

Studienkommentare zur Philosophie

Erschienen sind:

Bernd Gräfrath:
> Über die Freiheit

Dieter Teichert:
> Kritik der Urteilskraft

Frank-P. Hansen:
> Phänomenologie des Geistes

Gerhard Streminger:
> Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand

Andreas Schubert:
> Der Staat

Eberhard Döring:
> Die offene Gesellschaft und ihre Feinde

Ernst Michael Lange: Ludwig Wittgenstein:
> Logisch-philosophische Abhandlung

Andreas Luckner:
> Martin Heidegger: Sein und Zeit

Dieter Schönecker / Allen W. Wood

27.371

Immanuel Kant > Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Ein einführender Kommentar



Ferdinand Schöningh
Paderborn · München · Wien · Zürich

Metaphysik diskutiert.¹ 2. Schon sehr früh thematisiert Kant die normative Frage, warum der KI gilt und was die Voraussetzung dieser Geltung ist. Obwohl er die Antwort auf diese Frage verschiebt, müssen seine metaphysischen Überlegungen in MS₃ als Bausteine der späteren Deduktion des KI verstanden werden (diese Deduktion ist die Antwort auf jene normative Frage).

3.2 Das praktische Vernunftvermögen und die Einteilung der Imperative

Kant leitet den eigentlich systematischen Teil von GMS II mit dem Hinweis ein, er wolle nun „das praktische Vernunftvermögen [...] verfolgen und deutlich darstellen“ (412,23).² Obwohl dieser Teil der GMS für Kants Ethik zentral ist, fällt er sehr kurz aus. Er ist aber auch nicht besonders schwer zu verstehen, so daß wir uns relativ kurz fassen können. Zunächst müssen wir uns klar machen, was die wesentlichen Merkmale von Imperativen sind (3.2.1). Danach erläutern wir Kants Einteilung in kategorische und hypothetische Imperative (3.2.2).

3.2.1 Imperative als objektive Vernunftprinzipien für sinnlich-vernünftige Wesen

„Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung)“ (413,12). Mit diesem Satz faßt Kant seine Kurztheorie des praktischen Vernunftvermögens zusammen. *Alle* Imperative (also auch die hypothetischen) sind *objektive Gesetze der Vernunft*, also Handlungsregeln, die für alle vernünftigen Wesen objektive Gültigkeit besitzen; und *alle* Imperative beinhalten ein *Sollen*. Die Adressatinnen und Adressaten dieser Gesetze sind sinnlich-vernünftige Wesen, die diesen Gesetzen nicht notwendigerweise folgen, sondern

für die diese Gesetze eine *Nötigung* bedeuten. Gehen wir auf diese Bestimmungsmomente von Imperativen im einzelnen ein.

Vernunft, Wille, Zwecksetzung

Anders als in seinen Vorlesungsmitschriften und anders auch als in seinen späteren Schriften legt Kant in der GMS weder eine Vermögenslehre noch genaue Bestimmungen handlungstheoretischer Grundbegriffe zugrunde. Das trägt dazu bei, daß der Gebrauch solcher Begriffe wie *Vernunft*, *Wille*, *Neigung* usw. zuweilen etwas unscharf ist und auf den ersten Blick vielleicht sogar etwas widersprüchlich erscheinen kann.³ Nun braucht uns die Kantische Einteilung der „Seelenvermögen“ (KU, 177) in das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und in das Begehungsvermögen auch nicht weiter zu interessieren; und es ist auch nicht unsere Aufgabe, der Verwendung jener handlungstheoretischen Grundbegriffe im gesamten Werk Kants nachzugehen. Wir müssen nur im Blick halten, daß Kant die zentralen Begriffe *Begehren*, *Neigungen*, *Wille* und *Vernunft* tatsächlich nicht immer univok verwendet und daß dennoch in der Regel klar ist, worauf er abzielt.⁴ So identifiziert Kant in 412,29 den Willen mit der praktischen Vernunft: „so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft“, nämlich die Fähigkeit, nach Prinzipien zu handeln. Schon im Fortgang des Satzes scheint Kant sich zu widersprechen: „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt ...“ (412,30), und dann weiter: „Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich“ (412,35). Wenn die praktische Vernunft „nichts anderes“ ist als der Wille, wie soll er ihn dann (mehr oder weniger) bestimmen können? Tatsächlich wird die Vernunft an anderer Stelle „als praktisches Vermögen, d.i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll“ (396,18), bestimmt. Für unsere Zwecke reicht es aus, festzuhalten, daß die praktische Vernunft dasjenige Vermögen ist, das praktische Prinzipien (hypothetische und kategorische Imperative) aufstellt und begründet; das Vermögen, nach der Vorstellung solcher Prinzipien zu handeln, nennt Kant den Willen. Er unterscheidet aber auch zwischen einem reinen und ei-

¹ Dabei ist klar, daß natürlich alle Formeln zu MS₁ gehören; s.o. S. 10 f.
² Die Metaphysik der Sitten (MS₂) beginnt mit einer erneuten Kurzanalyse des praktischen Vernunftvermögens (427,19-428,2); wir werden darauf nicht gesondert eingehen.

³ In KpV (9, Anm.) macht Kant selbst diesen Vorwurf geltend; er bestimmt dann die Begriffe *Leben*, *Begehrungsvermögen*, *Lust* usw.; vgl. die Begriffsbestimmungen in KU (176 ff.).

⁴ Die berühmte Unterscheidung zwischen *Wille* und *Willkür* (vgl. MS, 213 f.) spielt (zumindest terminologisch) in der GMS keine Rolle.

nem empirischen Willen. Daher kann er zuweilen (wie eben in 412) den (reinen) Willen mit der praktischen (moralischen) Vernunft identifizieren, ohne daß der übliche Sinn von Wollen – was man will, kann vernünftig oder unvernünftig sein – dabei verlorengeht. Sieht man von genaueren Differenzierungen ab, so versteht Kant unter ‚Neigung‘ in etwa das, was wir heute unter subjektiven Interessen oder Wünschen (Präferenzen) verstehen würden, die mit Lust und Unlust verbunden sind;⁵ daher nennt Kant auch die Glückseligkeit die Idee, in der sich „alle Neigungen zu einer Summe vereinigen“ (399,9; vgl. 405,7). Entscheidend ist, daß Neigungen als Teil unserer sinnlichen Veranlagung verstanden werden (vgl. 457,36). Insgesamt haben wir es, ähnlich wie in der theoretischen Philosophie, mit einer Opposition von Sinnlichkeit und Vernunft zu tun. Und ähnlich wie in der theoretischen Philosophie kommt es darauf an, wie diese beiden ‚Stämme‘ des Erkennens und Handelns miteinander verbunden sind.

Obwohl Kant von der „Ableitung der Handlungen von Gesetzen“ (412,28) spricht und in diesem Sinne die „Ableitung“ (423,37) von diversen Pflichten aus dem KI später eine wichtige Rolle spielt, meint er hier im Unterschied zur theoretischen Philosophie mit ‚Vernunft‘ nicht das Vermögen zu schließen. Wie schon bei der Diskussion der Metaphysik der Sitten (MS₁) deutlich wurde,⁶ versteht Kant unter praktischer Vernunft (hier) das Vermögen, *objektive, notwendige, für alle Vernunftwesen begründete* Prinzipien aufzustellen. Wir sagen, daß eine Regel oder auch eine Beurteilung ‚objektiv‘ ist, wenn sie unter Absehung subjektiver Interessen und Perspektiven gilt, oder eben für alle beteiligten Personen aus nachvollziehbaren Gründen. Genau in diesem Sinne spricht auch Kant auf den wenigen Seiten (412,26–414,11) immer wieder von der Objektivität und Notwendigkeit der Vernunftprinzipien.⁷ Vernünftige

(objektive) Prinzipien sind Handlungsregeln, die die Vernunft „unabhängig von der Neigung“ (412,34) erkennt und aufstellt. Solche Regeln gelten ‚objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind“ (413,19). Ein objektives Prinzip ist also dadurch objektiv, daß es „für jedermann gilt“ (413,24) bzw. gelten kann. Folglich grenzt Kant solche objektiven „Gründe der Vernunft“ (413,7) ab von bloß „subjektiven Ursachen“ (413,19; 413,22). Genau in diesem Sinne unterscheidet sich, wie oben schon gesehen, ein objektives Vernunftprinzip auch von einer Maxime: Eine Maxime ist nämlich zunächst einmal bloß subjektiv (nämlich die Maxime eines Subjekts). Maximen sind zwar auch Regeln; aber ihnen fehlt oder vielmehr: kann die Objektivität fehlen, die sie für alle Wesen verbindlich macht.

Was Kant über den objektiven Charakter der vernünftigen Handlungsregel sagt, gilt für alle Imperative, nicht nur für die kategorischen. Das wird auch daran deutlich, daß der Begriff des ‚Guten‘ in diesem Kontext zunächst *nicht* auf das moralisch Gute beschränkt wird. Wenn Kant schreibt, daß der Wille das Vermögen sei, „*nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt“ (412,33), dann sind damit also nicht allein kategorische Imperative gemeint (wie vielleicht die Anmerkung in 413 nahelegen könnte). Kategorische Imperative sind zwar in jeder Hinsicht ‚unabhängig von der Neigung‘ (im Unterschied zu hypothetischen Imperativen, denen bestimmte subjektive Zwecksetzungen zugrundeliegen, deren Ursachen Neigungen sind). Aber die Formulierung und Befolgung hypothetischer Imperative ist ein rationaler und objektiver Akt, der für alle Vernunftwesen gleichermaßen gültig ist. Der Zweck, den sich jemand mit hypothetischen Imperativen setzt, ist bloß subjektiv; aber die „praktische Regel [...] wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“ (413,36), hat objektiven Charakter und gilt für alle vernünftigen Wesen. Deswegen heißt es ganz allgemein über das Gute: „Praktisch *gult* ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt“ (413,18). Direkt

⁵ Zur Engführung dieser und ähnlicher Begriffe vgl. z.B. 405,7; 405,16; 413,27; 425,25; 434,21; 434,35; 453,24; 453,28; 454,27; 457,26; 457,36; in 427,7-9 sagt Kant ausdrücklich, daß ‚Begierden und Neigungen‘ auf dem ‚Gefühl der Lust und Unlust beruhen‘. Beim Begriff der Neigung ist allerdings zu beachten, daß Kant ihn in systematischer Hinsicht als *habituelles* sinnliches Begehren versteht (vgl. MS, 212 und Anthr., 251).

⁶ Vgl. oben S. 20 ff.

⁷ Die Handlungen, die die Vernunft aufgrund dieser Prinzipien vorschreibt, sind, so sagt Kant, „*objektiv notwendig*“ (412,32, u.H.). Von der ‚Objektivität‘ (der Gesetze) spricht Kant auf diesen Seiten (412-416)

in 412,37; 413,2; 413,4; 413,5; 413,9; 413,13; 413,19; 414,1; 414,9; 414,30; 415,4; 416,21; von der ‚Notwendigkeit‘ spricht er in 412,34; 413,3; 414,13; 414,17; 414,19; 414,24; 415,4; 415,8; 415,34; 415,35; 416,22; 416,24; 416,28.

nach der Einführung des Unterschieds von kategorischen und hypothetischen Imperativen stellt Kant daher den allgemeinen wie auch den doppelten Charakter von ‚gut‘ direkt nebeneinander: „Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als *gut* und darum, für ein *durch Vernunft* praktisch bestimmbares Subjekt, als *notwendig* vorstellt, so sind *alle* Imperative Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in *irgend einer Art guten* Willens notwendig ist. [u.H.] Wenn nun die Handlung bloß *wozu anderes*, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als *an sich* gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er kategorisch“ (414,18).

Noch einen wichtigen Punkt müssen wir kurz beleuchten. Wir haben gesagt, daß Maximen subjektive Prinzipien des Wollens sind.⁸ Kant scheint aber Wert darauf zu legen, daß man Maximen nicht einfach hat. Man ‚macht‘ sie. Von diesem ‚Machen‘ ist in Kants Maximenbeispielen immer wieder die Rede, und daher definiert („d.i.“) Kant Maximen auch als „sich *selbst* auferlegte Regeln“ (438,24, u.H.). Das ist besonders wichtig bei hypothetischen Imperativen. Im Unterschied zur ‚tierschen Willkür‘, wie Kant es nennt, handeln Menschen nicht direkt oder mechanisch aufgrund einer Triebfeder. Wünsche, Begierden, Interessen, Neigungen (oder wie immer man die zugrundeliegenden sinnlichen Triebfedern nennen mag) bringen bei vernünftigen Wesen, wenn sie vernünftig sind, nur dadurch Handlungen hervor, daß ihre motivationale Kraft zuvor in eine *Maxime aufgenommen* wird, die eine Zwecksetzung und entsprechende Mittelergreifung zum Inhalt hat. So jedenfalls behauptet es Kant in der Religionschrift: „die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine *Maxime aufgenommen* hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will“ (Rel., 23f.). Natürlich wäre es abwegig zu meinen, daß derjenige, der nach einer *Maxime* handelt, sich bei jeder einzelnen Handlung zugleich dieser *Maxime* tatsächlich bewußt sein müßte; und sicher ist es auch nicht so, daß die zugrundeliegende *Maxime* eine klare und stets gleichbleibende Formulierung haben müßte. Menschen können nach Prinzipien (Regeln) handeln, ohne sich dieser Regeln aktual (im Vollzug des Handelns) bewußt zu sein, ja

⁸ Vgl. S. 78 ff.

sogar ohne jemals diese Regeln bewußt gelernt und in diesem Sinne ‚aufgenommen‘ zu haben. Ein gutes Beispiel dafür ist das Erlernen einer Sprache: Zumindest unsere Muttersprache lernen wir nicht dadurch, daß wir bewußt grammatische Regeln begreifen, nachvollziehen und erinnern. All dies geschieht vielmehr unbewußt. Wir folgen diesen Regeln, obwohl wir dies nicht bewußt tun und obwohl wir vermutlich nicht einmal auf Nachfrage in der Lage wären, die Regeln zu artikulieren, denen wir folgen (ganz sicher nicht die Regeln einer Tiefengrammatik). Ähnlich können auch Maximen wirken: daß Menschen im Laufe ihrer Sozialisation und Erziehung Maximen aufnehmen, ohne sich dieses Prozesses bewußt zu sein, ist wohl wahr, und dennoch sprechen wir ihnen nicht die Freiheit ihrer Willkür ab (wenn wir ihnen auch vorwerfen würden, nicht genügend über ihre Maximen zu reflektieren). – Allerdings stammt die oben zitierte Stelle nicht aus der GMS, sondern aus der viel späteren Religionschrift (1793). Die damit zum Ausdruck gebrachte These setzt voraus, daß schon das Handeln nach der Vorstellung hypothetischer Imperative ein freies Handeln ist. Aber darüber ist Kant notorisch unklar. Es ist für die Interpretation (nicht nur der GMS) immer wieder belastend, daß Kant sich selbst lange Zeit (zumindest zwischen den beiden Originalausgaben der KrV) keine Klarheit darüber verschafft, welche Form von Freiheit für die rationale Aktivität des Zwecksetzens (Handeln nach hypothetischen Imperativen) notwendig ist. Ist es die transzendente Freiheit oder ist es irgendeine Form abgeschwächter Freiheit?⁹ Wir werden sehen, daß Kant in GMS III Freiheit mit Autonomie identifiziert, und diese versteht er ausdrücklich als das Vermögen, moralisch handeln zu können. In diesem Sinne wird dann auch der Status des Menschen, Zweck an sich selbst zu sein, nicht mit der Fähigkeit begründet, rational Zwecke setzen zu können, sondern mit der Autonomie.

Hypothetische und kategorische Imperative haben einen weiteren Punkt gemeinsam: sie sind beide mit Zwecksetzungen verbunden. Obwohl hypothetische Imperative sich dadurch von kategorischen unterscheiden, daß ihnen subjektive Zwecksetzungen zugrundeliegen, wäre es falsch zu glauben, daß, wer nach kategorischen Imperativen handelt, keine Zwecke verfolge. Kant betont ausdrücklich, daß mit *allen* vernünftigen Handlungen – also das Handeln nach

⁹ So wird etwa in der KrV (A801 ff./B829 ff.) die sogenannte ‚praktische Freiheit‘ sogar als ‚empirisch‘ charakterisiert.

Maximen – Zwecke verfolgt werden. „Alle Maximen haben nämlich [...] eine *Materie*, nämlich einen Zweck“ (436,13).¹⁰

Imperativ und Nötigung

Fast könnte man meinen, als verstünden sich die eben vorgetragenen allgemeinen Überlegungen über Imperative für Kant fast von selbst. Statt ausführlich den objektiven Charakter der Vernunftprinzipien und den Vernunftbegriff selbst zu erläutern, beschreibt Kant vor allem das eigentlich Imperativische an den Imperativen. Sofort nach der überaus kurzen Bestimmung der Begriffe ‚Wille‘ und ‚Vernunft‘ geht er nämlich dazu über, den imperativischen Charakter der Vernunftgesetze zu erklären. Wir haben oben beim Übergang vom Willensbegriff zum Pflichtbegriff (GMS I, 397) schon darauf hingewiesen, wie überaus wichtig dieser Gedanke ist.¹¹ Die Grundidee ist einfach: Vernunftprinzipien des Handelns sind objektive Handlungsregeln, nach denen Wesen, die rein vernünftig sind oder einen ‚reinen Willen‘ haben, immer handeln oder handeln würden. Menschen wie überhaupt alle durch Neigungen und Interessen beeinflussbare Wesen handeln nicht immer vernünftig; also sind für solche Wesen jene objektiven Handlungsregeln imperativischer Natur. Sie haben normativen Charakter, sie gebieten etwas gegen Widerstand, sie schreiben etwas vor: „Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung)“ (413,12).

Die Wichtigkeit dieses Gedankens für die ganze GMS ist kaum zu überschätzen. Wir sollten uns daher die relevanten Stellen vor Augen führen:

- (1) „*Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das *Begehrensvermögen hätte*) ist das praktische Gesetz“ (400,34, zweite Hervorhebung von uns).
- (2) „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig

erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist); so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nötigung, d.i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist“ (412,30).

(3) „Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmt ist“ (414,1).

(4) „Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille“ (439,28).

(5) „Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung“ (440,7).

(6) „... dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden“ (449,16).

(7) „Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein“ (453,25).

(8) „... dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden ...“ (454,6).

¹⁰ Vgl. 427,19 f. und besonders auch 437,21-30; vgl. außerdem MS 384 f., KpV, 58 f.; GTP, 279, Anm.: Rel., 4 – Wir werden später (S. 140 ff.)

darauf eingehen, was die Zweckhaftigkeit allen Handelns für kategorische Imperative bedeutet.

¹¹ S. o. S. 56 ff.

(9) „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt“ (455,7).¹²

Man sieht sofort, wie wichtig der imperativische Charakter der Vernunftgesetze für Kant ist, und wie er mit deren Objektivität verknüpft ist. Das, was wir *sollen*, ist das, was vernünftige Wesen *wollen*; für rein vernünftige Wesen kann es daher auch keinen Imperativ gegeben. Das heißt aber auch: Das, was wir *sollen*, ist das, was wir als vernünftige Wesen, *die wir auch sind, wollen*; wären wir rein vernünftige und nicht sinnlich-vernünftige Wesen, dann wären auch für uns die Vernunftgesetze keine Imperative. Das läßt sich auch folgendermaßen erläutern: Das moralische Gesetz beschreibt, wie ein rein vernünftiges Wesen handelt. Handlungen eines rein vernünftigen Wesens sind also immer so, daß die ihnen zugrundeliegenden Maximen universalisierbar sind (um diese Formulierung zu verwenden); mit dem entsprechenden Prädikat lassen sich solche Wesen und ihre Handlungen zuverlässig beschreiben. Dagegen schreibt das moralische Gesetz als KI sinnlich-vernünftigen Wesen vor, wie sie handeln sollen: Handle so, daß die Maxime deines Handelns universalisierbar ist. (Gleich werden wir sehen, daß die Charakterisierung des KI als synthetisch-a-priori damit zusammenhängt).

