, dass wir uns dieses Gesetzes – und damit eben der Freiheit der reinen praktischen Vernunft – auf eine bestimmte Weise bewusst sind, nämlich so, dass es uns „als ein Faktum“ (KpV, 47,12; 91,27; m. H.) gegeben ist.

Das Gegebensein des KI ist also der Grund dafür, dass Kant von einem ‚Faktum‘ spricht. Nun sagt Kant aber fast nichts dazu, *wie* genau wir uns dieses Gegebensein denken sollen. In der Anmerkung zum § 7 findet man nur den Hinweis (F4), dass der KI sich uns als synthetischer Satz *a priori* ‚aufdringt‘. *Wie* also wird uns das moralische Gesetz ‚gegeben‘?

Um das zu verstehen, müssen wir auf das berühmte Galgenbeispiel eingehen:¹⁴

„Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde,

¹³ Vgl. auch Kants *Religionsschrift*: „Wäre dieses Gesetz nicht in uns *gegeben*, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln“ (Rel, 26, Fn., m. H.).

¹⁴ Auf Kants These in der KU (468), dass Freiheit eine *Tatsache* sei, für die es durch praktische *Data* eine korrespondierende *Anschauung* gebe, kann ich hier nur hinweisen; mir scheint sie im Kern den gleichen Gedanken wie die Faktum-These der KpV zu formulieren.

oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ (KpV, 30)

Im Unterschied zum Depositum-Beispiel geht es im Galgen-Beispiel bemerkenswerterweise *nicht* darum, dass der Untertan prüft, *ob* seine mögliche Maxime (etwa: ‚Wenn du in Lebensgefahr bist, lege ein falsches Zeugnis ab wider einen ehrlichen Mann‘) auch, wie es im Depositum-Beispiel heißt, „als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne“ (KpV, 27,26).¹⁵ Der Untertan wird nicht beschrieben als jemand, der sich des KI in erster Linie als eines Bestimmungsprinzips bewusst wäre. Der KI ist zwar ein Bestimmungsinstrument (‚Handle so‘, das heißt auf eine Art und Weise...), aber darum geht es im Galgenbeispiel offenkundig nicht. Es geht vielmehr um die moralische Aufforderung *Du sollst*; es geht um das ‚Handle‘.

Nun beschreibt Kant aber auch im Galgenbeispiel nicht näher, *wie* der Untertan sich des *Du sollst* bewusst wird; er sagt einfach nur, dass er ‚sich *bewusst* ist, dass er *es* soll‘. Dieses „es“ (KpV, 30,34) ist bezogen auf das vorangehende „etwas“ (KpV, 30,33), und das wiederum auf das vorher zweimal gebrauchte „es“ (KpV, 30,31–32), und dieses wiederum bezieht sich eindeutig auf die Handlung, seine Liebe zum Leben zu überwinden. Der Untertan soll sie überwinden, weil er dem moralischen Gebot unterliegt, kein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann abzulegen. Der Untertan erfährt also in einer konkreten Situation in Bezug auf ein spezifisches moralisches Gesetz das *Du sollst*. Obwohl Kant abschließend schreibt, dass der Untertan durch ‚das moralische Gesetz‘ die Freiheit erkennt, ist zumindest im Galgenbeispiel die Erkenntnis des KI also *nicht* als unmittelbare, abstrakte Einsicht in das *Du sollst* des KI *überhaupt* zu verstehen; Kant beschreibt den Untertan nicht so, dass er sich des KI bewusst wäre, wie es dann im § 7 als ‚Grundgesetz‘ formuliert wird. Der Untertan erfährt das *Du sollst* anhand des *spezifischen Du sollst* in dem spezifischen Imperativ ‚Du sollst kein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann ablegen‘.

Kant meint also mit dem Bewusstsein des KI (natürlich) nicht eine negierende Kenntnis dieses Gesetzes in dem Sinne, dass jemand sagt: ‚Ich weiß schon, dass manche Leute behaupten, dass es den KI gibt, und in diesem Sinne habe ich auch ein Bewusstsein des KI; aber ich glaube nicht, dass er wirklich gilt.‘ – Das Bewusstsein des KI ist also nicht das Bewusstsein des moralischen Skeptikers oder Anti-Realisten. Es ist aber auch nicht das Bewusstsein desjenigen, der zwar nicht die Geltung des KI bestreitet, aber den Bezug *auf sich* nicht erkennt. Wenn ich nämlich vom Sollen auf *mein* Können schließen will, wie der Untertan es tut, dann darf das Bewusstsein des KI kein Bewusstsein in dem Sinne sein, dass ich weiß, dass es das moralische Sollen gibt, ich aber nicht weiß, dass es für mich gilt (etwa so wie ich wüsste, dass es in einem bestimmten Land eine allgemeine Wehrpflicht gibt, ich mich davon aber unberührt erfahre, weil ich nicht Bürger dieses Landes zu sein glaube); das Bewusstsein des KI muss beinhalten, dass *ich* mir bewusst bin, dass *ich* Adressat des Gesetzes bin. Es ist daher auch kein Zufall, dass Kant den Untertan folgendermaßen beschreibt: ‚*Er* urteilt also, dass *er* etwas kann, darum, weil *er* sich bewusst ist, dass *er* es soll, und erkennt *in sich* die Freiheit, die *ihm* sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.‘ Der Untertan erfährt die Nötigung durch den KI. Diese Nötigung wird ihm aber *als gerechtfertigte gegeben*; er erkennt die Wahrheit des KI, seine absolute Geltung. Der Untertan macht mit dem Gefühl der

