

# I. Praktische Philosophie als Wissenschaft

## 1. Der absolute Wert und die Werte

Kant, so liest ihn Schopenhauer, eröffnet die Theorie der menschlichen Würde mit einer Definition.<sup>1</sup> Er bestimmt Würde als „absoluten Werth“ (GMS 439<sub>22</sub>) und deutet diese Absolutheit mit den Wendungen ‚absolut innerlich‘ (MS 435<sub>2</sub>),<sup>2</sup> ‚unbedingt‘, ‚unvergleichbar‘

<sup>1</sup> Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral (1988 a) 523. Anders Kant selbst KrV B 756: „[G]enau zu reden, [kann] kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit usw. Denn ich kann niemals sicher sein, daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sei.“

<sup>2</sup> Zum Ausdruck ‚innerer Wert‘ cf. GMS 394<sub>6</sub>, 435<sub>4</sub>, 435<sub>12</sub>, 454<sub>36 f.</sub>, NF 1319<sub>3</sub>, 1480<sub>3</sub>, 1482<sub>31</sub>, 1493<sub>9</sub>, et passim. Die Kantliteratur spricht hier von ‚intrinsic value‘, ‚intrinsic worth‘ resp. intrinsischem Wert. Cf. etwa Korsgaard, Two Distinctions in Goodness (1983); dies., Kant’s Formula of Humanity (1986 b) 192; dies., Aristotle and Kant on the Source of Value (1986 a) 488; Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 19 Fn.; Paton, Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals (1964) 135: „dignity is a *technical* term for intrinsic value“. Kontrovers zu dieser Behauptung einer exakten Entsprechung von Würde und innerem Wert argumentiert Meyer, Human Dignity, Rights and Self-control (1987) 51, der zur Stützung seiner These, Würde habe bei Kant eine eminent politische Bedeutung, ebenfalls behaupten muß, in der Rede von der Würde des Menschen finde sich noch ein Anklang an ‚Würde‘ im Sinne des sozialen Status. „The dignity of man is a rank that sets all men above the control of inclinations as well, as the controlling desires of others. To be in a

(GMS 436<sub>3f.</sub>), ‚über allen Preis erhaben‘ (GMS 434<sub>33</sub>) und ‚an dessen Stelle kein Äquivalent gesetzt werden kann‘ (NF 1319<sub>35</sub>).<sup>3</sup> Dieser Fächer von Bedeutungen des Wortes ‚absolut‘ läßt sich, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 380–382) zeigt, auf zwei reduzieren. Absolut bedeutet zum einen ‚innerlich‘, was heißt, „daß etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet“ (KrV B 381) gilt, und zum anderen ‚uneingeschränkt‘, was heißt, daß es „ohne Restriktion“ (KrV B 382) in aller Beziehung oder jeder Hinsicht gilt. Den Gebrauch des Ausdrucks ‚Würde‘ als Anzeige auf einen absoluten Wert hat Kant für sich terminologisch derart festgeschrieben, daß er dann, wenn er einmal ‚Würde‘ im Sinne von ‚Rang‘, und zwar ‚Rang vor anderem‘, verstanden wissen will, sich genötigt sieht, in Parenthese ein „Prärogativ“ (GMS 438<sub>13</sub>) nachzusetzen.<sup>4</sup>

---

ranking position, or a position of dignity, is to have the authority to command or control, and the power not to be controlled. Kant was well aware of the political significance of ‚dignity‘. This is in no way fully captured by the ideas of intrinsic worth“. – Von Kant inspirierte, doch weitgehend eigenständige Konzeptionen einer Idee intrinsischer Werte finden sich in der angelsächsischen Philosophie dieses Jahrhunderts, bei Moore, *Ethics* [1912] (1958) 138–155; ders., *The Conception of Intrinsic Value* (1922); Ross, *The Right and The Good* (1930) 75 f., 115–121; Williams, *A critique of utilitarianism* (1973 a) 83/(1979) 45.

<sup>3</sup> Cf. MS 462<sub>10–16</sub>; Moral Mrongovius II, XXIX, 1.1 614<sub>7</sub>. – Die Unterscheidung von Würde (*dignitas*) und Preis (*pretium*) ist, wie Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 189/(1962) 229 bemerkt, der Stoa entliehen. Cf. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 71,33 (= VIII.2).

<sup>4</sup> Die Unterscheidung von Würde in Wesenswürde als vernünftiges Wesen und gesellschaftlichen Rang entleiht Kant ebenfalls der römischen Philosophie. Cf. Cicero, *De inventione* II, 166 u. *De officiis* I, 106 f.



Die Würde des Menschen ist in der Deutung, die Kant von ihr gibt, keine individuelle, sondern eine Wesenseigenschaft, auch wenn er sie, wie Kant behauptet, durch individuelles Fehlverhalten verlieren kann. Wird Würde nicht als sozialer Rang, nicht als Auszeichnung von Menschen vor Menschen verstanden, ist sie nicht Kardinals-, Königs-, Frauen-<sup>5</sup> oder Manneswürde und nicht die Würde des Sterbenden etc., sondern eine Auszeichnung des Menschen als Menschen, die ihrer Absolutheit wegen keinen empirischen Beleg für sich geltend machen kann, dann birgt sie ein neues Problem: das Problem ihrer Wirklichkeit.

Die Schwierigkeiten beginnen mit der Semantik des Ausdrucks ‚absoluter Wert‘. Abgesehen davon, daß wir die Anzeige verstehen, daß dieser Ausdruck unserem gewöhnlichen Umgang mit Wertprädikaten entrücken soll, bleibt seine Bedeutung zunächst im Dunkeln. Kant gibt uns in der Hauptsache einen negativen Begriff der Würde. Sie ist unbedingt, unvergleichbar, äquivalentlos, über allen Preis erhaben. Wir halten uns an diese erste Spur und verfolgen diesen negativen Begriff menschlicher Würde, wie er sich gegen solche Werte absetzt, die ihren Preis haben.

Den „konkreten Sinn“ des Wertbegriffs, insistiert Carl Schmitt in einem Aufsatz aus dem Jahr 1967, habe man dort zu suchen, „wo er hingehört, also im Bereich des Ökonomischen.“<sup>6</sup> Zwar deckt diese Zuordnung unsere Art, (berechtigterweise) von Wert

---

<sup>5</sup> Cf. Papst Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem* (1988).

<sup>6</sup> Schmitt, *Die Tyrannei der Werte* (1967) 39.

und Werten zu reden, nicht vollständig ab, doch kann sie einige Plausibilität für sich beanspruchen.

Einen Wert besitzt, was jemandem dient und zu einem bestimmten Zweck „tauglich“ (NF 1319<sub>36</sub>) ist. Es kommt ihm ein Wert im Hinblick auf etwas zu, es taugt in einer *bestimmten* Hinsicht, ist dabei *jemandem* wert (relational) und dadurch selbst etwas wert. Oft wird es durch solches ersetzbar sein, was in derselben Weise taugt und darum auch von demselben Wert ist. So herrscht im Bereich des Ökonomischen der Tauschwert, der sich in seiner allgemeinsten Form in Geld ausdrückt. Alle diese Werte, gleich ob es sich um Tausch- oder um Gebrauchswerte handelt, sind relative Werte.<sup>7</sup> Sie besitzen jeweils Äquivalente, wodurch die Rede vom Wert hier allererst sinnvoll wird. Von Werten reden wir jedoch auch in anderer, häufig recht unspezifischer Bedeutung. Dies hat Heidegger zu der Bemerkung veranlaßt, der „Häufigkeit des Redens von Werten“ entspräche „die Unbestimmtheit des Begriffs.“ Diese ihrerseits entspräche wiederum

„der Dunkelheit der Wesensherkunft des Wertes aus dem Sein. Denn gesetzt, daß der in solcher Weise vielberufene Wert nicht nichts ist, muß er wohl sein Wesen im Sein haben.“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Cf. GMS 434 f.

<sup>8</sup> Heidegger, Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ (1980) 223. Hier wird ein Problem des Wortgebrauchs auf eine Dunkelheit im „Sachverhalt“ zurückgeführt. Diesem eignet dann eine *prinzipielle* Dunkelheit, die in keiner Weise durch eine Klärung des Begriffs ‚Wert‘ aufzuheben ist. Heideggers Wort von der ‚Wertvergessenheit‘ als einer Spielart von Seinsvergessenheit, nämlich von Wert zu reden, ohne sein Wesen (Wert-sein) und seine „Herkunft“ zu bedenken, zeigt

Wie sehr aber Heidegger die Dunkelheit und Unbestimmtheit von Wert und Sein auch festhalten mag und wie sehr er sich dazu auch auf die Unvergleichbarkeit des Seins, die dieses mit dem Kantschen absoluten Wert teilt, beruft,<sup>9</sup> bestimmt und eindeutig und keineswegs dunkel ist für ihn das Verhältnis von Sein und Wert in einem nicht inhaltlichen, sondern formalen Sinn. Das *eine* Sein stiftet das *eine* Wesen des Wertes, welches *einen* Wert sein läßt. So gibt es gegen das Vielreden und den unspezifischen Wortgebrauch philosophische Bestrebungen, dem Wort ‚Wert‘ eine einzige, maßgebliche Bedeutung zu geben.

Der protestantische Geistliche und Philosoph Georg Wilhelm Block, jüngerer Zeitgenosse Kants und gleichermaßen dessen Bewunderer wie Kritiker, hat den Vorschlag gemacht, ‚Wert‘ durchgängig mit ‚gut‘ resp. ‚Gut‘ zu übersetzen. In seiner Schrift *Neue Philoso-*

---

Verwandtschaft mit anderen Verdächtigungen des Wertbegriffs, zumal des Gedankens eines absoluten Werts. Von Marx wird die Rede von einem absoluten Wert einem Ideologieverdacht, von Wittgenstein und dem Wiener Kreis einem Sinnlosigkeitsverdacht ausgesetzt. Zur Verwandtschaft dieser Positionen cf. Apel, Transformation der Philosophie (1973) I 227 f. – Luf, Zur Problematik des Wertbegriffs in der Rechtsphilosophie (1980) 128 hat die Überlegung Heideggers aufgenommen. Die Frage nach einem gemeinsamen Ursprung aller Weisen des Gebrauchs von ‚Wert‘ – nach einem Gemeinsamen aller unterschiedlichen werttheoretischen Positionen diesseits ihrer Genese –, interessiert ihn dabei allerdings nicht mehr. Cf. ebd. 129.

<sup>9</sup> Heidegger, Einführung in die Metaphysik (1953) 60: „Alles Andere und Sonstige, alles und jegliches Seiende kann noch, auch wenn es einzig ist, mit anderem verglichen werden. Durch diese Vergleichungsmöglichkeiten wächst seine Bestimmbarkeit (...) Das Sein dagegen kann mit nichts sonst verglichen werden.“

*phie der Sitten* von 1802, die nach Schopenhauers Auskunft<sup>10</sup> als erste eine Ethik allein auf den Gedanken der Menschenwürde zu gründen sucht, heißt es:

„Angenehm, nützlich, achtungswürdig sind Prädikate, davon jedes eine besondere Art des Werths bezeichnet, keines aber den Begriff von Werth überhaupt erschöpft, welcher sich allein durch *Gut* ausdrücken läßt.“<sup>11</sup>

Aus dem Kontext geht hervor, daß Block dabei sowohl an ‚das Gut‘ als auch an ‚das Gute‘ oder eben an ‚Gutes‘ denkt. Doch damit wäre, nähmen wir Blocks Vorschlag an und übersetzten wir ihm gemäß, gerade nicht so etwas wie eine Grundbedeutung von ‚Wert‘ gefunden, sondern allenfalls eine weitgehende oder sogar vollständige Synonymität von ‚Wert‘ und ‚Gut/gut‘. Deckt aber das Wort ‚gut‘ alle Bedeutungen ab, die auch das Wort ‚Wert‘ abdeckt – im Gegensatz zu ‚angenehm‘, ‚nützlich‘, ‚achtungswürdig‘, die dies nur in bestimmten Hinsichten tun –, so zeigt dies eben nur, daß auch ‚gut‘ in mehrfacher Bedeutung gesagt wird. Es kann nämlich gleichfalls angenehm, nützlich, achtungswürdig heißen. Dies führt uns gerade nicht zu einer einheitlichen Bedeutung, die allen übrigen zugrundeliegt.

Im Unterschied zu so unterschiedlichen Philosophen wie Block und Heidegger trägt Kant den signifikanten Differenzen verschiedener Wertarten Rechnung, ohne sich von ihrer Mehrfalt irritiert zu zeigen. Um

---

<sup>10</sup> Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral (1988 a) 523 Fn.

<sup>11</sup> Block, *Neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten* (1802) 3.

eine Ordnung in das Disparate zu bekommen, entwickelt er eine Klassifikation von Werttypen entlang einer Klassifikation menschlicher Bedürfnisse. Er unterscheidet zunächst solches, dem ein Marktpreis,<sup>12</sup> und solches, dem ein Affektionspreis zukommt.

„Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacks, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*“ (GMS 434 f.).

Das Wort ‚Preis‘, mit dem er ‚Wert‘ verdolmetscht (cf. GMS 435<sub>3 f.</sub>), macht klar, daß es sich dabei immer nur um einen relativen und äußerlich relationalen, empirisch feststellbaren Wert handeln kann, um einen Wert, der seinen Gegenwert (Äquivalent) besitzt und der als Wert kenntlich wird, weil er einen Gegenwert besitzt. Diesen setzt Kant entschieden gegen einen absoluten Wert ab, mit dem zusammen die ganze Sphäre des Wertes erst vollständig abgedeckt sei. Alles, was wertvoll genannt wird, besitzt „entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*.“ (GMS 434<sub>31 f.</sub>)

Die Unterscheidung des Werthhaften in solches, das einen Preis, und solches, das eine Würde hat, ist dis-

<sup>12</sup> Dabei denkt Kant, wie eine an Adam Smith angelehnte Formulierung beweist, an Geld – nach seinem „intellectuelle[n] Begriff“ (MS 288<sub>28</sub>). MS 288<sub>33-37</sub>: „Preis (pretium) ist das öffentliche Urtheil über den *Werth* (valor) einer Sache in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des *Fleißes* (des Umlaufs) ist.“



junktiv. Was einen Preis hat, hat keine Würde, und was eine Würde, d. h. einen absoluten Wert besitzt, das hat genau nicht – nicht zugleich und nicht in derselben Hinsicht – auch noch einen Preis, einen relativen Wert. Relativer und absoluter Wert unterscheiden sich nicht nach dem Grad ihrer Werthaftigkeit. Sie sind vielmehr *als Wert* unterschieden.<sup>13</sup> Sowenig der absolute Wert den Vergleich „verstattet“, sosehr bedarf der relative der Relation, um überhaupt ein Wert zu sein. Hier gibt es keinerlei Übergänge zwischen den Werttypen.

An der strikten Abgrenzung des absoluten gegen den relativen Wert läßt sich ablesen, daß für Kant im Hinblick auf die Stiftung der Würde des Menschen niemals diejenigen Eigenschaften eines Menschen zum Tragen kommen können, die zur Herstellung relativer Werte beitragen: nicht Neigungen und Bedürfnisse und nicht Geschmack oder Empfinden, weder ökonomisches Geschick noch sonst ein Talent noch ein nachprüfbarer Erfolg (cf. GMS 393 f.), nichts worüber das „öffentliche Urtheil“ (MS 288<sub>34</sub>) eingeholt werden müßte. Von dem, was als Absolutes, Inneres und Unbedingtes „seinen vollen Werth in sich selbst hat“, wird gerühmt, daß es nicht erfolgsdefinit ist. Kant behilft sich hier mit einem bildhaften Ausdruck. Was einen absoluten Wert besitzt, wäre selbst aller Er-

---

<sup>13</sup> Zwar können sie, wie Kant in den *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*, XXIII 131<sub>24–29</sub> aufzeichnet, „beyde (...) unter die Rubrik des Guten gebracht werden aber nicht unter eine und dieselbe Abtheilung“. Darum dürfen sie „gar nicht gegen einander in Anschlag gebracht werden (...) als ob sie blos dem Grade nach über ihren Vorzug für den Willen von einander unterschieden wären.“

folglosigkeit zum Trotz etwas, das „wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen“ (GMS 394<sub>25 f.</sub>) würde.<sup>14</sup> Dem läßt sich zumindest soviel entnehmen, daß nach der Kantschen Konzeption etwas nicht deswegen einen absoluten Wert besitzt, weil es um seiner selbst willen gewollt wird,<sup>15</sup> sondern weil es in sich selbst werthaft ist.<sup>16</sup> Es gibt keinen externen Maßstab für die Werthaftigkeit dessen, was eine Würde besitzt.<sup>17</sup> Für Kant ist unter den Bedingungen der Endlichkeit der einzige Kandidat für eine Würde der Mensch. Was macht Menschen zu Kandidaten für einen absoluten Wert? Wie müssen sie beschaffen sein, um Träger einer Würde zu sein?

<sup>14</sup> Die Glanz-Metapher findet sich im Zusammenhang mit dem inneren Wert auch in der Vorlesungsnachschrift *Moral Mrongovius II*, XXIX, 1.1 623<sub>7</sub>.

<sup>15</sup> Dies wäre eine Wertüberlegung aristotelischen Typs, wie wir ihn zu Beginn der *Ethica Nicomachea* (A 1, 1094 a 18–22) entwickelt finden.

<sup>16</sup> Cf. Korsgaard, *Two Distinctions in Goodness* (1983) 170: „To say that something is intrinsically good is not by definition to say that it is valued for its own sake: it is to say that it has its goodness in itself. It refers, one might say, to the location or source of the goodness rather than the way we value the thing. The contrast between instrumental and intrinsic values is therefore misleading, a false contrast. The natural contrast to intrinsic goodness – the value a thing has ‚in itself‘ – is *extrinsic* goodness – the value a thing gets from some other source. The natural contrast to a thing that is valued instrumentally or as a means is a thing that is valued for its own sake or as an end. There are, therefore, two distinctions in goodness.“

<sup>17</sup> Cf. Ross, *The Right and The Good* (1930) 75: „[B]y calling a thing intrinsically good we mean that it would be good even if nothing else existed.“

## *2. Der systematische Ort der Menschenwürde in der praktischen Philosophie Kants*

Menschenwürde ist als Begründungsproblem ein Problem der praktischen Philosophie. Dort tritt Philosophie als Sachwalterin der praktischen Vernunft auf. Kant hat mit seiner praktischen Philosophie, neben wichtigen anderen Fragen, Lösungen zu drei grundsätzlichen Problemen vorzulegen gesucht. Ich nenne diese drei das Freiheitsproblem (2.1), das Moralproblem (2.2) und das Wertproblem (2.3). In den beiden ersten spielt der Gedanke menschlicher Würde eine prominente Rolle. Das letzte stellt im wesentlichen das Problem der Begründung dieser Würde selbst dar. Da nun, wie ich behaupte, der Gedanke der Würde als wissenschaftliches Konzept in praktischer Rücksicht einen bestimmten Menschenbegriff braucht, der den Anforderungen an Wissenschaftlichkeit genügt, ist ein Menschenbegriff für den Gedanken der Würde eigens zu prägen. Dieser Begriff soll einerseits praktische Philosophie als Wissenschaft ermöglichen und andererseits unser menschliches Selbstverständnis sowie unsere moralischen Intuitionen angemessen reformulieren können. Kant, so lautet meine These, sucht dies mit Hilfe dreier Reduktionen zu leisten:

I) der Reduktion eines umfassenden Menschenbegriffs auf den Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens, so daß diese Vernunft maßgeblich sein Wesen ist. Dies ist zunächst eine ontologische Bestimmung. Um den Gedanken der Menschenwürde Kantscher Provenienz im Handeln des Menschen wirksam zu machen, bedarf es zweier weiterer Reduktionen:

II) der Reduktion praktischer Konflikte auf das Modell theoretischer Überzeugungskonflikte und  
III) der Reduktion interpersonaler Konflikte auf ein Lösungsmodell intrapersonaler Konflikte.  
Damit nähern wir uns dem Kantschen Gedanken der Menschenwürde und seiner Begründung von einer Theorie der Praxis her, in die sie eingebunden ist, in der ihr eine tragende Rolle zugedacht ist und deren Begründung selbst wenigstens zu Teilen vom Gelingen der Begründung der Menschenwürde abhängig gemacht wird. Das macht eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie und einige exegetische Versuche erforderlich.