Man könnte meinen, daß die mit Sollensgesetzen verbundene ‚Nötigung‘ einfach nur ein Gefühl wäre, das sich bei der Befolgung

¹² Auch in der Naturrechtsvorlesung von 1784 (also während der Entstehungszeit der GMS) hat Kant die Idee eines vollkommenen Willens eingehend behandelt: „Ist der Wille eines Wesens an sich gut; so sind die objectiven Gesetze seines Willens von den subjectiven nicht unterschieden. – Des Menschen Wille ist nicht von der Art, daß die subjectiven Gründe des Wollens mit den objectiven übereinstimmen. Nun heißt die objective Regel des Wollens angewandt auf einen Willen, dessen subjective Regeln nicht mit den objectiven übereinstimmen, imperativ“ (Feyerabend, 1323). In den etwa zeitgleich entstandenen Vorlesungen MM II heißt es, die „Imperative sind aus einer Idee eines vollkommenen Willens hergenommen und gelten als Regeln für meinen unvollkommenen Willen; die Pflicht ist eine Idee eines vollkommenen als eine *norm eines unvollkommenen Willens*“ (MM II, 606, u.H.). Und vom Begriff des ‚Sollen‘ und damit vom Pflichtbegriff, um deren Bedeutung es in GMS I ja geht, heißt es in dieser Vorlesung: „Soll bedeutet die Vorstellung, daß eine durch mich mögliche freye Handlung notwendig geschehen würde, wenn die Vernunft über unsern Willen völlig Gewalt hätte“ (MM II, 605, u.H.).

solcher Gesetze einstellt.¹³ Aber das kann nicht richtig sein, denn sonst beinhaltet die Befolgung eines objektiven Gesetzes ohne jeglichen Widerwillen (wenn man so sagen darf) keine Nötigung. Aber für Kant sind objektive Vernunftprinzipien als Imperative immer notwendig.¹⁴ In gewisser Hinsicht unterscheidet sich Nötigung nicht von Notwendigkeit (im Sinne der Geltung eines Gesetzes), bezogen auf sinnlich-vernünftige Wesen. Daher versteht Kant im moralischen Kontext unter „*Verbindlichkeit*“ (439,31) „die *Abhängigkeit* eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische *Nötigung*)“ (439,30, u.H.).¹⁵ Die „objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt *Pflicht*“ (439,33), und entsprechend wird die Pflicht selbst sogar identifiziert (d.i.) als „praktische Nötigung“ (434,17). Auch für rein vernünftige Wesen sind Vernunftgesetze notwendig. Aber für solche Wesen sind Handlungen, „die als *objektiv notwendig* erkannt werden, auch *subjektiv notwendig*“ (412,31, u.H.). Für sinnlich-vernünftige Wesen „sind die Handlungen, die *objektiv als notwendig* erkannt werden, *subjektiv zufällig*“ (413,2, u.H.). Nur diesen Aspekt drückt Kant mit dem Begriff der Nötigung aus. Dort, wo Kant diesen Begriff einführt (413,4), definiert er ihn deshalb auch gar nicht direkt, sondern als ein „Verhältnis“ (413,4).

3.2.2 Kategorische und hypothetische Imperative

Nachdem Kant in 412,26-414,11 erläutert hat, was Imperative überhaupt sind, geht er zur Einteilung und näheren Bestimmung der Imperative über (414,12-417,2): „Alle *Imperative* nun gebieten entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*“ (414,12). Die hypothetischen

¹³ Zum Begriff der Nötigung vgl. 413,4; 413,10; 413,15; 414,3; 416,6; 417,5; 425,30; 434,17; 439,31.

¹⁴ Dennoch ist aufgrund der fehlenden, subjektiven Notwendigkeit der Zwangscharakter natürlich wichtig. Moralische Nötigung ist die „Bestimmung zu Handlungen, so *ungerne* wie sie auch geschehen mögen“ (KpV, 80); sie ist „Selbstzwang, d.i. innere Nötigung zu dem, was man nicht ganz gerne tut“ (KpV, 83 f.). Vgl. auch MSV, 489 und MC, 256.

¹⁵ In diesem Sinne schreibt Kant in der KpV (20), daß das „Sollen [...] die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt“. Vgl. auch KpV 32, wo es heißt, Verbindlichkeit „bedeutet eine Nötigung; in KpV 81 werden Nötigung und Verbindlichkeit bzw. moralische Notwendigkeit geradewegs identifiziert.

Imperative teilt Kant weiter ein in Imperative bzw. Regeln der *Geschicklichkeit* (415,13; 416,19) und in Imperative bzw. Ratschläge der *Klugheit* (416,2; 416,19); die Regeln der Geschicklichkeit nennt er auch *problemativische* (415,1) oder *technische* (416,29) Imperative, die Ratschläge der Klugheit auch *assertorische* (415,1) oder *pragmatische* (417,1) Imperative. Den KI wiederum bezeichnet Kant auch als Gesetz der *Sittlichkeit* (416,13; 416,20), das auch *apodiktisch* (415,4) oder *moralisch* (417,1) genannt wird.

Kategorisch-moralische Imperative der Sittlichkeit

Die Grundidee kategorischer Imperative haben wir bei der Darstellung von Kants Metaphysik der Sitten (MS) und bei der Analyse des Handelns aus Pflicht schon erfaßt. Daß sie kategorisch sind heißt nichts anderes, als daß ihre Geltung und Verbindlichkeit unabhängig von unseren subjektiven Interessen und Neigungen ist; und tatsächlich sagt Kant auf den Seiten 412-417 auch nicht mehr als dies (daß der KI „durch keine Bedingung eingeschränkt wird“, 416,27).¹⁶

Neu ist allerdings Kants These, daß der KI ein *synthetisch-praktischer Satz a priori* sei. Auch das hängt mit dem grundlegenden Unterschied zwischen rein vernünftigen und sinnlich-vernünftigen Wesen zusammen: „Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv, d.i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft“ (420,29).¹⁷ Was auch immer ein rein vernünftiges Wesen will – sein Wollen wird niemals im Widerspruch zum moralischen Gesetz stehen. Deswegen ist das moralische Gesetz für solche Wesen kein Imperativ, keine Pflicht, sondern ein analytisch-deskriptiver Satz. Anders bei sinnlich-vernünftigen Wesen. Für sie ist das moralische Gesetz ein KI und damit auch, so Kant, ein synthetischer Satz a priori. Ein *Im-*

perativ ist das moralische Gesetz, weil es ein objektives Gesetz ist, das für seine Adressaten eine Nötigung beinhaltet. *Kategorisch* ist dieser Imperativ, weil er eine Handlung als absolut notwendig gebietet, ohne das dabei ein subjektives Interesse an der Handlung vorausgesetzt wird; *a priori* ist der KI aufgrund seiner Kategorizität und Notwendigkeit. *Synthetisch* ist der Imperativ, weil er das, was nicht analytisch im jeweils anderen enthalten ist, allererst „verknüpft“ (420,35, u.H.), nämlich den Willen eines unvollkommenen Wesens mit dem moralischen Gesetz. Der synthetisch-apriorische Charakter des KI besteht also einfach nur darin, daß sinnlich-vernünftige Wesen, die nicht immer das moralisch Gute wollen, es wollen sollen, und zwar ohne daß dabei irgendeine Neigung oder ein Interesse vorausgesetzt werden darf. In diesem Sinne wird also durch den KI der Wille eines sinnlich-vernünftigen Wesens mit dem Sittengesetz ‚verknüpft‘. Dagegen ist das Sittengesetz als moralisches Gesetz überhaupt mit dem Willen eines vollkommen vernünftigen und freien Wesens immer schon verknüpft. Es gehört zum Begriff eines rein vernünftigen Wesens, daß seine Neigungen und Begierden, sofern es überhaupt welche hat, nicht handlungsbestimmend sind; allein die Vorstellung des moralischen Gesetzes ist für das Handeln eines solchen Wesens relevant. Für ein solches Wesen ist das moralische Gesetz kein synthetischer, sondern ein analytischer Satz a priori.¹⁸

¹⁶ Später heißt es, daß die „*Lossagung von allem Interesse* beim Wollen aus Pflicht [...] das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ sei (431,35, u.H.).

¹⁷ Vgl. 440,24; 440,26; 444,35; 447,10; 447,14; 454,11; 454,17.

¹⁸ Man muß also beachten, daß zumindest die Rede vom synthetisch-apriorischen Charakter des KI nur in einem analogen Sinne verstanden werden darf. An zwei der Stellen, in denen Kant von der apriorischen Syntheizität des KI spricht (440,18-24 und 447,10-25), läßt sich diese bloß analogische Redeweise gut nachvollziehen. Was hier ‚verknüpft‘ wird, sind der ‚Wille‘ (420,29), und das heißt der ‚durch sinnliche Begierden affizierte Wille‘ (454,12) als ‚Glieder der Sinnenwelt‘ (454,10), und die ‚Tat‘ (420,30), und das heißt das ‚Wollen einer Handlung‘ (420,32) als das Wollen eines ‚zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens‘ (454,13). Um diese Verknüpfung geht es. Aber die Stellen insgesamt machen ebenso deutlich, daß hier von einem Prädikat, das mit dem Subjekt verknüpft werden soll, nicht die Rede sein kann. Kant sagt selbst, daß der Wille an die praktische Regel „gebunden“ (440,22) sei. Folglich ist dieser Akt der Synthesis etwas, das mit dem KI geschieht und nicht in ihm enthalten ist. Der KI selbst wird mit dem Willen eines sinnlich-vernünftigen Wesens verknüpft; dieser Imperativ fordert die Verknüpfung zwischen dem in ihm enthaltenen moralischen Gesetz und einem solchen Willen. Vielleicht war sich Kant

Hypothetische Imperative

Auch die Grundidee hypothetischer Imperative ist leicht zu verstehen: Sie „stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor“ (414,13). Genau wie kategorische Imperative sind auch hypothetische Imperative objektive und nötige Sollensgesetze der Vernunft. Sie sind *objektiv*, weil ihnen eine vernünftige Erkenntnis über das Verhältnis zwischen einem bestimmten Zweck und dem entsprechenden Mittel zugrundeliegt. Kant betont ausdrücklich, daß die Bestimmung des Mittels nicht mit dem hypothetischen Imperativ identisch ist.¹⁹ Selbst wenn man einem hypothetischen Imperativ nicht folgt, weil der Zweck, zu dem er die Mittel vorschreibt, gar nicht verfolgt wird, bleibt der zugrundeliegende Satz über das Verhältnis richtig. Der Satz ‚Die Teilung einer Linie in zwei gleiche Teile erfolgt durch Konstruktion zweier Kreuzbögen auf den Enden dieser Linie‘ ist wahr und objektiv gültig, egal, ob man die Absicht hat, eine Linie in zwei gleiche Teile zu teilen.²⁰ *Sollensgesetze* sind hypothetische Imperative deshalb, weil sie wie alle Imperative an Adressatinnen und Adressaten gerichtet sind, die nicht immer das tun und tun wollen, was sie vernünftigerweise tun und wollen sollen. Wer das Ziel verfolgt, gut Klavier zu spielen, muß üben. Aber nicht alle, die gut Klavier spielen wollen, wollen deshalb auch (immer) üben. *Hypothetisch* sind Imperative deshalb, weil sie eine Handlung gebieten, die man dann und nur dann vollziehen muß, wenn man das Ziel, das damit erreicht werden soll, tatsächlich verfolgt: „ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will“ (441,10; vgl. 444,11). Der hypothetische Imperativ ist also insofern hypothetisch, als ihm eine Bedingung zugrundeliegt: „der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln“ (444,3).

Man versteht Kants Konzept hypothetischer Imperativ am besten, wenn man zwischen der Formel eines hypothetischen Imperativs und dem jeweiligen (konkreten) Imperativ unterscheidet. Ein konkretes analogisches Charakters auch bewußt: Immerhin spricht er zweimal von synthetisch-praktischen Sätzen a priori (420,14; 444,35).

¹⁹ „... die Mittel selbst zu einer vorgesezten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Akkus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen“ (417,15).

²⁰ Vgl. 417,18–21.

kreter hypothetischer Imperativ ist eine Handlungsanweisung, z.B. ‚Konstruiere zwei Kreuzbögen auf den Enden einer Linie‘. Der entsprechende hypothetische Imperativ gebietet eine Handlung bzw. das Wollen einer Handlung,²¹ wobei die Handlung in der Ergriffung der Mittel besteht, die zur Realisierung des bereits als gewollt vorgesezten Zweckes notwendig und dem Adressaten zugänglich sind. Die *Formel* des hypothetischen Imperativs läßt sich demnach so wiedergeben: Zunächst muß klar sein, daß nur ganz bestimmte Mittel die Realisierung eines ganz bestimmten Zwecks ermöglichen; diese Zweck-Mittel-Bestimmung liegt dem hypothetischen Imperativ zugrunde. Dann muß außerdem klar sein, daß die so bestimmten Mittel für die betreffende Person auch erreichbar sind; die jemandem gebotenen Mittel müssen also solche sein, die „in seiner Gewalt sind“ (417,31). Und schließlich muß, das ist der entscheidende Punkt, klar sein, daß der in Frage stehende Zweck tatsächlich von jemandem angestrebt wird. Wenn also (i) zwischen dem Zweck p und dem Mittel q ein Verhältnis der Art besteht, daß nur die Ergriffung von q die Realisation von p ermöglicht, (ii) man q ergreifen kann und (iii) man p will, so soll man q ergreifen; nennen wir das die *hypothetische Imperativformel*. Wenn also z.B. gilt: (i) Die Teilung einer Linie in zwei gleiche Teile erfolgt durch Konstruktion zweier Kreuzbögen auf den Enden dieser Linie; und wenn (ii) dem Adressaten eine solche Konstruktion möglich ist, und wenn (iii) der Adressat die Teilung der Linie will (als Zweck verfolgt), dann folgt daraus die konkrete Mittelanzweisung: ‚Konstruiere zwei Kreuzbögen auf den Enden einer Linie‘. Die konkrete Mittelanzweisung ist also aus der hypothetischen Imperativformel und den tatsächlich erfüllten Bedingungen ableitbar.²²

Um die Darstellung etwas zu vereinfachen und auf den entscheidenden Punkt zu bringen, können wir (mit Kant) von den beiden ersten Bedingungen abstrahieren und die hypothetische Imperativfor-

²¹ Zum (unproblematischen) Unterschied vgl. 414,32; 417,4; 417,14; 418,29; 419,9; 444,4.

²² Man erkennt leicht, daß der hypothetische Imperativ nur wegen dieser bedingten Notwendigkeit ‚hypothetisch‘ heißt und nicht etwa wegen seiner syntaktischen oder logischen Form; analoges gilt für kategorische Imperative. Kategorische Imperative lassen sich nämlich in eine hypothetische Form bringen („Wenn Du ein Versprechen gegeben hast, mußt Du es einhalten!“) und hypothetische Imperative in eine kategorische („Übe Klavier!“), wobei allerdings solche hypothetischen Imperative nur unvollständig formuliert sind.

mel auch folgendermaßen formulieren: „Wenn man einen bestimmten Zweck will, soll man die dafür notwendigen Mittel (ergreifen) wollen“. Diese verkürzte Formel nennt Kant ‚hypothetischer Imperativ‘.

Imperative der Geschicklichkeit und Klugheit

Ein assertorisch-pragmatischer Imperativ der Klugheit ist von einem problematisch-technischen Imperativ der Geschicklichkeit ‚nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist‘ (419,5). Das scheint zunächst eine klare Unterscheidung: ‚Problematisch‘ sind die technischen Imperative insofern, als der Zweck, um den es bei ihnen jeweils geht, bloß ‚möglich‘ ist (‚beliebig‘ [415,22]). Nicht alle Menschen verfolgen den entsprechenden Zweck (z.B. Klavier zu spielen), und nur für die, die ihn verfolgen, ist der entsprechende hypothetische Imperativ bzw. die konkrete Mittelangeweisung überhaupt relevant.²³ Dagegen sind die Imperative der Klugheit insofern ‚assertorisch‘, als bei ihnen die Zwecksetzung bei allen Menschen vorausgesetzt werden kann (alle Menschen, so Kant, streben nach Glückseligkeit). Das scheint einleuchtend, aber dennoch bereiten die assertorisch-pragmatischen Imperative Schwierigkeiten.

Kant versteht unter Glückseligkeit das ‚Maximum des Wohlstandens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande‘ (418,8), wobei dieses ‚Wohlbedürfnis‘ durch die ‚Befriedigung‘ (399,12; 405,8) aller Bedürfnisse und Neigungen entsteht. Glückseligkeit ist also keine momentane Bedürfnisbefriedigung. Sie ist eine ‚Summe‘ (399,9; 399,12; vgl. 394,17), eine Vereinigung der Befriedigung aller Bedürfnisse und Neigungen, und zwar ‚in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande‘; ‚alle gegenwärtigen und zukünftigen Bedürfnisse müssen in die Kalkulation einbezogen werden. Diese Begriffsbestimmung von ‚Glückseligkeit‘ ist eindeutig. Gerade weil Glückseligkeit aber so verstanden wird, bleibt der Begriff, sobald man ihn füllen will, ein ‚unbestimmter Begriff‘ (418,2) und eine ‚schwankende Idee‘ (399,16).²⁴ Das Problem ist nicht, daß man nicht definieren kann, was Glück-

seligkeit als ‚Ideal‘ (418,36) ist (sie ist, wie gesagt, die Befriedigung aller gegenwärtigen und zukünftigen Bedürfnisse). Die ‚Unbestimmtheit‘ des Begriffs liegt darin, daß man unmöglich angeben kann, welche ‚Elemente‘ der Glückseligkeit, also welche Mittel in

welchem Umfang, in welchem Verhältnis zu einander, relativ zu den aktuellen Wünschen einer Person und über die Zeit erstreckt eine balancierte und dauerhafte Bedürfnisbefriedigung ermöglichen.²⁵ Aus diesem Grund schreibt Kant, ‚daß, obgleich jeder Mensch zu dieser [Glückseligkeit] zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche‘ (418,2, u.H.); dazu bräuchte man ‚Allwissenheit‘ (418,24).²⁶ Selbst wenn alle Menschen ungefähr die gleichen Vorstellungen hätten, wäre eine genaue Bestimmung der ‚Mittel zur Glückseligkeit‘ (419,4) unmöglich. Aber Menschen haben außerdem noch individuelle Vorstellungen. Aus diesen Gründen ist es daher auch nicht möglich, *Imperative* der Klugheit als *allgemeine* Gesetze für *alle* vernünftigen Wesen aufzustellen (418,28-419,2). Mehr als durch ‚Erfahrung‘ (418,6; 418,27) bewährte ‚Ratschläge‘ (416,19), die ‚das Wohlbedürfnis im *Durchschnitt* am meisten befördern‘ (418,27, u.H.), kann man gar nicht geben. Trotz Kants wiederholter Rede von den ‚*Imperativen* der Klugheit‘ ist es also tatsächlich so, daß diese Imperative, ‚genau zu reden, gar nicht gebieten, d.h. Handlungen objektiv als praktisch-*notwendig* darzustellen können, daß sie eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei‘ (418,29).

Assertorische Imperative sind also überhaupt keine Imperative. Sind sie denn assertorisch? Wir hatten gesagt, daß bei problematischen Imperativen der Zweck ‚bloß möglich‘ ist, bei assertorischen aber auf jeden Fall ‚gegeben‘. Denn nach Kant, ‚haben alle Menschen schon *von selbst* die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit‘ (399,7, u.H.). Die Absicht auf Glückseligkeit sei

²³ Später hat Kant den Ausdruck ‚problematisch‘ ausdrücklich zurückgewiesen: vgl. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20,200).

²⁴ Kant hat diesen Punkt mehrmals hervorgehoben, besonders deutlich aber im Zusammenhang mit der Möglichkeitstrage: vgl. 399,10-26 und 417,27-419,11, aber auch das teleologische Argument (394,32-396,37).

²⁵ Vgl. Kants Beispiele in 418 (Reichtum, Erkenntnis, langes Leben, Gesundheit). – Deshalb besteht nach Kant die ‚Privatklugheit‘ (416,31), um die es hier geht, auch darin, ‚*alle* diese [seiner] Absichten zu seinem eigenen *dauernden* Vorteil zu vereinigen‘ (416,33, u.H.).