¹⁵ Es ist bemerkenswert, dass Bojanowski (2006, 63) das Depositum-Beispiel zur Erläuterung der Faktum-These heranzieht, das Galgenbeispiel aber gerade nicht. – Genauer gesagt sind es zwei Galgen-Beispiele; ich lasse das hier unberücksichtigt.

Achtung die doxastische Erfahrung, dass der Gegenstand der Achtung tatsächlich achtungswert ist, dass also das Gefühl angemessen ist und also das Urteil, das mit ihm verbunden ist, wahr.

Verbinden wir nun das Galgenbeispiel mit den abstrakten Ausführungen zum moralischen Bewusstsein zu Beginn der Anmerkung zu § 6; in der Tat soll ja das Galgenbeispiel diese abstrakten Ausführungen veranschaulichen und bestätigen¹⁶:

„[1] [1.1] Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), [1.2] welches sich uns zuerst darbietet, und, [1.3] 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. [2] Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? [3] [3.1] Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, [3.2] eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, [3.3] indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben.“ (KpV, 29 f.)

Wir werden uns des KI insofern ‚unmittelbar bewußt‘, als wir uns seiner nicht vermittelt des Bewusstseins der Freiheit bewusst werden; entsprechend heißt es in [1.2], dass das moralische Gesetz ‚sich uns *zuerst* darbietet‘, also *vor* dem Bewusstsein der Freiheit (aber das ist ja unbestritten). Für unsere Problematik ist vor allem die Klammerbemerkung in [1.1] relevant.¹⁷ Die Aussage lautet:

(B1) Wir werden uns des moralischen Gesetzes unmittelbar bewusst, sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen.

Was kann damit gemeint sein?¹⁸ Vielleicht Folgendes: Menschen machen sich Maximen als Prinzipien ihrer Willensbestimmung; sie orientieren sich daran. Mit solchen Maximen geht immer die Frage einher, ob diese Maxime ein allgemeines Gesetz sein könne; und da diese Frage nur beantwortet werden kann, indem man den KI als Testinstrument gebraucht, das moralische Gesetz aber im KI in der Gestalt des Sollens auftritt, so bin ich mir, indem ich jene Frage stelle, des KI und damit des *Du sollst* bewusst (ich komme später noch einmal auf diese Maximen-Stelle zurück).

Nun stellt Kant in [2] ausdrücklich die Frage, wie ‚das Bewusstsein jenes moralischen Gesetzes möglich‘ sei. Wie auch immer die Antwort ausfällt, sie beinhaltet jedenfalls, dass

¹⁶ Vgl. KpV, 30,21.

¹⁷ Der vor dem Hintergrund des § 59 der *Kritik der Urteilskraft* auffälligen Verwendung des Ausdrucks ‚darstellen‘ in [1.3] kann ich hier nicht nachgehen.

¹⁸ In der Ausgabe im Meiner Verlag liest man in der Klammer ‚[...] (so bald wir uns Maximen des Willens *unterwerfen*)‘ statt ‚entwerfen‘. Für diese unfreiwillige Textvariante (der Mitherausgeber Horst Brandt hat mir bestätigt, dass es sich schlicht um einen Fehler handle, wenn er auch meint, dass er tatsächlich eine sinnvolle Änderung hervorgebracht habe) sprechen tatsächlich die Grammatik und Kants Sprachgebrauch: Zwar gibt es nach dem Grimmschen Wörterbuch auch einen reflexiven Gebrauch von ‚entwerfen‘; aber die drei belegten Varianten eines solchen Gebrauchs passen nicht zu der Wendung ‚sich Maximen entwerfen‘. Denn wir entwerfen nicht ‚uns‘ Maximen, sondern, wenn überhaupt, dann ‚entwerfen wir Maximen‘; es ist daher auch bemerkenswert, dass weder die vermeintliche Wendung ‚sich Maximen entwerfen‘ noch die Wendung ‚Maximen *entwerfen*‘ bei Kant sonst irgendwo Gebrauch findet. Ich kann aus Raumgründen dieser alternativen Lesart nicht nachgehen.

es zwei Merkmale moralischer Gesetze gibt: ihre ‚Notwendigkeit‘ (absolute Geltung) und die ‚Absonderung aller empirischen Bedingungen‘ (Reinheit). Beide Merkmale werden im Galgenbeispiel anschaulich: Die absolute Geltung des moralischen Gesetzes geht so weit, dass es notfalls auch unter Inkaufnahme des eigenen Todes befolgt werden muss; und die Reinheit des moralischen Gesetzes zeigt sich darin, dass es unabhängig von der allerstärksten Neigung und sogar gegen diese (die ‚Liebe zum Leben‘) gebietet. Die Frage in [2] verstehe ich so:

[2]* Wie bilden wir das moralische Bewusstsein?