## 2.1 Das Freiheitsproblem – Reduktion (I) eines umfassenden Menschenbegriffs auf den Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens

Praktische Philosophie, wie Kant sie vorlegt, zielt auf eine Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Handelns im Hinblick auf gutes Handeln. Sie hat sich ihres Gegenstands allererst einmal zu versichern. Anhand eines Kriteriums ist kenntlich und einsichtig zu machen, was mit Fug überhaupt eine Handlung genannt werden kann. Gilt, wie Kant im zweiten Abschnitt der Transzendentalen Methodenlehre erklärt, der Satz:

„Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV B 828),<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. KRV B 371 u. Metaphysik L<sub>1</sub> (Pölitz), XXVIII,1 270.<sub>12 f.</sub>

dann ist zur Deutung dessen, was menschliches Handeln heißt, diese Freiheit auszulegen und ein Nachweis der Realität dessen zu erbringen, wodurch ein Wollen und Handeln möglich wird.<sup>19</sup>

Frei oder unfrei, das ist hier ein diskretes Konzept, keine Sache fließender Übergänge.

„Die freyheit läßt sich nicht theilen. Der Mensch ist entweder gantz oder gar nicht frey, weil er entweder aus einem thätigen *principio* handeln kan oder von Bedingungen abhängt.“ (R 4229, XVII 467<sub>12-14</sub>)

Darum ist Freiheit überhaupt und nicht ‚ein bißchen Freiheit‘ nachzuweisen. Darum ist zu interpretieren, was es meint, daß Handeln oder menschliche Praxis *durch Freiheit möglich* sei, welche Art von Kausalität hiermit angezeigt ist.

Praktische Philosophie ist Handlungstheorie. Sie antwortet auf das Freiheitsproblem.

Kant versteht Freiheit als „eine Art von Causalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist“ (KpV 67<sub>1-3</sub>), mithin nicht als Naturkausalität (*causa efficiens*), sondern als notwendige Eigenschaft eines vernünftigen und mit einem Willen begabten Wesens, sofern es Handlungsabsichten (*causae finales*) hegt. Freiheit, so dürfen wir vorläufig sagen, ist

---

<sup>19</sup> GMS 447<sub>32-35</sub>: Da auch die Sittlichkeit „lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden“; und zwar muß man sie, so Kant ebd. 448<sub>1</sub>, „als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen.“



für ihn das nicht naturgebundene und in der nichtvernünftigen Natur nicht vorgesehene Vermögen, mittels einer Zwecksetzung spontaner Anfangspunkt von Naturkausalitätsketten zu sein. Im Zweck finden wir die Schnittstelle zweier Kausalitätstypen, dem der Natur und dem der Freiheit – von der Seite der Freiheit aus betrachtet. Denn Zweck sein – so greife ich hier meinen späteren Überlegungen vor – heißt nach Kants Definition, eine vorgestellte Wirkung sein, die zugleich Ursache der Hervorbringung dieser Wirkung ist. Zweck sein heißt: durch die Antizipation einer Wirkung (*effectus*) *causa finalis* einer Kette von *causae efficientes* zu sein, die dem Antizipierten zur Wirklichkeit verhilft.<sup>20</sup>

Handlung, können wir Kant übersetzen, ist alles, was durch Zweckkausalität möglich und als Zweckkausalität erklärbar ist. Freiheit wird demnach als ein zweiter Kausalitätstyp neben dem von bewirkender Ursache und Wirkung gefaßt. Von Handlungen läßt sich nunmehr analog zu physikalischen Vorgängen exakt spre-

---

<sup>20</sup> Als Vertreter einer Kausalitätstheorie menschlicher Freiheit und Praxis ist Kant in der GMS 417<sub>8-10</sub> folgender Ansicht: „Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist.“ Konsequenterweise hält Kant diesen Satz, soweit er das Wollen betrifft, für analytisch, „denn in dem Wollen eines Objects als meiner Wirkung wird schon meine Causalität als handelnde Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht“ (GMS 417<sub>11-13</sub>). Daß diese Überlegung einen logischen Pferdefuß hat, haben Seel, Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze? (1989) u. Burri/Freudiger, Zur Analytizität hypothetischer Imperative (1990) gezeigt.

chen, denn sind Handlungen Kausalgesetzen unterworfen, so sind sie ihnen ausnahmslos unterworfen. Mit der Einführung des Kausalitätsprinzips in die praktische Philosophie sichert Kant solcher Philosophie ihren wissenschaftlichen Status, der der Naturwissenschaft, die als das Paradigma von Wissenschaftlichkeit überhaupt angesehen wird, entliehen ist. So kommt es, daß in der Kantschen Freiheitsdiskussion Natur nach ihrer sinnlich-materialen Seite permanent abgewehrt werden muß, während sie hinsichtlich ihrer formalen Seite als der Inbegriff des Gesetzmäßigen<sup>21</sup> beliehen werden muß, um an ihr das Muster von Gesetzlichkeit überhaupt, das zu jedem Kausalitätstyp gehört, zu gewinnen, ohne das an eine Begründung von Freiheit und Menschenwürde als wissenschaftliche nicht zu denken wäre.

Wir sehen: menschliche Handlungen als Kausalprozesse besonderer Art verstehen zu wollen, ist für die praktische Philosophie eine massive und eine irreversible Vorentscheidung, die aus einem bestimmten Wissenschaftsinteresse, dem Interesse an einem bestimmten Typus von Wissenschaft, resultiert. Freiheit und Wille (Handlung) als Kausalität nach der Analogie des Naturgesetzes zu denken, das ist der ‚Sündenfall‘ der Kantschen Theorie der Praxis, welche selbst den ersten Gebrauch dieser Freiheit – gegen die Natur, gegen den Instinkt, die „*Stimme Gottes*“<sup>22</sup> – selbst-

---

<sup>21</sup> Cf. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien, VIII 159<sub>1</sub>. Cf. KrV B 263.

<sup>22</sup> Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, VIII 111.

bewußt als das eigentlich Bedeutsame des biblischen Sündenfalls (Gen. 3) interpretiert.<sup>23</sup>

Diese Vorentscheidung ist zunächst einmal durch nichts als ein Interesse gerechtfertigt. Doch zieht sie bedeutsame Konsequenzen für die Auslegung des Menschen als Kandidaten für diese Freiheit nach sich. Wie Kant in einer Vorlesung über Naturrecht im Sommer 1784 lehrt,<sup>24</sup> ist es die Freiheit des Menschen, die ihm seine Würde verleiht:

„Des Menschen innerer Werth beruht auf seiner Freiheit“ (NF 1319<sub>37 f.</sub>).

Ist diese Freiheit ihrem negativen Begriff nach die Unabhängigkeit von Naturkausalität, ihrem positiven Begriff nach spontane und selbstbestimmte (autonome) Finalität, dann kann auch die Würde, die dieses Vermögen verleiht, nicht eine Würde des Menschen als eines Naturwesens, sprich als eines unter Gesetzen der Natur stehenden Wesens sein. Die Würde des Menschen ist – als Konsequenz aus dem Interesse an einer wissenschaftlichen Begründung menschlicher Praxis und menschlicher Würde – die des „*homo noumenon*“ (cf. MS 239<sub>26</sub>, 295<sub>12</sub>, 335<sub>19</sub>). Diese Folge des Kantschen Versuchs wissenschaftlicher Praxis- und Wertbegründung nenne ich die Reduktion des – emphatisch – ganzen Menschen auf ein Konzept des

---

<sup>23</sup> Cf. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, VIII 112.

<sup>24</sup> Zur Datierung cf. Lehmann in XXVII, 2.2 1053. Danach macht der Titel der Vorlesungsnachschrift, „Kants Naturrecht gelesen im Winterhalben Jahre 1784“ (XXVII, 2.2 1317), eine unkorrekte Zeitangabe.

Menschen als reines Vernunftwesen. Ihrem Selbstverständnis nach will diese Reduktion jedoch keineswegs als abschneidende Beschränkung verstanden werden. Vielmehr erhebt sie den Anspruch, das Wesen repräsentiere als das „eigentliche Selbst“ (GMS 457<sub>34</sub>) das Ganze, während der Mensch als Sinnenwesen „nur Erscheinung seiner selbst“ (GMS 457<sub>35</sub>) sei.

Frei ist nur der homo noumenon als praktische Vernunft, denn sein „Wille [ist] nichts anders als praktische Vernunft“ (GMS 412<sub>29 f.</sub>). Für seinen speziellen Kausalitätstyp sind, weil alle Kausalität als solche Gesetzen folgt, Regeln in Anschlag zu bringen, deren Form, d. h. die Universalität ihrer Geltung, aber nicht deren Inhalt an Naturgesetzen Maß nimmt.

Die Gesetze, die menschliches Handeln erlauben sollen, sind für Kant als unwandelbare und universell gültige (denn eben das macht ihre Gesetzmäßigkeit aus) zugleich auch schon sittliche Gesetze. Das Freiheitsproblem mündet für ihn in ein Moralproblem. Das Sittengesetz sorgt dafür, daß die beiden Kausalitätstypen nicht ineinanderspielen und nicht etwa Naturkausalität beim Geschäft der Zwecksetzung (die dann streng genommen keine mehr ist) mitwirkt und Zweckkausalität verdrängt, womit eben auch Freiheit, sofern sie nach einem Kausalitätsmodell verstanden werden muß, verspielt ist.

## 2.2 Das Moralproblem

Stellt die erste Aufgabe die praktische Philosophie vor die Schwierigkeit, wie sie ihren Gegenstand Handlung in einer begrifflich angemessenen Weise zu ge-

winnen hat, so geht es bei der zweiten um das Problem einer moralischen Beurteilung dieser Handlungen. Praktische Philosophie ist Ethik. Sie antwortet auf das Moralproblem. Das tut sie in drei Schritten.

## 2.2.1 Der Gegenstand moralischer Beurteilung

Als Ethik stellt praktische Philosophie fest, welche der Elemente, die wir gewöhnlich zu einer Handlung rechnen (Zweck, Folgen, Erfolg, Mißerfolg usw.), in einem in der Handlungstheorie erörterten Sinne nach Gesetzen einer Zweckkausalität durch Freiheit bestimmt sind, mithin vom Handelnden als homo noumenon beeinflussbar und zu verantworten sind und somit für eine moralische Beurteilung und Bewertung in Betracht gezogen werden können. Einzig diesen kann denn auch ein moralischer Wert zu- oder abgesprochen werden.<sup>25</sup> Alle übrigen Momente einer Handlung finden nur insofern Eingang in eine moralische Beurteilung und Bewertung, als deren freie Momente solches in ihren Gehalt aufnehmen, was selbst nicht durch Freiheit bestimmt ist.

Durch Freiheit bestimmt und damit moralfähig aber gilt Kant erstens der Wille. Es sind ferner die Maximen, und es sind zuletzt die – von den durch den Wil-

---

<sup>25</sup> Cf. KrV B 372 u. MS 441<sub>33</sub>, „Zu Wert und Unwert des Lebens cf. KU 434<sub>24–36</sub>. Ein Schema, nach dem der Wert von Handlungen wie auf dem Zahlenstrahl nach (+), (0) und (–), d. h. kleiner Null, abzutragen ist, entwickelt Kant in Moral Mrongovius II, XIX, 1.1 615. Schätzte man den Wert des Lebens allein nach Maßgabe der Glückseligkeit, so gälte: „Er sinkt unter Null“ (KU 434<sub>26</sub>); cf. Moral Mrongovius II, XIX, 1.1 640<sub>35 f.3</sub>, GMS 396<sub>31</sub> („unter Nichts“).



len gesetzten Zwecken und Absichten zu unterscheiden<sup>26</sup> – Motive einer Handlung. Ich werde mich in diesem Abschnitt auf Willen und Maxime konzentrieren und gehe in einem gesonderten Abschnitt auf die Bedeutung des Handlungsmotivs ein (cf. Kap. I, 2.2.5).

### 2.2.1.1 Wille

„Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind“ (GMS 446<sub>7 f.</sub>),

und die Art dieser Kausalität heißt Zweckkausalität. Wille, das ist das Vermögen sich selber Zwecke oder „Endursachen“ (KU § 82, 426<sub>s</sub>), *causae finales*, setzen zu können. Der Wille ist dasjenige Vermögen des Menschen, in dem Freiheit als Zweckkausalität wirksam wird.

Eine Tafel der „oberen“ Seelenvermögen enthält nach Kant die folgenden drei Titel: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen (cf. KU 198).<sup>27</sup> Das Begehrungsvermögen wiederum haben wir uns in einen herrschenden und einen zu beherrschenden Teil unterschieden zu denken, Wille

---

<sup>26</sup> Eine Unterscheidung, die, wie Wood, *The Emptiness of the Moral Will* (1989) 466 f. gezeigt hat, Hegel im Gegensatz zu Kant nicht trifft. Hegel identifiziert vielmehr Zweck („Absicht“), Maxime („Grundsatz“) und Motiv („Triebfeder“) einer Handlung, wie recht deutlich der Zusatz zum Paragraphen 106 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zeigt. Ebd. VII 205: „Beim strengen Recht kam es nicht darauf an, was mein Grundsatz oder meine Absicht war. Diese Frage nach der Selbstbestimmung und Triebfeder des Willens wie nach dem Vorsatze tritt hier nun beim Moralischen ein.“

<sup>27</sup> Cf. dagegen die Zweiteilung in Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1397.

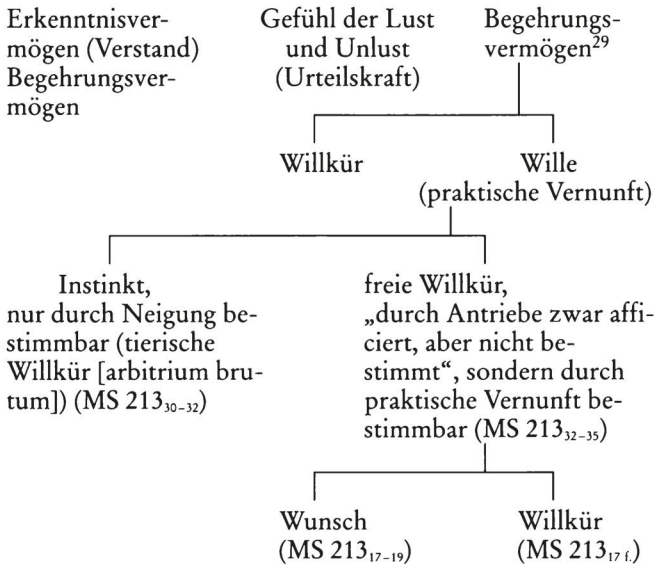
und Willkür genannt, und den zu beherrschenden seinerseits differenziert. Willkür gibt es einmal als ausschließlich durch Neigung zu einem bestimmten Objekt der Begierde bestimmbar. Sie enthält keinerlei Freiheitsmoment und heißt Instinkt. Sie tritt ferner als Vernunftgründen zugängliche freie Willkür auf, einmal als Wunsch, ohne die Absicht, ihren Gegenstand auch hervorzubringen, zum anderen noch einmal unter dem Titel Willkür mit ebendieser Absicht. Und jene Vernunft, für die freie Willkür empfänglich ist, vertritt der (freie) Wille als herrschender Teil des Begehrungsvermögens.

Kant hat dieses Modell (s. *Tafel der Seelenvermögen* S. 53) mehrfach umgearbeitet. Das hier vorgestellte repräsentiert in der Terminologie der *Metaphysik der Sitten* einen fortgeschrittenen, nicht unproblematischen Stand seiner Überlegungen. Da sich mit seinem Nachdenken auch der Gebrauch von Termini geändert hat, eine Differenz von Wille und Willkür wie dargestellt erst in der *Metaphysik der Sitten* getroffen wird, bediene ich mich einer Redeweise, mit der ich die verschiedenen Stadien Kantscher Reflexion zu vereinheitlichen hoffe.

Ich unterscheide einen Willen erster Stufe, unter dem ich sowohl das interessierte Wollen der *Grundlegung* (431) als auch die Willkür der *Metaphysik der Sitten* begreife, von einem Willen zweiter Stufe, der es erlaubt, den „*allgemein gesetzgebenden Willen*“ (GMS 432<sub>13</sub> f.) mit „praktische[r] Vernunft selbst“ (MS 226) zu identifizieren.<sup>28</sup> Dem Kantschen Theorietyp mit

<sup>28</sup> Ein Stufenmodell zur Interpretation des Willens bei Kant hat bereits Köhl, *Kants Gesinnungsethik* (1991) 58 entwickelt und, wie mir scheint, erfolgreich gegen Kritiker verteidigt.

## Tafel der Seelenvermögen



<sup>29</sup> MS 213<sub>14-26</sub>: „Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es *Willkür* (...) Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der *Wille*. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.“

Wilsons ‚Principle of Charity‘ belegend,<sup>30</sup> halte ich dafür, daß er in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* nicht seine Theorie der Willensfreiheit ad absurdum führt,<sup>31</sup> sondern mit Stringenz die Konsequenz aus früheren Arbeiten zieht und seinen Ansatz damit verschärft.<sup>32</sup>

Um eine Handlung, die durch einen sinnlich affizierten Willen erster Stufe initiiert wurde, noch als eine Handlung aus Freiheit interpretieren zu können und sie nicht als ein Naturgeschehen verstehen zu müssen, bedient sich Kant eines Gedankens, mit dem es schon Augustinus gelungen war, menschliches Tun aus Neigung einem Willen zuzurechnen und diesen Willen als freien auszuweisen: Der Wille als das übergeordnete Vermögen muß die Begierde adoptieren.<sup>33</sup>

Die freie Willkür oder der Wille erster Stufe wird nicht nach der Kausalität eines Reiz-Reaktions-Schemas durch einen Gegenstand unmittelbar bestimmt,

---

<sup>30</sup> Cf. Wilson, *Substances without Substrata* (1958/59) 532. Nach dieser Regel ist eine Lesart zu wählen, die es erlaubt, die größtmögliche Anzahl von Sätzen eines sprachlichen Systems für wahr bzw. akzeptierbar zu erklären. Cf. Quine, *Word and Object* (1960) 59 Fn. 2/(1980) 115 u. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1984 a) 197/(1986 a) 280.