²⁶ Vgl. 418,11 (‚... was er hier eigentlich wolle‘, u.H.) und 418,23 (‚... was ihm wahrhaftig glücklich machen werde‘, u.H.).

eine, „von der man sicher voraussetzen kann, daß sie [sinnlich-vernünftige Wesen] solche insgesamt nach einer *Naturnotwendigkeit* haben“ (415,31, u.H., Kants Hervorhebung gelüft); Glückseligkeit sei ein „Naturzweck“ (430,19), eine „Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem *Wesen* gehört“ (415,37, zweite H. von uns).²⁷ Das scheint, wie gesagt, einleuchtend – denn wer würde nicht nach Glück streben? Aber was ist damit genau gemeint? Es ist sicher richtig, daß alle Menschen nach irgendwelchen einzelnen ‚Glücksgeboten‘ (393,13) oder ‚Elementen‘ (418,5) der Glückseligkeit streben. Aber auf diese Trivialität will Kant nicht hinaus. Er kann aber auch nicht meinen, daß alle Menschen die Glückseligkeit als ‚Summe‘ in ihrem Handeln tatsächlich immer vor Augen haben und berücksichtigen, denn das ist sicher (empirisch) falsch. Beim Beispiel des Gichtkranken (399) wird ja gerade angenommen, daß „die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen *nicht* bestimmte“ (399, 21, u.H.). Er *soll* ja vielmehr seine Glückseligkeit „sichern“ (399,3) und „befördern“ (399,25); das ist ein „Gesetz“ (399,24) und seine (indirekte) „Pflicht“ (399,3).²⁸ Aber welchen Sinn macht dann die Behauptung, er würde, wie alle anderen auch, im Sinne einer ‚Naturnotwendigkeit‘ ohnehin nach Glückseligkeit streben?

Zunächst: Es ist nicht so, daß der Gichtkranke in der gegebenen Situation gar nicht nach Glückseligkeit *strebt*. Er ‚überschlägt‘ (399,18; 399,23) vielmehr die ganze Situation, d.h. er macht eine grobe Kosten-Nutzen-Rechnung und kommt zu dem Resultat, den „Genuß des *gegenwärtigen* Augenblicks“ (399,20, u.H.) der ‚schwankenden Idee‘ der Glückseligkeit vorzuziehen.²⁹ Der Punkt ist nicht, daß der Gichtkranke seine Glückseligkeit überhaupt nicht will, und der Punkt ist auch nicht, daß seine instrumentelle Rationalität versagt (er ergreift ja nicht das falsche Mittel zur Glückseligkeit, vielmehr ergreift er das richtige Mittel zur Befriedigung seines *momentan* vorausgesetzten Zwecks). Der Punkt ist, daß er seine Glückseligkeit nicht stark genug will und sie einer momentanen Bedürfnisbefriedigung opfert. Glückseligkeit ist für Kant ein *no-*

natives Prinzip a priori der prudentiellen Vernunft (Klugheit). Die Vernunft gebietet, sich die Glückseligkeit als Zweck zu setzen, und wer darin fehlschlägt, macht sich eines Versagens seiner prudentiellen Vernunft schuldig. Klugheit besteht nicht (nur) darin, die richtigen Mittel zur eigenen Glückseligkeit zu wählen. Kant definiert Klugheit zwar als „die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein“ (416,1), und sicher würden wir eine Person nicht klug nennen, die in der Wahl der (schwierig bestimmbaren) Mittel zu ihrer Glückseligkeit stets ungeschickt handelt. Aber diese Wahl macht ja überhaupt nur Sinn, wenn ein vernünftiges, normativ geleitetes Streben nach Glückseligkeit vorausgesetzt wird. Nur dann hat Geschicklichkeit ein Ziel, und daher muß Klugheit zunächst und vor allem darin bestehen, an der eigenen Glückseligkeit als lebensumspannendem Zweck festzuhalten und die einzelnen Zwecke mit Blick auf dieses umfassende Ziel zu bewerten. Wer Glückseligkeit anstrebt, der handelt so, daß seine diversen Zwecke und die Mittel, die damit verbunden sind, insgesamt eine gute ‚Summe‘ (Glückseligkeit) ergeben. Wer geschickt in der Wahl seiner Mittel zu seiner eigenen Glückseligkeit ist, der macht im Grunde nichts anderes. Er handelt so, daß alle seine Zwecke und alle Mittel, die er bei der Realisierung der einzelnen Zwecke ergreift, insgesamt Glückseligkeit ergeben.

Kants Rede von der ‚Naturnotwendigkeit‘ unseres Glücksstrebens führt ein wenig in die falsche Richtung und bleibt irritierend. Sie ist wohl so zu verstehen, daß wir tatsächlich alle Glückseligkeit anstreben, aufgrund der Schwäche unserer Natur aber zugleich anstreben sollen. Glückseligkeit ist ein Ziel, das die Vernunft uns aufgibt.

3.3 Die Möglichkeit hypothetischer Imperative

Auf Seite 417 fragt Kant: „wie sind alle diese Imperative möglich?“ (417,3). Kant geht zunächst auf die Frage ein, wie hypothetische Imperative möglich sind. Diese Frage – nennen wir sie die *Möglichkeitfrage* – zielt auf die Geltung hypothetischer Imperative (später werden wir sehen, daß die parallele Frage, wie ein KI möglich ist, unter anderem danach fragt, warum kategorische Imperative gelten). Sie „verlangt [...] zu wissen, wie [...] die *Nötigung* des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht wer-

²⁷ In der 1. Auflage der GMS (1785) stand dort stat. ‚Wesen‘ ‚Natur‘.

²⁸ Vgl. MS, 387 f.

²⁹ Man beachte, daß *aufgrund* der fehlenden Sicherheit in der Mittelbestimmung bei Imperativen der Klugheit (vgl. „daher“ in 399,13) der Gichtkranke eine einzelne Bedürfnisbefriedigung über seine Glückseligkeit stellt.

den könne“ (417,4, u.H.). Da die Nötigung eines Imperativs nichts anderes bedeutet als seine Notwendigkeit für sinnlich-verünftigte Wesen, und da Notwendigkeit gleichbedeutend ist mit Geltung, lautet die Frage also: Wie kann die Notwendigkeit (Geltung, Verbindlichkeit) des hypothetischen Imperativs gedacht werden? Oder anders gefragt: Wie kann man begründen, daß derjenige, der einen Zweck will, auch die Mittel wollen und ergreifen soll, die zur Realisierung des Zwecks notwendig sind?

Der Grundgedanke von Kants Antwort

Bevor wir auf Kants Antwort genauer eingehen, sollten wir einige Punkte festhalten, die sich durch den Text leicht belegen lassen.

1.) Im Zentrum der Argumentation steht ein Satz, den Kant zweimal „analytisch“ (417,11; 417,23) nennt. Er präsentiert ihn in drei Formulierungen (und zwar so, daß er die Formulierungen offenkundig für gleichbedeutend hält); nennen wir diesen Satz den *Zweck-Mittel-Satz* (ZMS):

ZMS₁: „Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das Mittel“ (417,8).

ZMS₂: „aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz“ (417,21).

ZMS₃: „wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind“ (417,30).

Die Grundform ist gleich: Wer den Zweck will, will auch das Mittel. Aber die jeweils eingebaute *Rationalitätsklausel* lautet in ZMS₁, ZMS₂ und ZMS₃ verschieden (ZMS₁: „sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat“; ZMS₂: „vollständig will“; ZMS₃: „der Vernunft gemäß notwendig“). Wir wollen der Einfachheit halber unterstellen, daß diese drei Formulierungen das gleiche bedeuten. Als Basisformulierung nehmen wir daher ZMS₁, oder kurz ZMS.³⁰

Es ist offenkundig, daß ZMS unmöglich mit dem hypothetischen Imperativ identisch sein kann. Denn der hypothetische Imperativ

gebietet etwas, ZMS dagegen nicht. ZMS lautet: Wer einen Zweck will, will vernünftigerweise auch das Mittel. Der hypothetische Imperativ dagegen lautet, wie oben schon zitiert: ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will³¹.

2.) Genau wie ZMS nennt Kant auch hypothetische Imperative „analytisch“ (417,29; 419,10).³¹ Wir müssen zunächst nicht klären, was Kant damit meint, um zu sehen, daß er hypothetische Imperative *deswegen* für analytisch hält, weil ZMS analytisch ist. Die These, daß hypothetische Imperative analytisch sind, wird nämlich durch ein „denn“ (417,30) eindeutig mit ZMS, begründet.

3.) An Kants Feststellung, daß die Frage nach der Möglichkeit technischer Imperative „keiner besonderen Erörterung“ (417,7) bedürfe, schließt sich ZMS direkt an. Kant benennt also mit Bezug auf ZMS und dessen Analytizität als Grund dafür, warum die Möglichkeitfrage „keine Schwierigkeit“ (419,11) bereitet, die Eigenschaft des hypothetischen Imperativs, analytisch zu sein. Die Frage: Wie sind hypothetische Imperative möglich?, wird also so beantwortet: Weil sie analytisch sind.

Analyse und Kritik von Kants Antwort auf die Möglichkeitsfrage

Die drei Grundthesen lauten also: (1.) Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das Mittel; dieser Satz (ZMS) ist analytisch. (2.) Weil ZMS analytisch sei, sei auch der hypothetische Imperativ analytisch; und (3.) weil der hypothetische Imperativ analytisch sei, bereite die Frage nach seiner Möglichkeit keine Probleme. Betrachten wir diese Thesen jetzt im einzelnen und etwas genauer.

ad 1) Kant begründet seine These, daß ZMS analytisch sei, zweimal mit dem gleichen Argument. ZMS ist analytisch, sagt Kant, „denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnde Ursache, d.i. der Gebrauch der Mittel, gedacht“ (417,11, u.H.), und: „denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei“ (417,24, u.H.).³² Es scheint zunächst offenkundig, daß Kant in beiden Argumenten mit „analytisch“ wirklich die bekannte semantisch-logische

³¹ Vgl. 417,29.

³² Man darf sich nicht dadurch irritieren lassen, daß in diesen beiden „denn“-Sätzen nur allgemein vom Wollen gesprochen wird; die Rationalitätsklausel ist hier natürlich mitgedacht.

Bedeutung von ‚analytisch‘ im Sinn hat. Danach drückt das Prädikat in einem analytischen Satz nur das aus, was im Subjektsbegriff dieses Satzes schon enthalten ist: Analytische Urteile „sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war“ (Prol, 266). In diesem Sinne scheint Kant zu sagen, daß ‚im‘ Wollen des Zwecks das Wollen der Mittel ‚schon gedacht‘ wird oder das Wollen des Zwecks und das Wollen der Mittel sogar ‚*ganz erlernt*‘ sind. Wenn aber das Wollen-des-Mittels im Wollen-des-Zwecks schon enthalten ist und in ZMS nur ‚analytisch‘ herausgezogen wird, dann scheint es eben tatsächlich zur ‚Bedeutung‘ von ‚Wollen-des-Zwecks‘ zu gehören, daß darin das Wollen-des-Mittels ‚schon gedacht‘ wird. Aber wie ist das genau zu verstehen?

Eine naheliegende Antwort scheint die zu sein, daß Kant das Wollen in ZMS von vorneherein als ‚*rationales* Wollen‘ verstanden wissen will. Demnach kann nur dann von einem Wollen-des-Zwecks überhaupt auch nur die Rede sein, wenn derjenige, der einen Zweck will, auch das dazu erforderliche Mittel will. Wer z. B. behauptet, das Klavierspiel erlernen zu wollen, sich aber weigert, auch üben zu wollen, der will in dieser Interpretation nicht *wirklich* (wahrhaftig, ernsthaft) das Klavierspiel erlernen. In dieser Deutung offenbaren sich gewissermaßen die wahren Präferenzen erst im nachhinein; erst wenn es ernst wird mit der Ergreifung der Mittel, zeigt sich, wer was wirklich wollte und will. Da derjenige, der, wenn er einen Zweck will, auch die dazugehörigen Mittel will, *vernünftig* ist, wäre das Wollen in ZMS also als vernünftiges Wollen verstanden; Wollen ist vernünftig, oder es ist kein Wollen (sondern bloßes Wünschen). In dieser Perspektive würde man ZMS so formulieren: Wer den Zweck rational-will, will auch das Mittel; und das wäre in der Tat ein analytischer Satz, weil, einen Zweck rational-wollen‘ beinhaltet, auch die entsprechenden Mittel zu wollen.

Obwohl sich die Analytizität von ZMS auf diese Weise leicht erklären ließe, ist diese Lesart sachlich und interpretatorisch problematisch. Es gibt im wesentlichen zwei Probleme:

Erstens: Es ist für Kants Theorie vernünftigen Wollens und Handelns zentral, daß Menschen *nicht immer* vernünftig wollen und handeln. Wäre dem nicht so, gäbe es überhaupt keine Imperative. Auch im Kontext der technischen und pragmatischen Rationalität muß es also möglich sein, unvernünftig zu handeln, oder eben: unvernünftig zu wollen. Die Frage, wie hypothetische Imperative möglich sind, zielt ja gerade darauf ab, warum man in diesen Kon-

text vernünftig handeln soll. Wenn es gar nicht möglich wäre, einen Zweck zu wollen, *ohne* die dazu erforderlichen Mittel zu wollen, dann wäre die Frage, warum man die Mittel wollen (und ergreifen) soll, von vorneherein sinnlos; denn dann würde man den Zweck ja nicht ‚wirklich‘ wollen (also gar nicht wollen), und dann stellt sich die Möglichkeitfrage erst gar nicht. Auch ein hypothetischer Imperativ sagt, „welche durch mich mögliche Handlung gut wäre und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei,“ – von diesem Fall sehen wir hier ab – „teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten“ (414,26). Demnach ist es möglich, einen Zweck zu *wollen*, ohne die dazu erforderlichen Mittel zu wollen. Wer behauptet, daß wollen identisch ist mit rational-wollen, für den kann es Irrationalität im Wollen gar nicht geben, und das ist wenig plausibel.

Zweitens: Würde man ‚Wollen‘ mit ‚rational-Wollen‘ identifizieren, so gäbe es nicht nur keine praktische Irrationalität mehr, der hypothetische Imperativ wäre auch gar kein Imperativ mehr. Denn wenn das Wollen des Mittels wirklich analytisch (im logisch-semantischen Sinne) im Wollen des Zwecks enthalten wäre, könnte es keinen hypothetischen Imperativ geben, der dieses Wollen des Mittels als etwas vorstellt, was man erst noch wollen *soll*; denn man *will* es ja schon, weil man schon den Zweck will (und das Wollen des Zwecks wird bei hypothetischen Imperativen bereits vorausgesetzt). Genau das Wollen des Mittels ist aber nach Kants eigener Aussage dasjenige, was der Imperativ erst noch *gebietet*. Er schreibt ja: „so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, *gebietet*, [...] analytisch“ (419,8, u.H.).

Wir sollten also annehmen, daß Kant in ZMS ‚Wollen‘ nicht einfach als rational-Wollen definiert. Das paßte nicht nur nicht in sein Gesamtkonzept, es paßte auch nicht in seine Formulierungen von ZMS selbst. Denn in ZMS₁ ist vom ‚*entscheidenden* Einfluß‘ der Vernunft die Rede, so daß es also auch noch einen *anderen*, *Einfluß*‘ geben muß (sc. den der ‚Triebedem‘); und auch vom ‚*vollständigen* Wollen‘ zu reden (ZMS₂) macht nur Sinn, wenn es auch ein *unvollständiges* Wollen gibt. Daher schreibt Kant auch in ZMS₁, wer einen Zweck wolle, wolle, *sofern* die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat‘, auch das Mittel. Was der hypothetische Imperativ gebietet, ist, in seinem Wollen vernünftig zu

sein, also zu wollen (und so zu handeln), daß man, wenn man einen Zweck will, auch das Mittel will; das setzt aber geradezu voraus, daß man auch unvernünftig wollen kann. Kant behauptet nicht, daß Wollen *per definitionem* vernünftig ist. Er sagt mit ZMS nur, daß, wenn eine Person einen Zweck will und sie vernünftig ist, sie dann auch das Mittel will. Aber worin genau besteht der ‚entscheidende Einfluß‘ der Vernunft?

Man muß sehen, daß in ZMS durch die Rationalitätsklausel der hypothetische Imperativ bereits eingebaut ist. Denn wer einen Zweck setzt, *setzt sich damit selbst zugleich die Norm und Verpflichtung*, auch das entsprechende Mittel zu verfolgen. Der Akt des Zwecksetzens enthält also zugleich den normativen, selbstgesetzten Akt, auch das entsprechende Mittel wollen und ergreifen zu sollen. Wer sich einen Zweck setzt (ihn will), aber die entsprechenden Mittel nicht ergreift, der handelt nicht gemäß der Norm, die er sich selbst mit dem Akt des Zwecksetzens gesetzt hatte: er handelt irrational. Der ‚entscheidende Einfluß‘ der Vernunft besteht darin, den hypothetischen Imperativ *erfolgreich* zu gebieten. ZMS beschreibt eine Person, die etwas will (sc. einen Zweck), die sich dadurch eine Norm setzt (sc. die Mittel zu wollen), und deren Vernunft tatsächlich den ‚entscheidenden Einfluß‘ ausübt, so daß diese Person auch die Mittel will. ZMS kann man demnach folgendermaßen formulieren: Wer einen Zweck will, will, wenn er dem hypothetischen Imperativ folgt, auch das Mittel. Und dieser Satz ist durchaus analytisch.

ad 2) Damit sind wir beim zweiten Punkt, also bei der These Kants, hypothetische Imperative seien analytisch. Wir haben gesagt, daß, wer einen Zweck setzt, sich damit zugleich selbst die Norm setzt, so zu handeln, daß der Zweck realisiert wird. Wer sagt, ‚Ich will diesen Zweck‘, der sagt damit zugleich zu sich selbst: ‚Ich soll so handeln, daß ich den Zweck erreichen kann‘, und da dieses Handeln im wesentlichen im Ergreifen bestimmter Mittel besteht, gebietet derjenige, der sich einen Zweck setzt, sich selbst, die entsprechenden Mittel zu ergreifen. Es gehört also zur Bedeutung des Aktes, sich einen Zweck zu setzen, daß man sich damit selbst gebietet, auch die entsprechenden Mittel zu wollen. Das heißt nicht, daß man die Mittel will, wenn man einen Zweck will; aber es heißt, daß man die Mittel wollen soll. Der hypothetische Imperativ ist also in dem Sinne analytisch, daß ein normatives Prinzip – nämlich der hypothetische Imperativ selbst – mit der Aktivität des Zweckesetzen unauflöslich verbunden ist.

ad 3) Auch Kants These, hypothetische Imperative seien dadurch möglich, daß sie analytisch sind, können wir jetzt zustimmen. Denn wenn der Akt, sich selbst einen Zweck zu setzen, analytisch damit verbunden ist, sich selbst auch die Norm zu setzen, die notwendigen Mittel zu ergreifen, dann ist damit auch begründet, warum man die Mittel ergreifen soll. Das ist es, was Kant meint, wenn er schreibt: ‚der [hypothetische] Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem [gegebenen] Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus‘ (417.13, u.H.), oder auch: ‚da beide [Typen hypothetischer Imperative] aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wolle, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen *analytisch*‘ (419.7, u.H.). Die ‚da-so‘-Struktur zeigt an, daß Kant den Grund dafür benennt, warum hypothetische Imperative ‚in beiden Fällen analytisch‘ sind. Und dieser Grund liegt nur in dem vorausgesetzten Zweck und dem normativen Akt, der damit verbunden ist. Dazu paßt, daß Kant zur Frage nach der Möglichkeit des *kategorischen* Imperativs schreibt, dieser Imperativ sei ‚ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich *auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen*‘ (419.12, u.H., Kants Hervorhebung getilgt). Das heißt umgekehrt: Die Geltung hypothetischer Imperative und damit die Antwort auf die Möglichkeitsfrage ‚stützt‘ sich gerade auf eine solche ‚Voraussetzung‘ (daß ein Zweck gewollt wird). Auf die Möglichkeitsfrage, warum derjenige, der einen Zweck will, auch die entsprechenden Mittel wollen soll, lautet die Antwort also: Weil mit dem Akt des Zweckesetzens eine selbstgegebene Verpflichtung einhergeht.