Es geht hier um die Art und Weise, wie uns das moralische Gesetz ‚gegeben‘ wird. Dafür spricht vor allem, dass im Lichte des Galgenbeispiels und des Faktum-Kontextes aus der Anmerkung zum § 7 das ‚Bewusstsein des moralischen Gesetzes‘ in [1.1] als Bewusstsein des moralischen Sollens zu verstehen ist, und sowohl [2] wie auch [3.1] ganz offenkundig diese Rede wieder aufgreifen; im Galgenbeispiel geht es, wie gezeigt, ja gerade *nicht* um die Frage, wie man Maximen als universalisierbare erkennt. Nun erläutert Kant das ‚Acht haben‘ zwar nicht weiter, sodass unklar zu bleiben scheint, worin denn nun das Bewusstsein des moralischen Gesetzes besteht. Da aber jene Notwendigkeit und Reinheit des moralischen Gesetzes als absolute Geltung [3.3] gar nichts anderes ist als das moralische *Du sollst*, geht es darum, dieses *Du sollst* zu erfassen. In dieser Lesart lautet Kants These also:

(B2)* Wir bilden ein Bewusstsein moralischer Gesetze, indem wir ihre absolute Geltung und Reinheit erfassen.

Und wir erfassen diese Geltung und Reinheit, so meine abschließende These zur Faktum-Theorie, durch das Gefühl der Achtung.

3. *Das Faktum als Gefühl der Achtung.* Kants These lautet, wir erinnern uns: Das Faktum der Vernunft tritt an die Stelle einer deduktiven Begründung des KI. Das Faktum als die moralische Selbst-Evidenz, die sich in *jedermanns* Urteil findet – wie etwa auch im Urteil des Untertans im Galgenbeispiel –, dient zur ‚Rechtfertigung der moralischen Prinzipien‘.¹⁹ Ich fahre mit dem oben begonnenen Zitat fort:

„[R5] [R5.1] Diese Rechtfertigung der moralischen Prinzipien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugsamer Sicherheit, durch bloße Berufung auf das Urteil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, [R5.2] weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm so fern, als es Begierde erregt, notwendig anhängt, sofort kenntlich macht, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu widersteht, es in ihr Prinzip, als Bedingung, aufzunehmen. [R6] [R6.1] Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigentümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein, und zwar als ein Zwang, gewirkt wird, nämlich

¹⁹ Kant verweist immer wieder auf die gemeine Menschenvernunft und deren Urteil auf der Grundlage des Faktums der Vernunft. Ich kann darauf hier nicht eingehen; vgl. aber zum Beispiel die Anmerkung zum § 7 in KpV, 32: „Das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen.“ Für eine sehr scharfe Kritik dieses Moments der Faktum-These vgl. Heidegger (1982), 286–288.

durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen sein, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, daß [R6.2] keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen, geraten, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze, zu gehorchen, zugemutet werden könne.“ (KpV, 91 f.)

Der besagte Zusammenhang zwischen Faktum, Rechtfertigung und Achtung ist unverkennbar. Isolieren wir zunächst die Aussagen aus [R5.2]. Die erste These lautet:

(R5.2a) Das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens hängt dem Empirischen, sofern es Begierde erregt, notwendig an.

Kant sagt hier nicht, was er mit ‚dem Empirischen‘ meint, aber es ist offenkundig, dass er an ‚Neigungen‘ denkt oder allgemeiner an die „Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist“ (KpV, 24). Wichtig ist, dass das mit dem ‚Empirischen‘ verbundene ‚Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens‘ zuverlässig zum Bewusstsein bringt, dass sich eben dieses ‚Empirische‘ in die Maximenbildung eindrängt („was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte“). Nun lautet aber die zweite These in [R5.2] anders formuliert so:

(R5.2b) Alles Empirische macht sich bei der Maximenbildung durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens sofort kenntlich.

Die These lautet also: Wenn wir Maximen bilden („entwerfen“) und dabei durch unsere Neigungen beeinflusst werden, dann haben wir, sofern es tatsächlich zu einem Antrieb („Begierde“) kommt, dabei (also schon beim Antrieb auf der Grundlage der Maxime) ein ‚Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens‘. Die dritte in [R5.2] enthaltene Aussage lautet:

(R5.2c) Die reine praktische Vernunft widersteht dem Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens und behindert dadurch die Einflussnahme des Empirischen auf die Maximenbildung.