<sup>31</sup> So Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 113.

<sup>32</sup> Cf. Stekeler-Weithofer, *Willkür und Wille bei Kant* (1990) 308 f. Cf. MS 226 u. Vorarbeiten zur MS, XXIII 248<sub>5-8</sub>. Hier hat freilich eine terminologische Verschiebung statt, die es verbietet, den Gebrauch von Termini, wie er in der MS vorherrscht, auf die GMS, die Kritiken oder die Religionsschrift zurückzuprojizieren:

GMS: Gesetz – Wille.

MS: Wille als Gesetzesrepräsentant – Willkür.

<sup>33</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* III 2.8, CC 29, 275: „nulla re fieri mentem seruam libidinis nisi propria uoluntate“.

sondern setzt ihn als einen Zweck, „dessen Vorstellung“ ihn „zu einer Handlung bestimmt“, die diesen Zweck verwirklicht (MS 384<sub>33 f.</sub>).<sup>34</sup> Er kann es also zulassen, sich von einer Begierde steuern zu lassen. Zu etwas potentiell Moralfähigem im Sinne dessen, worüber ein moralisches Urteil gefällt und was einer verantwortlichen Person zugerechnet werden kann, wird Neigung für Kant somit dann und nur dann, wenn sie als dessen Bestimmungsgrund Aufnahme in einen Willen als einer Vernunftform findet (was freilich lediglich einen hypothetischen Imperativ aufzustellen erlaubt<sup>35</sup>). Er muß dazu frei sein, sich zur Bestimmung durch sich selbst oder durch Fremdes selbst zu bestimmen.<sup>36</sup>

Dazu muß nun ein über jeden Verdacht der Unfreiheit qua Naturkausalität erhabener freier Wille als ein Wille zweiter Stufe gedacht werden.<sup>37</sup> Dieser Wille

<sup>34</sup> Cf. KrV B 250: „Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subjekts der Kausalität zur Wirkung.“

<sup>35</sup> GMS 441<sub>3-8</sub>: „Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniß zum Willen giebt diesem das Gesetz.“ Cf. Patzig, *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik* (1971) 107 f.

<sup>36</sup> Diese These vertritt Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 59 f. Er spricht von „Selbstbestimmung zur *Fremdbestimmung*“ und „Autonomie zur Heteronomie“.

<sup>37</sup> Cf. Frankfurt, *Freedom of the will and the concept of person* (1988) 19, 20, 24. Ebd. 20: „That a person enjoys freedom of the will means (...) that he is free to want what he wants to want. More precisely, it means that he is free to will what he wants to want, or to have the will he wants.“



zweiter Stufe nimmt die Stelle des vernünftigen und ‚eigentlichen‘ Willens ein. Der Wille erster Stufe kann dann nurmehr als eine Willkür angesehen werden. So erlaubt es der Wille zweiter oder, falls weitere Iterationsmöglichkeiten bestehen, höherer Stufe bereits, die Willkür oder den Willen erster Stufe als eigenen und freien anzusehen. Da jedoch – zumindest prinzipiell<sup>38</sup> – zu jedem Willen  $n$ -ter Stufe eine Instanz  $n+1$ -ter Ordnung denkbar ist und ein solches Verfahren die Konzeption der an Zurechenbarkeit orientierten Identität der Person zerstören würde,<sup>39</sup> bedarf es einer letzten, unhintergehbaren Instanz, mit der sich die Person nicht erst identifizieren muß, sondern die vielmehr als Voraussetzung oder Bedingung einer jeden Identifikation zu betrachten ist. Dieser Wille letzter Stufe ist frei nicht mehr im Sinne einer Wahlfreiheit, sondern nurmehr als „absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkühr“,<sup>40</sup> er ist frei, insofern er ohne sinnliche Bedingung für sich selbst eine Kausalkette beginnen kann. Diese letzte Instanz kann nur noch formal, das Wollen eines Anderen bei gleichzeiti-

<sup>38</sup> In der Praxis werden diese Serien, wie Frankfurt, *Freedom of the will and the concept of person* (1988) 21 f. bemerkt, entweder arbiträr oder begründetermaßen durch die Üblichkeiten des common sense, eine rettende Müdigkeit oder eine bestimmte apodiktisch auftretende Willenssetzung und -vertretung abgebrochen.

<sup>39</sup> MS 223<sub>24 f.</sub>: „*Person* ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind.“

<sup>40</sup> Vorarbeiten zur MS, XXIII 248. Dort (248<sub>29–32</sub>) wird die Freiheit der Willkür als Wahlfreiheit bestimmt. Der Mensch als Noumenon hingegen sei „sich selbst so wohl theoretisch als praktisch gesetzgebend für die Objecte der Willkühr und so fern frey aber ohne Wahl.“ (248<sub>32–34</sub>) „Denn der Wille ist nicht unter dem Gesetz son-

ger Wahrung der Einheit sein. Das ist aber genau dasjenige, was Kant zufolge das Gesetz der Freiheit zu leisten beansprucht. Auf diese Weise gewährleistet praktische Vernunft, wenn nicht die Individuation einer Person, die eine Identifikation mit einem bestimmten inhaltlich gefüllten Willen voraussetzte, so doch deren formale Einheit. Das sieht unter den Bedingungen der Grundlegungsschrift so aus: Der Wille letzter Stufe fungiert als Einheitsvorstellung oder Idee. Für das Charakteristikum der Menschheit, das „Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck setzen zu können“ (MS 392<sub>1 f.</sub>),<sup>41</sup> ist nach den hier explizierten Vorgaben der Gedanke eines Zwecks an sich selbst vorzusetzen. Um menschliche Praxis denken zu können, präsupponieren wir nach Kant eine Einheitsvorstellung, die mit der Idee einer Würde der Menschheit verbunden ist.

### 2.2.1.2 Maxime

Maximen oder, wie Kant auch sagt, „*Willensmeinungen* des Individuum“ (KpV 66<sub>21</sub>) sind selbstgewählte und selbst auferlegte, subjektive Handlungsgrundsätze oder Regeln (cf. GMS 438<sub>24 f.</sub>).<sup>42</sup> Sie stellen eine Ver-

---

dern ist selbst der Gesetzgeber für die Willkür und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkür.“ (248<sub>5-8</sub>) Im Lichte dieser Vorarbeiten ist m. E. auch die von ihnen vorbereitete Passage MS 226<sub>4-11</sub> zu lesen, und Prauss' Absurditätsthese hätte neue Argumente nachzuliefern, um haltbar zu sein.

<sup>41</sup> Cf. MS 387<sub>6 f.</sub>: „Menschheit, durch die er [der Mensch] allein fähig ist sich Zwecke zu setzen“.

<sup>42</sup> Bittner, Maximen (1974) 486 f.: „Maxime ist nur, was einer sich zu eigen macht. Man hat sie nicht einfach, man setzt sie sich als solche.“

nunftform des Voluntativen von beschränkter Allgemeinheit dar. Maximen entspringen dem Ordnungssinn und Ordnungsbedürfnis der Handelnden und dienen der Übersichtlichkeit und Kontrollierbarkeit ihres Tuns. ‚Jetzt‘ gefaßt regieren sie *zukünftige* Handlungen in der sinnlichen Welt. Das darf nicht zu der Annahme verleiten, es handle sich bei ihnen um Voraussagen über künftige Handlungen. Vielmehr wollen Maximen als etwas Praktisches, ja bereits als die eigentliche, weil gänzlich kontrollierbare und zu verantwortende Handlung verstanden sein. Sie sind als das *Willensbestimmende* oder, wie Kant auch sagt, als *Gesinnungen*<sup>43</sup> zu betrachten und stehen als solche nicht unter empirischen und damit nicht unter Zeitbedingungen.<sup>44</sup>

Mittels ihrer, so möchte es scheinen, ist jemand *gewillt*, Situationen, die einander *ähnlich* sind, stets mit regelgeleitet gleichartigen Handlungen zu beantworten.<sup>45</sup> Es muß folglich *Situationstypen*, d. h. Identität

<sup>43</sup> GMS 435<sub>15</sub> f.: „in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens“.

<sup>44</sup> Cf. KrV B 579.

<sup>45</sup> Maximen, die die Form von „Wenn-dann“-Sätzen besitzen, enthalten im hypothetischen Teil dieser Sätze eine Situationsangabe. Cf. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 51 u. Menne, Zur Begriffsgeschichte von „hypothetisch“, in ders., Folgerichtig denken (1988) 133–143, bes. 136 f. – Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen (1977) 357: „Durch Maximen werden die Bestimmungsgründe des Wollens vereinheitlicht; in die Kontingenz des Setzens und Verfolgens von Zwecken wird eine gewisse Ordnung und Kontinuität gebracht.“ – Schwemmer, Vernunft und Moral (1973) 259 vertritt die These, eine Maxime sei das subjektive Prinzip von Zwecksetzungen als eine durch Subjektivität qualifizierte Norm.

hinsichtlich eines signifikanten typenspezifischen Situationsmerkmals geben, das der Rede von der Ähnlichkeit ihre Vagheit nimmt. Und es bedarf dann ferner eines Verfahrens der Identifikation von Situationen als zu einem bestimmten Typ gehörigen. Wie aber gelangen wir zu der Sicherheit, daß wir angesichts einer Situation sagen können: „Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime“ (KpV 27<sub>25</sub> Fn.)?

Um der Rede von der Gleichartigkeit auf seiten der Situationen (wenigstens immanent) einige Plausibilität abzugewinnen, und d. h. um nicht schon im vorhinein an dem Problem zu scheitern, wie es möglich sein soll, Maximen auf jeweils einzigartige Situationen zu applizieren und das für praktisch notwendig Eingesehene und präzise Eingegrenzte mit dem unaufhebbar Kontingenten und Komplexen zu versöhnen,<sup>46</sup> ist nicht an eine wie auch immer zu verifizierende Identität empirischer Merkmale von Situationen zu denken, sondern an einen der vernunftbestimmten Intention<sup>47</sup> oder Maxime korrespondierenden vernunftbestimmten Aspekt der Situation, den eben die jeweils hand-

---

<sup>46</sup> Kritisch dazu Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft* (1989) 14, der mit vollem Recht, wie ich denke, etwas konstatiert, was er die Applikationsaporie der praktischen Vernunft nennt. Seiner These zufolge „steht es dem Handeln niemals frei, von der Singularität des konkreten Einzelfalls ganz abzusehen. Auch wenn es durch allgemeingültige Normen bestimmt wird, kann es immer nur in der Sphäre des Singulären realisiert werden; kein Handeln kann ausschließlich auf die Sphäre des Allgemeinen bezogen bleiben.“ – Zum Problem der Applikation cf. auch Pieper, *Praktische Urteilkraft. Zur Frage der Anwendung moralischer Normen* (1991).

<sup>47</sup> In seinen moralphilosophischen Vorlesungen spricht Kant, wie seine Studenten ihn überliefern, wenn es um Handlungsabsichten

lungsbestimmende Maxime festlegt. An einer Situation interessiert den Handelnden dann genau nur solches, worauf seine Maxime eine Antwort sein kann, was heißt: das Gleichförmige der Maxime diktiert selber das Gleichförmige oder die Typisierung von Situationen.<sup>48</sup>

---

geht, im Gegensatz zu seinen von ihm selber veröffentlichten Schriften nicht von Maximen, sondern von Intentionen. Cf. z. B. Moral Mrongovius I, XXVII,2.2 1428. Cf. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 59 f.

<sup>48</sup> Cf. KpV 71<sub>3-6</sub>. Anders gesagt: Das Handlungsschema, wie die Maxime es entwirft, erzeugt jenen Handlungstyp, dessen Fälle sich unter das Schema subsumieren lassen, weil sie durch ein Sollen nach einem Begriff gleichförmig gemacht worden sind: „generic actions“. – Zur Rede von Handlungsschemata cf. Kamlah/Lorenzen, Logische Propädeutik (1973) 58 f. Zu „generic action“ cf. von Wright, Practical Reason (1983) 112. Cf. Stekeler-Weithofer, Willkür und Wille bei Kant (1990) 306, 307, 320. – Kant umgeht damit das Problem der Applikation, in das sich diejenigen seiner Nachfolger verstricken, die zwar die Verallgemeinerung als Element moralischer Beurteilungsverfahren in ihre ethischen Systeme übernehmen, auf Kants Begriff der Maxime aber verzichten und stattdessen das Verfahren unmittelbar auf einzelne Handlungen anwenden wollen. Zwar spricht auch Kant, zumal in den Formulierungen des kategorischen Imperativs („Handle so, . . .“), von Handlungen, doch haben wir dies stets als eine verkürzende Redeweise für den Imperativ ‚Adoptiere nur diejenige Handlungsmaxime, . . .‘ zu lesen. Cf. beispielhaft für die Schwierigkeiten, die sich andernfalls ergeben, Singer, Generalization in Ethics (1963) 15/(1975) 36. Seine Verallgemeinerungsregel lautet dort: „(1) Es ist für A dann und nur dann richtig, in einer bestimmten Weise zu handeln, wenn es für jeden anderen, der A ähnlich ist, richtig wäre, unter ähnlichen Umständen in gleicher Weise zu handeln; (2) Es ist für A dann und nur dann richtig, in einer bestimmten Weise behandelt zu werden, wenn es für jeden, der A ähnlich ist, richtig wäre, unter ähnlichen Umständen in gleicher Weise behandelt zu werden.“ Cf. ebd. 5/25. Völlig unbestimmt bleibt, welche Ähnlichkeiten mit A und seinen Umständen für die Regel relevant sind, wie ähnlich solche Ähnlichkeiten sein müssen,



Dies wird genau dann möglich, wenn zutrifft, was Kant in der Reflexion 5612 als These formuliert hat: „Die Handlungen hier in der Welt sind bloße *Schemata* von der intelligiblen“. <sup>49</sup> Handlungen in der Welt sind dann bestenfalls Veranschaulichungen, notwendige Krücken für Sinnenwesen, für das, was in der Gesinnung in Reinheit vorliegt, nichts aber, was einem vernünftigen Ordnungsprinzip im Wege sein könnte. Es geht um Handlung in einem engeren Sinn; ein intelligibles Handeln, das zu beschreiben ist als

- eine bestimmte Maxime adoptieren Wollen,
- Wollen, daß eine bestimmte Maxime (*p*) den Willen (*W*) bestimmt: *W'(Wp)*.

Kant stellt darum auch niemals eine Frage der Art: „Bist du sicher, daß deine Maxime auf die dich zum Handeln herausfordernde Situation überhaupt anzuwenden ist?“ <sup>50</sup> Diese Frage wäre ohne Hilfe der Empirie gar nicht, mit ihr jedoch auch schwerlich nur zu lösen, besteht doch hier, wie Kant es sich in einer Reflexion vor Augen geführt hat, eine prinzipielle Heterogenität zwischen der Welt der Erscheinungen und der

---

wer dies feststellt und wie dies festzustellen ist. Cf. hierzu auch Wimmer, Universalisierung in der Ethik (1980) 232.

<sup>49</sup> R 5612, XVIII 253<sub>37</sub> f. Cf. R 5613, XVIII 254<sub>9-18</sub>.

<sup>50</sup> Für den Fall, daß Empirie nicht zugunsten reiner Moralphilosophie auszuschließen ist und anthropologische Betrachtungen zulässig sind, beweist Kant hingegen sogleich einen stark ausgebildeten Sinn fürs Angemessene. Cf. Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1478<sub>5-7</sub>: „Es kann aber auch ein Prediger zu Gott als einem Gegenstande des Glaubens beten, allein das Pathema läßt sich in solcher Gemeine gut thun, in anderer Gesellschaft aber wäre es sehr fanatisch.“

praktischen Vernunft.<sup>51</sup> Eine durch Erfahrung geschulte Urteilkraft wäre vonnöten, die einerseits auf die Adoption moralischer Regeln durch das menschliche Begehrungsvermögen zu drängen und andererseits zu unterscheiden hätte, in welchen Fällen eine Regel anzuwenden ist.<sup>52</sup> Überlegungen dazu, wie diese Urteilkraft arbeitet, finden sich in der Grundlegungsschrift indes nicht mehr.<sup>53</sup>

Die oben aufgewiesenen Schwierigkeiten lassen sich noch einmal wie folgt darstellen: Nicht die Regel bzw. die Regelproduktion, das Regelfolgen gibt uns das Problem auf. Zwar mögen wir brauchbare Regeln besitzen oder korrekt erzeugen; wie mit diesen Regeln zu operieren, wie ihnen zu folgen ist, das aber kann

<sup>51</sup> R 5612, XVIII 253<sub>19–22</sub>: „Der Zusammenhang der Vernunft mit den *phaenomenis*, womit sie [*gar nicht*] in *commercio* stehen soll, kan gar nicht verstanden werden (es sind *heterogenea*). die wahre Thatigkeit der Vernunft und ihr effect gehört zum *mundo intelligibilis*.“ (Klammern sind Teil des zitierten Textes) MS 439<sub>32 f.</sub>: „über das Causal-Verhältniß des Intelligibilen zum Sensibilen giebt es keine Theorie“. – Für Wieland, Aporien der praktischen Vernunft (1989) 19 führen die in einer „kategorialen Heterogenität des Normativen und des Faktischen gründenden Probleme“ geradewegs zu dem, was er die Applikationsaporie nennt. Cf. ebd. 17: „Selbst wenn jedem Merkmal, das in der Norm berücksichtigt wird, ein Merkmal der zu regulierenden konkreten Situation entspricht, kann man noch nicht ganz sicher sein, ob es erlaubt ist, die Norm anzuwenden.“

<sup>52</sup> Cf. GMS 398<sub>29–35</sub>; cf. auch KpV 67<sub>28–68</sub>. Cf. dazu Nisters, Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden (1989) 218–222.

<sup>53</sup> Und dies mit gutem Grund, wie Höffe, Universalistische Ethik und Urteilkraft (1990 b) 544 deutlich macht: „Wer in einer reinen Moralphilosophie für die erfahrungsgesättigte Urteilkraft einen zentralen Ort sucht, der erliegt einem Fehler, der zum ‚category mistake‘ analog ist, einer Verwechslung philosophischer Disziplinen.“

selbst prinzipiell niemals auf unhintergehbare, sondern immer nur auf eine nochmals überholbare Weise regelgeleitet sein.<sup>54</sup> Es gibt, wie Kant sich in der ersten Kritik klar gemacht hat,<sup>55</sup> keine letzte Regel für ein Regelfolgen, da jede Regel für den Gebrauch einer Regel selbst wieder einer Anwendungsregel unterstünde. So ginge es weiter in infinitum, ohne daß ein Regelfolgen in einem abschließenden Sinne wissenschaftlich kontrollierbar würde.<sup>56</sup> Zur Anwendung praktischer Regeln ist ein Vermögen der Spontaneität gefragt und überdies eine Erfahrung, die das Vermögen berät. Damit wäre jedoch moralisches Handeln und seine Beurteilung von einer reinen Moralphilosophie ausgeschlossen.