Nun könnte ein gewiefter Skeptiker dagegen Protest einlegen. Er könnte sagen: ‚Ich gestehe ein, daß man, wenn man vernünftig ist, sich an die Regel hält, die Mittel zu ergreifen, wenn man einen Zweck will. Aber wenn ich nach der Geltung des hypothetischen Imperativs frage, will ich ja gerade wissen, warum ich das tun soll, was ich tun sollte; warum soll ich vernünftig sein?‘. Aber diese Frage ist sinnlos (genauso sinnlos wie die Frage, warum man tun sollte, was man tun soll). Denn wenn der Skeptiker einräumt, daß es vernünftig ist, die Mittel zu einem Zweck zu ergreifen, vorausgesetzt, man will den Zweck, dann hat er ja bereits genau den Grund, nach dem er fragt. Daß es *vernünftig* ist, auf eine bestimmte Weise zu handeln, bedeutet ja nichts anderes als: man hat einen *guten*

Grund, so zu handeln, und dann macht es keinen Sinn mehr, nach einem Grund zu fragen.

Kant hat recht mit der These, ZMS sei analytisch. Er hat auch recht mit der These, der hypothetische Imperativ sei analytisch und die Möglichkeitfrage insofern unproblematisch. In einem Punkt allerdings liegt Kant falsch: Hypothetische Imperative sind nicht deshalb analytisch, weil ZMS analytisch ist. Der zentrale Gedanke in Kants Argumentation besteht darin, daß Zwecksetzung ein normativer Akt ist. Der hypothetische Imperativ ist präskriptiv; er gebietet etwas. ZMS dagegen beschreibt vermittelst der Rationalitätsklausel nur, was geschieht, wenn der mit der Zwecksetzung verbundene normative Akt – also ein hypothetischer Imperativ – tatsächlich erfolgreich ist; wenn jemand einen Zweck will und sie ist vernünftig, dann will sie auch die Mittel. ZMS beschreibt also, was ein vernünftiges Wesen in zweckrationalen Kontexten tut (sc. die Mittel wollen, wenn es einen Zweck will). Dem vorgeordnet ist der hypothetische Imperativ, dessen Analytizität sich daher auch nicht aus der Analytizität von ZMS ableitet.

Wir haben die hypothetischen Imperative auch deshalb so ausführlich behandelt, weil schon durch sie deutlich wird, daß die praktische Vernunft mehr leistet, als die Mittel zu vorausgesetzten Zwecken zu bestimmen. In solch einem („Humeschen“) Modell praktischer Rationalität entstehen Handlungen aus Wünschen und Meinungen: Wünsche motivieren zu einer bestimmten Handlung zu einem bestimmten Zweck, Meinungen legen fest, welche Handlung man zu diesem Zweck durchführen soll. Man sieht sofort, daß das ein sehr verkürzter Begriff praktischer Rationalität ist. Denn die Aufgabe der Vernunft beschränkt sich in einem solchen Modell darauf, theoretisches Wissen über Zweck-Mittel-Beziehungen zu erzeugen, wodurch ein Wunsch (nach einem Zweck) einen anderen Wunsch (nach einem Mittel zu diesem Zweck) hervorruft. Tatsächlich aber, so jedenfalls Kant, ist schon die instrumentelle und prudenzielle Vernunft *normativ*. Ihre Aufgabe ist nicht bloß die Mittelbestimmung. Sie gibt vielmehr dem Willen eine Richtung, indem sie dazu anhält, den selbstgesetzten Zweck rational zu verfolgen und an ihm festzuhalten. Und daß die praktische Vernunft in einem noch viel stärkeren Sinne *normativ* ist und viel mehr leistet als Zweck-Mittel-Bestimmungen, zeigt sich bei kategorischen Imperativen. Die praktische Vernunft, so Kant, ist nämlich auch *reine* praktische Vernunft.

3.4 Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Beispiele

Kants diverse Formeln des KI und die damit verbundenen Beispiele haben viele Diskussionen hervorgerufen. Wir beginnen mit einem kurzen Überblick über die verschiedenen Formeln und ihre Anzahl (3.4.1). Danach geht es um die Ableitung bestimmter Pflichten und damit auch um Kants Beispiele (3.4.2). Kant exemplifiziert eine solche Ableitung nur anhand der Universalisierungsformel und Naturgesetzformel (3.4.2.1) sowie anhand der Zweckansich-Formel (3.4.2.2). Diese beiden Formeln wollen wir genauer untersuchen und bewerten. Danach gehen wir auf weitere Elemente der Metaphysik der Sitten ein: Autonomie und das Reich der Zwecke (3.4.2.3). Schließlich präsentieren wir eine abschließende Übersicht über die diversen Formeln und ihren Zusammenhang (3.4.3).

3.4.1 Die Zählung der verschiedenen Formeln

Kants Hinweise auf den KI, seine verschiedenen Formeln und deren Zusammenhänge sind über den ganzen Text verstreut. Machen wir uns den Aufbau noch einmal kurz klar: Bei der Unterscheidung der verschiedenen Imperativtypen (412,26-417,2) spricht Kant fast ausnahmslos und ganz allgemein von *dem* KI.³³ Er spricht aber auch von den moralischen ‚Geboten‘ bzw. ‚Gesetzen‘ (416,20) sowie von den moralischen ‚Imperativen‘ (417,1).³⁴ Doch das muß nicht irritieren; damit sind einfach nur die diversen Pflichten gemeint, die aus ‚dem‘ KI ableitbar sind.³⁵ Nur darf man den Unterschied zwischen ‚dem‘ Imperativ und ‚den‘ Imperativen nicht verwechseln mit dem noch zu klärenden Unterschied zwischen ‚der‘ allgemeinen Formel des KI und ‚den‘ verschiedenen Formeln (im Plural).

³³ Vgl. 414,15 (‚Der‘); 414,25 (‚er‘); 415,2 (‚Der‘); 416,7-14 (‚einen‘, ‚der‘, usw.); 416,26 (‚der‘). Auch später benutzt Kant ganz überwiegend den Singular.

³⁴ Von moralischen Imperativen im Plural spricht Kant in 421,9; 425,3; 431,25; 454,4; 454,6; entsprechend spricht Kant auch von moralischen Gesetzen im Plural (wie auch von ‚dem‘ moralischen Gesetz).

³⁵ Vgl. 421,9-10.

Dieser ‚eine‘ KI wird in 421 erstmals formuliert; eine Naturgesetzformel schiebt sich sofort an. Nach dem Übergang zur Metaphysik der Sitten (427) folgt die Zweck-an-sich-Formel. In 431 fällt Kant erstmals zusammen und spricht – die Autonomie-Formel hinzunehmend – von drei Formeln des KI. Aus der Autonomieformel ergibt sich dann die Reich-der-Zwecke-Formel (433). Auch bei seinem Überblick in 436f. spricht Kant erneut von drei Formeln, deren Zusammenhang untereinander er abschließend (437ff.) noch einmal beschreibt.

Die wichtigsten Stellen findet man in 431,9–18 und 436,8–437,4. Klar ist, daß Kant in 431 drei verschiedene ‚Formeln‘ aufzählt: die *Naturgesetzformel* (NF), die *Zweck-an-sich-Formel* (ZF) und die *Autonomie-Formel* (AF).³⁶ Auch in 436f. zählt Kant zunächst drei Formeln. Allerdings hat er AF durch die *Reich-der-Zwecke-Formel* (RF) ersetzt; demnach haben wir es also schon mit vier Formeln zu tun. Nun sagt Kant aber in 436 außerdem, daß NF, ZF und RF ‚im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes‘ seien. Dieses zugrundeliegende Gesetz fällt er dann in die *allgemeine Formel des kategorischen Imperativs‘* (AFKI); das ergibt also schon fünf Formeln. Die These, daß AFKI den anderen Formeln zugrundeliegt, heißt soviel wie: es gibt eigentlich nur ein einziges Gesetz, das man eben in der *allgemeinen‘ Formel* (AFKI), aber auch in den anderen Formeln fassen kann. Genau von einem solchen ‚*einzigem‘* (oder ‚*einigen‘*) Gesetz spricht Kant denn auch an anderer Stelle: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein *einzigem* und zwar dieser: handle nur nach demjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werden kann“ (421,6, u.H., Kants Hervorhebung getilgt). Nun nennt man diese Formel aber auch die *Universalisierungs-Formel* (UF). Die Frage ist, ob AFKI tatsächlich mit UF identisch ist, oder doch mit einer anderen Formel (mit AF), oder ob vielleicht sogar eine neue Formel hinzunehmen werden muß; im letzteren Falle hätten wir es mit sechs Formeln des KI zu tun.

Kant unterscheidet zwischen ‚Begriff‘, ‚Formel‘ und ‚Satz‘ des KI (420,18–20), ohne daß deutlich würde, was diese Differenzierungen beinhalten sollen. Klar ist aber, daß der Ausdruck ‚Formel‘ nicht den Unterschied zwischen einem Grundprinzip und seinen verschiedenen Formulierungen signalisiert. Denn auch AFKI ist ja

eine ‚Formel‘, so daß man nicht argumentieren kann, die verschiedenen Formeln wären Formulierungen eines zugrundeliegenden Gesetzes, das seinerseits nicht als ‚Formel‘ bezeichnet würde (tatsächlich kommt ‚Formel‘ ja aus dem lateinischen ‚formula‘, und das kann, unter anderem, ‚Norm‘ oder ‚Regel‘ bedeuten, aber auch ‚Formulierung‘).

3.4.2 Die Ableitung bestimmter Pflichten: Kants Formeln und

Beispiele

Kants diverse Formeln des KI haben eine nicht endende Flut von Interpretationen und Diskussionen hervorgerufen. Freunde wie Gegner von Kants Ethik haben sich dabei vor allem auf UF (bzw. NF) konzentriert. Während die einen Unrecht damit haben, daß UF wie ein moralischer Algorithmus tatsächlich erlaubt, Maximen zu testen und Pflichten abzuleiten, irren die anderen darin, daß UF die entscheidende Formel ist. Wir werden sehen, daß UF die Ableitung von Pflichten nicht erlaubt. Die Kritik an UF wäre vernichtend, wenn das die einzige Formel wäre, die Kant anbietet, und sie wäre auch vernichtend, wenn diese Formel von allen Formeln wirklich die entscheidende wäre. Aber es gibt mehr Formeln, und auch wenn Kant selbst glauben sollte, daß UF mit AFKI identisch ist und insofern die grundlegende Formel, wird sich herausstellen, daß ZF und AF wesentlich mehr Substanz haben (wenn sie auch ihrerseits wiederum nicht problemlos sind).

3.4.2.1 Die Universalisierungsformel und die Naturgesetzformel

Die erneute Ableitung des kategorischen Imperativs

Kant verschiebt die Antwort auf die Frage, wie ein KI möglich ist, auf GMS III. Statt dessen wolle er „zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann“ (420,18).³⁷ Diesen ‚bloßen Be-

³⁶ In 432,2 spricht Kant in Anknüpfung an 431 von AF als der ‚dritten Formel‘.

³⁷ Nachdem dies dann anhand von UF und NF geschehen ist, sagt Kant in 425,1–7: „Wir haben so viel also wenigstens dargetan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; ingeleiten haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Impera-

griff' des KI leitet Kant aus der Idee ab, daß man bei einem hypothetischen Imperativ erst weiß, was er gebietet, wenn man weiß, welcher Zweck vorausgesetzt ist. Bei einem KI dagegen „weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem [welcher?] die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt“ (420.27); im Anschluß daran identifiziert Kant diesen Imperativ als UF (und in dessen Variante als NF). Wenn man einen vernünftigen Willen aller sinnlich-materialen Antriebe beraubt, bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig³⁷; das ist der Grundgedanke. Im Prinzip ist das die gleiche Ableitung des KI (als UF) wie die Ableitung der vorläufigen Formulierung des KI in 402, und sie ist auch den gleichen Einwänden ausgesetzt.³⁸ Denn damit ist nur gesagt, daß unsere Maximen mit irgendwelchen Gesetzen übereinstimmen müssen, aber nichts darüber, wie man diese Gesetze entdeckt, und es ist damit auch nicht impliziert, daß die Maximen dann mit den Gesetzen übereinstimmen, wenn sie den Test bestehen, den UF und NF beinhalten. Vor allem aber folgt aus dem Begriff des KI allein überhaupt nicht, daß der Wille eines rationalen Wesens eine Rolle bei der Bestimmung des Inhalts der Gesetze spielt (und nicht etwa ein göttliches Wesen). Schon hier wird deutlich, daß UF und NF nur unzureichende Formulierungen des KI sind. Denn die Rationalität und Zweckhaftigkeit eines vernünftigen und autonomen Wesens werden erst in ZF und AF ausgedrückt.

UF und NF

Betrachten wir UF und NF jetzt etwas genauer. Beide Formeln werden von Kant mehrmals und in verschiedener Weise vorgelesen. Hier zunächst ein Überblick über die verschiedenen Formulierungen von UF:

- 1) als vorläufige Formel in GMS I: „ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz sein“ (447.3).

tivs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt darzustellen“ (447.10).

³⁸ S. oben S. 90 ff.

meines Gesetz werden“ (402.7); vgl. 403.21: „Kannst Du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?“

2) als Grundformel in GMS II: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (421.7).

3) „Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen?“ (426.22).

4) innerhalb der Zusammenfassung von 431: „Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht“ (431.9).

5) als Formel der Gesetzgebung, „dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist“ (434.8): „keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei“ (434.10).

6) als AFKI, also als „allgemeine Formel des kategorischen Imperativs [...]: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann“ (436.30).

7) innerhalb der Zusammenfassung von 437 f.: „Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widersprechen kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst“ (437.6).

8) innerhalb der Zusammenfassung von 437 f.: „handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält“ (437.36). Diese Formel wiederum wird erläutert mit: „daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll“ (438.1).

9) mit Blick auf das Reich der Zwecke: „handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte“ (438.21).

10) in GMS III: „.... Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann“ (447.3).

11) als synthetischer Satz in GMS III: „ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann“ (447.10).

12) in GMS III: „daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können“ (449.8).

13) „... warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse“ (449,32).

14) „... so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d.i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäß sei“ (458,13).

15) UF ist das „Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze“ (461,27).³⁹

Streng genommen müßte man sich alle diese Formulierungen im einzelnen genau ansehen. Das ist hier nicht möglich, und da offenkundig ist, daß diese verschiedenen Formulierungen zumindest jeweils das gleiche ausdrücken sollen, geben wir sie in einer Standardformulierung frei wieder.⁴⁰ Halten wir als Standardformulierung von UF also zunächst fest:

UF: Handle nur nach Maximen, von denen Du ohne Widerspruch zugleich wollen und denken kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden.

Dabei ist wichtig, daß die Universalisierbarkeit (und damit das ‚wollen können‘ und ‚denken können‘) sich allein aus der Vermeldung von Widersprüchen im Denken oder im Wollen ergibt. Später werden wir sehen, daß mit AF ein stärkeres Kriterium hinzukommt.

Der Wechsel von UF zu NF läuft über den Begriff der Allgemeinheit: „Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirken geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist ...“ (421,14). „Können man, so Kant, UF auch durch NF ausdrücken.⁴¹ Wie wir gleich sehen werden, will Kant mit dieser „Analogie“ (437,16) nicht darauf hinaus, daß in UF von Allgemeinheit so „ähn-

³⁹ Vgl. die Stellen zur Allgemeinheit/Allgemeingültigkeit, z.B. „Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Stitlichkeit“ (460,22); vgl. 461,27.

⁴⁰ Das gleiche gilt für die anderen Formeln und deren Formulierungen. Es ist auch nicht immer klar, welche der Formeln jeweils mit einer bestimmten Formulierung gemeint ist. So kann man zumindest die Formulierungen 8-12 auch im Sinne von AF verstehen.

⁴¹ Zu diesem Naturbegriff vgl. (abgesehen von den Beispielen zu NF) 412,26 und 455,21; zur Analogie zwischen UF und NF vgl. vor allem 437,13-20; zum damit zusammenhängenden Begriff des Reichs der Natur vgl. 436, Anm., 438,23-29 und 438,35.

lich‘ die Rede ist wie bei Naturgesetzen.⁴² Vielmehr will Kant mit NF den Allgemeinscharakter von UF und den damit verbundenen Maximenst dadurch veranschaulichen, daß er uns dazu auffordert, normative Gesetze als Naturgesetze zu verstehen, gegen die zu verstoßen *kausal unmöglich* ist.

Hier ein Überblick über die verschiedenen Formulierungen von NF:

1) als Grundformel in GMS II: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“ (421,18).

2) Variante: „Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt“ (424,1).

3) innerhalb der Zusammenfassung von 431: „Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv* in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht“ (431,9); „Die Imperative nach der vorigen Vorstellung, nämlich der allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen ...“ (431,25).

4) bezüglich der Form der Maxime: „daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten“ (436,16).

5) innerhalb der Zusammenfassung von 437f.: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können“ (437,17).

6) „wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten“ (462,36).

Wir sollen uns durch NF Maximen wirklich als strikte Naturgesetze vorstellen, als Teil einer Natur, in der vernünftige Wesen wie wir ohne Ausnahme und naturnotwendig nach jenen Maximen handeln.⁴³ In diesem Sinne können wir NF so formulieren:

NF Handle so, daß Du Deine Maximen als allgemeine Naturgesetze denken und wollen kannst.
Wenden wir uns jetzt Kants Beispielen zu.

Die NF-Beispiele

Kant teilt die Pflichten in vollkommene und unvollkommene Pflichten gegen andere und sich selbst ein. Vollkommene Pflichten sind

⁴² Kant operiert also *nicht* mit dem ganz allgemeinen Naturbegriff aus § 14 der *Prolegomena*.

⁴³ Vgl. den gleichen Gedanken in der „Typik der reinen praktischen Urteils kraft“ (KpV, 67 ff.).

Pflichten, die ganz bestimmte Handlungen oder Handlungsunterlassungen gebieten (z.B. das Selbstmordverbot); unvollkommene Pflichten sind solche, die zwar bestimmte Zwecksetzungen gebieten (z.B. Wohltätigkeit), es dabei aber offen lassen, wie weit oder intensiv man diesen Zweck verfolgt und welche Mittel bei der Zweckrealisierung eingesetzt werden müssen. Dieser Einteilung korrespondieren verschiedene Tests. Vollkommene Pflichten werden durch einen Maximentest erkannt, durch den ein *Widerspruch im Denken* offenbar wird (nennen wir das den „WD-Test“); der Widerspruch besteht darin, daß eine Maxime „ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann“ (424,4). Wenn eine Maxime als allgemeines Naturgesetz gedacht, aber nicht widerspruchsfrei *gewollt* werden kann, dann liegt ein *Widerspruch im Wollen* vor: es ist dann „unmöglich, zu *wollen*, daß [die] Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde“ (424,7). Dieser Test (nennen wir ihn „WW-Test“) zeigt, welche unvollkommenen Pflichten es gibt. (Auf diese *Korrespondenzthese* – vollkommene Pflichten korrespondieren mit dem WD-Test, unvollkommene Pflichten mit dem WW-Test – kommen wir noch einmal zurück: sie ist nicht haltbar.)

Der KI (und seine verschiedenen Formeln) dient dazu, herauszufinden, wie man handeln soll. Da Handlungen Verhaltensweisen nach Prinzipien sind und Prinzipien zunächst subjektive Maximen, muß man testen, ob diese Handlungsmaximen moralisch akzeptabel sind. Daher muß zunächst die relevante Maxime identifiziert werden. Kant formuliert die Maxime im ersten Beispiel so:

M_1 Wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, mache ich es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, es abzukürzen.

Die Frage ist dann, ob diese Maxime „ein allgemeines Naturgesetz werden könne“ (422,3; 422,7; vgl. 422,29). Damit ist, wie gesagt, im strikten Sinne gemeint, ob eine Natur denkbar ist, in der Wesen nach dieser Maxime naturkausal determiniert handeln. Bevor die Maxime dem WD-Test unterzogen wird, muß sie also erst noch in eine universalisierte Form gebracht werden:

NG_1 Es ist ein allgemeines Naturgesetz, daß es sich alle Wesen aus Selbstliebe zum Prinzip machen, ihr Leben abzukürzen, wenn es bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht.

Es ist wichtig zu sehen, daß NG_1 keineswegs einen Widerspruch in sich enthält. Die universalisierte Maxime ist also nicht direkt selbst-

widersprüchlich, sondern im Verhältnis zu folgendem naturteleologischen Prinzip:

NT_1 Wenn F eine Empfindung ist, deren natürlicher Zweck darin besteht, P hervorzubringen, dann ist es selbstwidersprüchlich, eine Natur anzunehmen, von der ein Gesetz darin bestünde, daß F unter bestimmten Umständen immer das Gegenteil von P hervorbringt.