So recht verständlich wird (R5.2c) erst durch den Fortgang des Textes. Denn darin (in [R6.1]) ist von der ‚Widerstreben einer praktisch gesetzgebenden Vernunft wider alle sich einmengenende Neigung‘ die Rede; ‚diese *Widerstreben*‘ ist die behindernde Kraft der reinen praktischen Vernunft, die als Gegenkraft innerhalb der Mechanik der den Willen bestimmenden Kräfte gegen die Neigungen wirkt.²⁰ Vermittelt eines parallelisierten „durch“ (KpV, 92,6; 92,7) wird aber nun diese ‚Widerstreben‘ *identifiziert* mit dem ‚Gefühl der Achtung fürs Gesetz‘; was also als Gegenkraft wirkt, ist das Gefühl der Achtung. Allerdings ist das in [R6.1] nicht die Hauptthese. Die lautet vielmehr so:

²⁰ Diese interpretatorische These einer *Mechanik des moralischen Gefühls* (bei Kant) kann ich hier ebenso wenig entwickeln wie Kants höchst komplexen Begriff der Achtung; eine sorgfältige Analyse des Triebfederkapitel ist nach wie vor ein Desiderat. Für einen ersten (großen) Schritt in diese Richtung vgl. Schmidt (2013).

- (R6.1)* Die Ungleichartigkeit der empirischen und moralischen Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch das Gefühl der Achtung fürs Gesetz kenntlich gemacht.

Das heißt: Die Achtung gibt uns den KI zu erkennen, und zwar als einen, dem man, wie es in [R6.2] heißt, ‚gehorschen‘ muss, und das wiederum bedeutet: Das Bewusstsein des KI ist vermittelt durch die Achtung; und da die Achtung ein Gefühl ist, lautet die Faktum-These Kants: Wir erkennen durch ein unmittelbar gegebenes Gefühl die Geltung des KI. Die These lautet also nicht nur, dass uns die Achtung antreibt, das moralische Richtige zu tun, und Achtung also eine Triebfeder ist. Die Achtung ist ein Gefühl, durch das wir etwas *erkennen*; wir erkennen nämlich, dass der KI absolute Geltung hat. Wenn Demmerling und Landweer (2007, 46) schreiben, dass für Kant Achtung „ein Gefühl im Sinne einer Haltung [ist], welche durch die Einsicht in das Sittengesetz hervorgerufen wird“, so ist das irreführend.²¹ Denn wir müssen ja fragen, worin eine solche ‚Einsicht in das Sittengesetz‘ überhaupt *besteht* beziehungsweise wodurch eine solche Einsicht *zu Stande kommt*. Und sie kommt eben zu Stande durch das Gefühl der Achtung; Achtung ist also kein Resultat der ‚Einsicht in das Sittengesetz‘, sie ist vielmehr, wie wir gleich noch sehen werden, Teil dieser Einsicht.²²

Kant betont, wenn er über Achtung spricht, immer wieder den nicht-empirischen Ursprung dieses Gefühls. Achtung sei „Wirkung“ (GMS, 401,27; KpV, 79,14; TL, 399,16) der Vernunft. Als ‚Wirkung‘ gehe die Achtung der Vernunft nicht voran; an einer Stelle schreibt er sogar, das Gefühl der Achtung sei eine „Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes“ (KpV, 75), ganz so, als gebe es ein ‚Bewusstsein des moralischen Gesetzes‘ ohne Gefühl der Achtung. Wie verträgt sich dies mit der Faktum-These, dass es die Achtung ist,

²¹ Ähnlich auch Brandt (2007), 356.

²² Man könnte (mit Demmerling u. Landweer) auf den Gedanken kommen, dass die Achtung die Überzeugung von der Wahrheit des moralischen Gebotes nicht unmittelbar rechtfertige, sondern mittelbar, etwa so: Wenn jemand eine Achtungserfahrung macht, dann ist (*prima facie*) die damit verbundene Überzeugung gerechtfertigt; ich (der Untertan) mache jetzt eine Achtungserfahrung; also ist meine (des Untertans Überzeugung) rechtfertigt. Doch woher weiß der Untertan um die Wahrheit der ersten Prämisse? Sie ist bestenfalls eine Verallgemeinerung einer Achtungserfahrung, die als solche schon gerechtfertigte Überzeugungen generiert. – Schon Heidegger hat das Gefühl der Achtung bei Kant verstanden als „das Ermöglichende eines Empfangens dieses Gesetzes als eines moralischen“ (Heidegger 1991, 156 f.); es sei „die Weise, in der uns das Gesetz als ein solches überhaupt entgegenkommen kann“ (Heidegger 1991, 158). Dennoch spielt bei seiner Analyse der Faktum-Theorie (1982, bes. 282–292) das Gefühl der Achtung keine Rolle (er spricht nur kurz vom Gewissen, 291). Es war dann unter anderem Henrich (1973, bes. 249), der auf die enge Verknüpfung des Faktums der Vernunft und der Achtung hingewiesen hat (in jüngerer Zeit auch Willaschek 1992, 174–193; vgl. jedoch die Kritik an Willaschek bei Steigleder 2002, 102–108). Es ist aber eine Sache, eine solche Verknüpfung zu behaupten, und eine andere, sie durch den Text zu belegen. Die Literatur zur Faktum-Theorie ist endlos; sie kann hier nicht angemessen gewürdigt werden. Mir scheint aber, dass, ganz abgesehen vom allgemeinen Problem der Textvergessenheit, das zentrale Element der *Gegebenheit als rechtfertigender Grund* nicht oder jedenfalls nicht hinreichend ernst genommen oder auch nur beachtet wurde (vgl. zum Beispiel Kleingeld 2010, O’Neill 2002, Rawls 2000, 253–272, Schadow 2013, 229–236); Bojanowski (2006, 61–64) geht zwar auf das Gegebensein ein, versteht es aber (meines Erachtens ohne Begründung) als ‚Schöpfung‘ und stellt auch keinen Zusammenhang mit dem Achtungsbegriff her. Allison (1990, 232, 238) verneint ausdrücklich eine intuitionistische Interpretation des Faktums der Vernunft (wie auch Rawls 2000, 265); gleichzeitig argumentiert er aber, dass „the fact is best construed as the consciousness of standing under the moral law“ (ebd., 233), und er betont die wichtige Rolle des Gefühls der Achtung. In eine ähnliche Richtung wie die hier vorgetragene geht Kain (2010) in seinem schönen Aufsatz, der vor allem das Gegebensein hervorhebt.