<sup>54</sup> Cf. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 48: „Können wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt? Und einen Zweifel, den *jene* Regel behebt – und so fort?“ Cf. ebd. § 86.

<sup>55</sup> KrV B 171: Bestimmende Urteilkraft erzeugt keine Regeln, sondern ist „das Vermögen unter Regeln zu *subsumieren*, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.“ Cf. KrV B 674. Die Urteilkraft dient der Anwendung der Regel auf den Einzelfall, der Applikation, wie wir es mit Wieland genannt haben. Wäre nun Urteilkraft kein spontanes, nämlich selbsttätiges und nicht wieder von Regeln angeleitetes (ein Wort, das diese Fähigkeit nur benennt, nicht aber erklärt), sondern ein allgemein logisches Vermögen, und wollte man gleichwohl „allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilkraft, und so zeigt sich, daß der Verstand zwar einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilkraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will.“ (KrV B 172) Cf. R 5238, XVIII 128,<sup>14</sup> f.

<sup>56</sup> Cf. Frank, Stil in der Philosophie (1992) 44 f.

Kant aber betrifft das Problem, wie Normatives mit empirisch Faktischem zu verbinden sei, von dem Moment an überhaupt nicht mehr, da er sich zur Verhandlung alles Praktischen ganz auf die Beurteilung von Handlungsmaximen, ganz auf reine praktische Vernunft verlegt, womit er sich in eine rein intelligible Sphäre begeben hat. Die reine praktische Urteilstkraft kennt dergleichen Applikationsschwierigkeiten nicht,

„und zwar aus dem merkwürdigen Grunde, weil sie [die Vorschriften der reinen praktischen Vernunft] die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen“ (KpV 66<sub>9-11</sub>).<sup>57</sup>

Die Urteilstkraft hält sich hier rein an solches, was eo ipso und deswegen zweifelsfrei Fall moralischer Beurteilung ist.<sup>58</sup> Beurteilt wird nicht die Anwendung einer Regel auf eine Situation, sondern ihre Erzeugung bzw. die Entscheidung für eine bestimmte Regel. Tribunalisiert wird der Mensch als Regelgenerierender und -adoptierender, nicht als Regelapplizierender. Und erst hier, wo hinsichtlich des zu Beurteilenden nichts Empirisches mehr thematisch ist noch etwas aus der Erfahrung Gewonnenes in das Verfahren der Beurteilung hineingenommen wird, kommt, wie Kant denn auch ohne weiteres zuzugeben bereit

---

<sup>57</sup> Cf. Riedel, *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes* (1989) 49 f.

<sup>58</sup> Cf. KrV B 174 f.: „Es hat aber die Transzendental-Philosophie das Eigentümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen.“

ist, praktische, nämlich reine praktische „Beurteilungskraft (...) recht vorteilhaft“ (als bestimmende oder subsumierende wie als reflektierende) zum Zuge.<sup>59</sup>

Wir haben demnach eine praktische Urteils kraft (cf. KpV 67<sub>30</sub>), der es um die Anwendung der Maximen auf die konkreten Situationen geht und die in der Anthropologie verhandelt wird, zu unterscheiden von einer *reinen* praktischen Urteils kraft (cf. KpV 68<sub>27</sub>), die die Anwendung des Sittengesetzes<sup>60</sup> auf die Maximen (als Objekte der Beurteilung) regelt und sehr wohl Gegenstand einer reinen Moralphilosophie ist. Beide Typen dürfen nicht verwechselt werden.<sup>61</sup>

Kommt Urteils kraft des zweiten Typs zum Zuge, dürfen wir hinsichtlich des Weltlaufs getrost unerfahren sein. Kant entlastet uns vom Druck, „auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefaßt zu sein“ (GMS

---

<sup>59</sup> Cf. GMS 404<sub>16–19</sub>. In der KpV 68<sub>25 f.</sub> spricht Kant von einer „günstige[n] Aussicht für die reine praktische Urtheilskraft“, die, wie Höffe, Universalistische Ethik und Urteils kraft (1990 b) 545 anmerkt, ausführlicher „Urteils kraft der reinen praktischen Vernunft“ heißen müßte. Diese aber stützt sich genau auf das Folgende und im Sinne Kants auch einzig Freiheit und damit Praktikizität Rettende (KpV 68<sub>27–30</sub>): „Es ist bei der Subsumption einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem *reinen praktischen Gesetze* [was die Aufgabe einer praktischen Urteils kraft wäre] nicht um die Möglichkeit der *Handlung* als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu thun“.

<sup>60</sup> Dies ist ein Bestimmungsgrund des Willens, der für alle vernünftigen Wesen im Hinblick auf jede ihrer Maximen (Handlung im engeren, d. h. intelligiblen Sinne) verbindlich ist, und schon darum in keine Applikationsaporie führen kann, weil er a priori für alle Fälle maßgebend ist.

<sup>61</sup> Cf. dazu Günther, Der Sinn für Angemessenheit (1988) 17 f. Anders Höffe, Universalistische Ethik und Urteils kraft (1990 b) 544 f.



403<sub>20 f.</sub>). Für ihn beginnt das Handeln nach dem von ihm eingeführten strengen Sinn allererst mit den Maximen und endet – streng genommen – auch dort. Maximen beziehen sich auf künftige Handlungen und sollen als solche von der Welt kontingenter Erscheinungen nicht tangiert werden,<sup>62</sup> und auf die Maximen bezieht sich ein Gesetz, das gleichfalls der Kontingenz nicht verdächtigt werden kann.

Das weist Lebenserfahrung, Privilegien, Ansehen der Person und anthropologische Kenntnisse als Konditionen moralischen Handelns zurück und klingt egalitär. Damit verlangt Kants Maximenethik aber eben nichts Geringeres als die Reduktion des Menschen auf das vernünftige Wesen.

Kant nennt Maximen „das subjective Princip des Wollens“ (GMS 400<sub>34</sub> Fn.).<sup>63</sup> Sie besitzen schon zu einem gewissen Grad den Charakter der Allgemeinheit. Sie sind Grundsätze und eben Sätze (cf. KpV 19<sub>7</sub>). In ihnen objektiviert sich das unmittelbar Voluntative und nimmt mit der sprachlichen eine erste Vernunftform an. Es fügt sich in die logische, grammatische und semantische Form eines Satzes.

Maximen sind eine Vernunftform des Willens. Sie gewährleisten die Abständigkeit (Exzentrik) des Subjekts zu seinem eigenen Wollen, die die Anwendung eines Prüfungsverfahrens auf dieses Wollen allererst

---

<sup>62</sup> Cf. R 5612, XVIII 253<sub>14 f.</sub>: „Wir müssen also künftige Handlungen ansehen als unbestimmt durch alles, was zu *phaenomenis* gehöret.“

<sup>63</sup> Cf. KrV B 840: „Praktische Gesetze, sofern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden, heißen *Maximen*.“

möglich macht. Eine nicht unbeträchtliche Voraussetzung dafür ist freilich, daß das Subjekt um seine eigenen Absichten auf zureichende Weise weiß. Ansonsten kann zwar eine Maxime auf ihre Moralität hin überprüft werden; unklar aber bleibt, ob diese Maxime auch den jeweils zur Rede stehenden Willen, das unmittelbar Voluntative, repräsentiert. Gleich ob diese Voraussetzung eingelöst wird oder nicht, gilt: Der moralisch urteilende Geist sitzt über solches und nur über solches zu Gericht, das selbst schon Resultat einer geistigen Leistung ist.<sup>64</sup>

Damit aber moralisch geurteilt werden kann, ist nach Kants Forderung das ganze menschliche Leben unter die Regentschaft von Maximen eines sittlichen Typs zu stellen: „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde“ (KrV B 840).<sup>65</sup> Dem kommt wie von selbst eine

---

<sup>64</sup> Auch Schwemmer, *Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft* (1983) 5 hat in der Kantschen Maximentheorie derartige ‚homöopathische‘ Elemente erblickt: „Da es um die Möglichkeiten von Vernunftbegründungen für unser Handeln geht, kann man auch hier wieder mit der ‚Reichweite‘ der Vernunft argumentieren: Es können nur für dasjenige Wollen Vernunftgründe gesucht werden, das auch durch Vernunftgründe – und zwar ausschließlich durch sie – bestimmbar ist.“

<sup>65</sup> Das heißt indes genau nicht, daß jede Maxime schon eine von der Frage nach ihrer Moralität belangte ist. Kant warnt vielmehr davor, Entscheidungen wie „Fleisch oder Fisch“, „Bier oder Wein“, die durch ihren Kontext, wie er ihn skizziert, als moralisch indifferente ausgewiesen sind, als moralische Fragen zu behandeln. MS 409<sub>13-19</sub>: „Phantastisch tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültige Dinge* (*adiaphora*) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt,

Kantsche Definition des Lebens auf halbem Wege entgegen, die die Notwendigkeit dieser Regel erklärt: „*Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln.“ (KpV 9<sub>17 f.</sub>) Solches Leben, und das gilt ungeachtet der Tauglichkeit einer solchen Lebensdefinition, bedarf der Maximen, damit es sich als Vermögen verwirklichen kann.<sup>66</sup>

Aus diesem Grund ist obengenannte Regel zunächst einmal nicht als Vorwort zu einem moralischen Rigorismus, sondern als eine methodische Notwendigkeit zu interpretieren. Um diese Notwendigkeit kommt auch eine Lesart nicht herum, die diese Forderung zu humanisieren trachtet:<sup>67</sup>

Nicht jede Handlung muß danach *de facto* von einer Maxime so geleitet sein, daß der Handelnde sie sich auch bewußt zur Maxime *gemacht*, sie also generiert

---

nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.“ Cf. MS 223<sub>5-17</sub>. Daß jedoch auch Fragen wie die, die Kant zu den *Adiaphora* zählt, unversehens zu moralischen Fragen werden können, zeigen heutige Fernethiken. Was moralneutral ist und was nicht, entdeckt sich als historisch und gesellschaftlich bedingt. – Einen merkwürdigen Begriff moralisch gleichgültiger Handlungen, die bloß aus Naturgesetzen erfolgen und in keiner positiven oder negativen Beziehung zum Freiheitsgesetz stehen sollen, entwickelt Kant in Rel 23<sub>13-17</sub> Fn. Unklar muß nach KrV B 828 bleiben, warum hier noch von Handlung gesprochen werden kann.

<sup>66</sup> Bittner, *Maximen* (1974) 489 will den Zusammenhang von Maxime und Leben überhaupt so verstanden wissen, daß Maximen als „Lebensregeln“ zu konzipieren und zu verstehen sind: „sie sprechen aus, was für ein Mensch ich sein will (...) Sie enthalten den Sinn meines Lebens (...), ‘Sinn’ nicht als Ziel, sondern als Richtungssinn verstanden.“

<sup>67</sup> Cf. Köhl, *Kants Gesinnungsethik* (1990) 60.

oder adoptiert hat. Sobald jedoch Handlungen zu beurteilen sind, wird nach Maximen gefragt und werden Maximen beurteilt. Dazu aufgefordert, muß der Handelnde zeigen können, daß es für seine Handlung eine Maxime *gibt*, und eine Maxime nennen, die seine Handlung als Exemplifizierung eines Handlungstyps ausweist. – Auch so gilt, daß „unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet“ wird, wenn nicht faktischen, so doch virtuellen Maximen, die bei Bedarf ins Bewußtsein gehoben werden können. In den bewußt generierten oder adoptierten Maximen wären dann eher Strategien der Entscheidungs- oder insgesamt der Lebensentlastung zu sehen.<sup>68</sup>

Zur Anwendung eines Beurteilungsverfahrens auf Handlungen bedarf es stets der interpretierten, also versprachlichten Handlung in Gestalt einer Willensäußerung, die sich in einem Satz niederschlägt. In diesem Satz finden wir Handlung auf die Regel, nach der jemand handeln will, d. h. auf das, was Kant in einer privilegierten Weise für subjekt-zugänglich hält, eingegrenzt. Dies ist für ihn das einzig Verfügbare und Verantwortbare und zugleich das auf eine ausgezeichnete Weise zu Verantwortende. Ausschließlich Sätzen dieser Art, in denen das Subjekt seine Intentionen in Form situationsinvarianter Regeln äußert, ausschließlich Maximen gegenüber kann dann auch das Kantische Beurteilungsverfahren angewandt werden. Und nur auf diese braucht es angewandt zu werden und soll es angewandt werden.

---

<sup>68</sup> Cf. ebd. 61.

Wenn aber nicht Handlungen in einem weiteren Sinn, sondern Handlungsmaximen im Hinblick auf Moralität betrachtet werden, muß dann nicht gelten: nicht Handlungen sind moralisch, sondern Sätze? Jedenfalls dürfen wir festhalten: der sich durch Maximen bestimmende und artikulierende vernünftige Wille, in welchem menschliche Praktizität manifest wird, ist sprachlich verfaßt. Menschlicher Freiheitsgebrauch steht mit menschlicher Sprachlichkeit in einem engen Zusammenhang.<sup>69</sup> Dies rechtfertigt nicht zuletzt methodisch einen sprachphilosophischen Zugang zu Kants praktischer Philosophie.

### 2.2.1.3 Motiv

Zuletzt steht das Motiv (Triebfeder) einer Handlung bzw. der Generation oder Adoption einer Maxime zur moralischen Beurteilung an. Wir geben an dieser Stelle nur seine Definition und gehen auf seine Funktion und die Schwierigkeiten, die es der Kantschen Moralphilosophie aufgibt, im nächsten Abschnitt ein. Handlungsmotiv ist der Beweggrund für eine Handlung, das, was uns dazu bewegt, bestimmte Handlungsvorsätze zu fassen. Auf das inquisitorische Drängen, wie es eine Gewissensprüfung vornimmt, ist das Motiv der Handlung als deren Rechtfertigungsgrund zu nennen.

---

<sup>69</sup> Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln bei Kant cf. Stekeler-Weithofer, Willkür und Wille bei Kant (1990) 308.



Was sich aber insgesamt dem Tribunal einer moralisch urteilenden Vernunft zu stellen hat, kann zusammenfassend *Gesinnung* in einem weiteren, Maximen und Motive umfassenden Sinne genannt werden.<sup>70</sup>

„Wir werden also in der Ethic sehen: Wie das Moralische Gesetz dem Geiste nach ausgeübt wird, und uns an die Handlungen gar nicht kehren.“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1447<sub>27 f.</sub>)

Ja, Kant geht soweit zu erklären, Ethik sei genau deswegen praktische Philosophie, weil sie eine Philosophie der Gesinnung sei:

„Ethic ist also eine Philosophie der Gesinnungen und daher eine Praktische Philosophie“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1446<sub>18 f.</sub>).

---

<sup>70</sup> Cf. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 2. – Den gesinnungsethischen Ansatz Kants mögen paradigmatisch zwei Stellen belegen. Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1446<sub>8 f.</sub>: „Die Ethic aber gehet bloß auf Gesinnung“. GMS 416<sub>12 f.</sub>: Das „Wesentlich-Gute“ einer Handlung „besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle.“ – Merkwürdigerweise scheint Kant jedoch an einer Stelle der *Metaphysik der Sitten* für den Fall eines Verstoßes gegen das Lügenverbot dem Lügner auch seine konkreten Handlungsfolgen zu verantworten zu geben (cf. MS 431<sub>27-31</sub>; cf. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, VIII 427<sub>2-5, 11-23</sub>), während die Wahrhaftigkeit mit Todesfolge als reine Gesinnungstat von ihm gutgeheißen wird (cf. ebd. VIII 427<sub>5-7</sub>).

### 2.2.2 Das Verfahren moralischer Beurteilung

„Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetze mache, für das Kriterium *des Bestimmens* seiner in sich selbst, ist wieder nichts anderes vorhanden als dieselbe *praktische Identität* des Verstandes, daß kein Widerspruch im Bestimmen stattfindet; – die *praktische Vernunft* kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das Letzte der *theoretischen Vernunft* sein soll.“<sup>71</sup>

Wissen wir, was wir beurteilen müssen, so möchten wir nunmehr wissen, wie wir zu beurteilen haben. Eine Ethik hat ein, und zwar ein einziges Prinzip der moralischen Beurteilung (*principium diiudicationis*) aufzusuchen. Da es nur *eine* menschliche Vernunft gibt und diese im Hinblick auf Einheit (der Person, der allgemeinen Verträglichkeit menschlicher Interessen untereinander) die Regel gibt, so kann es auch nur *eine* Regel geben, die zu finden und anzuwenden ist. Auf mehrere Prinzipien zu stoßen, wäre schon ein *index falsi*. Das wäre so gut oder so schlecht wie auf überhaupt keine Regel gestoßen zu sein und stellt eine Gefährdung jener Form von Eintracht, die Kant anstrebt, dar.<sup>72</sup> Menschliche Praxis, wie Kant sie durch menschliche Vitalität als solche bedroht sieht, bedarf

---

<sup>71</sup> Hegel, Enzyklopädie § 54, VIII 138.

<sup>72</sup> Entsprechend kann es für Kant auch nur *eine* Philosophie geben, die aller übrigen Philosophie das Philosophiensein absprechen darf, ja es absprechen muß. Es gibt nur *eine* Vernunft, so kann es auch nur *ein* System ihrer wahren Sätze geben. Cf. MS 206 f. Cf. Kap. VI, 2.

eines rein vernünftigen Leitfadens, und das Denken besteht auf dessen Existenz, auch dann, wenn es sich lediglich um eine „unvermeidliche Hypothese“ (R 6110, XVIII 458<sub>18</sub>) handelte:

„Da wir aber doch ein Principium der Moralischen Diudication haben müssen, nach welchem wir darüber einstimmig urtheilen können, was sittlich gut oder nicht gut sey, so sehen wir ein daß es ein einiges Principium geben muß“ (Moral Mrongovius I, XXVII,2.2 1404<sub>28-31</sub>).<sup>73</sup>

Die Not, überhaupt moralisch entscheiden zu müssen, besteht Kant zufolge, weil die Freiheit der Willkür, wie sie sich als Generation und Adoption von Maximen äußert, aufs Ganze gerechnet sowohl interhuman als auch intrahuman sich selbst aufzuheben droht und damit die Würde des Menschen aufhebt, die diese Freiheit zur Bedingung hat. Dies zu verhindern ist die Freiheit des Menschen von den Bedingungen seiner Vitalität und seinem Durchsetzungsvermögen abzukoppeln und ein emphatischer Freiheitsbegriff zu etablieren, indem sie auf das Maß allgemein möglicher Freiheit unter einer allgemeinen Regel re-

---

<sup>73</sup> Die Einstimmigkeit der Urteile ist über die Einzigkeit des Prinzips hinaus durch seine Eindeutigkeit zu gewährleisten. Etwas in sich Mehrdeutiges und damit in hohem Maße Interpretationsbedürftiges taugt nicht zur Regel (KrV B 371). Gesucht ist darum ein einziges und an sich selbst in nichts mehrfältiges, dabei allen vernünftigen Wesen gemeinsames und sie einigendes Prinzip, mit dessen Hilfe sie in moralischen Fragen notwendig und nicht bloß zufällig zu einhelligen Urteilen kommen (cf. Moralphilosophie Collins, XXVII,1 252<sub>15-19</sub> u. KpV 26<sub>7-13</sub>). Pate steht für dieses Prinzip die Form des allgemeinen Naturgesetzes, „da (...) ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht“ (KpV 26<sub>7</sub>).

stringiert wird. Andernfalls werde Freiheit im wechselseitigen Terror schrankenlosen egoistischen Freiheitsgebrauchs<sup>74</sup> auch im Ganzen zunichte gemacht und selbst für die Stärksten zu einer unsicheren Sache. Kant kann sich einen menschlichen Freiheitsgebrauch ohne ein universelles Gesetz nicht anders denn als etwas Bedrohliches vorstellen. An eine durch menschliche Kompromißfähigkeit geprägte Sittlichkeit läßt er von vornherein nicht denken.