Die Empfindung, um die es hier geht, ist die der Selbstliebe.⁴⁴ Diese Empfindung hat in der Natur, so wie sie hier vorausgesetzt wird, die Funktion, das Leben aufrecht zu erhalten und zu befördern. Wenn nun genau diese Empfindung unter besonderen Umständen die Funktion hätte, die Beendigung des Lebens herbeizuführen, dann wäre das im Sinne von NT_1 ein Widerspruch. Eine solche Natur wäre gar nicht denkbar, so daß Kant unter der Voraussetzung einer Natur, in der die Empfindung der Selbstliebe das Leben befördert, sowie unter der Voraussetzung von NT_1 , zu dem Schluß kommt, daß M_1 nicht widerspruchsfrei als Naturgesetz gedacht werden kann und folglich den WD-Test nicht besteht.

Im Kontext der Vorrede haben wir gesagt, daß Kant seine Ethik zwar als eine apriorische Metaphysik der Sitten konzipiert, daraus aber nicht folge, daß sie ohne empirisches Wissen auskomme. Das erste Beispiel zeigt dies sehr deutlich. Denn daß Selbstliebe in der Natur die Funktion hat, das Leben zu befördern, ist zweifelsohne eine *empirische* (vermutlich falsche) Behauptung. Und selbst wenn sie wahr wäre, würde sie nur die *kontingente* Tatsache beschreiben, daß in der Natur, so wie sie jetzt ist, Selbstliebe diese Funktion hat; Kant sagt ja nicht, daß in allen möglichen Welten Naturen so beschaffen sind, daß in ihnen Selbstliebe jene Funktion hat. Ohne empirisches, kontingentes Wissen ist der WD-Test also überhaupt nicht durchführbar. Und wie alles empirische Wissen kann dieses Wissen mit guten Gründen bestritten werden. Wie schon bei Kants

⁴⁴ Dabei ist es in moralischer Hinsicht für den Test irrelevant, ob jemand aus Selbstliebe handelt oder nicht (für die Universalisierbarkeit von Maximen ist es gleichgültig, welches moralische Motiv zugrundeliegt). Entscheidend ist aber für den Maximentest anhand von NT_1 , daß diese Selbstliebe als Teil eines natürlichen teleologischen Systems verstanden wird. – Es ist grammatisch nicht zwingend, die Formulierung „dieselbe Empfindung“ (422,9) auf die Selbstliebe zu beziehen. Kant könnte auch eine nicht explizit genannte, aber sachlich vorausgesetzte Empfindung meinen, etwa „Empfindung von Unlust in Mangelsituationen“; aber das ändert die Argumentation nicht (wesentlich).

teleologischem Argument kann man vor allem den (für Kant wichtigen) Gedanken einer Zweckmäßigkeit der Natur bestreiten.⁴⁵ Doch selbst wenn man diesen Gedanken akzeptierte, bliebe unklar, wie eigentlich genau die Charakterisierung der Selbstliebe als ‚lebensfördernd‘ zu verstehen und zu bewerten ist. (So könnte z.B. die ‚Beförderung des Lebens‘ als Beförderung eines maximal lustvollen Lebens verstanden werden, oder als Beförderung des Lebens einer Art und nicht eines Individuums; in beiden Fällen wäre Kants Argument gegen M_1 nicht stichhaltig.) Kritisch anmerken muß man auch, daß M_1 unter den Kantischen Voraussetzungen auch *ohne* Universalisierung (also ohne NG_1) unhaltbar ist. Denn wenn es so ist, daß Selbstliebe immer die Funktion hat, das Leben zu befördern, dann kann M_1 kein allgemeines Naturgesetz sein, weil es dieser Prämisse direkt widerspricht, und für diesen Widerspruch bedarf es keiner Universalisierung. Das gleiche Problem ergibt sich beim dritten Beispiel, so daß man sagen kann, daß bei den Pflichten gegen einen selbst die Universalisierung im Zusammenhang von NF tatsächlich *keine Rolle spielt*.

Beim zweiten Beispiel⁴⁶ lautet die Maxime:

M_2 Wenn ich in Geldnot bin, borge ich Geld mit dem Versprechen, es zu erstatten, aber unter dem Vorsatz, das Versprechen nicht zu halten.⁴⁷

Kant verallgemeinert diese Maxime folgendermaßen (wobei er von der speziellen Situation der Geldnot absieht, 422,31-33):

NG_2 Es ist ein allgemeines Naturgesetz, daß jeder, der in Not ist, Versprechen macht mit dem Ziel, der Not zu entkommen und dem Vorsatz, das Versprechen nicht zu halten.

NG_2 könne aber kein allgemeines Naturgesetz sein, so Kant, denn die Allgemeinheit dieses Gesetzes, „würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, in-

⁴⁵ Wobei zu beachten ist, daß Kant erst in der späteren *Kritik der Urteils-kraft* Prinzipien einer Natureteleologie genauer entwickelt hat.

⁴⁶ Auf das ähnliche Beispiel des Depositum (KpV, 27; vgl. AA 8,286 f.) können wir hier nicht eingehen; zum Lügenvorbot vgl. auch KpV 30; KpV, 87 f.; MS, 238; MS 403; MS 429 ff.; Theo., 267; RML, MC, 444 ff.; AA 11,332; AA 23,267.

⁴⁷ Ob von einem Vorsatz, das Geld nicht zurückzahlen oder von einem Wissen, es nicht zurückzahlen zu können, die Rede ist, geht aus der Formulierung der Maxime selbst nicht hervor („... ob ich gleich weiß ...“, 422,23); erst in der verallgemeinerten Form spricht Kant von einem „Vorsatz“ (422,33).

dem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde“ (422,33). Daher müsse sich NG_2 „notwendig widersprechen“ (422,31). Aber worin liegt der Widerspruch?

Zunächst scheint offenkundig, daß Kant (anders als beim ersten Beispiel) nicht von einem natureteleologischen Prinzip Gebrauch macht. Er schreibt nicht: Der von der Natur vorgegebene Zweck des Versprechens besteht darin, Vertrauen und Kooperation zu ermöglichen, und dem würde NG_2 widersprechen. Das wäre nicht nur eine inhaltlich höchst unplausible, sondern auch eine falsche Interpretation, denn das ist einfach nicht Kants Argument (jedenfalls ist in der betreffenden Textpassage davon nicht die Rede). In dieser Hinsicht ist Kants erstes Beispiel irreführend. Denn NF soll ja nur eine anschaulichere Variante von UF sein, und bei UF geht es darum, Maximen daraufhin zu testen, ob sie als allgemeine Gesetze möglich sind, ohne daß bei diesem Text natureteleologische Voraussetzungen gemacht würden. (Es geht also durchaus um den Test, der uns aus der Alltagspraxis bekannt ist und mit dem wir besonders Kinder zu moralischen Überlegungen anregen wollen: Stell dir vor, alle würden so handeln! Und dann kann, wenn man sich nicht von natureteleologischen Überlegungen irritieren läßt, die Vorstellung hilfreich sein, die entsprechende Maxime wäre ein allgemeines Naturgesetz, das unser Handeln naturnotwendig bestimmen te.)

Obwohl Kant NG_2 auf eine Weise formuliert, die der Grundidee von NF vielleicht nicht besonders gut entspricht,⁴⁸ müssen wir davon ausgehen, daß auch NG_2 wirklich beschreibt, wie sich Menschen in bestimmten Situationen notwendigerweise verhalten (nämlich so, daß sie, wenn sie in Not sind, *immer* Versprechen machen mit dem Ziel, ihrer Not zu entkommen und dem Vorsatz, ihre Versprechen nicht zu halten). Man kann nun zwischen einer ‚praktischen‘ und einer ‚logischen‘ Interpretation des daraus resultierenden Widerspruchs unterscheiden. In der praktischen Interpretation wird zunächst vor-

ausgesetzt, daß eine allgemeine Regel, wonach man in finanziellen Notsituationen falsche Versprechen geben darf, dazu führte, daß die Menschen das Vertrauen in die Praxis des Versprechengebens verlieren, so daß niemand mehr auf der Grundlage solcher Versprechen Geld verliehe und daher mit Hilfe der Maxime, in finanziellen Notsituationen falsche Versprechen zu machen, der erhoffte Zweck nicht mehr realisiert werden könnte. Der *praktische* Widerspruch besteht dann darin, daß es unmöglich ist, einen Zweck (Geldanleihe) zu wollen und gleichzeitig Mittel zu wollen (also M_2 als NG_2), die die Realisierung dieses Zwecks unmöglich machen. Man würde etwas wollen (die Universalisierung der eigenen Maxime), das dem eigenen Willen (Rettung aus der Notlage mittels einer Geldanleihe) widerspricht. Das ist die Form von Widerspruch, die wir im Zusammenhang mit hypothetischen Imperativen als eine Form praktischer Irrationalität bezeichnet haben: Man will einen Zweck, und man will zugleich Mittel, die es unmöglich machen, den Zweck zu erreichen.

Das mag ein gutes Argument gegen falsche Versprechen sein, aber es ist wohl nicht Kants Argument im Kontext von NF. Denn es scheint offensichtlich, daß damit ein Test durchgeführt wird, der einen Widerspruch im Willen aufzeigt (also ein WW-Test), und dann wäre die Ehrlichkeit in Versprechen eine unvollkommene Pflicht, was sicher nicht Kants These ist. M_2 soll dem WD-Test unterzogen werden (bei dem sich herausstellt, daß NG_2 nicht einmal als Naturgesetz *gedacht* werden kann). Und da heißt es, daß das *falsche*, 'Versprechen selbst' durch seine naturgesetzliche Universalisierung 'unmöglich' würde. In dieser Interpretation tut sich ein *logischer* Widerspruch auf: Wenn NG_2 gelten würde, wären falsche Versprechen unmöglich, und da NG_2 gerade das Aufstellen von falschen Versprechen beinhaltet, ist NG_2 als allgemeines Naturgesetz gar nicht sinnvoll denkbar. Daß falsche Versprechen durch NG_2 unmöglich wären, bedeutet dabei nicht, daß de facto bei einem solchen Gesetz niemand mehr einen Versprechen in finanzieller Notlage trauen und folglich auch de facto niemand mehr eines machen würde (das wäre bloß eine empirische Konsequenz). Kant hat vielmehr ein logisches Problem im Blick: Ein falsches Versprechen ist eine Lüge; lügen kann man nur unter der Annahme, daß der andere nicht darum weiß, belogen zu werden, und belogen werden kann man nur unter der Annahme, daß der andere nicht lügt.⁴⁹ Wenn NG_2

wirklich ein allgemeines Naturgesetz wäre, wären beide Voraussetzungen prinzipiell nicht erfüllbar: das falsche Versprechen in einer finanziellen Notlage wäre unmöglich. Berücksichtigt man, daß laut NG_2 Menschen in finanzieller Notlage *immer* lügen (bzw. immer lügen würden) und sie also in solchen Situationen immer falsche Versprechen machen (bzw. machen würden), solche falschen Versprechen aber gar nicht möglich sind, dann sind in solchen Situationen überhaupt keine Versprechen möglich, weil in ihnen, wenn überhaupt, nur falsche Versprechen möglich wären. (Kant sagt nicht, daß durch NG_2 überhaupt keine Versprechen mehr möglich würden; er sagt, daß durch NG_2 keine falschen Versprechen in finanziellen Notlagen und folglich überhaupt keine Versprechen mehr in finanziellen Notlagen möglich wären.) In der logischen Interpretation ist der Gedanke, daß eine Natur, in der in finanziellen Notlagen falsche Versprechen gegeben werden, von vorneherein keinen Sinn macht; bei dieser Interpretation liegt der Widerspruch also in NG_2 selbst. In der praktischen Interpretation ergibt sich dagegen der Widerspruch erst aus dem, was man will und aus den Mitteln, die man für die Realisierung des Zweckes will (bzw. wollen müßte, wäre M_2 allgemeines Gesetz).

Auf das dritte Beispiel wollen wir nicht eingehen.⁵⁰ Allerdings müssen wir noch klären, wie ein WW-Test gemacht wird. Einen solchen Test findet man auch im vierten Beispiel, in dem es um Wohlwollen und Hilfsbereitschaft geht. Die relevante Maxime lautet:

M_4 Ich füge anderen keinen Schaden zu und beraube sie auch nicht ihres Eigentums, aber ich helfe ihnen auch nicht in Notsituationen:

die nicht anders als laut denken könnten, d.i. im Wachen wie im Träumen, sie möchten in Gesellschaft oder allein sein, keine Gedanken haben könnten, die sie nicht zugleich aussprechen. "Es ist klar, daß unter solchen Bedingungen das Lügen ausgeschlossen wäre; daß man überhaupt lügen kann, hängt also u.a. an der natürlichen (und kontingenten) Tatsache, daß Menschen nicht laut denken.

Nur auf drei Dinge sollen wir achten: Erstens ist klar, daß auch bei diesem Beispiel der Test von empirisch-kontingenten Tatsachen abhängt; zweitens kann man, wie oben schon bemerkt, die entsprechende Maxime (Talenterverächtligung) unabhängig davon, ob man sie universalisiert, nicht wollen; und drittens wird die These, daß man „als ein vernünftiges Wesen“ (423.13) die Talenterverächtligung nicht wollen kann, überhaupt nicht begründet (das kann erst durch ZF geschehen; dies bestätigt, daß NF eine vorläufige Formel ist).

⁴⁹ Vgl. auch Kants Gedankenexperiment aus der *Anthropologie* (Anthro., 332), „daß auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Wesen wären,

nen und nehme nicht wohlwollend an Ihren Zielen teil, außer ein striktes Recht zwingt mich zu dieser Unterstützung.

Wird M_4 als allgemeines Naturgesetz gedacht, resultiert daraus:

NG_4 Es ist ein allgemeines Naturgesetz, daß niemand anderen Schaden zufügt oder sie ihres Eigentums beraubt, aber niemand hilft anderen in Notsituationen oder nimmt wohlwollend an deren Zielen teil, außer ein striktes Recht zwingt sie zu dieser Unterstützung.

Kant behauptet, daß NG_4 zwar den WD-Test, aber nicht den WW-Test besteht. Aber obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte: so ist es doch unmöglich, zu *wollen*, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde“ (423,28). Diese Argumentation ist leicht mehreren Mißverständnissen ausgesetzt. Sie machen aber zugleich deutlich, wie Kant das Argument verstanden wissen will:

(i) Das Argument ist nicht durch Selbstinteresse motiviert. Es ist nicht die Aufgabe der Maximentests, herauszufinden, welche Handlungen aus Pflicht geschehen, sondern welche Handlungen moralisch akzeptabel, d.h. pflichtmäßig sind. Und so stimmt es zwar, daß in die Überlegung eine empirische *Prämisse* darüber eingeht, was vernünftige Wesen (als vernünftige Wesen) aus Selbstinteresse wollen (u.a. Hilfe in Not). Es stimmt aber nicht, daß der *Grund*, weshalb M_4 nicht pflichtmäßig ist und man vielmehr prinzipiell hilfsbereit sein muß, das eigene Selbstinteresse ist.

(ii) Man könnte Kant vorwerfen, er schließe fälschlicherweise von der Tatsache, daß jemand vielleicht *eines Tages* die Hilfe einer anderen Person benötige, darauf, daß sie bereits *genau jetzt schon* nicht M_4 als allgemeines Naturgesetz wollen könne. Aber Kant fragt, ob es für mich zu *irgendeiner* Zeit rational sein kann, mich für *alle* Zeit der Hilfe anderer zu berauben. Und seine These ist, daß dies – unter den realen und empirisch gegebenen Bedingungen menschlicher Existenz – keinen Sinn macht.

(iii) Aber ist es nicht denkbar, daß einige durchaus M_4 als NG_4 wollen könnten, nämlich diejenigen Personen, die aufgrund ihrer besonderen empirischen Umstände das Risiko eingehen können, gegebenenfalls keine Hilfe in Anspruch zu nehmen, weil der damit

verbundene Nachteil geringer einzuschätzen ist als der Nachteil, der ihnen durch Hilfeleistungen ihrerseits entsteht? Kant ist sich des Problems selbst durchaus bewußt. Deswegen beschreibt er ja den Menschen, dessen Maxime M_4 ist, als einen Menschen, „dem es wohl geht“ (423,17), und deswegen meint er, daß mit der sogenannten Goldenen Regel M_4 nicht auszuschießen ist.⁵¹ Die Prämisse, die Kant braucht, ist (erneut) *empirisch*: Sie besagt, daß ausnahmslos alle menschlichen Wesen für ihr Leben, ihre Zwecksetzungen und für ihr allgemeines Wohlergehen massiv auf die Kooperation und Hilfsbereitschaft ihrer Artgenossen angewiesen sind. Selbst die wohlhabendsten und in größter Sicherheit lebenden Menschen brauchen für ein befriedigendes Leben die Liebe, Freundschaft und das Wohlwollen anderer Menschen; es wäre einfach *unvernünftig*, ein radikal individualistisches Leben führen zu wollen. Damit ist nicht gesagt, daß ein solches Leben nicht befriedigend sein *könnte*. Aber es wäre unvernünftig, darauf zu setzen; die Prämisse ist also nicht nur empirisch, sie ist zugleich *normativ*.

Aber selbst in dieser Interpretation ist Kants Argument nicht befriedigend. Denn ein so verstandener WW-Test kann keine speziellen Maximen disqualifizieren, die offenkundig den Test nicht bestehen dürfen. So könnte die Maxime, eine *ganz bestimmte* Hilfeleistung zu verweigern, von der ich tatsächlich sicher sein kann, daß ich sie nicht in Anspruch nehmen muß, auch in universalisierter Form durchaus von *mir* gewollt werden. Dieses Problem könnte nur dadurch gelöst werden, daß man in einer hypothetischen Situation annimmt, zwar über die prinzipielle Bedürftigkeit menschlichen Daseins informiert zu sein, ohne aber zu wissen, wie man selbst ausgestatter ist (im Sinne eines „Schleiers des Nichtwissens“). Unter dieser Prämisse einer fairen und unparteiischen Perspektive kann weder M_4 noch eine speziellere Maxime gewollt werden.