die uns den KI überhaupt erst erkennen lässt?²³ – Es ist gewiss wahr, dass es ein ‚Bewusstsein des moralischen Gesetzes‘ ohne Gefühl der Achtung geben kann. Während ich jetzt über den KI nachdenke und ich also auch ein Bewusstsein von ihm habe, empfinde ich kein Gefühl der Achtung. Wenn ich jetzt, schreibend, über den KI nachdenke, ohne ein Gefühl der Achtung zu haben, kann ich aber dennoch nur zu Recht behaupten, über den kategorischen *Imperativ* nachzudenken und seinen Gehalt zu erkennen, wenn ich beanspruchen kann, jene Erfahrung (also die Erfahrung des Imperativischen durch das Gefühl der Achtung) gemacht zu haben; hätte ich sie nicht gemacht, würde ich wie ein Farbenblinder über Farben reden.²⁴ Mit dem ‚Bewusstsein des moralischen Gesetzes‘ ist in dem Sinne, wie er für die Faktum-These relevant ist, weder, wie oben schon erwähnt, das abstrakte Bewusstsein eines Skeptikers gemeint (dazu gleich noch einmal mehr) noch das bloß reflektierende Bewusstsein, in dem das Gefühl der Achtung aktual nicht manifest ist. Vielmehr geht es um das Bewusstsein desjenigen, der sich in einer konkreten Handlungssituation, die ihn bedrängt, fragt, wie er handeln soll, und der dabei, indem er (sich) Maximen für sein Handeln entwirft, die Erfahrung des *Du sollst* macht.²⁵ Doch in welchem Sinne ist nun diese Erfahrung eine ‚Wirkung‘ des moralischen Gesetzes beziehungsweise der Vernunft beziehungsweise sogar eine ‚Wirkung vom *Bewusstsein* des moralischen Gesetzes‘? Führen wir uns den KI vor Augen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (KpV, 30) Man sieht sofort, dass der KI zwei Bestandteile hat: Er enthält eine Aufforderung („Handle so“) und einen, wenn auch formalen Inhalt (das, *was* geboten ist, also, kurz gesagt: die Universalisierung). Diese Verbindung ist genau das, was das moralische Gesetz zu einem synthetischen Satz macht; als analytischer Satz dagegen ist das moralische Gesetz deskriptiv: Ein vollkommen vernünftiges Wesen handelt so, dass die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Dass es aber wirklich so *ist*, dass ich, als ein *unvollkommen* vernünftiges Wesen, so handeln *soll*, vermag ich – so Kants These – ohne das Gefühl der Achtung nicht zu erkennen; ich erkenne dieses Sollen im Gefühl der Achtung. Dieses Sollen ist aber integraler Bestandteil des KI (sein normativer Gehalt); also erkenne ich den KI – das moralische Gesetz als Imperativ für unvollkommen vernünftige Wesen – nicht ohne die Achtung. Ohne die Achtung erkennt man nicht den imperativischen Bestandteil des KI; die Achtung ist also eine notwendige Bedingung für die Erkenntnis des KI. Doch die andere notwendige Bedingung ist die Vernunft. Denn der andere Bestandteil des KI (sein Inhalt) ist ja nichts, das ich durch die Achtung oder sonst irgendein Gefühl erfassen würde; wir fühlen nicht, sondern wir *denken* (mit Sprache und Begriffen), dass ‚die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können muss‘. Doch nicht nur muss man über Vernunft verfügen, um den KI zu denken; der Inhalt des KI ist selbst ein Produkt der Vernunft, und insofern er dies ist, ist die Achtung eine ‚Wirkung‘ der Vernunft. Das ist aber nicht so misszuverstehen, als hätte derjenige, der ein moralisches Bewusstsein hat, *zuerst* ein achtungsfreies Bewusstsein des KI, das sich erst dann mit dem Gefühl der Achtung verbindet; das kann nicht sein, weil

²³ Ich danke Christoph Demmerling für diese Frage und eine Diskussion dazu.