In der Naturrechtsvorlesung liest er darüber so:

„Ist Einschränkung der Freiheit nothwendig, und kann die Freiheit nicht anders als sich von sich selbst nach allgemeinen Regeln einschräncken, damit sie mit sich selbst bestehe? Sind die Menschen nicht frey, so wäre ihr Wille nach allgemeinen Gesetzen eingerichtet.“<sup>75</sup> Wäre aber jeder frey ohne Gesetz, so könnte nichts schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte, und so wäre keiner frey.“ (NF 1320<sub>12–18</sub>)

Das Argument für ein praktisches Vernunftgesetz, das Freiheit praktisch – nicht theoretisch – ermöglicht, indem es sie restringiert, weist aufgrund seines Formalismus bereits auf den Inhalt des gesuchten Gesetzes voraus.

Kant findet das Beurteilungsprinzip in der Grundlegungsschrift bekanntlich in einem Sittengesetz,<sup>76</sup> das

---

<sup>74</sup> Cf. Anthropologie § 2, VII 130.

<sup>75</sup> Gemeint sind Naturgesetze; cf. NF 1322<sub>33 f.</sub>

<sup>76</sup> Zu frühesten Formulierungen dieses Prinzips in den lateinischen Reflexionen der *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, XX 1–192 cf. Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant* (1963).

er in der *Kritik der praktischen Vernunft* als „synthetische[n] Satz *a priori*“ (KpV 31<sup>27</sup> Anm.) klassifiziert (cf. Kap. IV, 3.2.2). Im Hinblick auf einen stets reinen oder, wie Kant auch sagt, „heiligen Willen“ (GMS 414<sub>6</sub>)<sup>77</sup> wäre das Sittengesetz ein *deskriptiver* Satz – und damit auch schon kein moralisches Gesetz mehr. Einem reinen Willen Vorschriften zu erlassen, besteht keine Veranlassung, da er nicht anders als moralisch sein kann. Dem Menschen als einem mit einem Willen begabten, doch nicht schon rein vernünftigen, sondern lediglich vernunftbestimmten Wesen<sup>78</sup> tritt dieser Satz jedoch in Gestalt eines kategorischen Imperativs, d. h. eines unter keine besonderen Anwendungsbedingungen gestellten präskriptiven Satzes, nützlich entgegen.<sup>79, 80</sup> Das „Joch“ dieses Imperativs sei „gleichwohl (...) sanft“ (KpV 85<sub>2 f.</sub>)<sup>81</sup> weil des Menschen Vernunft ihn dem Menschen – Ursprung von

<sup>77</sup> Einen „reinen Willen“ nennt Kant „einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien *a priori*, bestimmt werde“ (GMS 390<sub>24–26</sub>).

<sup>78</sup> Irgendwelcher anderer anthropologischer Bestimmungen über die Subsumption des Menschen unter die vernünftigen, mit einem Willen begabten Vernunftwesen bedarf es dazu nach Kant nicht. Cf. GMS 389<sub>27–29</sub> u. 410<sub>11–14</sub>.

<sup>79</sup> Patzig, Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik (1971) 107–111 hat darauf hingewiesen, daß die sprachliche Form eines Gebotes keinen Aufschluß darüber geben kann, ob ein Imperativ hypothetisch oder kategorisch gebietet. Der Unterschied ist nicht ein formaler, sondern ein sachlicher. ‚Kategorisch‘ und ‚hypothetisch‘ sind Modi des Gebietens, nicht der logischen Form.

<sup>80</sup> GMS 414<sub>8–11</sub>: „Daher sind die Imperativen nur Formeln, das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.“

<sup>81</sup> Reminiszenz an Mt. 11,30. Cf. Vorarbeiten zur MS, XXIII 245<sub>25</sub>.



Autonomie und d. h. von Freiheit – selbst auferlege.<sup>82</sup> Angesichts der Reflexivität dieser Figur spricht Kant von der Würde des Menschen als der „Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt.“ (GMS 434<sub>29 f.</sub>)<sup>83</sup> In diesem Gedanken finden Autonomie und Einstimmigkeit der moralischen Urteile zusammen. Jeder gibt sich selbst das Gesetz, doch gibt sich jeder qua Vernunft, als „jedermann“ (GMS 429<sub>37</sub>; KpV 69<sub>24</sub>) gleichsam, dasselbe Gesetz. Die gesetzliche Form, „die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt“ (GMS 402<sub>9 f.</sub>), gewährleistet Verlässlichkeit (moralische Gewißheit) und Einstimmigkeit des moralischen Urteils.<sup>84</sup>

„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die*

<sup>82</sup> So wird Selbstkontrolle in Freiheitsgebrauch umgedeutet. „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen [!], daß er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er sich selbst als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.“ (GMS 431<sub>21–24</sub>) Cf. auch GMS 440<sub>10–13</sub>: „(…) und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“ Alle bisherigen Versuche, sittliche Prinzipien zu begründen, mußten, wie Kant es sieht, aus Mangel an Einsicht in das Zugleich von Unterwerfung und Herrschaft, von Eigenem und Allgemeinem scheitern. „Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei“ (GMS 432<sub>28–30</sub>).

<sup>83</sup> Cf. GMS 435<sub>36</sub>–436<sub>1</sub>.

<sup>84</sup> Zur Herleitung von „Gesetzmäßigkeit überhaupt“ (Gesetzlichkeit) als dem Inhalt des kategorischen Imperativs cf. GMS 420 f.

du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS 421<sub>6-8</sub>)<sup>85</sup>

Er gebietet, mittels einer Maxime<sup>86</sup> *nur* solches zu wollen, das das Prüfungsverfahren seiner Universalisierung widerspruchsfrei passiert, so daß die Maxime dieses Willens allein aufgrund ihrer Form, was auch immer sie als materialen Zweck zu verwirklichen trachtet, als allgemeines, nach Art eines Naturgesetzes ausnahmefreies Gesetz notwendig akzeptiert werden muß.<sup>87</sup> Entzieht nun die der Naturgesetzanalogie folgende gesetzliche Geltung eines Handlungsgrundsatz-

---

<sup>85</sup> Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 58 hat diese Version des kategorischen Imperativs nach seinem Zwei-Stufen-Modell folgendermaßen umformuliert: „(KI') *Wolle*<sub>2</sub> nur nach derjenigen Maxime (= *Wollen*<sub>1</sub>), durch die du zugleich *wollen*<sub>1</sub> kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Ein moralisches Wollen wäre demnach für Kant ein *Wollen*<sub>2</sub>, nur Maximen, d. i. ein allgemeines *Wollen*<sub>1</sub> zu haben, das verallgemeinerbar ist.“

<sup>86</sup> KpV 15<sub>14-16</sub>: „Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung gelangen und hat so fern immer objective Realität, *als es nur auf das Wollen ankommt*.“ (Herv. v. mir) – Hoerster, Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten (1974) 455 u. 469 und Frankena, Ethics (1963) 27/(1986) 52 sähen den KI gerne direkt auf Handlungen angewandt, eine Auslegung, die sich m. E. nur deshalb nahelegen kann, weil Kant hier selber gelegentlich nicht eindeutig ist. Cf. GMS 439<sub>24-26</sub>: „*Moralität* ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben.“

<sup>87</sup> KpV 27<sub>15-19</sub>: Es „kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjectiv-praktische Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.“ R 5235, XVIII 127<sub>19</sub>: „Gesetze sind iederzeit ohne Ausnahme“. – Cf. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht (1973) 240.

zes diesem die notwendige Bedingung der Möglichkeit seiner Verwirklichung, indem sie ihn in einen Widerspruch verstrickt, so soll er aufgegeben werden.

„Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich.“ (KpV 69<sub>36</sub>-70.)

„Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist somit nichts anderes als das Gesetz der möglichen gesetzlichen Gültigkeit einer adoptierten Maxime.“<sup>88</sup> Und es ist aufgrund des ‚nur‘, wie es in seiner imperativischen Form auftaucht (cf. GMS 421<sub>7</sub> et passim), primär ein Gesetz für den Ausschluß nicht-universalisierbarer Maximen, nicht aber das Gebot, all das wollen zu sollen, was sich nur irgend universalisieren läßt.<sup>89</sup> Der kategorische Imperativ ist ein Dijudikations-, kein Generationsprinzip für Maximen.<sup>90, 91</sup>

---

<sup>88</sup> Cramer, *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik* (1991) 44. – Moralfröngovius II, XXIX, 1.1 610<sub>31</sub>: „Die Moralitaet ist die Übereinstimmung des Willens mit seiner eigenen möglichen Allgemeingültigkeit.“

<sup>89</sup> Gegen Frankena, *Ethics* (1963) 27 f./ (1986) 52 f.

<sup>90</sup> In R 434 ermahnt Kant dazu, auf nur dem Schein nach praktische Vorschriften achtzuhaben. Einer von vier Fehlern sei: „Wenn man eine regel der diiudication vor eine der execution ausgiebt, wie die Regeln der moral und logic.“ (R 434, XV, 2.1 179<sub>16 f</sub>.)

<sup>91</sup> Höffe, *Der kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie* (1987) 93 hat die m. E. unhaltbare These vertreten, der kategorische Imperativ stelle schon seiner Formulierung nach über das Dijudikationsprinzip hinaus auch ein Motivationsprinzip dar. Denn es beginne, so Höffe, „der kategorische Imperativ mit der Aufforderung ‚Handle . . . !‘. Insofern ist er primär kein *principium diiudicationis*, sondern ein *principium executionis*, kein Beurteilungs-, sondern ein Motivationsprinzip.“ Kants

Rein ist ein Wille, der sich dazu bestimmt, sich von einer unter der Bedingung des Sittengesetzes gültigen Maxime regieren zu lassen. Seine Reinheit, die seine Universalisierbarkeit und Widerspruchsfreiheit ist, identifiziert Kant nun mit seiner Güte.

„Der Wille ist *schlechterdings gut*, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich niemals widerstreiten kann.“ (GMS 437<sub>6-9</sub>)<sup>92</sup>

Formulierungen müssten demnach stets folgendermaßen vervollständigt werden: ‚Handle (handle überhaupt) und handle dabei so ...!‘ In Wahrheit aber beginnt keine der Kantschen Wendungen mit einem nackten ‚Handle ...!‘, sondern fordern sie stets sogleich ein besonders geartetes Handeln. So heißt es: „Handle nach ...“ (GMS 436<sub>30 f.</sub>, 437<sub>17</sub>, 439; MS 225<sub>7</sub>, 226<sub>1</sub>, 395<sub>15</sub>; Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Tractats, VIII 420<sub>28</sub>), „handle nur nach ...“ (GMS 421<sub>7</sub>) oder „Handle so, daß ...“ (GMS 429<sub>10</sub>; KpV 30<sub>42</sub>; MS 389<sub>2</sub>; *Zum ewigen Frieden*, VIII 377<sub>4</sub>), „handle so, als ob ...“ (GMS 421<sub>18</sub>) oder „ich soll niemals anders verfahren als so ...“ (GMS 402<sub>7 f.</sub>). Der kategorische Imperativ fordert mithin nicht dazu auf, überhaupt zu handeln, er schreckt keinen Oblomow auf. Er braucht dies auch nicht zu tun, denn er wendet sich an solche Wesen, die immer schon handeln, weil sie diesbezüglich gar keine Wahl haben, und denen ein moralisches Gesetz, weil sie immer schon handeln, gerade nicht vorschreiben müßte, überhaupt zu handeln, sondern wie zu handeln ist. Cf. Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft* (1989) 9 f. u. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 104. – Das Problem eines principium executionis stellt sich für Kant nicht für das Handeln überhaupt, sondern für das moralische Handeln. Denn: „Das moralische Gesetz giebt obligation aber nicht Triebfedern.“ (Moral Mrongovius II, XXIX, 1.1 634<sub>38 f.</sub>)

<sup>92</sup> Cf. GMS 413<sub>18-21</sub>: „Praktisch *gut* aber ist, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als solches gültig sind, den Willen bestimmt.“ – KpV 65<sub>1</sub>: „die Begriffe des Guten und des Bösen“ sind „Folgen der Willensbestimmung *a priori*“.

Der gute Wille aber trägt wiederum alle Züge menschlicher Würde, wie der Katalog seiner Eigenschaften zu Beginn des ersten Abschnitts der *Grundlegung* zeigt (cf. GMS 393 f.).

Wir können bei dem universalistischen Moraltyp, den Kant vorführt, von einer *Kohärenztheorie der Moral und des moralischen Werts* sprechen.

An das Gebot der Widerspruchsfreiheit bindet Kant auch seinen Pflichtbegriff. In der Einleitung zur Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* erläutert Kant diesen Begriff folgendermaßen:

„Der *Pflichtbegriff* ist an sich schon der Begriff von einer *Nöthigung* (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein *äußerer* oder ein *Selbstzwang* sein. Der moralische *Imperativ* verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch *heilige* geben könnte), sondern auf *Menschen* als vernünftige *Naturwesen* geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch *ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der *Zwang* eigentlich besteht. – Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten“ (MS 379<sub>15</sub>-380<sub>2</sub>).

Pflicht ist es, nur solche Maximen zu wählen, die sich im Gang durch das Universalisierungsverfahren bewähren. Dabei sind zwei Typen von Pflichten ebenso zu unterscheiden wie zwei Versionen der Läsion des Gebotes. Maximen, die sich als allgemeines Gesetz nicht widerspruchsfrei *denken*, damit aber in eins



auch nicht wollen lassen, verstoßen gegen eine vollkommene Pflicht. Maximen, die als allgemeines Gesetz, obgleich gedacht, doch nicht widerspruchsfrei *gewollt* werden können, weil sich die ursprünglich gehegte Absicht in ihrer universalisierten Version nicht mehr verfolgen läßt, verletzen eine unvollkommene oder verdienstliche Pflicht.<sup>93</sup> Durchweg aber gilt:

---

<sup>93</sup> Cf. GMS 421<sub>21–23</sub> u. 424<sub>3–10</sub>. Zum Verhältnis von Nichtdenkenkönnen und Nichtwollenkönnen cf. Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen (1977) 370 u. 372 f. und Hoerster, Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten (1974) 455–475. Hoerster unterscheidet mit Rücksicht auf die Beispiele, die Kant in der GMS zur Prüfung durch den kategorischen Imperativ vorlegt, zwei Versionen eines kategorischen Imperativs. Nach der ersten Version (KI<sub>1</sub>) ist eine Handlungsmaxime dann zu verwerfen, wenn die Universalisierung zu einem logischen Widerspruch führt und mithin nicht gedacht werden kann. Nach der zweiten Version (KI<sub>2</sub>) kommt es trotz der Denkmöglichkeit eines Zustandes, wie ihn die Universalisierung der Maxime entwirft, zu einem pragmatischen Nichtwollenkönnen, weil die von dieser Maxime regierte allgemeine Praxis den ursprünglich beabsichtigten Zweck durchkreuzt. So läßt sich, wie Hoerster (ebd. 465) argumentiert, durchaus eine Welt denken, in der es kein Eigentum mehr gibt. Dies aber machte gleichfalls den Diebstahl unmöglich. Der Fall eines KI<sub>2</sub> jedoch, der den Imperativ auf einem pragmatischen Weg an sein Ziel gelangen läßt, fußt auf einer Interpretation, die der Weise, wie Kant den kategorischen Imperativ verstanden haben wollte, zuwiderläuft. Denn Kant wollte ihn rein als ein apriorisches Prinzip verstanden wissen, das zu seiner Anwendung, wenn überhaupt auf Folgen, so nur auf diejenigen zu sehen hätte, die sich – wenngleich in einem weiten Sinne – logisch, nicht aber auf diejenigen, die sich empirisch ergeben. Eine ähnliche Sicht bei Höffe, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne (1990 a) 25. – Atkinson, Categorical Imperatives (1977) 3 vertritt die Ansicht, zum Nichtwollenkönnen eines allgemeinen Gesetzes zu lügen (cf. GMS 403) bedürfe es empirischer Kenntnisse. – Daß freilich auch Kant seine eigene strenge Lesart kasuistisch unterläuft, scheint mir sein Beispiel in der GMS 423<sub>31–35</sub> zu zeigen, das gerade nicht logisch, son-

„Man muß *wollen können*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt.“ (GMS 424<sub>1-3</sub>)

Andernfalls, so Kant, zerstöre die Maxime sich selbst.<sup>94</sup>

„Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt, und zerstört, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird.“ (Moral Mrongovius I, XXVII,2.2 1428<sub>10-12</sub>)

### 2.2.3 Reduktion (II) praktischer auf das Modell theoretischer Konflikte<sup>95</sup>

Ich lese das Kantsche Moralprinzip als den Versuch einer Reduktion aller praktischen Konflikte auf ein Entscheidungsmodell theoretischer Überzeugungs-

---

dern pragmatisch argumentiert, d. h. die dort gefaßte Maxime führt nicht zu einem Widerspruch im Denken oder Wollen, sondern hat, wie uns nicht ein Apriori, sondern vielmehr die Empirie lehrt, wenig Aussicht auf Erfolg. Daß die Erfolglosigkeit einer Maxime noch nicht ein Grund für ein Nichtdenken- oder Nichtwollenkönnen ist, hat auch Nisters, Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis (1990) 24 vertreten.