Weitere Probleme mit Universalisierung

Es gibt also viele Probleme mit den Beispielen, und es gibt weitere grundsätzliche Probleme mit UF (bzw. NF). Das ist gravierend, denn vielleicht ist UF ja identisch mit AFKI. Jedenfalls hat man UF sehr oft für die grundlegende Formel Kants gehalten. Wie wir sehen werden, gibt es aber sachliche und interpretatorische Grün-

⁵¹ Vgl. 430,34: „...denn mancher würde es gern eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte; ihnen Wohlthat zu erzeigen“.

de, UF (und NF) nur für *vorläufige* Formeln zu halten. Die sachlichen Probleme sind vierfach: *Erstens* stimmt die mit UF verbundene Korrespondenzthese nicht, *zweitens* (und damit zusammenhängend) folgt aus UF nur eine einzige positive Pflicht, *drittens* erlaubt UF falsch-positive und *viertens* falsch-negative Handlungen.

ad 1) Die Korrespondenzthese besagt, daß vollkommene Pflichten anhand des WD-Tests und unvollkommene Pflichten anhand des WW-Tests erkannt werden. Diese These ist nicht haltbar. Denn erstens gibt es Maximen, deren Befolgung die Verletzung beider Pflichtarten implizieren könnte (z.B. „Ich lasse keine Beleidigung ungerächt“, KpV, 19), so daß aus der Tatsache, daß eine solche Maxime einen der beiden Tests nicht besteht (oder besteht), nicht gefolgert werden kann, daß die entsprechende Pflicht allein der dem Test zugeordneten Pflichtart angehört. Und zweitens kann man sich Maximen denken, die ohne Widerspruch als allgemeines Naturgesetz gedacht werden können, und die dennoch Pflichten widerstreiten, die man zumindest *prima facie* als vollkommene Pflichten betrachten würde. So kann etwa die Maxime, andere Menschen zu töten, wenn das ein sicheres und effektives Mittel ist, meinem Selbstinteresse zu dienen, den WD-Test bestehen (und wäre demnach eine vollkommene Pflicht), aber nicht den WW-Test (so daß ihr Gegenteil, andere Menschen nicht zu töten, zwar eine Pflicht wäre, aber nur eine unvollkommene). Der dritte Grund, der gegen die Richtigkeit der Korrespondenzthese spricht, ist zugleich ein weiterer Kritikpunkt an UF.

ad 2) UF und die damit verbundenen WD- und WW-Tests sollen uns Auskunft geben, wie wir handeln sollen. Aber das leisten sie nicht (und daher läßt sich aus UF auch keine Taxonomie der Pflichten im Sinne der Korrespondenzthese gewinnen). Das liegt einfach daran, daß der WD-Test und der WW-Test nur zeigen können, daß es erlaubt oder unerlaubt ist, nach einer bestimmten vorhandenen Maxime zu handeln, aber nicht, wie wir, positiv gewendet, auf eine bestimmte Weise handeln sollen; diese Tests zeigen nur, wie wir handeln dürfen und wie wir nicht handeln dürfen, aber sie zeigen nicht direkt, daß wir eine positive Pflicht haben, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Es folgt auch nicht, wie man vielleicht einwenden könnte, aus der Unerlaubtheit einer Maxime (z.B. M_2), daß es geboten ist, uns ihr kontradiktorisches Gegenteil als Maxime zu eigen zu machen (also etwa überhaupt Versprechen zu geben). Denn aus der Tatsache, daß wir einer bestimmten Maxime (M_2)

nicht folgen dürfen, folgt ja nicht direkt, daß wir einer *anderen* Maxime folgen *müssen*.⁵²

ad 3) Schon früh hat man Kant vorgeworfen, daß mit UF bestimmte Handlungen, die alle für verboten halten, als akzeptabel charakterisiert würden, weil diese Handlungen die entsprechenden Tests bestehen; nennen wir solche Handlungen die *falsch-positiven* Handlungen (bzw. Maximen). Hier ein Beispiel: Die Maxime, am Dienstag, den 21. August, gegenüber Jonathan Maria Saubermann ein falsches Versprechen zu machen, um Geld von ihm zu erhalten, halten wir natürlich für verwerflich. Aber sie hätte sicher, auch wenn sie universalisiert (oder allgemeines Naturgesetz) würde, keine Konsequenzen, die dazu führten, daß diese Maxime den WD-Test nicht bestünde. Je spezifischer eine Maxime, die im wesentlichen ein falsches Versprechen beinhaltet, Randbedingungen mitformuliert, unter denen dieses Versprechen gemacht wird (auch ohne indexikalische Ausdrücke oder Eigennamen), um so geringer die Aussicht, daß sie den WD-Test nicht besteht, weil es keine relevanten allgemeinen Konsequenzen gibt (ja, es ist denkbar, eine Maxime so zu formulieren, daß durch die Universalisierung überhaupt kein Effekt entsteht). Natürlich sind solche Maximen ein wenig eigenartig. Aber es sind dennoch Maximen, und ein Test, der uns sagen soll, welche Maximen verwerflich sind, muß in der Lage sein, dies auch hinsichtlich solcher Maximen zu tun.

ad 4) Ein analoges und sogar leichter einzusehendes Problem gibt es mit *falsch-negativen* Handlungen (bzw. Maximen): Das sind Handlungen, die alle für erlaubt halten, die aber durch UF verboten würden, weil diese Handlungen die entsprechenden Tests nicht bestehen. Hier drei leichte Beispiele: Die Maxime „Ich kaufe antequarische Uhren, aber verkaufe niemals welche“ würde sich als allgemeines Gesetz selbst aufheben (besteht also den WD-Test nicht), denn wenn niemand antequarische Uhren verkaufte, könnte auch niemand antequarische Uhren kaufen. Die Maxime „Ich gehe immer Sonntags ganz früh Tennis spielen, weil dann der Platz kaum benutzt wird“ würde sich ebenfalls aufheben, denn wenn alle diese Maxime befolgten (sie also allgemeines Gesetz wäre), wäre sonntags früh der Platz überfüllt, und den Zweck, den ich mit mei-

⁵² Tatsächlich folgt, wie Kant in der KpV (34 f.) und MS (393) argumentiert, nur *eine einzige* positive Pflicht aus UF (und dies auch nur unter bestimmten Zusatzbedingungen): wir sollen uns die Glückseligkeit anderer zur Pflicht machen.

ner Maxime verfolge, würde gerade durch ihre Universalisierung konterkariert. Und die Maxime „Wenn der DAX 12.000 Punkte erreicht, werde ich alle meine Aktien verkaufen“ besteht zumindest den WW-Test nicht, denn wenn alle dieser Maxime gemäß handeln, würde der Markt zum gegebenen Zeitpunkt zusammenbrechen, und das kann kein rationaler Investor wollen. Schon dieses Problem falsch-negativer Handlungen reicht aus, um die Unzulänglichkeit von UF bzw. NF zu erkennen.

3.4.2.2 Die Zweck-an-sich-Formel

Bis zum heutigen Tage wird Kants Ethik als deontologische Ethik charakterisiert. Wenn es wesentlich für eine solche Ethik ist, daß in ihr substantielle (an sich existierende) Werte oder Zwecke keine oder bestenfalls nur eine untergeordnete Rolle spielen, dann ist Kants Ethik aber nicht nur nicht deontologisch, sondern dezidiert anti-deontologisch. Denn sowohl die inhaltliche Bestimmung moralischer Pflichten wie auch die Begründung ihrer Gültigkeit hält Kant ohne einen substantiellen Wertbegriff für unmöglich. Vernünftige Wesen als zwecksetzende und autonomiebegabte Wesen haben einen absoluten Wert (Würde); das und nicht etwa der Gedanke einer formalen Maximenuniversalisierung ist die zentrale These in Kants Ethik. Daher sind letztlich auch nicht deontische Begriffe für Kant entscheidend (also Begriff wie ‚verboten‘, ‚geboten‘ und ‚erlaubt‘), sondern Wertbegriffe. Das ändert aber nichts daran, daß auch ZF aus zwei Gründen problematisch ist: Erstens begründet Kant nicht den unbedingten Wert vernünftiger Wesen; und zweitens bleibt unklar, wie durch ZF Maximen als sittlich erlaubt qualifiziert werden können.

Kants materiale Werttheorie: Wert, Würde und Zweck an sich selbst
Schon in GMS I haben wir gesehen, daß Kant im Zusammenhang mit dem Begriff der Achtung den Wertbegriff benutzt. Seine These lautete: Weder für den Gegenstand einer Neigung noch für Neigungen selbst kann man Achtung haben.⁵³ Genau diese These wiederholt Kant in 428,11-17. Und genau wie in GMS I behauptet er, daß allein die Tätigkeit eines vernünftigen Willens Achtung verdiene. Die Begründung liefert er jetzt nach: „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“ (429,2). Was ist damit gemeint? Was ist diese ‚Tätigkeit‘?

⁵³ 400; vgl. oben S. 82 ff.

Kant beginnt den Übergang zur Metaphysik der Sitten (MS₁) mit einer erneuten Kurzanalyse vernünftigen Handelns (427 f.). Zentral ist dabei der Begriff des Zwecks. Man ist versucht, darunter nichts anderes zu verstehen als irgendeinen Zustand oder Gegenstand, der noch nicht existiert, dessen Existenz wir aber wünschen und anstreben. Demnach wäre ein Zweck immer ein Zweck für jemanden, und wenn das wirklich die ausschließliche Bedeutung des Zweckbegriffs wäre, würde der Begriff eines Zweck an sich selbst bedeutungslos.⁵⁴ Doch man kann unter einem Zweck allgemein das verstehen, um deswillen etwas geschieht, und so versteht Kant den Zweckbegriff hier auch: „Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck“ (427,21). In diesem Sinne ist auch ein Zweck an sich selbst ein Zweck, ohne daß er für jemanden Zweck wäre und ohne daß dieser Zweck ein Zustand oder Gegenstand (unserer Interessen) sein müßte. Wenn es einen KI gibt, der bestimmte Handlungen als notwendig gebietet, und wenn alle Handlungen (auch solche notwendigen Handlungen) einen Zweck verfolgen, dann muß es Zwecke geben, die von allen notwendig in ihren Handlungen verfolgt oder berücksichtigt werden müssen. Solche Zwecke sind Zwecke an sich.

Kant versteht den Zweckbegriff mit diversen Attributen. Er spricht von ‚subjektiven‘⁵⁵, ‚objektiven‘,⁵⁶ ‚materialen‘,⁵⁷ ‚relativen‘⁵⁸, ‚willkürlichen‘⁵⁹ Zwecken, von einem ‚zu bewirkenden‘⁶⁰ und einem ‚selbständigen‘⁶¹ Zweck, sehr häufig vom Zweck ‚an sich selbst‘,⁶² und mit diesen verschiedenen Zweckbegriffen gehen verschiedene Wertbegriffe einher. Relative (subjektive, materiale, willkürliche, zu bewirkende) Zwecke sind solche, deren Existenz

⁵⁴ Wie verwirrend Kants Terminologie sein kann, beweist auch eine Anmerkung in der Religionschrift (6 f.). Kant definiert ‚Zweck‘ dort zunächst allgemein als Gegenstand einer Zuneigung, den man besitzen wolle; gleich im Satz danach führt er aber den Begriff des objektiven Zwecks ein, der von der bloßen Vernunft aufgegeben werde.

⁵⁵ 427,28; 427,31; 428,25; 431,5; 431,8.

⁵⁶ 427,29; 428,27; 431,6.

⁵⁷ 427,34.

⁵⁸ 427,34; 428,2; 436,21.

⁵⁹ 436,22.

⁶⁰ 437,25.

⁶¹ 437,27.

⁶² Allein auf den zentralen Seiten 428-438 taucht der Begriff mehr als zwei Dutzend mal auf.

„für uns einen Wert hat“ (428,26), also nicht an sich und auch nicht notwendigerweise für alle vernünftigen Wesen. Dagegen sind objektive (selbständige) Zwecke (an sich selbst) Zwecke, deren Dasein an sich, unabhängig von subjektiven Interessen und Mittel-Zweck-Beziehungen, einen Wert hat. Entsprechend unterscheidet Kant zwischen dem „relativen Wert“ (428,20; 435,3) der relativen Zwecke und dem „absoluten Wert“ (428,4; 428,30) objektiver Zwecke. Was nur einen relativen Wert hat, hat einen „Preis“ (434,31), was einen absoluten Wert hat, besitzt „Würde“ (434,32). Statt vom „absoluten Wert“ objektiver Zwecke spricht Kant also auch vom „inneren Wert, d.i. Würde“ (435,4) objektiver Zwecke, und da objektive Zwecke nichts anderes sind als Zwecke an sich selbst, lautet Kants These: Zwecke an sich selbst haben einen absoluten Wert, oder eben, sie haben Würde.⁶³ Was einen Preis hat, ist nur eine „Sache.]“ (428,21; 429,21), „Personen“ (428,22) sind dagegen Zwecke an sich selbst. Aber wer oder was ist Zweck an sich selbst? Wer oder was ist Person?

Die Hauptthese besagt zweitens, daß *vernünftige Wesen* Zwecke an sich selbst sind: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst“ (428,7).⁶⁴ Genau darauf zielt der Begriff der Person: Es dürfen nämlich nur „vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst“ (428,21) auszeichnet. Aber damit ist noch nicht gesagt, was eine ‚Person‘ oder eben ein ‚vernünftiges Wesen‘ ist. Nun kann man mit der Vernunft Dinge *erkennen* (wobei Vernunft dabei als Oberbegriff für die Vernunft Verstand, Vernunft im engeren Sinne und Urteilskraft verwendet wird); oder man kann vernünftig *handeln*. Vernünftiges Handeln wiederum ist das Handeln nach der Vorstellung hypothetischer oder kategorischer Imperative. Folglich könnte sich ein vernünftiges Wesen schon dadurch als Zweck an sich selbst auszeichnen, daß es Zwecke setzen und rational verfolgen kann; oder ein vernünftiges Wesen könnte Zweck an sich selbst sein, weil es *autonom* handelt

⁶³ Von der Würde der Zwecke an sich selbst (wie wir jetzt sehen werden: vernünftig-autonomer Wesen) spricht Kant in 434,29; 434,32; 434,34; 435,4; 435,8; 436,6; 438,12; 439,4; 440,1; 440,11; Kant spricht aber auch von der Würde sittlicher Gesinnungen selbst.

⁶⁴ Vgl. in diesem Sinne die Verwendung des Begriffs ‚vernünftiges Wesen‘ und seine Identifizierung mit dem Begriff ‚Zweck an sich selbst‘ in 429,2; 430,6; 430,28; 431,13; 431,27; 433,22; 438,8; 438,16; 439,4.

kann. Was ist Kants Position? Er sagt ausdrücklich, daß jeder Mensch und jedes Vernunftwesen sein Dasein notwendig als Zweck an sich selbst verstehen muß (429,3-7). In GMS II ist diese These nur ein ‚Postulat‘, begründet wird sie erst in GMS III.⁶⁵ Wir kommen darauf ausführlich zu sprechen, aber das Argument verläuft ungefähr so: Schon in seiner Eigenschaft, Dinge erkennen und beurteilen zu können, muß sich der Mensch als spontanes und freies Wesen verstehen, weil das Urteil, man sei im Denken und Urteilen nicht frei, selbst als ein begründetes und damit freies Urteil auftritt und auftreten muß (und daher selbstwidersprüchlich ist). Als ein solches denkendes Wesen versteht der Mensch sich als Intelligenz, damit als Teil der Verstandeswelt, und aufgrund der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft versteht er sich zugleich als ein praktisch freies Wesen. Als Intelligenz versteht sich der Mensch als ‚eigentliches Selbst‘, das einen besonderen, höhergeordneten ontologischen Status hat. – Es wäre daher zu vermuten, daß Kant schon ein Vernunftwesen, das bloß denken kann, als Zweck an sich selbst versteht. Aber nicht nur läßt sich das durch den Text nicht belegen. Auch die These, schon der Mensch in seiner Fähigkeit, Zwecke setzen und vernünftig verfolgen zu können, sei Zweck an sich, läßt sich zumindest für die GMS nicht aufrecht erhalten.⁶⁶ Das wird schon dadurch deutlich, daß Kant Personen zwar als Vernunftwesen versteht, aber ausdrücklich als *autonome* Vernunftwesen. Autonomie ist die Fähigkeit, frei und selbstbestimmt moralische Gesetze aufstellen und befolgen zu können (das ist auch die besagte ‚Tätigkeit‘). Es ist diese und keine andere Eigenschaft, die den Menschen zum Zweck an sich macht und damit zu einem Wesen, das Würde besitzt: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (436,6); „die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“ (440,10).⁶⁷

⁶⁵ Kant schreibt in einer Anmerkung: „Diesen Satz“ – also die These, daß sich Vernunftwesen als Zwecke an sich selbst vorstellen müssen – „stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden“ (429,35).

⁶⁶ In anderen Texten mag das anders sein; vgl. z.B. die Religionschrift (Rel., 26 ff.), in der Kant zwischen Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit unterscheidet, oder auch KU, 427.

⁶⁷ Vgl. 438,14-16: „... zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die *darum* auch *Personen* heißen) ...“ (u.H.).

Zu Beginn von GMS III sagt Kant, daß Freiheit „der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“ sei (446,6). Doch von Freiheit ist in GMS II nur sehr beiläufig die Rede; es heißt dort nur, das Reich der Zwecke – also das Reich autonomer Wesen als Zwecke an sich selbst – sei „durch Freiheit des Willens möglich.“⁶⁸ (434,2).⁶⁸ Glücklicherweise verfügen wir aber über die Nachschrift einer Vorlesung Kants aus dem Jahre 1784 (in diesem Jahr wurde die GMS geschrieben). Sie macht deutlich, daß es in der Tat die Freiheit des Willens ist, die dem Menschen Würde verleiht. Kant sagt in dieser Vorlesung: „Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck seyn kann“ (Feyerabend, 1320). Oder auch: „Die Freiheit des Wesens muß ich voraussetzen, wenn es soll ein Zweck vor sich selbst seyn. Ein solches Wesen muß also Freiheit des Willens haben“ (Feyerabend, 1322). Deutlich wird in dieser Vorlesung auch, daß ein Wesen nicht schon deswegen Zweck an sich selbst ist, weil es vernünftig ist und Zwecke setzen kann: „Wenn nur vernünftige Wesen können Zweck an sich selbst seyn, so können sie es nicht darum seyn, weil sie Vernunft, sondern weil sie Freiheit haben. Die Vernunft ist bloß ein Mittel. – Der Mensch könnte durch die Vernunft, ohne Freiheit, nach allgemeinen Gesetzen der Natur das hervorbringen, was das Thier durch Instinkt hervorbringt“ (Feyerabend, 1321 f.). Nur wenn ein vernünftiges Wesen frei ist in dem positiven und emphatischen Sinne, daß diese Freiheit „sich selbst ein Gesetz sey“ (Feyerabend, 1322), ist ein solches Wesen Zweck an sich selbst. Es gibt sich dann in seiner Eigenschaft als vernünftiges und freies Wesen moralische Gesetze, und nur dann hat es Würde: „Des Menschen innerer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat“ (Feyerabend, 1319); der ‚innere Wert‘ wird dabei auch als „Würde“ (ebd.) bestimmt.⁶⁹

Vgl. auch 434,23-25, wo es heißt, daß „der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte“.

⁶⁸ Vgl. auch die sehr beiläufige Verwendung des Attributs ‚frei‘ in 435,35. ⁶⁹ Wir haben oben schon darauf hingewiesen (S. 103), daß Kant immer wieder (nicht nur in der GMS) schwankt, ob das Handeln nach der Vorstellung hypothetischer Imperative als wirklich freies Handeln verstanden werden soll. Wenn für rationales Handeln überhaupt schon transzendentale Freiheit vorausgesetzt werden muß, und transzendentale Freiheit als Eigenschaft vernünftiger Wesen als Dinge an sich verstanden wird, dann müssen gerade im Lichte der Argumentation von GMS III

Zweck an sich selbst ist also ein Vernunftwesen, das die Eigenschaft hat, autonom moralische Gesetze aufzustellen und zu befolgen. Da diese Autonomie in der Freiheit wurzelt, ist es letztlich die Freiheit, die macht, daß ein Vernunftwesen Zweck an sich selbst ist. Daß vernünftige Wesen sich als Zwecke an sich selbst vorstellen müssen, wird in GMS II nur ‚postuliert‘. In GMS III findet sich dann ein Argument dafür, warum vernünftige Wesen sich tatsächlich für *frei* im Denken und im Wollen halten müssen. Es wird aber überhaupt nicht begründet, weshalb vernünftigen Wesen *deshalb* der Status zukommt, *absolut wertvoll* zu sein und *Würde* zu besitzen. ‚Wert‘ oder auch ‚Würde‘ sind axiologische Begriffe mit normativem Gehalt (wie wir gleich sehen werden, leitet Kant diverse Pflichten daraus ab, daß Menschen Zwecke an sich und damit wertvoll sind). Kant hat aber nie eine echte Werttheorie entwickelt. Er sagt weder, was genau überhaupt Werte im ethischen Kontext sind, noch, wie wir solche Werte erkennen. Er begründet daher auch überhaupt nicht, warum es autonome Vernunftwesen sind, die absoluten Wert (Würde) besitzen. Warum sind nicht denkende Wesen schon absolut wertvoll? Warum nicht Wesen mit Selbstbewußtsein? Oder warum nicht bereits empfindungsfähige Wesen (etwa Tiere)? Warum nicht bewußtlose, aber lebende Wesen (etwa Pflanzen)? Kant sagt ausdrücklich, daß allein im Begriff eines Zwecks an sich selbst der „Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen“ (428,5) kann: „Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*“ (429,2).⁷⁰ Aber er sagt nicht, warum das so ist. Es bleibt

nicht erst autonome, sondern überhaupt rational handelnde Wesen als Zwecke an sich verstanden werden.