²⁴ Vgl. Husserl (1988), 404: „Fingieren wir ein Wesen, das gleichsam gefühlblind ist, so wie wir Wesen kennen, die farbenblind sind, dann verliert alles Moralische seinen Inhalt, die moralischen Begriffe werden zu Worten ohne Sinn.“

²⁵ Nur am Rande kann ich bemerken, dass Kant eindeutig schwacher Motivinternalist ist: Die Erkenntnis des moralischen Sollens impliziert eine Motivation (ich erkenne ja diese Geltung, indem ich Achtung verspüre, die motivierend ist); aber dieses moralische Motiv kann schwächer sein als andere Motive, sodass die moralische Handlung nicht erfolgt. Kant kennt also Willensschwäche.

der KI ja ein kategorischer *Imperativ* ist und dieses Nötigende – dass man *wirklich* seine Maximen als universale wählen *soll* – ohne das Gefühl der Achtung schlechterdings nicht erfahren (also erkannt) wird. Die Achtung ist also insofern eine ‚Wirkung‘ der Vernunft, als sie unauflöslich mit jenem vernünftigen Inhalt verbunden ist und nicht etwa mit irgendeinem anderen Gegenstand. Wir dürfen uns (anders als bei einigen Sinnesorganen wie etwa dem Auge) dabei ‚die Vernunft‘ nicht als ein Organ denken, die jenes oder dieses tut. Vielmehr finden wir in uns gewisse mentale Aktivitäten und mentale Ereignisse, von denen wir manche als spontan, manche als rezeptiv erfahren; wir erfahren uns als dieser Aktivitäten und Ereignisse fähig und benennen diese Fähigkeiten (Quellen, Vermögen); wir nennen sie dann ‚Vernunft‘ oder ‚Sinnlichkeit‘. Wir finden uns – daher Kants wiederkehrender Verweis auf die gemeine Menschenvernunft, den er ja nicht nur im Kontext der Faktum-Theorie macht, sondern auch, wenn es um den Inhalt des KI geht, um die Universalisierung²⁶ – als mit dem Inhalt (Verfahren) der Universalisierung reagierend auf Handlungssituationen (wir ‚entwerfen‘ Maximen und testen sie). Dieses Verfahren ist etwas ganz anderes als Farbwahrnehmungen oder Gefühle; wir ordnen es als Aktivität der Vernunft zu; es ist ein vernünftiges Verfahren, und es tritt als geboten auf.

Wir erkennen nicht zuerst den KI und haben dann Achtung; die Achtung ist vielmehr „unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden“ (KpV, 80, m. H.), weil der normative Gehalt ‚unzertrennlich‘ mit dem KI verbunden ist. Wir erkennen also den normativen Gehalt des KI vermittelt der Achtung, oder wie Kant schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geschrieben hat: „Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung.“ (GMS, 401) *Nota bene*: Ich *erkenne* mit Achtung das Gesetz, und ich erkenne es *mit* Achtung.²⁷ Und deswegen schreibt Kant in der *Tugendlehre*: der Mensch „muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können“ (TL, 403, m. H.).

II. Kants Faktum-These – Skizze einer Verteidigung

Ein Standardeinwand gegen Kants Faktum-These (wie überhaupt gegen den ethischen Intuitionismus) ist der Vorwurf, eine moralische Intuition wie die Achtung sei nicht auf Erkenntnis ausgerichtet, sondern erfülle ganz andere, etwa kulturelle (Nietzsche), soziale (Marx), psychische (Freud) oder evolutionäre (Darwin) Funktionen. Zunächst: Solche alternativen Erklärungen machen sich in der Regel einer *petitio principii* schuldig. Nur wenn bereits als wahr vorausgesetzt wird, dass es keinen KI gibt, muss der Befund, dass Menschen bestimmte Achtungserfahrungen machen (wie etwa der Untertan), anders erklärt werden als so, wie es das Gegebensein des KI (die Achtungserfahrung selbst) es im Urteil nahe legt; dass es nämlich *in Wahrheit wirklich* verboten ist, falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann abzulegen. Es ist nicht so, dass zum Beispiel sprachanalytische Untersuchungen *als solche* irgendwie zeigen

²⁶ Der ganze erste Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist so konzipiert; vgl. besonders deutlich GMS, 403 f.; zur Engführung von Faktum und gemeiner Menschenvernunft vgl. bes. KpV, 32, 35, 91 u. 105.

²⁷ Der Unterschied zwischen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* liegt darin, dass Kant in der *Grundlegung* diesen Befund allein (wir haben *de facto* Achtung vor dem moralischen Gesetz) *nicht* als für sich rechtfertigend begreift (also gerade nicht als Faktum in diesem rechtfertigenden Sinne) und noch eine Deduktion anbietet (vgl. Schönecker 1999).

würden, dass normative Sätze gar keine Aussagen sind, sondern ‚in Wahrheit‘ Imperative oder Expressionen oder dergleichen; nur wer schon ein non-kognitivistisches oder antirealistisches Weltbild hat, wird solche alternativen Erklärungsmodelle attraktiv finden.