<sup>94</sup> Cf. GMS 403<sub>16 f</sub>; KpV 28, dort: „sich selbst aufreiben.“

<sup>95</sup> Im folgenden suche ich für das von mir aufgerissene Panorama Kantscher Moralphilosophie einen Gedanken fruchtbar zu machen, den Williams, Ethical Consistency (1973 b/1978) entwickelt hat. Ich zitiere die Passagen, die mir in meinem Zusammenhang bedeutsam erscheinen. „Die Entdeckung, daß meine faktenbezogenen Überzeugungen einander widerstreiten, schwächt eo ipso tendenziell eine oder mehrere dieser Überzeugungen; mit Wünschen verhält es sich nicht so und, wie ich meine, auch nicht mit widerstrebenden Überzeugungen in bezug auf das, was man tun sollte. Dies wird dadurch deutlich, daß *Sollens*-Konflikte ebenso wie Wunsch-

konflikte.<sup>96</sup> Erwiese sich ein solches Reduktionsverfahren als erfolgreich, und erwiese es sich darüberhinaus noch als moralischen Konflikten angemessen, so berechnete es zu der Hoffnung, daß Ethik sich als eine strenge Wissenschaft etablieren ließe – eine Hoffnung, die mit unterschiedlichen Argumenten von Aristoteles bis zu Ludwig Wittgenstein und Hilary Putnam immer wieder zurückgewiesen worden ist.<sup>97</sup>

konflikte ohne weiteres den Charakter eines Ringens haben können, während dies bei Überzeugungskonflikten kaum möglich ist, es sei denn, der Betreffende glaubte diese Dinge nicht nur, sondern will sie auch glauben.“ (172/273) „Entscheide ich mich schließlich für die eine Seite im [moralischen] Konflikt und nicht für die andere, so ist dies ein möglicher Grund des Bedauerns“ (172/274). „Ein Muster, das Überzeugungskonflikten angemessen ist, wird auf den moralischen Fall projiziert, ein Muster, demzufolge der Konflikt im Grunde eine Nebensache ist, durch dessen Lösung man von einer verkehrten Ansicht befreit wird, die eine Zeitlang die Lage verwirrt hat.“ (175/279) „Moralische Konflikte lassen sich weder systematisch vermeiden, noch kann man sie restlos lösen.“ (179/285) – Gleichwohl kann die Entschiedenheit, mit der in Konflikten theoretischer wie moralischer Art aufgetreten wird, genau einen entgegengesetzten Anschein erwecken. So gibt es theoretische Überzeugungen, in die sogleich ein Irrtumsvorbehalt eingebaut ist, während eine Handlungsmaxime apodiktisch vorgetragen wird.

<sup>96</sup> Das heißt nicht, daß das moralische Urteil ein Erkenntnisurteil ist. „Entscheidungsmodell theoretischer Konflikte“ soll vielmehr für das stehen, was Williams das den Überzeugungskonflikten angemessene Muster nennt.

<sup>97</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 1, 1094 b 11–27. – Wittgenstein, *Lecture on Ethics* [1929/30] (1965) 7 u. 12/(1989) 13 u. 19; ders., *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1984 b) 68 f.: „Ich halte es für wichtig, daß man all dem Geschwätz über Ethik (...) ein Ende macht. In der Ethik macht man immer den Versuch, etwas zu sagen, was das Wesen der Sache nicht betrifft und nie betreffen kann.“ (Cf. auch Kap. II, 1.3) – Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 135/(1990) 183. Eine Begründung seiner These liefert Putnam in seinem Aufsatz *Literature, Science, and Reflection* (1979) 85. Dort behauptet

Klammern wir einmal die Möglichkeit wissenschaftlich-methodischen Wandels<sup>98</sup> und des weiteren die Möglichkeit des Paradigmenwechsels in den logischen Wissenschaften und den Naturwissenschaften ein, und schränken wir darum den Gültigkeitsanspruch unserer folgenden Behauptung auf einen durch ein wissenschaftliches Beschreibungssystem gewährleisteten kohärenten *frame of reference*<sup>99</sup> ein (ich gebe zu, daß diese Beschränkung sehr künstlich ist), so können wir sagen: Theoretische Konflikte, sofern sie dem Problem erwachsen, ob ein Urteil wahr oder falsch ist, und insbesondere Konflikte zwischen zwei

---

tet er, Ethik als Wissenschaft setze eine vollständige wissenschaftliche Transparenz des Menschen voraus, die erstens innerhalb der nächsten tausend Jahre nicht zu erwarten sei, die zweitens aber, gesetzt es gelänge der Wissenschaft eine derartige totale Aufklärung des Menschen über sich selbst, die Erwartungen, die wir heute an eine Ethik stellten, obsolet machte. Aus diesen beiden Gründen sei es ratsam, die Frage, ob Ethik eine Wissenschaft sein könne, zu verabschieden. Putnams Argument erinnert an die Überlegungen Descartes', die diesen dazu bewegen, eine „morale par provision“ zu entwickeln (cf. *Discours de la Méthode* (1956) 38). – Gegen diese Auffassung hätte sich Kants These zu bewähren, Ethik sei als reine Wissenschaft eben nicht auf der Grundlage einer abgeschlossenen anthropologischen Kenntnisnahme, sondern gerade vielmehr ganz ohne anthropologische Kenntnisse möglich (cf. GMS 388, 389, 410, 412). Überdies aber wissen wir von ihm, daß er die Ethik als Teil der Beantwortung der Frage ‚Was ist der Mensch?‘ (cf. Jäsche-Logik IX 25<sub>b-60</sub>) betrachtete.

<sup>98</sup> Ich denke gleichfalls an einen Ausschluß sog. Rehabilitierungen von Theorien, mit denen bereits einmal für unbrauchbar erklärte Überzeugungen wiederbelebt und die Gründe für ihre Verabschiedung für unzureichend erklärt werden.

<sup>99</sup> Goodman, *Ways of Worldmaking* (1978) 2. Ebd.: „Frames of reference, though, seem to belong less to what is described than to systems of description“.

kontradiktorischen theoretischen Ansichten, von denen bei ausgeschlossenen Dritten die eine notwendig wahr, die andere aber notwendig falsch sein muß, zeichnen sich dadurch aus, daß sie sich zumindest prinzipiell, wenn auch nicht immer faktisch ein für allemal entscheiden lassen. Um wider besseres Wissen am theoretisch Widerlegten festzuhalten, bedarf es schon praktischer Lebensinteressen (und zwar sehr wahrscheinlich solcher, die einer Prüfung durch den kategorischen Imperativ nicht standhalten werden). Regiert aber allein ein Wahrheitsstreben das theoretische Konfliktgeschehen, so wird die widerlegte Ansicht mit gutem Grund nicht länger vertreten werden. Mit moralisch-praktischen Konflikten eines nicht-kantschen Typs verhält es sich jedoch anders. Selbst wenn eine Entscheidung zugunsten einer bestimmten Handlung, genauer: zugunsten einer bestimmten Maxime ausgefallen ist, und dies auch entschiedenermaßen und mit den vielberufenen guten Gründen geschah, können später Zweifel an dieser Entscheidung auftauchen, die das Gewissen berühren, ohne daß jedoch klar wäre, daß man einer bestimmten Alternative den Vorzug hätte geben sollen.

Durch die Kantsche Reduktion des Moralischen auf das Theoretische sollen Konflikte dieser Art auf der Dijudikationsebene ausgeschlossen werden.<sup>100</sup> Die Al-

---

<sup>100</sup> Einen Konflikt kann es danach nicht auf der Dijudikationsebene, sondern nur auf der Motivationsebene der Handlung geben. Es streiten „Achtung“ und „Neigung“, nicht aber Pflichten untereinander. Cf. *Moralphilosophie* Collins, XXVII,1 260<sub>36</sub>–261<sub>8</sub>: „Obligationes können größer und kleiner seyn, und können sich nicht widerstreiten, denn was moralisch nothwendig ist, da kann keine andere



ternative zur erlaubten Handlung wird, machen wir uns die Sachlage nur immer hinreichend klar, stets eindeutig als die unmoralische disqualifiziert. Sie ist jedoch genau darum unmoralisch, weil sie als universalisierte nicht haltbar ist. Zur Reduktion gehört dabei ebenso, daß es sich eigentlich niemals um jeweils für sich unabhängig entwickelte Maximen handelt, die einander widerstreiten, sondern lediglich *eine* Maxime zur Debatte steht, die sich entweder mit Recht befolgen läßt oder die zu verwerfen ist, so daß nicht zwischen einer Maxime  $p$  und einer Alternative  $q$  (bzw. den alternativen Maximen  $q, r, s \dots$ ) abzuwägen ist, sondern zu entscheiden ist, ob eine Maxime  $p$  den Willen bestimmen darf oder ob dieselbe Maxime gänzlich zu verabschieden ist. Der kategorische Imperativ befindet darüber, ob der Wille eine Maxime  $p$  adoptieren darf oder nicht. Der Gegensatz von Wollen und Nichtwollen in bezug auf  $p$  ist ein kontradiktorischer:

$$Wp \supset \neg Wp.$$

Der kategorische Imperativ macht einen formalen Test auf die Universalisierbarkeit des materialen Gehalts einer Maxime und bestimmt dann je nach Ausgang des Verfahrens nicht den Gehalt der Maximen,

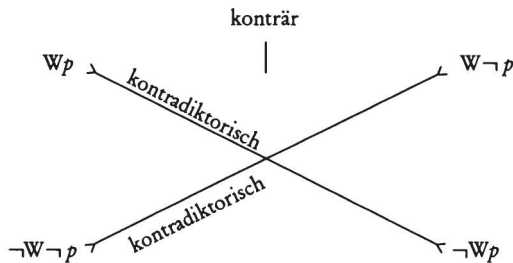
---

Obligation das Gegentheil nothwendig machen. Z:E: die Obligation gegen den Creditor die Schuld zu bezahlen, und gegen den Vater, dankbahr zu seyn. Wenn die eine Obligation zu nennen ist, so ist die andere keine Obligation; gegen den Vater bin ich conditionale obligirt, gegen den Creditor aber categorice. Also ist das erste eine Obligation und das andre nicht. Im ersten Fall ist eine Necessitation und im andern Fall nicht. Also meint man den Widerstreit der Motiven aber nicht der Pflicht.“

sondern welcher deontische Operator ihnen voranzusetzen ist. Das ist seine eigentlich praktische Seite.

Aus dem Verbot,  $p$  zu wollen oder den Willen durch die Maxime  $p$  bestimmen zu lassen, folgt somit nicht das Gebot der Wahl einer zu  $p$  in konträrem Verhältnis stehenden Maxime  $\neg p$  [ $O(W\neg p)$ ],<sup>101</sup> sondern einzig – und zwar aufgrund logischer Äquivalenz – das Gebot,  $p$  nicht zu tun, d. h. zu unterlassen, bzw., nach strenger Lesart,  $p$  nicht zu wollen [ $O(\neg Wp)$ ].

In einem logischen Quadrat lassen sich die Relationen wie folgt darstellen:



Das objektive Prinzip des Wollens präsentiert sich im Hinblick auf die Moralität als ein negatives Auswahlkriterium für willensbestimmende Maximen.<sup>102</sup> „Die

<sup>101</sup> Cf. von Wright, A Note on Deontic Logic and Derived Obligation (1956) 508 f. u. Åqvist, Deontic Logic (1984) 644. Cf. auch Burri/Freudiger, Zur Analytizität hypothetischer Imperative (1990) 103 gegen Bittner, Hypothetische Imperative (1980) 220.

<sup>102</sup> In der MS 389<sub>8 f</sub> nennt Kant den kategorischen Imperativ deswegen „nur ein negatives Princip“. – Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen (1977) 370 f: „Indem Kant nicht – positiv – die vernünftigen, wohl – negativ – die widervernünftigen Grundsätze der Willensbestimmung auszeichnet, verwendet er den kategorischen Imperativ nicht als Kriterium sittlich gebotener, son-

Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann“, sagt Kant in der *Grundlegung* mit Hilfe deontischer Modalausdrücke, „ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*“ (GMS 439<sub>26–28</sub>), d. h. ist verboten.<sup>103</sup> Daraus folgt: Der kategorische Imperativ ermittelt solches, was erlaubt, solches, was verboten, und, weil sich ein Verbot in das Gebot einer Unterlassung umformulieren läßt,<sup>104</sup> solches, was geboten ist, nicht zu tun.<sup>105</sup> Einen Beleg für meine Lesart finde ich in Kants Art,

---

dern als Kriterium sittlich verbotener Maximen. Da, logisch betrachtet, nichtverbotene Maximen nicht geboten, wohl erlaubt, das heißt entweder geboten oder freigestellt sind, betrachtet Kant hier eindeutig die im kategorischen Imperativ geforderte Verallgemeinerung als Kriterium sittlich verbotener und damit indirekt auch als Kriterium sittlich erlaubter, nicht aber – wie oft angenommen – als Kriterium sittlich gebotener Maximen.“ Ähnlich Schwemmer, Vernunft und Moral (1973) 261 f. – Schon Hegel hat eine vergleichbare Beobachtung als kritische Note formuliert, die am Ende jedoch das ganze Prinzip in Frage stellt. Grundlinien der Philosophie des Rechts, VII 252 f.: „Von diesem [dem Kantschen] Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann *von außen* her wohl einen Stoff hereinnehmen und dadurch auf *besondere* Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht, als dem *Mangel des Widerspruchs, der formellen Übereinstimmung mit sich*, (...) kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Prinzip, ob er eine Pflicht sei oder nicht. Im Gegenteil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden.“

<sup>103</sup> Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 141 f./ (1962) 168.

<sup>104</sup> Formalisiert:  $\neg E(W(P))$  oder  $V(W(p)) \equiv (\neg W(p))$ ; und nicht:  $O(W(\neg p))$ .

<sup>105</sup> Einige Äußerungen Kants geben jedoch auch immer wieder Überlegungen Nahrung, der kategorische Imperativ vermöchte bestimmte Handlungen positiv zu gebieten. Cf. MS 222<sub>35</sub>–223<sub>3</sub>.

deontische Modaloperatoren – erlaubt, verboten, geboten – dem zeitgenössischen juristischen Sprachgebrauch entsprechend in die alethischen Modalausdrücke ‚möglich‘, ‚unmöglich‘ und ‚notwendig‘ zu übersetzen.<sup>106</sup> Das moralisch Erlaubte wird zu dem, was moralisch möglich, das moralisch Verbotene zu dem, was moralisch unmöglich ist.

„Stimmt die Intention der Handlung, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird, mit sich selbst, so ist sie Moralisch möglich; stimmt sie aber nicht, so ist sie Moralisch unmöglich“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1428<sub>6-8</sub>).<sup>107</sup>

Übersetzen wir die Leistungen des kategorischen Imperativs in alethische Ausdrücke, so heißt dies nunmehr: er zeigt, wie zu handeln moralisch möglich ist, wie zu handeln moralisch unmöglich ist, und wie notwendig nicht zu handeln ist. Diese Notwendigkeit ist jedoch, abgesehen davon, daß sie die Notwendigkeit eines Negativen ist, stets nur bedingt, nämlich unter der Bedingung des Gesetzes notwendig. Soll das Gesetz nicht verletzt werden, so ist es notwendig, so zu handeln, wie dieses es vorschreibt. „Absolute Nothwendigkeit“ (GMS 389<sub>13</sub>)<sup>108</sup> und damit positiv sowohl Gebot als auch Gebotenes zu sein, kommt dagegen allein dem Sittengesetz selbst zu. Denn der

„kategorische Imperativ [wird] durch keine Bedingung eingeschränkt (...) und [kann (kann deshalb)] als absolut-, ob-

<sup>106</sup> Cf. Achenwall, *Ius Naturae*, Introductio § 22, (1781) 14.

<sup>107</sup> Cf. KpV 70,: „sittlich unmöglich“.

<sup>108</sup> Cf. Schneeberger, *Kants Konzeption der Modalbegriffe* (1952) 106–109.

gleich praktisch-nothwendig *ganz eigentlich* ein Gebot heißen“ (GMS 416<sub>26-28</sub>; Herv. v. mir.).

Nun haben jedoch einige philosophische Autoren aus dem Verbot, bestimmte, mit ihrer Universalisierung unverträgliche Maximen zu adoptieren, das positive, nicht auf Unterlassung beschränkte Gebot, sich bestimmte gegenteilige Maximen zu eigen zu machen, herausgelesen. Ebert hat zum Zweck einer modallogischen Ableitung von Geboten aus Verboten den Ausdruck „praktisches Gegenteil“ eingeführt.<sup>109</sup> Liefert der Gedanke des formalen Gegenteils einer Handlung nur den ihrer Unterlassung, und ist es darum nicht möglich, andere als Unterlassungsgebote abzuleiten, so soll die Rede von einem praktischen Gegenteil den Nachweis dafür erbringen, daß dem Verbot einer Handlung das Gebot einer bestimmten anderen zu entspringen vermag. So folge qua praktischem Gegenteil aus dem Selbstmordverbot ein striktes Lebenserhaltungsgebot und, so können wir selber ergänzen, dem Lügenverbot ein striktes Wahrhaftigkeitsgebot.<sup>110</sup>

Folgen wir Ebert, haben wir den kategorischen Imperativ nunmehr in einer stärkeren Lesart so zu lesen: Für den Fall, daß meine Maxime  $p$  durch den Universalisierungstest fällt, gebietet er mir nicht allein: ‚Gib  $p$  auf! Wolle nicht länger, daß  $p$ !‘ ( $\neg Wp$ ), sondern: ‚Wolle die Unterlassung von  $p$ !‘ Aus dem Verbot, die

---

<sup>109</sup> Ebert, Kants kategorischer Imperativ (1976) 577 f. Positiv zu Ebert cf. Wenzel, Anthroponomie (1992) 3 Fn. 8 u. 242 Fn. 20 und Willaschek, Praktische Vernunft (1992) 209 u. 334 Fn. 25.

<sup>110</sup> Ebert, Kants kategorischer Imperativ (1976) 579.



Maxime zu adoptieren, folgte das Gebot, zu wollen, daß die in  $p$  geregelten Fälle unterbleiben. Ebert geht dann noch einen Schritt weiter und behauptet, das Unterlassungsgebot lasse sich in eine äquivalente positiv formulierte Maxime transformieren:  $O(\neg p) \equiv O(q)$ .

An dieser Stelle jedoch bekommt man es mit massiven semantischen Schwierigkeiten zu tun. Aus dem Verbot des Selbstmords ließe sich, wenn überhaupt, m. E. einzig das ‚Gebot‘, am Leben zu bleiben, ableiten. Am Leben zu sein oder zu bleiben *rsp.* Überleben sind indes keine Lebensinhalte, und es macht darum auch überhaupt keinen Sinn, sie kategorisch zu gebieten.

Ähnliche Überlegungen wie Ebert hat Patzig angestellt:

„Obwohl gelegentlich vermutet worden ist, man könne mit dem Kriterium des kategorischen Imperativs nur Verbote, nicht auch Gebote von Handlungen moralisch begründen, ist Kants Ansatz durchaus geeignet, sowohl Handlungen wie Unterlassungen als moralisch richtig oder falsch zu charakterisieren: Eine Handlung, deren Unterlassung den Verallgemeinerungstest ihrer Maxime nicht übersteht, ist moralisch geboten; verboten ist sie, wenn ihre Maxime selbst nicht verallgemeinert werden kann.“<sup>111</sup>

Und noch einmal ähnlich äußert sich Höffe:

„Wegen der strengen Disjunktion der alternativen Handlungsmöglichkeiten – entweder Sich-töten oder aber Weiterleben, entweder ein falsches oder aber ein ehrliches Verspre-

---

<sup>111</sup> Patzig, Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart (1988 b) 167; dort als Erwiderung auf Hering, Der kategorische Prohibitiv (1958) 239–242.

chen ... – ist er [der kategorische Imperativ] ein Kriterium auch für moralische Gebote.“<sup>112</sup>

Höffe weist implizit auf das semantische Problem hin. Auf strenge Disjunktivität kommt es an. Die aber gibt es nur im kontradiktorischen Gegensatz, mithin zwischen  $Wp$  und  $\neg Wp$ , nicht aber im konträren zwischen  $Wp$  und  $W\neg p$ . Darum ist für kein einziges nicht bloß formal bestimmtes Maximenpaar praktische Gegensätzlichkeit in Sicht, und es besteht aufgrund des Reichtums konträrer praktischer Alternativen zu einer verbotenen Handlung wie der Vielfalt semantischer und sprachpragmatischer Alternativen keine Aussicht auf Disjunktivität. Dies gilt meiner Ansicht nach auch dann noch, wenn eine weitere Maximenpurifizierung statthat, wobei purifizierte Maximen solche sind, die erstens ohne Quantoren und zweitens ohne Anwendungsbedingungen auskommen und drittens ausschließlich absolute Prädikate verwenden. Die Rede vom praktischen Gegenteil bleibt leer. Die geforderte Disjunktivität zu erfüllen, entschließt sich Höffe, sein Argument beschließend, zu folgender semantischer Interpretation:

„Wer die Unehrlichkeit im Versprechen unterläßt, ‚begeht‘ eo ipso die Ehrlichkeit; wer gegen fremde Not nicht gleichgültig ist, verhält sich hilfsbereit.“<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Höffe, Kants nichtempirische Verallgemeinerung (1989) 221. Damit revidiert er seine oben angeführte Position (cf. ders. (1977) 370 f.). Cf. GMS 421 f.