⁷⁰ Die entsprechende Stelle (428,34-429,9) ist anfällig für Fehlinterpretationen. Der „Grund dieses Prinzips“ (429,2, u.H.) ist eindeutig der Grund des kategorischen Imperativs; denn das ‚Prinzip‘ wird ja im ersten Satz eindeutig als KI identifiziert („Wenn es denn also ein oberstes kategorisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll ...“ 428,34, u.H.). Der ‚Grund‘ des KI ist also die von Kant behauptete Tatsache, daß die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst existiert. Von dieser Tatsache behauptet Kant postulatoresch, daß der Mensch sich seine Existenz so (also als Zweck an sich selbst) vorstelle, aber auch jedes andere vernünftige Wesen. Dabei unterscheidet Kant zwischen dem „subjektive[n] Prinzip“ (429,4) und dem „objektive[n] Prinzip“ (429,7). Wichtig ist nun, daß mit diesem Prinzip *nicht* der vorher aufgestellte und hervorgehobene Satz „Die ver-

(zumindest in der GMS) unklar, warum und wie ausgerechnet aus der Tatsache, daß Menschen moralisch handeln können, irgendeine normative Geltung abgeleitet werden kann.

Kant ist, wie man heute vielleicht sagen würde, moralischer Realist. Er ist überzeugt, daß unsere moralischen Urteile kognitiven Charakter haben (also wahr oder falsch sein können) und sich auf moralische Sachverhalte beziehen. Dieser Sachverhalt ist die Zweckansichthafteit autonomer Wesen. Der ‚absolute Wert‘ dieses Sachverhalts ist nichts, das Menschen machen, das sie verliehen, oder das sich irgendwie aus einer bereits de facto vorausgesetzten Anerkennung von Werten ableiten ließe; Kant ist weder Konstruktivist noch Subjektivist. Deswegen unterscheidet er autonome Wesen als Zweck an sich selbst ja auch „von allem zu bewirkenden Zwecke“ (437,25). Ein Zweck an sich ist nichts, das wir irgendwie hervorbrächten, es ist ein „selbständiger Zweck“ (437,27); ein solcher Zweck ist kein „Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zweck *macht*, sondern [ein] objektiver Zweck“ (431,5, u.H.). Ein solcher Zweck ist im Sinne des moralischen Realismus also etwas objektiv Seiendes, ein „Dasein“ (428,3; 428,27; 429,4; 429,6), wie Kant sagt, etwas das „existiert“ (428,8; 429,3), und nur deshalb ist ein solcher Zweck „notwendig für jedermann Zweck [...] weil es Zweck an sich selbst ist“ (428,36, u.H., Kants Hervorhebung gelteig). Doch eine (überzeugende) Begründung für diese Thesen findet man nicht.⁷¹

ntnünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst‘ gemeint ist, sondern immer noch das ‚oberste praktische Prinzip‘, also der KI: das Pronomen „es“ in 429,4 und 429,7 bezieht sich also auf den KI. Ein ‚subjektives Prinzip‘ ist dieses oberste praktische Prinzip, insofern „der Mensch“ (429,3, u.H.) sich sein Dasein als Zweck an sich selbst vorstellt; ein ‚objektiver Prinzip‘ ist es, weil „auch jedes andere vernünftige Wesen“ (429,5, u.H.) sich sein Dasein so vorstellt. Bestätigt wird diese Interpretation auch dadurch, daß Kant nach der Formulierung von ZF und den sich daran anschließenden Beispielen einfach fortfährt mit dem Satz: „Dieses Prinzip der Menschheit ...“ (430,28, u.H.). Der einzig sinnvolle Bezug des Demonstrativpronomens ist das in 429,4 und 429,7 erwähnte und dort auch mit dem besagten ‚es‘ wiedergegebene ‚Prinzip‘. Da in 430,28-431,18 eindeutig das moralische Prinzip gemeint ist und nicht können also auch dort (in 429) nur das ‚oberste praktische Prinzip‘ und damit das moralische Gesetz gemeint sein.

⁷¹ In GMS III begründet Kant die Geltung des KI zwar mit dem ontologischen Status und der Superiorität des Menschen als Verstandeswesen.

Man findet (zumindest in der GMS) auch nichts darüber, ob man vielleicht zwischen Graden der Vernünftigkeit unterscheiden muß. Offenkundig sind Personen mehr oder weniger vernünftig, aber das ist nicht das Problem. Das Problem ist, daß auch Autonomie durchaus in Graden, Teilen oder sogar nur potentiell auftreten kann (man denke an Embryonen, Neugeborene oder schwer geistig Behinderte). Eine Kantische Lösung dieses Problems wird ebensowenig einfach sein wie die Antwort auf die Frage, wie im Rahmen einer Kantischen Ethik (zumindest) die Schutzbedürftigkeit von Tieren und natürlichen Gegenständen begründet werden kann. Jedenfalls ist aber (für Kant) klar, daß aus der These von der Würde autonomer Wesen direkt folgt, daß der Wert aller autonomen Wesen *gleich* und *absolut* ist. Vernünftige Wesen besitzen Würde, insofern sie autonom sind, egal, ob oder wie sehr sie von ihrer Autonomie Gebrauch machen, oder ob sie moralische, gute Menschen sind. Bei aller Gratingschätzung und Verachtung, die wir Menschen wie Hitler entgegenbringen, und bei aller Strafe, die sie erhalten müssen, besitzen und behalten sie dennoch Wert und Würde. Ihr moralischer Status und die Rechte, die sich daraus ableiten, sind von ihrem tatsächlichen Fehlverhalten unberührt und können weder verdient werden noch verloren gehen.⁷²

Die Ableitung von Pflichten aus ZF

Verschaffen wir uns wie bei UF und NF auch zunächst einen Überblick über die verschiedenen Formulierungen von ZF:

- 1) der Mensch muß „in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zu *gleich* als Zweck betrachtet werden“ (428,9).
- 2) als Grundformel in GMS II: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (429,10).

Doch abgesehen davon, daß diese These aus internen und externen Gründen wenig überzeugend ist, findet sich dort fast nichts über Werte und deren Erkenntnis (tatsächlich spielt der Begriff des Zwecks an sich selbst in GMS III überhaupt keine Rolle mehr).

⁷² Vgl. auch MS, 463. Es ist zwar Kants These, daß allein der gute Wille uneingeschränkt gut ist, aber daraus folgt nicht, daß nur moralisch handelnde Wesen Zweck an sich selbst sind. Denn der Zweck an sich soll ja ‚Grund‘ der notwendigen Verbindlichkeit des KI sein, und das könnte er nicht, wenn er in etwas bestünde, dessen Existenz gerade nach Kants

3) als Formel innerhalb der Diskussion des Reichs der Zwecke: „Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle“ (433,26).⁷³

4) bezüglich der Materie der Maxime: „daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse“ (436,19).

5) innerhalb der Zusammenfassung 437 f.: „d.i. dem [sc. selbstständigen Zweck] niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als schätz wirden muß“ (437,28).

6) innerhalb der Zusammenfassung 437 f.: „handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte“ (437,34). Diese Formel wiederum wird erläutert mit: „das Subjekt der Zwecke, d.i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d.i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden“ (438,4).

Genau wie bei UF bzw. NF behauptet Kant auch bei ZF, daß aus dieser Formel „alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können“ (429,8). Er formuliert ZF und geht dann anhand dieser neuen Formel die gleichen Beispiele noch einmal durch (429,14-430,27); wieder geht es Kant also um die Ableitung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst und gegen andere.⁷⁴ Dabei spricht Kant nicht nur von ‚Person‘, sondern auch

eigener Auffassung durchaus zweifelhaft ist (sc. die Existenz eines wirklich an sich guten Willens).

⁷³ In 433,15 sagt Kant, der Begriff des Reichs der Zwecke ‚hänge‘ dem Autonomiebegriff an; in 433,28 heißt es aber, ‚hierdurch‘ – also durch ZF – entspringe der Begriff des Reichs der Zwecke.

⁷⁴ Bevor wir darauf eingehen, noch ein wichtiger Hinweis. Kant beginnt die Diskussion der verschiedenen Formeln mit dem Hinweis, daß aus UF alle Pflichten ‚abgeleitet‘ werden können“ (421,10, u.H.). Nach den vier Beispielen zu NF (als Variante von UF) führt er dann folgendermaßen fort: „Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren *Ableitung* aus dem einzigen ausgeführten Prinzip klar in die Augen fällt“ (423,36, u.H.). Das ‚einzige Prinzip‘ ist ohne Frage der vor den Beispielen angeführte ‚einzige Imperativ‘ (421,9), also UF. Es scheint daher offenkundig, daß Kant nach den Beispielen noch einmal sagt, was er vorher angekindigt hatte:

von ‚Menschheit‘. Im Unterschied zu späteren Schriften (KpV, Rel., MS) führt Kant diese Begriffe nicht systematisch differenziert ein. Im wesentlichen ist mit dem Begriff ‚Menschheit‘ aber das gleiche gemeint wie mit dem Begriff ‚Person‘ (also der Status vernünftiger Wesen, moralisch handeln zu können): „Also ist Stitlichkeit und die *Menschheit*, sofern sie denselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“ (435,7, u.H.); daher spricht Kant auch von der ‚Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst‘ (429,17).⁷⁵

Er hatte behauptet, daß alle Pflichten aus UF ‚abgeleitet‘ werden können, und nach den Beispielen sagt er, daß diese ‚Ableitung‘ erfolgreich war (daß die ‚Ableitung aus dem einigen Prinzip klar in die Augen fällt‘); entsprechend heißt es dann auch vor ZF wieder, daß daraus die Pflichten ‚müssen abgeleitet werden können‘. Das Problem ist aber, daß in den beiden Originalausgaben von 1785 und 1786 in 423,37 nicht ‚Ableitung‘ steht, sondern ‚Abteilung‘; und da Kant ja in den Beispielen auch die Aufteilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene Pflichten gegen sich selbst und andere vornimmt, könnte man vermuten, daß ‚Abteilung‘ im Sinne von ‚Aufteilung‘ zu verstehen ist. Doch dagegen und für eine entsprechende Konjunktur (von ‚Abteilung‘ zu ‚Ableitung‘) spricht nicht nur und vor allem der eben aufgewiesene Textzusammenhang und Kants Gebrauch des Wortes ‚ableiten‘. Dagegen spricht auch, daß die von Kant vorgenommene ‚Einteilung‘ (421,31) ausdrücklich als ‚beliebig‘ (421,33) bezeichnet wird, und dann wird Kant wenige Seiten später nicht behaupten wollen, daß die ‚Abteilung‘ im Sinne dieser ‚Einteilung‘ ‚aus dem einigen Prinzip klar in die Augen falle‘; schließlich bleibt auch festzuhalten, daß die Wendung ‚Abteilung aus‘ sonst im ganzen Kantischen Korpus nicht vorfindbar ist.

⁷⁵ Vgl. 430,11; 430,16; 430,23; 430,28; 431,4. In diesem Kontext ist ‚Mensch‘ oder ‚Menschheit‘ also primär kein Gattungsbegriff, sondern bezeichnet den intelligenten Charakter des Menschen als Glied der Verstandeswelt (vgl. MS, 239; in der KpV [87] nennt Kant das ‚Persönlichkeit‘ im Unterschied zu ‚Person‘ als dem Sinneswesen). Im Lichte von Kants wiederholten Ausführungen zur Apriorität der Metaphysik der Sitten ist klar, daß der Status, Zweck an sich selbst zu sein, allen autonomen Wesen als solchen zukommt; so heißt es z.B. auch: „Dieses Prinzip der Menschheit und jeder *vernünftigen* Natur *überhaupt* als Zwecks an sich selbst ...“ (430,28, u.H., Kants Hervorhebung getilgt) sei ein allgemeines und Prinzip a priori, und zwar gerade deshalb, „da es auf *alle* vernünftigen Wesen überhaupt geht“ (431,2, u.H.); „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (436,6, u.H., Kants Hervorhebung getilgt). Obwohl Kant von ‚Menschheit‘ spricht, trifft ihm also sicher nicht der Vorwurf des Speziesismus.

ZF klingt wie ein hehres Ideal, das schön und gut ist, aber in seiner Abstraktheit zu nichts faugt. Kant war anderer Ansicht. Er hält, wie wir sahen, ZF sogar für besonders anschaulich (436f.), und wie deutlich wurde, ist der in ZF enthaltene Begriff des Zwecks an sich inhaltlich und normativ für Kants Ethik zentral: In der späteren Metaphysik der Sitten (MS₂) werden *fast alle Pflichten nicht anhand von UF, sondern von ZF abgeleitet*.⁷⁶ Den in ZF enthaltenen Gedanken könnte man so ausdrücken:

ZF Respektiere sowohl in deiner wie in jeder anderen Person den absoluten Wert autonomer Wesen als Zwecke an sich selbst, und behandle sie deshalb auch nie bloß als Mittel, sondern zugleich immer auch als Zwecke an sich selbst.

Handlungen, die an ZF orientiert sind, bringen daher immer die Anerkennung und den Respekt eines existierenden absoluten Wertes zum Ausdruck. Es gibt etwas, das absolut wertvoll ist, und was absolut wertvoll ist, das zerstört oder verletzt oder beeinträchtigt man nicht, sondern das respektiert und achtet man. Daher kommt auch erst mit ZF der entscheidende Unterschied zwischen Kants Ethik und konsequentialistischen Ansätzen zum Vorschein. In einer konsequentialistischen Ethik geht es immer darum, wünschenswerte Zustände in einer optimierenden Weise hervorzubringen, wobei prinzipiell alles als Mittel zu diesem Zweck erlaubt sein kann. In Kants wertorientierter Ethik geht es nicht (primär) um die Hervorbringung eines Zustandes, sondern um die Respektierung eines existierenden absoluten Wertes. Solche Werte setzen Grenzen, die auch mit Aussicht auf eine größere Summe von Glückseligkeit nicht verletzt werden dürfen.

Bei allen vier Beispielen fällt sofort auf, daß die Grundstruktur einfach ist: Bestimmte Handlungen sind geboten, weil sie den Respekt vor dem absoluten Wert von Personen zum Ausdruck bringen; andere Handlungen sind verboten, weil sie es an diesem Respekt fehlen lassen. Ohne auf kleinere interpretatorische Details einzugehen, läßt sich die Ableitung der Pflichten in den Beispielen nach folgendem Muster verstehen:

1. Respektiere sowohl in deiner wie in jeder anderen Person den absoluten Wert autonomer Wesen als Zwecke an sich selbst, und behandle sie deshalb auch nie bloß als Mittel, sondern zugleich immer auch als Zwecke an sich selbst.

2. Die Handlung x respektiert nicht den absoluten Wert autonomer Wesen als Zwecke an sich selbst, weder in deiner noch in einer anderen Person.

∴ Die Handlung x ist verboten.⁷⁷

Überträgt man dieses Muster auf das erste Beispiel, dann erhalten wir folgendes Argument:

1. Respektiere sowohl in deiner wie in jeder anderen Person den absoluten Wert autonomer Wesen als Zwecke an sich selbst, und behandle sie deshalb auch nie bloß als Mittel, sondern zugleich immer auch als Zwecke an sich selbst.

2. Die Handlung des Selbstmords respektiert nicht den absoluten Wert autonomer Wesen in der eigenen Person.

∴ Selbstmord ist verboten.

Wir haben schon gesagt, daß die erste Prämisse (also ZF) von Kant nicht wirklich begründet wird. Er sagt wenig darüber, was Werte (ontologisch gesehen) eigentlich sind, wie man sie (epistemologisch gesehen) erkennen kann, und warum und wie sich mit Bezug auf solche Werte (ethisch oder metaethisch gesehen) die normative Frage nach der Geltung moralischer Gesetze beantworten läßt. Diese Unklarheit zeigt sich gerade auch bei der Ableitung von Pflichten. Denn selbst wenn man ZF akzeptiert, ist damit noch nicht gesagt, *welche Handlung ZF widerspricht*; es ist also unklar, ob die jeweilige zweite Prämisse zutrifft. Denn wie erkennen wir, ob eine bestimmte Handlung den Respekt für den absoluten Wert autonomer Wesen zum Ausdruck bringt oder fehlen läßt? So wäre es zum Beispiel denkbar, daß ein Vertreter der aktiven Sterbehilfe argumentiert, der Respekt gegenüber der Würde des Menschen zeige sich gerade darin, daß man einem Menschen, der ohne Aussicht auf Heilung unter schrecklichen und nicht behandelbaren Schmerzen leidet, erlaubt und ihm sogar dabei hilft, aus dem Leben zu scheiden.⁷⁸ In solch einer Argumentation würde gerade bestritten, was Kant im Beispiel behauptet, daß nämlich derjenige, der Selbstmord begeht, „sich einer Person bloß als *eines Mittels*“ (429, 19) bediene. Er bedient sich zwar auch eines Mittels, aber nicht „*bloß*“ (429, 21), und mehr fordert Kant nicht.

Beim zweiten Beispiel scheint die Übereinstimmung hinsichtlich der zweiten Prämisse größer:

⁷⁷ Die Ableitung positiver Pflichten verläuft entsprechend.

⁷⁸ Selbst Kant scheint in bestimmten Fällen den Suizid für erlaubt oder sogar geboten zu halten; vgl. MC, 370 f.

⁷⁶ Vgl. bes. MS 237; 389; 423; 425; 427; 436; 444; 451; 453f., 456; 459; 462.

1. Respektiere sowohl in deiner wie in jeder anderen Person den absoluten Wert autonomer Wesen als Zwecke an sich selbst, und behandle sie deshalb auch nie bloß als Mittel, sondern zugleich immer auch als Zwecke an sich selbst.
2. Die Handlung des lügenhaften Versprechens respektiert nicht den absoluten Wert autonomer Wesen in einer anderen Person.

∴ Lügenhaftes Versprechen ist verboten.

Es scheint einfach offensichtlich, daß lügenhafte Versprechen andere Menschen und deren Zwecksetzungen verletzt. Aber Kant hat ein Argument. Er behauptet, daß jemand, der von mir betrogen (betrogen) wird, „unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, *einstimmen*“ (429,34) könne. Damit scheint ein Argument vorzuliegen, mit dem das Problem der Ableitbarkeit – wie erkennen wir, welche Handlungen der Zweckhaftigkeit vernünftiger Wesen widersprechen? – gelöst werden könnte: Eine Handlung (Handlungsweise) widerspricht demnach ZF und damit der Zweckhaftigkeit vernünftiger Wesen, wenn nicht alle von der Handlung Betroffenen der Handlung zustimmen (‘einstimmen’) können. ZF fordert in dieser Perspektive dazu auf, vernünftige Wesen so zu behandeln, daß diese Wesen sich mit der Art und Weise, wie sie behandelt werden, auch einverstanden erklären können. Interessanterweise behauptet Kant etwas später, ZF und UF (vielleicht meint er auch AF) seien, „im Grunde *einerlei*“ (438,1, u.H.), die eine Formel sage „ebensoviel“ (438,4) wie die andere. Nun steckt in UF (wie in AF) der Gedanke der Allgemeinheit: Moralische Gesetze sind Gesetze, die ausnahmslos für alle gelten. Daß sie für alle gelten, heißt aber auch, daß sie von allen, an die sich die Gesetze richten und die von ihnen betroffen sind, gewollt werden können und (denkt man an AF) sogar von allen gewollt werden. Aber genau dieser Begriff des ‚Wollenkönnens‘ ist problematisch. Denn entweder ist mit dem Wollen das faktische Wollen vorausgesetzt, und dann ist offenkundig, daß der eine dieses, der andere jenes will, ohne daß durch den Verweis auf das Wollen der Betroffenen irgendetwas für die Frage gewonnen worden ist, welches faktische Wollen es moralisch erlaubt und verdient, berücksichtigt zu werden. Oder das Wollen wird schon als vernünftiges Wollen gedacht, aber dann wird das vorausgesetzt, was erst noch gezeigt werden muß (daß nämlich ein bestimmtes Wollen vernünftig, d.h. erlaubt ist). Es reicht nicht zu sagen, daß vernünftige Wesen in bestimmte Handlungsweisen gar nicht, ‚einstimmen‘ könnten; denn die Frage ist ja, *welche* Handlungsweisen das sind.⁷⁹

⁷⁹ Es ist kein Zufall, daß Kant das zweite Beispiel, in dem von der ‚Einstimmung‘ die Rede ist, mit einer Anmerkung über die sogenannte Golt-

Es bleibt, so oder so, eine Schwierigkeit, wie konkrete Pflichten aus ZF abgeleitet werden können. Handlungen, wie sie jeweils in der zweiten Prämisse relevant sind, müssen interpretiert werden. Es ist fraglich, ob wir bei dieser Interpretation ohne das auskommen können, was Kant bei der Bestimmung von Pflichten (nicht bei deren Befolgung) möglichst außen vor lassen möchte: Gefühle. Kant läßt Gefühle (besonders natürlich die Achtung) als principium executionis ausdrücklich zu. Daher ist der Einwand, Kant reduziere den Menschen bloß auf seine Vernünftigkeit, sicher nicht stichhaltig. Denn die Vernunft kann nur durch ein Gefühl handlungsbestimmend werden, nämlich durch die Achtung, und besonders in den späteren Schriften, so haben wir gesehen, betont Kant ausdrücklich die Unverzichtbarkeit solcher emotionalen Anlagen wie Liebe, Gewissen, Achtung und moralisches Gefühl. Als principium diudicationis soll dagegen allein die Vernunft dienen. Doch daß es Werte gibt, ist etwas, das wir nur verstehen können, wenn wir *Werte erfahren*. Eine Aussage wie ‚Menschen sind absolut wertvoll‘ wäre für uns völlig sinnlos, wenn wir nicht Werte (nonkognitiv) erfahren und wüßten, was sie sind. Es wäre so sinnlos wie der Verweis, einem Blinden die Bedeutung von ‚gelb‘ zu erklären.