Was genau ist also eigentlich das Problem mit moralischen Gemütsanlagen? Wenn wir das Gefühl der Achtung mit Kant – und mit einem erweiterten Fundamentismus im Rahmen der Reformierten Epistemologie²⁸ – als eine moralische Gemütsanlage betrachten, oder vielleicht besser noch: als ein *Vermögen*, mit dessen Hilfe wir die Geltung eines normativen Gesetzes als Teil der moralischen Welt erkennen, welchen Grund sollten wir haben für die Annahme, dass es dieses Vermögen als ein auf *Erkenntnis* ausgerichtetes Vermögen nicht gibt? Leicht zurückzuweisen ist meines Erachtens das sehr einflussreiche „Argument der Absonderlichkeit“ John Mackies. Er schreibt: „if we were aware of [objective values] it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition“ (Mackie 1977, 38). Aber das ganze ‚Argument‘ besteht allein darin, dass ein solches Vermögen – also etwa das Achtungsvermögen – „utterly different from our ordinary ways of knowing everything else“ (ebd., m. H.) wäre. Doch wieso soll aus der Tatsache allein, dass ein Erkenntnisvermögen von einem anderen völlig unterschieden ist, folgen, dass es nicht vertrauenswürdig sei? Wäre dem so, dann müsste die Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen schon deswegen inakzeptabel sein, weil sie sich von der Spontaneität als Erkenntnisvermögen sehr unterscheidet. Widerstand gegen einen solchen epistemischen Imperialismus²⁹ ist auch dann legitim, wenn im Kontext einer fundamentalistischen Erkenntnistheorie bestimmte Aussagetypen – selbst-evidente Aussagen, Wahrnehmungsurteile, unkorrigierbar-introspektive Urteile oder solche über die Vergangenheit – als grundlegend exklusiv ausgezeichnet werden; denn warum sollte es nicht auch ein Achtungsvermögen geben?

Der im ‚Argument der Absonderlichkeit‘ durch nichts als Dogmatismus begründete Ausschluss eines genuin moralischen Vermögens wird auch nicht plausibler durch die Forderung, dass alle Überzeugungen begründet werden müssen und dass Kant, wenn er von einem *Faktum* der Vernunft spricht, dieses Rationalitätskriterium verletze; in der Tat besteht ja seine Antwort auf die Frage, warum man moralisch sein solle, nicht in der Auflistung irgendwelcher Prämissen, aus denen mithilfe einer Schlussregel die Konklusion abgeleitet wird, sondern einfach in dem Hinweis, dass jedermann eben unmittelbar um die Geltung des KI wisse, auch ohne dies argumentativ begründen zu können.³⁰ Doch man muss sich nur daran erinnern, dass unter der Voraussetzung, dass alle Argumente deduktiv sind, der Prozess der Rechtfertigung irgendwann abgebrochen werden muss. Wird eine Prämisse bezweifelt, dann kann ihre Wahrheit nur wieder durch ein anderes deduktives Argument begründet werden, das heißt wieder durch eine Menge von Prämissen, aus der bei vorausgesetzter formaler Gültigkeit die Konklusion folgen soll; wird von diesen Prämissen wieder eine bezweifelt, müssen wieder neue Prämissen gefunden werden usw. Ein Ende wird hier nur erreicht, wenn man irgendwann einmal mit den Prämissen und den Ableitungsregeln *zufrieden* ist; und man ist spätestens zufrieden, wenn sie einem einleuchten. Damit ist nicht gesagt, dass die Wahrheit einer Proposition (oder allgemein von Überzeugungen und Theorien) davon abhängt, *dass* sie

²⁸ Die Grundüberlegung meiner Verteidigung ist stark durch die so genannte *Reformierte Epistemologie* und das Paritätsargument angeregt; vgl. dazu die in der Literatur angegebenen Werke von Alston und Plantinga.

²⁹ Zum (Begriff des) epistemischen Imperialismus vgl. Alston (1991), 199, aber auch schon Plantinga (1983), 28; für einen Überblick vgl. Löffler (2011).

³⁰ Selbst Kant wohlgesonnene Philosophen können in der Faktum-These oft nur eine epistemologische „Verzweiflungstat“ (Prauss 1983, 67) erkennen.

einleuchten. Aber unsere *Erkenntnis* einer Wahrheit hängt davon ab, dass sie uns einleuchtet; in diesem Sinne ist Evidenz unhintergebar. Selbst bei Aussagen, die wir auf Grund von Argumenten für wahr halten oder für wahr halten sollen, ist es also niemals das Argument *selbst* als ein Gebilde im logischen Raum, das uns den Grund des Fürwahrhaltens gibt; es ist das Fürwahrhalten selbst, das *Einleuchten* des Arguments. Am Anfang alles Beweisens steht also immer etwas, das nicht wieder bewiesen werden kann; am Anfang steht das Einleuchten. Und warum sollte das in der Ethik anders oder ein Problem sein?