<sup>113</sup> Höffe, Kants nichtempirische Verallgemeinerung (1989) 221.

Dies aber ist, auch wenn Kant seine Anwendungsbeispiele für den Imperativ um der endgültigen Entscheidbarkeit moralischer Konflikte willen mit dieser Absicht ausgewählt haben mag, weder in pragmatischer noch in semantischer Hinsicht der Fall, soll nicht gegen den Sprachgebrauch solche Disjunktivität zur ‚Lösung‘ moralischer Konflikte eigens konstruiert und Sprache im Hinblick darauf reglementiert werden. Nur wenn zu lügen und wahrhaftig zu sein disjunktive Handlungsmöglichkeiten sind,<sup>114</sup> gilt der Satz: ‚Wenn es verboten ist zu lügen, so ist es geboten, wahrhaftig zu sein.‘ Dies aber wäre ein verkürztes Verständnis von sprachlichem Verhalten, in dem Sprecherintentionen wie Ironie oder Fiktion keinen Platz hätten. Differenzierte Übergänge von untätiger Betroffenheit zu Hilfsbereitschaft dürfen wir uns als Gegensätze zur Gleichgültigkeit gleichfalls vorstellen. Hier will es nicht gelingen, ein mannigfaltig Drittes auszuschließen.

Ich halte an meiner Deutung fest: Das Entscheidungsmodell, wie Kant es vorstellt, ist ein binäres, der kategorische Imperativ ein binärer Entscheidungsprozessor. Er kennt allein die Alternativen Tun oder Lassen, Ja oder Nein, ohne im Falle eines Maximenverbots von sich aus schon – mit Redlichkeit – eine gebotene alternative Maxime q anbieten zu können. Unmoralisch sind Handlungen dann, wenn sich ihre Intention

---

<sup>114</sup> Man bedenke auch, daß die Alternative eigentlich heißen muß, hin und wieder zu lügen, oder aber unter allen Umständen wahrhaftig zu sein, denn eine radikale Verlogenheit unter allen Umständen zieht das Beispiel Kants nicht in Erwägung.

nen nicht in universell haltbaren Sätzen formulieren lassen oder, anders gesagt, wenn der Wille durch eine nicht universell haltbare Maxime bestimmt wird. Dieselbe Maxime aber wird, ist sie einmal verworfen, mit Hinblick auf dieselbe Situation kein zweites Mal vor das Tribunal geladen werden.

#### 2.2.4 Reduktion (III) interpersonalen auf das Modell intrapersonaler Konflikte

Kants praktische Philosophie bietet – immanent – ein Instrumentarium für einstimmige, verlässliche, ja endgültige moralische Entscheidungen an. Der rein Vernünftige wird mit allen anderen Vernünftigen einstimmig urteilen. Und dafür braucht er sich mit den anderen keineswegs erst einmal ins Benehmen zu setzen, braucht niemanden zu Rate zu ziehen als seine Vernunft, die ungefärbt und unparteiisch die eigene wie die aller anderen vernünftigen Wesen ist.<sup>115</sup> Alle Ein-

---

<sup>115</sup> Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983) 76 f. zieht die Parallele zu Rawls: „Rawls operationalisiert, wie Kant, den Standpunkt der Unparteilichkeit so, daß jeder Einzelne den Versuch der Rechtfertigung von Grundnormen für sich alleine unternehmen kann. Das gilt auch für den Moralphilosophen selber. Konsequenterweise versteht Rawls den materialen Teil seiner eigenen Untersuchung, z. B. die Entwicklung des Prinzips des Durchschnittnutzens, nicht als *Beitrag* eines Argumentationsteilnehmers zur diskursiven Willensbildung über Grundinstitutionen einer spätkapitalistischen Gesellschaft, sondern eben als Ergebnis einer ‚Theorie der Gerechtigkeit‘, für die er als Experte zuständig ist.“ Rawls selbst glaubt in *A Theory of Justice* (1971) 136 f. u. Fn. 11/(1975) 159 f., mit der Voraussetzung eines Schleiers des Nichtwissens ein Implikat der Kantschen Lehre vom kategorischen Imperativ sichtbar gemacht zu haben.

wände vermag er sich im Angesicht des Sittengesetzes selbst zu machen, alles, was von seiner Seite zu Konflikten mit anderen, d. h. mit anderen Vernünftigen führen könnte, vermag er selber auszuräumen.<sup>116</sup> „Selbstzwang“ (MS 380<sub>1</sub>), der ein „innerer, aber intellektueller Zwang“ (KpV 32<sub>30</sub>) ist, und Selbstverehrung, Achtung der Würde der eigenen Person, die auf die Intelligibilität des eigentlichen Selbst eines vernünftigen Wesens zielt, sind die Regulative eines derartigen Verfahrens,<sup>117</sup> in welchem Richter und Angeklagter im selben Menschen (numero idem (cf. MS 439<sub>28</sub>)) nicht „als eine und dieselbe Person vorgestellt“ (MS 438<sub>30 f.</sub>), sondern nach anklagendem Selbst (homo noumenon) und tribunalisiertem Selbst (vernunftbegabter Sinnenmensch) unterschieden werden.<sup>118</sup> Von den Regeln, die das Selbstverhältnis „dieses doppelte[n]

<sup>116</sup> Dieses Verfahren findet, gegen die Diskursethik von Apel und Habermas gewendet, positiven Widerhall bei Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 241: „Der Kritik, Kant verfehle das Phänomen wie die Aufgabe moralischer Intersubjektivität, ist der Wind aus den Segeln genommen, sobald aus der Einsicht in die Not des angeprangerten ‚Subjektivismus‘ die Tugend der moralischen Gewißheit im praktischen Grenzfall gewonnen ist.“ Cf. dazu, aus einer anderen Richtung gegen die Diskursethik argumentierend, Hossenfelder, *Überlegungen zu einer transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs* (1988) 291: „Auch hier müssen wenige den Diskurs für alle führen, und um das glaubhaft leisten zu können, müssen sie sich an Rationalitätskriterien halten. Dann aber ist der Umweg über den Diskurs überflüssig, da man sich gleich an jene Kriterien halten kann.“

<sup>117</sup> Zur Selbstverehrung des Menschen, bei der der physische den moralischen Menschen verehrt, cf. MS 436<sub>5-13</sub> u. 439<sub>36-39</sub>.

<sup>118</sup> So Kant in der MS 437<sub>29 f.</sub> unter dem Titel einer „*Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst.*“ Cf. Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft* (1983) 353 f.



Selbst“ (MS 439<sub>22</sub>) als intaktes regieren, abzuweichen, muß darum einer „Selbstentfremdung“ gleichkommen.<sup>119</sup> Hier droht ein Verlust der Würde (cf. MS 429). Die anderen aber, deren Würde es zu achten gilt, sind in der Idee eines vernünftigen Wesens so repräsentiert und durch dessen noumenalen Anwalt vertreten, daß sie als besondere (konkrete) andere verschwinden.<sup>120</sup> Dem Sittengesetz wäre ich selbst dann unterworfen, wenn es – kontingenterweise – in der Wirklichkeit kein anderes vernünftiges Wesen als mich gäbe. Hiermit zeichnet sich ab, was ich als eine dritte und letzte Reduktion festhalten möchte. Kants praktische Philosophie sucht interpersonale Konflikte auf das Schema des intrapersonalen oder Einpersonnenkonflikts abzubilden.<sup>121</sup> Kant, wie ich ihn verstehe, bringt dazu im Rahmen seiner Moralphilosophie einen *me-*

---

<sup>119</sup> Cf. Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft* (1983) 345; Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 230: „Indem die sittliche Einsicht weiß, was das Gute ist, weiß sie auch, daß das Selbst sich auf es hin schon versteht oder daß es sich auf es hin zu verstehen hat, um Selbst zu sein. Das erste ist der Fall in den substantiellen sittlichen Beziehungen, das zweite im sittlichen Konflikt. Infolgedessen ist diese Zustimmung eine spontane Leistung des Selbst. Man kann sagen, daß es sich in ihr als Selbst allererst konstituiert.“

<sup>120</sup> Darüber urteilt Adorno, *Negative Dialektik* (1973) 234 wie folgt: „[S]o frevelte der kategorische Imperativ an sich selbst; nichts als dessen Material, würden die anderen Menschen vom autonomen Subjekt nur als Mittel, nicht auch als Zweck gebraucht. Das ist der Widersinn der monadologischen Konstruktion der Moral.“

<sup>121</sup> Die Termini ‚interpersonaler Konflikt‘ („interpersonal conflict“) und Einpersonnenkonflikt („one-person conflict“) im Gegensatz zu „two-(or more) party conflict“) verdanke ich Williams, *Conflicts of values* (1981) 72/(1984) 83.

*thodischen Solipsismus* auf den Weg.<sup>122</sup> Er besagt: Alles, was in der reinen Moralphilosophie gesagt werden kann und zu sagen ist, läßt sich an *einem* Bewußtsein bzw. an *einem* Willen zeigen. Der methodische Solipsismus propagiert keine Privat-, sondern eine Universalmoral, die zwar für alle vernünftigen Wesen gilt, deren Forderungen aber vom methodisch isolierten *solus ipse* ohne Rekurs auf die anderen allein im Hinblick auf eine gedachte Totalität erfüllt werden sollen und können.<sup>123</sup>

Mit diesem Verfahren verträgt es sich durchaus, wenn Kant dann unterstreicht, daß im Falle gelungener Moralität ein moralisch intaktes interpersonales oder intersubjektives Verhältnis als das Spiegelbild oder äußerliche Exemplum eines intakten intrapersonalen

---

<sup>122</sup> Cf. Rosenberg, *Transcendental Arguments Revisited* (1975) 617. Dagegen Horster, *Der Kantische ‚methodische Solipsismus‘ und die Theorien von Apel und Habermas* (1982) 465 f. Anders Kuhlmann, der Kant eines Solipsismus bezichtigt, den er diskurs-ethisch überwunden zu haben beansprucht; eine Einschätzung, die ich nicht teile. Kuhlmann, *Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung* (1991) 111; cf. ders., *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik* (1990). Cf. Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) II 426.

<sup>123</sup> Für Schwemmer komplettiert diese – mit seinem Wort – „transzendente Isolierung“ den mit der Situations- und Individueninvarianz der Maximen und der konstanten Bedeutungsidentität der maximenbildenden Termini eröffneten Reigen methodischer Bedingungen des ethischen Universalismus. Schwemmer, *Kulturelle Identität und moralische Verpflichtung* (1992) 11: „Der ethische Universalismus fordert logisch zwingend eine doppelte Normierung, nämlich die transzendente Isolierung der Subjekte und die homogenisierende Explikation und Fixierung der Objekte; also eben das, was durch die Konstruktion der (...) Kunstwelt in der Ethik geleistet worden ist.“

oder intrasubjektiven Verhältnisses zu betrachten sei, als das Spiegelbild des Verhältnisses der (einen) Person zum moralischen Gesetz in ihr. Denn, so wörtlich Kant:

„Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene [die Achtung für die Person] uns das Beispiel giebt.“ (GMS 401<sub>35</sub> f. Fn.)

Das ist die Selbstachtung der reinen praktischen Vernunft.<sup>124</sup> Konsequenterweise spricht Kant denn auch von der Würde des Gesetzes, die es zu achten gilt, während die Würde der Menschheit mit einer Fähigkeit zum moralischen Gesetz koinzidiert.

Der methodische Solipsismus, wie wir ihn Kant auslegend im Rahmen einer Reduktion interpersonaler auf Einpersonenkonflikte finden, ist darum terminologisch und in der Sache von dem zu unterscheiden, was Kant selber in seinen Vorlesungen zur praktischen Philosophie einen „moralischen Solipsismus“<sup>125</sup> und in der *Anthropologie* einen praktischen oder moralischen „Egoism“ (VII 130) nennt.

---

<sup>124</sup> In GMS 401<sub>20</sub> f. Anm. nennt Kant die Achtung ein einzigartig nicht-pathologisches, sondern „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl“. Cf. R 7029, XIX 230<sub>21</sub> u. 230<sub>31</sub>–231<sub>2</sub>: „Die Vernunft schafft hier ein Wohlgefallen *a priori* (...) Das Wohlgefallen *a priori* besteht mit demjenigen, was in allem, was immer nur gefallen mag, eine Ordnung bringt, dadurch es ein Gantzes macht.“

<sup>125</sup> Moralphilosophie Collins, XXVII,1 359 f. u. Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1449. Bemerkungen zu den Beobachtungen, XX 145<sub>4</sub> f.: „Habitus actionis e voluntate singulari est solipsismus Moral[is]. Habitus actionis e voluntate communi est justitia Moralis.“

Eine Variante des Maximenkontrollverfahrens, wie es dem kategorischen Imperativ anvertraut ist, beschreibt Kant im Paragraphen 40 der *Kritik der Urteilkraft* als reflektierende Tätigkeit eines dazu eigens neu ausgelegten *sensus communis*. Sie ist geeignet, unsere Auslegung, die Dijudikation bei Kant als etwas durchweg Monologisches<sup>126</sup> oder methodisch Solipsistisches versteht, zu stützen.

Ihn vor allem Anklang ans Vulgäre in Schutz nehmend, will Kant *sensus communis* weit weniger als bestverteilte Sache<sup>127</sup> unter denen, die „auf den Namen eines Menschen Anspruch“ (KU 293<sub>23</sub>) erheben, denn als einen Sinn für das Allgemeine verstanden wissen. Das zwingt ihn dazu, auch den Ausdruck ‚Sinn‘ von empirischen Konnotationen zu reinigen und als Metapher für das geistige Vermögen einer reflektierenden Urteilkraft zu deuten. Vom Besonderen ausgehend sucht sie nach dem dazugehörigen Allgemeinen als einer gesetzlichen Ordnung, unter die das Partikulare sich subsumieren läßt (cf. KU 179<sub>19–26</sub>). Diesen Vorgang hat Kant „Operation der Reflexion“ (KU 294<sub>8 f.</sub>) genannt und wie folgt bestimmt:

„Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesammte Menschenvernunft

---

<sup>126</sup> Cf. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983) 77 f.; Lütterfelds, *Die monologische Struktur* (1986) 91 f.

<sup>127</sup> Cf. Descartes, *Discours de la Méthode* (1956) 1.

sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urtheil an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt“ und „lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten (...) Acht hat“ (KU 293<sub>30</sub>-294<sub>8</sub>).

Sich in die Stelle jedes anderen zu versetzen: das sieht nach einem Gedanken der Gegenseitigkeit aus, nach imaginiertem Rollentausch, ähnlich dem, den die Goldene Regel vorsieht, um zur Rücksicht auf andere zu bewegen.<sup>128</sup> Doch nichts davon kommt in Betracht. Die Stelle jedes anderen ist, dem Anklang von Pluralität und Besonderheit zum Trotz, für Kant ein einziger Standpunkt. Die zufälligen Beschränkungen eines Urteils sind mit dem Generalisierungsverfahren Goldene Regel („... das füg auch keinem andern zu.“) hingegen niemals verlässlich auszuschließen.

Unterzieht der eine sein Urteil oder seine Maxime einer Operation der Reflexion, dann hat er sich weder als mögliches Opfer seiner eigenen Handlungsvorsätze zu phantasieren noch diese, was unmöglich wäre, einem jeden zur Begutachtung vorzulegen, dann ist es nicht einmal notwendig, einen einzigen Gutachter zu

---

<sup>128</sup> Formulierungen der Goldenen Regel finden sich in positiver Formulierung bei Mt. 7,12 und in negativer in Tobias 4,16. Cf. Herodot, Historien III 142. Zum Unterschied von Goldener Regel und kategorischem Imperativ cf. Brülisauer, *Moral und Konvention* (1988) 286.



Rate zu ziehen, verdient auch das je besondere Begehren der anderen, wie es das eigene durchkreuzen könnte, keinerlei Beachtung. Nimmt der eine in Gedanken a priori Rücksicht auf jeden anderen, ohne auch nur einen einzigen kennen zu müssen, so tut er dies von einem „*allgemeinen Standpunkte*“ (KU 295<sub>12</sub>) aus, der am anderen ausschließlich insofern Interesse nimmt, als er Repräsentant der „gesammte[n] Menschenvernunft“ ist. Zum allgemeinen Standpunkt schwingt sich die Reflexionsoperation nicht sukzessiv generalisierend, sondern universalisierend auf (cf. GMS 438<sub>8-16</sub>). Damit operiert die Reflexion ebenso formal wie der kategorische Imperativ.<sup>129</sup> Darum hält sie sich nicht an wirkliche, sondern an „bloß mögliche Urtheile (...) jedes andern“ a priori.<sup>130</sup>

Divinatorische Fähigkeiten sind zu einer Operation der Reflexion nicht gefragt. Was die anderen wollen, ist a priori nicht abzuschätzen und in seiner Totalität unter Bedingungen der Endlichkeit unmöglich ge-

<sup>129</sup> Sommer, Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip? (1976) 366 f.: „Der kategorische Imperativ erweist sich (...) gerade darin als ein Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft, daß er gleichsam die rationale Abbreviatur [eines] unter Zeitbedingungen stets erfolgreichen Verfahrens darstellt. Die Tauglichkeit einer Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung ist ja nichts anderes als die Feststellung, daß eine Maxime zum Inbegriff aller möglichen untereinander widerspruchsfreien Maximen gehört. Diese können in beliebiger Häufigkeit und Alternierung, also ohne Rekurs auf Erinnerung oder gar Voraussicht, Handlungen begründen.“ Cf. ders., Die Selbsterhaltung der Vernunft (1977) 98.