3.4.2.3 Autonomie und Reich der Zwecke

Gehen wir jetzt noch kurz auf AF und RF ein; bei der Interpretation von GMS III kommen wir noch einmal ausführlich auf den Autonomiebegriff und den Zusammenhang mit Kants Theorie der Freiheit zurück. Der Grundgedanke der Autonomie, sofern sie als Grund der Verbindlichkeit fungiert, ist folgender: Wenn wir Moralität so verstehen wie Kant, dann können moralische Gesetze und ihre moralische (nicht nur pflichtmäßige) Befolgung nicht daran gebunden sein, daß man irgendein Interesse verfolgt; dann würde man kategorische Imperative in hypothetische verwandeln.⁸⁰ Wenn aber

_____ die Regel versteht (was Du nicht willst, das man Dir tut, usw.?). Darin werden die Schwächen dieser Goldenen Regel beschrieben, ohne daß deutlich würde, warum diese Schwächen nicht auch ZF betreffen, wenn man ZF im Sinne der ‚Einstimmung‘ liest.

⁸⁰ Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Stitlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen* und den

kein solches Interesse vorliegen darf, was kann dann überhaupt dazu motivieren, moralisch zu handeln? Das ist nur dann sinnvoll denkbar, wenn das, was man tun soll, in gewisser Hinsicht etwas will, was man ohnehin selbst tun will. Nur was man bereits selbst finden werden muß, warum man es wollen soll; man will es ja schon, das Interesse besteht bereits (wenn es auch von anderen, empirischen Interessen überdeckt werden mag). Kant behauptet nun, daß wir Menschen, insofern wir vernünftig sind, ohnehin am Moralischen ein „Interesse nehmen“ (413,31).⁸¹ Das tun wir, weil das moralische Gesetz der freien Vernunft entspringt, die jeder einzelne von uns als freies und vernünftiges Wesen besitzt. In diesem Sinne heißt ja ‚Auto-nomie‘), und daß uns deshalb auch motivieren kann. Daher meint Kant auch, daß in AF im Unterschied zu NF und ZF etwas „mit angedeutet“ (432,1) wird, sc. die „Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ (431,35, u.H.). Betrachten wir, um das nachzuvollziehen, zunächst die Formulierungen:

1) als die „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens. [Absatz] Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können“ (431,16);

noch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinen eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderem* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen“ (432,25).

⁸¹ Kant unterscheidet das durch unsere Neigungen hervorgerufene ‚pathologische‘ Interesse vom reinen Interesse an moralischen Gesetzen, das durch die Vernunft hervorgerufen wird (das ‚praktische‘ Interesse); vgl. 413 f. Anm., 449 f., 459 f.

2) als die „Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemeingesetzgebenden Willens“ (432,3); AF behält, das Prinzip eines jeden menschlichen Willens als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens“ (432,12). Der kategorische Imperativ in AF „kann [...] nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könne“ (432,20);

3) es geht um den „Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen“ (433,12). In 434 verknüpft Kant AF mit NF durch ein „also“ (434,12): „keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“ (434,10).

4) innerhalb der Zusammenfassung von 437 f.: „handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält“ (437,36). Diese Formel wiederum wird erläutert mit: „daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll“ (438,1).

5) mit Blick auf das Reich der Zwecke: „handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte“ (438,21).

6) „Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sei“ (440,18); „Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner allgemeinen Gesetzgebung“ (441,3)

7) „Autonomie, d.i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auflegt“ (444,30).

8) in GMS III: „... Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann“ (447,3).

9) als synthetischer Satz in GMS III: „ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann“ (447,10).

10) in GMS III: „daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d.i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d.i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können“ (449,8).⁸²

⁸² Wie weiter oben schon bemerkt, können (zumindest) die Formulierungen 4 und 5 sowie 8-10 sowohl im Sinne von AF wie auch von UF verstanden werden.

In allen Formulierungen geht es also um die Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens. Die erwähnte „Lossagung von allem Interesse“ begründet Kant nun folgendermaßen: „ein Wille, der selbst zuoberst gesetzgebend ist, [kann] unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines anderen Gesetztes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetze einschränkt“ (432,7). Anders gesagt: Sich ein vernünftigen Gesetzgeber vorstellen, der für alle und auch für sich selbst allgemeine Gesetze aufstellt, impliziert die Vorstellung eines Gesetzgebers, der in seiner Gesetzgebung von seinen subjektiven Interessen abstrahiert; denn würde er nicht davon abstrahieren, könnte er eben keine allgemeinen Gesetze aufstellen. Was dabei „allgemein“ bedeutet, so scheint es, wird durch UF bestimmt. Tatsächlich begreift Kant, wie wir noch sehen werden, AF als ein Prinzip, daß UF und ZF in sich vereinigt (er schreibt ja, AF „folgt“ [431,14] aus UF und ZF).⁸³ Daher könnte man meinen, daß sich AF von UF mit Blick auf die Idee der „Allgemeinheit“ nicht unterscheiden, und dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß Kant es nicht für notwendig erachtet, Beispiele zur Erläuterung von AF anzuführen, „denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen“ (432, 35).⁸⁴

Aber selbst wenn Kant gedacht haben sollte, daß dies so wäre, kann man gut erkennen, daß AF auch mit Blick auf die eigentliche Gesetzgebung ein stärkeres Kriterium enthält als UF: AF fordert dazu auf, den eigenen Willen als einen Willen vorzustellen, der tatsächlich (positiv) ‚allgemein gesetzgebend‘ ist. Solch ein Wille kann aber nicht nur vorschreiben, wie man nicht handeln darf, er muß auch positiv vorschreiben, wie man handeln soll. Nun ist es aber ohne weiteres denkbar, daß eine Maxime M widerspruchsfrei gedacht und gewollt werden kann (also den Test mit UF besteht), ohne daß daraus und aus M selbst folgt, daß man M tatsächlich als allgemeines Gesetz will. Betrachten wir zum Beispiel folgende Maxime:

M_{2a} Wenn ich in Geldnot bin, borge ich Geld mit dem Versprechen, es zu erstatten.

⁸³ S. u. S. 166 ff.

⁸⁴ Die Akademieausgabe hat auf Seite 432 ab Zeile 34 in der Zeilenanzahl eine Zeile übersprungen.

Ohne Zweifel kann man diese Maxime ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz denken und auch wollen, und natürlich ist die entsprechende Handlung erlaubt (die Maxime besteht also den W-D und den WW-Test). Aber aus der Tatsache, daß man sich in Geldnot Geld borgen darf (mit dem Versprechen, es zu erstatten), folgt ja nicht, daß man wollen kann oder sogar wollen muß, daß *jeder*, der in Geldnot ist, sich Geld *borgen* muß – man könnte sich das Geld ja auch durch eigene Arbeit erwerben, oder man könnte ein Teil seines Eigentums verkaufen, man könnte sich Geld schenken lassen oder auch neues aufnehmen usw. Es gibt viele Maximen, die moralisch akzeptable Handlungen in Geldnot zum Ausdruck bringen; M_{2a} ist nur eine davon. UF und NF beinhalten, wenn überhaupt, nur Tests zur Erlaubtheit von Maximen, aber sie sagen uns nicht, nach welchen Maximen man tatsächlich handeln soll.

AF, so sagt Kant, „führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*“ (433,15). Damit verbunden ist eine weitere Formel, die *Reich-der-Zwecke-Formel* (RF):

1) bezüglich der vollständigen Bestimmung aller Maximen: „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen“ (436,24).

2) „Dennach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre“ (438,18)

3) „handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke“ (439,1)

Aber was ist überhaupt ein ‚Reich der Zwecke‘? Wir wir noch gesehen werden, führt Kant in GMS III den Begriff der Verstandeswelt ein. Damit meint er ganz allgemein die Welt der Dinge an sich (im Unterschied zur Sinnenwelt als Welt der Erscheinungen). Zu dieser Welt gehören aber auch die Menschen, sofern man sie als transzendental freie und im strikten Sinne vernünftige (autonome) Wesen betrachtet. In diesem Sinne spricht Kant von der ‚intelligiblen Welt‘ (458,27), die ‚das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst‘ (458,28) ist, also eine ‚Welt der Intelligenzen‘ (462,2). Nun könnte man glauben, dieser Begriff einer ‚intelligiblen Welt‘ sei genau das, was Kant mit ‚Reich der Zwecke‘ meint. Denn der Begriff der ‚intelligiblen Welt‘ wird ja als ein ‚Ideal‘ (462,12) bezeichnet, und als ein solches ‚Ideal‘ versteht Kant auch das Reich der Zwecke (433,32; 462,34). Doch ein Ideal ist die Ver-

standeswelt nur insofern, als es von ihr keine empirisch fundierte Erklärung und keinen theoretischen Beweis geben kann.⁸⁵ Kant läßt keinen Zweifel daran, daß es diese Welt gibt, und er führt in gewisser Hinsicht sogar einen Beweis dafür. Dagegen ist das Reich der Zwecke in dem Sinne ein ‚Ideal‘, daß es nicht wirklich existiert, aber existieren könnte und vor allem existieren soll. Ein Reich der Zwecke ist nur eine „praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zustande zu bringen“ (436,36, u.H.).⁸⁶

Das Reich der Zwecke wird von Kant bestimmt als „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung“ (433,21). Zum Reich der Zwecke gehören also autonome Wesen und ihre subjektiven Zwecksetzungen.⁸⁷ Doch die Fähigkeit zur moralischen Gesetzgebung allein macht ein vernünftiges Wesen nicht zu einem Mitglied des Reichs der Zwecke. Das leuchtet sofort ein, weil sonst dieses Reich nichts wäre, was noch hervorgebracht werden soll. Die ‚Welt der Intelligenzen‘ ist also die notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung des Reichs der Zwecke, weil sie die Menge der Wesen ist, die autonom handeln können (also Zwecke an sich sind), und daher ist die Mitgliedschaft im Reich der Zwecke dasjenige, wozu ein vernünftiges Wesen „durch seine eigene Natur schon bestimmt war“ (435,33, u.H.), also eben durch seine autonome Natur.⁸⁸ Kant

⁸⁵ In diesem Sinne nennt Kant sie (und die Freiheit) auch „Idee“ (458,26; 462,3; 462,18; 462,30; 462,32).

⁸⁶ Daher spricht Kant immer wieder von einem bloß ‚möglichen‘ Reich der Zwecke; vgl. 435,6; 436,24; 438,17; 438,23; 438,36; 439,2.

⁸⁷ Im gleichen Absatz (433,17-25) schreibt Kant allerdings auch, man müsse beim Reich der Zwecke „von dem persönlichen Unterscheide vernünftiger Wesen, ingeleichen allem Inhalte ihrer Privat Zwecke abstrahieren“. Es ist nicht zu sehen, wie das kompatibel sein soll mit dem Gedanken, das zum Reich der Zwecke auch die ‚eigenen Zwecke, die ein jedes vernünftige Wesen sich selbst setzen mag‘ gehören (immerhin gehört ja auch alles, das einen *Preis* hat, zum Reich der Zwecke; vgl. 434,31). Natürlich müssen alle die Zwecke ausgeschlossen sein, die überhaupt keine Chance haben, Anerkennung zu finden; vgl. P. 450: „Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendigerweise von Jedermann gebilligt werden, und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke sein können“.

⁸⁸ Vgl. in diesem Sinne die Einführung von Verstandeswelt und Reich der Zwecke in 462,29-463,2.

scheint also sagen zu wollen, daß nur diejenigen autonomen Wesen Mitglieder im Reich der Zwecke sind, die sich in ihrem Handeln tatsächlich von Gesetzen leiten lassen, welche sie selbst aufstellen und die das moralische Miteinander aller Mitglieder im Reich der Zwecke ermöglichen.⁸⁹ Ein solches Reich der Zwecke, so Kant, „würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller [allen?] vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zustande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden“ (438,29).⁹⁰ Anders gesagt: Nur autonome Wesen als Zwecke an sich können überhaupt dieses Reich bilden, aber um es wirklich zu bilden, müssen diese

⁸⁹ Unbestreitbar sind die Mitglieder des Reichs der Zwecke Wesen, die auch unmoralisch handeln können. Denn für alle Mitglieder dieses Reichs ist ja das moralische Gesetz, wie Kant ausdrücklich betont, eine „Pflicht“ (434,18). Dagegen ist das von Kant sogenannte ‚Oberhaupt‘ des Reichs der Zwecke „ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfnis und Einschränkung“ (434,5). – Es ist daher unklar, ob man das Reich der Zwecke mit der ‚Idee einer moralischen Welt“ (A808/B836) identifizieren darf, die Kant in der KrV beschreibt. Einerseits wird diese moralische Welt als eine Welt verstanden, „sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein kann, und, nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, sein soll)“ (ebd.). Andererseits betont Kant, daß in dieser Welt „von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwache oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert“ wird (ebd., u.H.; vgl. A809/B837); entsprechend nennt er diese Welt auch „ein *corpus mysticum*“ (ebd.), obwohl er später betont, daß „wir uns nun notwendigerweise durch die Vernunft, als zu einer solchen [moralischen] Welt gehörig, vorstellen müssen“ (A811/B839). Doch wie soll diese Abstraktionsleistung möglich und notwendig sein, wenn doch die moralische Welt „nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll“? Dieses Sollen macht doch nur Sinn, wenn es um Wesen geht, die auch unmoralisch handeln können.

⁹⁰ Vgl. auch 435,29: „Und was ist es denn nun, was die sittliche Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts geringeres als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke“ (u.H., Kants Hervorhebung gelübt); 462,35: „zu welchem [Reich der Zwecke] wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten“ (u.H.).

Wesen ihrer eigenen Bestimmung, moralisch zu handeln, dauerhaft folgen.⁹¹

Kant hält RF offenkundig für eine Variante von AF. In 431 werden ausdrücklich NF (UF), ZF und AF als drei Prinzipien genannt. Da Kant dann einige Seiten später im Rückblick von den „angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen“ (436,8, u.H.) spricht, kann er sich nur auf die eben vorher „angeführten“ NF, ZF und eben AF beziehen; daß dann in der erneuten Auflistung in 436 NF, ZF und RF genannt werden, ist also offenkundig so zu verstehen, daß RF eine Variante von AF ist.⁹² Aus der Idee eines Reichs der Zwecke ergibt sich ein wichtiges neues Moment, das schon bei AF deutlich wurde: die „systematische Verbindung verschiedener vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ (433,17). Es liegt nahe, dieses Reich als einen idealen Staat zu verstehen. Doch das kann nicht sein. Denn zum Staatsbegriff gehört, auch für Kant, unabdingbar das Recht, und zum Recht wiederum gehört die Befugnis zu zwingen. Zur Legalität bedarf es bloß pflichtmäßiger Handlungen, und zu denen kann man gezwungen werden. Dagegen bedarf Kant ausdrücklich, daß nur die „sittlich gute Gesinnung“ (435,29) vernünftige Wesen zu Mitgliedern des Reichs der Zwecke macht; sie müssen die Moralität um der Moralität willen wollen.

Die ‚systematische Verknüpfung‘⁹³ der vernünftigen Wesen besteht aber auch nicht darin, daß diese Wesen Maximen und Zwecke haben, die mit den Maximen und Zwecken der anderen bloß verträglich sind. Das Reich der Zwecke „entspringt“, wie Kant sagt (433,29), aus dem Gebot von ZF, andere vernünftige Wesen als

⁹¹ Tatsächlich verleiht dieser Gedanke Kant zuweilen zu Formulierungen, die nahelegen, als besäßen nur diejenigen vernünftigen Wesen überhaupt auch nur *Würde*, die tatsächlich moralisch handeln. So heißt es z.B., daß die „Schicklichkeit seiner [des vernünftigen Wesens] Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnen“ (438,11); vgl. ähnlich 435,2-9 und 439,7-17.

⁹² Das zeigt sich auch daran, daß in der Formulierung von RF in 436 der Autonomiegedanke enthalten ist: „daß alle Maximen aus *eigener* Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke [...] zusammensimmen sollen“ (436,24, u.H.). Außerdem heißt es, daß „[h]ierdurch“ (433,28, u.H.) – also durch die Geltung von ZF – das Reich der Zwecke entspringen kann.

⁹³ Zm Gedanken der ‚systematischen‘ Verknüpfung vgl. auch 433,23 und 433,29. In diesem Sinne ist auch der Hinweis auf die „vollständige Bestimmung aller Maximen“ (436,23) zu verstehen, bei der es ja darum geht, „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke [...] *zusammenstimmen* sollen“ (436,24, u.H.).

Zwecke an sich selbst und deren Zwecke zu achten. Das Reich der Zwecke ist ja, wie wir schon sahen, definiert als ein Ganzes von Zwecken an sich und deren Zwecksetzungen. Das Reich der Zwecke wird organisiert durch „gemeinschaftliche Gesetze“ (433,18, u.H.), welche die „Beziehung [vernünftiger] Wesen aufeinander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben“ (433,31). Daraus und aus der „Analogie“ (438,23), die Kant zwischen dem Reich der Zwecke und dem teleologisch-organismisch geordneten „Reich der Natur“ (436,25; 436,34; 438,24-29-35) herstellt, geht hervor, daß das Reich der Zwecke gedacht werden muß als ein geordnetes Zusammenleben von Wesen, die sich und ihre Zwecksetzungen harmonisch ordnen und gegenseitig unterstützen. Da mit allen Maximen (Handlungen) Zwecke verfolgt werden und die Gesetze des Reichs der Zwecke ‚gemeinschaftliche Gesetze‘ sind, müssen diese Gesetze auch auf einen ‚gemeinschaftlichen‘ Zweck bezogen sein. Und dieser Zweck ist nun gerade das harmonische und reziprok unterstützende Zusammenleben, oder eben das Reich der Zwecke. Hier zeigt sich noch einmal, daß man die Geltung moralischer Gesetze nicht in kontraktualistischer Weise auf das Selbstinteresse gründen kann. Das Selbstinteresse vernünftiger Wesen ist immer nur das *eigene* Interesse, und es gibt keine Möglichkeit, von diesem eigenen, *subjektiven* Interesse zum Interesse anderer Wesen überzugehen und das Interesse anderer Wesen zu respektieren oder gar zu unterstützen, wenn nicht diese anderen Wesen und ihre Interessen (Zwecke) als etwas *objektiv* Wertvolles verstanden werden. Nur wenn die eigene menschliche Existenz als etwas objektiv Wertvolles, als Zweck an sich verstanden wird – als etwas, daß nicht nur jeweils für eine subjektive Existenz wertvoll ist, sondern *an sich* wertvoll –, ist so etwas wie ein Reich der Zwecke überhaupt sinnvoll denkbar.⁹⁴

3.4.3 Der kategorische Imperativ und der Zusammenhang seiner Formeln

Gehen wir nun abschließend noch einmal gesondert auf den Zusammenhang und die Funktion der verschiedenen Formeln ein. Verschiedene Aspekte und Stellen sind zu berücksichtigen:

⁹⁴ Kant hat weder in der GMS noch in der KpV und auch nicht in der MS versucht, anhand von AF oder RF bestimmte Pflichten tatsächlich abzuleiten (wohl gibt es Ansätze dazu in den Vorlesungen; vgl. z.B. RP, I100). Wir verzichten auf eine diesbezügliche Analyse.