Nun, so könnte man wieder kritisch reagieren, weil die fundamentalen Akte des Einleuchtens, die wir bei der Wahrnehmung der Außenwelt, der Erkenntnis der Vergangenheit, der Introspektion oder bei der Erkenntnis mathematisch-logischer Zusammenhänge ganz anders sind; Achtung sei eben nur ein Gefühl. Aber dann sind wir wieder bei dem imperialistischen Mackie-Einwand; wer sagt, dass bestimmte Gefühle kein objektives Erkenntnisvermögen sein können? Wer Begriffe wie „Wissen“ oder „Erkenntnis“ definieren will, der muss auf einen paradigmatischen Fall von Wissen oder Erkenntnis zurückgreifen. Ein solcher paradigmatischer Fall ist für Kant aber gerade das moralische Wissen um das *Du sollst*.

Moralische Intuitionen sind nicht deswegen abwegig, weil sie letztlich nichts anderes sind als Evidenzerlebnisse bezüglich des Guten; wären sie abwegig, dann wären alle unsere Wissensansprüche abwegig, weil sie letztlich alle auf Evidenzerlebnissen beruhen. Vielleicht sind wirklich alle unsere Wissensansprüche abwegig; aber das gilt dann eben für alle unsere Wissensansprüche, nicht nur für unsere ethischen. Wir sitzen hier mindestens in einem Boot.

Prof. Dr. Dieter Schönecker, Universität Siegen, Philosophisches Seminar, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen

Literatur

- Allison, H. E. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge.
- Alston, W. (1991), *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca.
- Bojanowski, J. (2006), *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin.
- Brandt, R. (2007), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg.
- Damschen, G. u. Schönecker, D. (2012), *Selbst philosophieren. Ein Methodenbuch*, Berlin.
- Demmerling, Ch. u. Landweer, H. (2007), *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart.
- Engelen, E.-M. (2007), *Gefühle*, Stuttgart.
- Hastedt, H. (2005), *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*, Stuttgart.
- Heidegger, M. (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 31, Frankfurt/M.
- Ders. (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt/M.
- Henrich, D. (1973), *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, 223–254.
- Husserl, E. (1988), *Kritik der Kantischen Ethik*, in: ders., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, *Husserliana XXXVIII*, Dordrecht, 402–418.
- Kain, P. (2010), *Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason*, in: B. Lipscomb u. J. Krueger (Hg.), *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom and Immortality*, Berlin, 211–230.
- Kleingeld, P. (2010), *Moral Consciousness and the ‚Fact of Reason‘*, in: A. Reath u. J. Timmermann (Hg.), *A Critical Guide to Kant's ‚Critique of Practical Reason‘*. Cambridge, 55–72.

- Löffler, W. (2011), Die Rolle religiöser Erfahrung bei Swinburne, Plantinga und Alston, in: E. Heinrich u. D. Schönecker (Hg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten*. Neue Beiträge zur Realismusdebatte, Paderborn, 67–123.
- Mackie, J. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London.
- O'Neill, O. (2002), Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft (§§ 7–8, 30–41), in: O. Höffe (Hg.), *Klassiker auslegen: Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, 81–97.
- Plantinga, A. (1983), Reason and Belief in God, in: ders. u. N. Woltersdorff (Hg.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame, 16–93.
- Ders. (1993), *Warrant: The Current Debate*, New York.
- Ders. (1993), *Warrant and Proper Function*, New York.
- Ders. (2000), *Warranted Christian Belief*, New York.
- Prauss, G. (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M.
- Rawls, J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge.
- Rinofner-Kreidl, S. (2011), *Moral Philosophy*, in: S. Luft u. S. Overgaard (Hg.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, London.
- Schadow, S. (2013), *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin.
- Schmidt, E. (2013), Kants Begriff der Demütigung in der „Kritik der praktischen Vernunft“, Masterarbeit 2012, Universität Siegen, im Erscheinen im OPUS der Universität Siegen [online: <http://dokumentix.ub.uni-siegen.de/opus/>].
- Schönecker, D. (1999), *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg.
- Ders. (2004), Textvergessenheit in der Philosophiegeschichte, in: ders. u. Th. Zwenger (Hg.), *Kant verstehen / Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Darmstadt, 159–181.
- Ders. (2010), Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92 (2), 133–175 (unter Mitarbeit v. A. Cotter, M. Eckes u. S. Maly).
- Ders. u. Wood, A. W. (2001), *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein einführender Kommentar, Paderborn.
- Sensen, O. (2011), *Kant on Human Dignity*, Berlin.
- Steigleder, K. (2002), *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart.
- Willaschek, M. (1992), *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart.
- Wolff, M. (2009), Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 511–549.

Abstract

Kant is by no means the pure rationalist that Husserl and others represented him as being. To the contrary I claim that Kant is an ethical intuitionist when it comes to our recognition of the validity of the moral law. Interpreting Kant's famous thesis about the „fact of reason“, I will first argue for three interpretative theses: 1. The factum theory explains our insight into the binding character of the moral law; it is a theory of justification. 2. In our consciousness of the categorical imperative, the moral law is immediately given in its unconditional and binding validity. 3. The unconditional validity of the CI is given in the feeling of respect. Drawing on basic thoughts of Reformed Epistemology, I will then sketch a way to defend Kant's theory.