<sup>130</sup> Darum läßt sich m. E. Wenzels These, der allgemeine Standpunkt werde „aus der und als die Pluralität vieler möglicher Standpunkte bestimmt“, nicht halten. Wenzel, Moral im Abstand (1991) 429.

danklich auszuschöpfen. Davon aber entlastet gerade die Reflexion, wenn es darum geht, von einem besonderen Willen zum Gesetz der Nichtläsion der Freiheit eines jeden anderen zu gelangen. Denn es geht keineswegs um die peinliche Vermeidung jeder Läsion, sondern um die Nichtläsion dessen, was vernünftigerweise jeder wollen darf, mithin um die eines Prinzips.<sup>131</sup> Einen jeden a priori zu berücksichtigen, heißt eben nicht, jeden in seiner Besonderheit zu achten (weswegen der unrechtmäßige Wille durchaus lädiert werden darf), sondern in seiner Menschheit, dem Vermögen sich überhaupt (mögliche) Zwecke setzen zu können (cf. MS 392<sub>1 f.</sub>), welches seine Würde ist. Ein jeder: das ist im dijudikativen Selbstgespräch der Vernunft der andere als Prinzip.

Wenzel hat den methodischen Solipsismus als notwendiges Entscheidungsinstrument im „moralischen Grenzfall“<sup>132</sup>, in dem der Strang der Kommunikation unterbrochen sei, bewertet. „Nicht permanente Selbstkonstitution, sondern im Grenzfall totaler Desorientiertheit ausnahmsweise gebotene Selbstbestimmung mutet, so gesehen, das Moralgesetz den Individuen zu.“<sup>133</sup>

Da wir jedoch keine Regel zur Hand haben, die uns sagte, wann ein moralischer Grenzfall eingetreten ist, der bei Ausschluß jeder sittlichen Öffentlichkeit die Anwendung des kategorischen Imperativs „aus-

<sup>131</sup> Cf. R 7373, XIX 346<sub>11-16</sub>.

<sup>132</sup> Wenzel, *Moral im Abstand* (1991) 439. Cf. ders., *Anthroponomie* (1992) 235.

<sup>133</sup> Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 235.

nahmsweise“ gebietet, denke ich, daß wir uns an die von Kant gegebenen Beispiele zu halten haben. Grenzfälle totaler Desorientiertheit wären somit (die Liste ist nicht vollständig): der Selbstmord und die Selbstbefriedigung (die „wohllüstige Selbstschändung“ (MS 424 f.)),<sup>134</sup> das Versprechen und die Lüge, der Umgang mit natürlichen Talenten (gegen die Faulheit)<sup>135</sup> und der Fortschritt zur Menschheit – um ihrer würdig zu sein (cf. MS 387) –, die Hilfeleistung gegen Bedürftige, der Schutz des Eigentums. Hier wäre die Würde des Menschen belangt, und hier wüßte ein kategorisches Dijudikationsprinzip zu gebieten. Das zeigt, daß die von Kant selber angeführten Fälle, in denen der kategorische Imperativ zur Anwendung kommt,

<sup>134</sup> Im Paragraphen 7 der *Tugendlehre* bringt Kant Selbstmord und Selbstbefriedigung ausdrücklich so zusammen, daß letzteres „Laster (...) der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint“ (MS 425<sup>27-29</sup>). Die Natur- und damit Zweckwidrigkeit der Selbstbefriedigung, der keine Teleologie einen Sinn abzurufen vermöge, in der auch keine Spur des Heroismus der Grundsätze und des Bemühens, sie zu befolgen, wie sie bei dem, der Hand an sein Leben legt, noch auszumachen sei, angetroffen werde, diese Zweckwidrigkeit mache den Menschen zum „*ekelhaften* Gegenstände“ (MS 425<sup>35</sup>), der „aller Achtung für sich selbst“ (MS 425<sup>36</sup>) beraubt sei.

<sup>135</sup> Cf. GMS 422<sup>37-423</sup><sup>16</sup> u. die Vorlesungsnachschrift *Metaphysik der Sitten Vigilantius* [1793/94], XXVII, 2.1 657<sup>33-658</sup><sup>2</sup>: „Der erworbene Hang zu arbeiten ist Arbeitsamkeit, das oppositum ist Faulheit, insofern man Hang hat, blos in der Entledigung von der Arbeit sein Wohlbefinden zu setzen. Dies erwirbt dem Menschen eine Niederträchtigkeit, da sie dem Rechte, so wie dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person, entgegen ist. Sie hat das Recht, uns zu zwingen, ihre Gesetze zu befolgen, sie bestimmt die Ausbildung unserer Kräfte als Erforderniß zu unserer Bestimmung: ein fauler Mensch tritt beydes mit Füßen, und seine Strafe ist daher Verachtung seiner selbst.“

durchweg solche sind, in denen ein Bedrohung menschlicher Würde abzuwehren ist.

### 2.2.5 Dijudikation der Motivation?

Gesetzt dies verhielte sich in der Tat so, wäre dieses Entscheidungsprinzip dennoch als ein lediglich begrenzt leistungsfähiges anzusehen.

Ich „frage (...) mich nur“, schreibt Kant: „Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich“ (GMS 403<sub>21-23</sub>). Was aber gilt, wenn sie gesetzestauglich ist? Hier ist in die Beurteilung eine neue, nunmehr das Motiv der Handlung betreffende Unterscheidung einzuführen: die Unterscheidung zwischen moralischer Legalität („pflichtgemäß“) und strenger Moralität („aus Pflicht“). Das Gute – Wilhelm Buschs Devise gemäß<sup>136</sup> – als eine *privatio mali* anzusehen, wäre für Kant ein unbefriedigendes Ergebnis. Mit Rücksicht auf den Wert einer Handlung setzt Kant einen Maßstab an, nach dem diejenige Maxime nicht für moralisch wertvoll anzusehen ist, die sich in dieser Prüfung als lediglich gesetzeskonform erweist oder sie gar bloß zufällig<sup>137</sup> besteht, sondern nur derjenigen ein

---

<sup>136</sup> Wilhelm Busch, *Die fromme Helene* [1872], in: Gesamtausgabe in vier Bänden, ed. Friedrich Bohne, Wiesbaden o. J., Bd. II, 293: „Das Gute – dieser Satz steht fest –/ Ist stets das Böse, was man läßt!“

<sup>137</sup> Darum darf auch in keiner Weise der Gedanke eines „Moral Luck“ zum Zuge kommen, wie Nagel, *Mortal Questions* (1979) 24–38/(1984) 39–54 ihn entwickelt hat. Jeder seiner vier Typen von moral luck, 1) der konstitutive Zufall, welche Art Mensch jemand ist, 2) die Zufälligkeit der Handlungsumstände, 3) Glück und Pech

Wert beigemessen werden kann, die von der Gesinnung getragen ist, nichts als moralisch sein zu wollen.

„Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht *um des Gesetzes willen*: so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten.“ (KpV 71<sub>28-34</sub>)

Das Gesetz muß ein letztes, Zweckkausalität und damit Freiheit sicherndes ‚Wozu‘ (cf. KU § 82, 425 f.), das letzte ‚Umwillen‘<sup>138</sup> all dessen sein, was moralisch

---

in bezug auf handlungsbestimmende Umstände in der Vergangenheit und 4) Glück und Pech in bezug auf den Ausgang von Handlungen (28/42 f.), wären der Kontrolle des Subjekts entzogen. Diese im Hinblick auf Moralität zu berücksichtigen, hieße deshalb, den wesentlich durch Zurechnung gekennzeichneten Personengedanken und damit auch schon den Würdegedanken in Frage zu stellen.

<sup>138</sup> Am Terminus ‚Umwillen‘ stört zugegebenermaßen seine sprachliche Härte. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927] (1979) 84 hat ihn zur Deutung des Menschen als Dasein, sofern es als der nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Dienlichkeit zu anderem zu verstehende Pol alles Dienlichen („Bewandtnisganzheit“) gilt, eingeführt. „Das primäre ‚Wozu‘ ist ein Worum-willen. Das ‚Umwillen‘ betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht.“ (Cf. ebd. 192) – Wir können dies als Heideggers Spielart von Kants ‚Zweck an sich selbst‘ lesen. Die Verbindung von solcher „Selbstsorge“ (ebd. 193, 318), die alles „Besorgen“ und alle „Fürsorge“ (ebd. 193) muß begleiten können, und der Kantschen Bestimmung menschlicher Existenz, wie sie in der GMS 428<sub>7f</sub> festgehalten ist, hat Heidegger selber in der Marburger Vorlesung des Winters 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* § 17 (1976) 220–234 hergestellt. – Der Ausdruck ‚letztes Umwille‘ fin-



gut sein soll. Darin ist sich auch jeder Mensch – „*als selbstgesetzgebend*“ und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen“ (GMS 431<sub>22–24</sub>) – *sein* ‚letztes Umwillen‘.<sup>139</sup>

Jede Handlung hat einen Zweck, jedes Wollen verfolgt einen solchen. Gut ist indessen allein derjenige Wille, der seine Motivation, auf einen solchen Zweck aus zu sein und deshalb auch für „die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“ (GMS 394<sub>23 f.</sub>), Sorge zu tragen, gerade nicht aus irgendeiner Neigung zu diesem Zweck, sondern aus dem Sittengesetz empfängt.<sup>140</sup> Moralisch gut, wird Kant zu erklä-

---

det sich als Interpretament des Kantschen Zwecks an sich selbst auch bei Kaulbach, Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ (1988) 75. – Prauss, der in *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 75 den Ausdruck ‚Umwillen‘ für die Deutung des moralischen Motivs bei Kant vorgeschlagen hat, hätte ihn demnach wieder an seinen ursprünglichen Platz zurückgesetzt. Prauss stützt sich auf GMS 390<sub>4–6</sub>. Dort heißt es: „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch um *desselben willen* geschehen“. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 76 Fn. 20 hat die Auslegung von Prauss als wenig präzise gescholten, da solches, das um eines anderen willen getan wird, nur der Anfang einer Kette gleichartiger Verweisungen sein könne: A um B willen, B aber seinerseits um C willen, etc. Letzteres auszuschließen und damit zu treffen, worum es Kant und ihn auslegend auch Prauss nur gehen kann, schlage ich vor, das moralische Motiv ein ‚letztes Umwillen‘ zu nennen.

<sup>139</sup> Anders Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987) 301.

<sup>140</sup> Cf. Wood, The Emptiness of the Moral Will (1989) 470: „This is why Kant thinks we must distinguish having something as my end and being motivated by having it as my end. Every action has an end, but only actions motivated by a material principle are motivated by the agent’s attachment to the end; and it is also possible for

ren nicht müde, ist einzig ein Handeln, dem das Gesetz nicht nur Dijudikationsinstanz, sondern zugleich Motiv des guten Handelns ist.

„Handle pflichtgemäß aus Pflicht“ (MS 391<sub>4</sub>), lautet darum das Gebot, das Legalität und Moralität (im engeren Sinne) zusammenbringt. Im Sinne der von uns herauspräparierten Reduktion praktischer auf theoretische Konflikte läßt sich dies folgendermaßen interpretieren:

Nur diejenige Handlung (Handlung im engeren, d. h. intelligiblen Sinn) ist moralisch gut, deren universell haltbare, weil nichtwidersprüchliche Maxime genau deshalb gefaßt wird, weil (*causa efficiens*) und damit (*causa finalis*) sich darin das Interesse der reinen Vernunft an Einstimmigkeit mit sich selbst verwirklicht. Nur in diesem Handlungstyp ist reine praktische Vernunft ungetrübt als Kausalität am Werk, nur hier, wo „moralische Apathie“ herrscht, eine „Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist“ (MS 408<sub>29 f.</sub>), liegt in Reinheit ein Fall von Autonomie vor.<sup>141</sup>

---

my pursuit of an end to be motivated by the legislative form of my maxim (...) Only acts done from duty have their cause wholly in our pure reason, and only they are truly autonomous (...) The moral worth of an act for Kant depends accordingly upon the causal strength of the motive of duty in the act's production (...)“

<sup>141</sup> Eine präzise Formulierung hat dafür Cramer, *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik* (1991) 36 gefunden: „Unbedingterweise praktisch ist Vernunft genau dann, wenn sie bei der Ausübung ihres Vermögens nur dieses Vermögen selbst, d. h. das Vermögen des Unbedingten *als solches*, aktualisiert und nicht bedingte Interessen, die nicht solche der Vernunft selber sind, administriert. Sofern sich Vernunft bei der Ausübung ihres Vermögens nur auf sich selber bezieht, fungiert sie als reine Vernunft.“

Ob aber eine Maxime aus Pflicht um des Gesetzes willen gefaßt wird und ob mithin – das ist der springende Punkt – reine Vernunft nicht nur praktisch sein kann, sondern auch (jemals<sup>142</sup>) praktisch geworden ist, das ist mit dem Beurteilungsverfahren des kategorischen Imperativs nicht mehr festzustellen. Dies ist nicht mehr allein Sache der Konsistenz universalisierter Maximen. Und darauf, so zeigt sich, ist das Dijudikationsprinzip auch gar nicht angelegt.

„Der subjective Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*“ (GMS 427<sub>26 f.</sub>), und subjektive Zwecke „beruhen“ auf Triebfedern. „Praktische Principien sind *formal*, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren“ (GMS 427<sub>30 f.</sub>),

d. h. ein kategorischer Imperativ kann das, was er ist, nur dann sein, wenn er die Motivation nicht berücksichtigt. Er könnte darum auch dann keine Prüfung vornehmen, wenn sich ein Wille subjektiv durch ein objektives Prinzip motivieren ließe, so daß dieses auch als *principium executionis* fungierte.

Moralität auf ihrer Spitze entzieht sich prinzipiell der ‚Öffentlichkeit‘ dieses Tribunals. Dies ist die Kehrseite einer praktischen Philosophie, die über die Reduktion praktischer auf theoretische Konflikte hinaus, eine Reduktion interpersonaler Konflikte auf intraper-

---

<sup>142</sup> Cf. dazu Wittgensteins Bemerkung: „Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein“ (Philosophische Untersuchungen § 199). „Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.“ (Ebd. § 202)

sonale Konflikte vorzunehmen sucht, die *eine* Person dabei jedoch an entscheidender Stelle als sich selbst opak seiend denkt (cf. GMS 407<sub>4-16</sub>).

Drei Lösungs- oder Rettungsversuche bietet Kant an. Alle drei bleiben am Ende unbefriedigend.

#### 2.2.5.1 Lösungsversuch I:

Der Gott der reinen praktischen Vernunft

Eine letzte, verlässliche Dijudikation der Motivation gibt es nicht, selbst dann nicht, wenn eine Erklärung zum Motiv einer Handlung mit in deren Maxime eingeht. Die Versprachlichung liefert weder ein materiales noch ein formales Kriterium für die Redlichkeit einer Gesinnung. Das gilt selbstverständlich auch für Maximen, die ihre motivierende Kraft aus der Würde des Menschen zu ziehen suchen. Daraus aber folgt: es ist nicht nur faktisch möglich, daß nicht *eine* Handlung jemals moralisch motiviert war, es ist auch mangels Prinzip im Falle einer wirklich im emphatischen Sinne moralischen Handlung unmöglich, deren Moralität nachzuweisen. Das heißt: eine Gesinnungsmoral läßt sich zwar für Menschen fordern und Menschen abverlangen, eine Gesinnungsethik jedoch mangels letztgültiger Mittel der Gesinnungserforschung nicht durchführen. Das Problem der Entscheidbarkeit, das eine Transformation praktischer Konflikte in theoretische zu lösen versprach, beweist im Testfall der Gesinnung seine Hartnäckigkeit.

Darum führt Kant, zumindest in jener Zeit, da er im Sinne einer kritischen Philosophie Antworten auf das Moralproblem auszuarbeiten beginnt, an dieser system-

matischen Stelle eine wenig beachtete epistemische Spielart des zweiten Postulats reiner praktischer Vernunft (cf. KpV 124 f.) ein, das unbefangene Auge des allwissenden Gottes:

„Denn in der Moralityt kommt es auf die reinsten Gesinnungen an, diese aber wären verlohren, wenn kein Weesen da wäre, welches sie wahrnehmen könnte. Es ist ohnmöglich, daß ein Mensch solchen Moralischen Werth besitzen und fühlen könnte, ohne zugleich zu glauben, daß solche von einem Weesen wahrgenommen werden können. Denn warum sollte man alsdenn reine Gesinnungen hegen, die doch außer Gott keiner wahrnehmen kann? (...) Alle sittliche Vorschriften gälten also nichts, wenn nicht ein Weesen wäre, welches auf sie sähe. Und dieses nun ist die Vorstellung von Gott aus Moralischem Begriff.“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1452<sub>20-34</sub>; cf. KU § 86, 444<sub>15-10</sub>)

In einer Reflexion legt Kant Zweck und wissenschaftlichen Status solcher Überlegungen aus.

„[M]oralische Gesetze *muß* ich anerkennen, mithin auch als unvermeidliche Hypothese das Voraussetzen, ohne welches moralische Gesetze für vernünftige Wesen keine Verbindende Kraft haben würden.“ (R 6110, XVIII 458<sub>17-19</sub>)<sup>143</sup>

Damit tritt aber nicht etwa Gott an die Stelle des Ge-

---

<sup>143</sup> KrV B 841: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“ Gott verleiht dem praktischen Gesetz Nachdruck. Cf. KrV B 617.



setzes.<sup>144</sup> Nein, das Gesetz bleibt das ‚letzte Umwillen‘ all dessen, was moralisch gut sein soll. Der postulierte Gott jedoch wird, da gegen jedwede Täuschung gefeit, zur einzig verlässlichen Instanz der Verifikation moralischer Gesinnung, zur motivierenden Kraft aber nur, insofern die Existenz einer Dijudikationsinstanz für Motivationen selbst wieder motivierende Wirkung auf moralisches Handeln besitzt.<sup>145</sup>

So wird nicht die Existenz Gottes bewiesen, nicht einmal auf einem Schleichweg zum Zweck der Moralbegründung. Gott ist hier eine Supposition der Vernunft,<sup>146</sup> mit der sie ihr moralphilosophisches Konzept, wenngleich bloß als Ideal, zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen sucht. Ohne diese Supposition oder Idee bleibt eine sich selbst vollkommen durchsichtige Moralität undenkbar.<sup>147</sup> Damit ist freilich noch nichts darüber ausgemacht, ob nicht das po-

---

<sup>144</sup> Wenngleich er auch hinsichtlich eines Verhältnisses zu Gott erklärt: „Die wahre Religion aber ist die Religion der Gesinnung“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1454.), und das meint: der moralischen Gesinnung.

<sup>145</sup> Letzteres – wir lassen es hier unberücksichtigt – hat Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 244 f. zum Gegenstand einer Problematisierung gemacht.

<sup>146</sup> Analog KrV B 707.

<sup>147</sup> Dies geben einige Stellen aus dem *Opus postumum* besonders deutlich zu verstehen: „Gott ist eine Idee der bloßen reinen Vernunft, – kein Gegenstand der Sinne“ (XXI 144<sub>1</sub> i.). – „Gott muß nicht als Substanz ausser mir vorgestellt werden sondern als das höchste moralische Princip in mir.“ (XXI 144<sub>24</sub> i.) – „Gott ist nicht ein wesen außer Mir sondern blos ein Gedanke in Mir[.] Gott ist die moralisch//practische sich selbst gesetzgebende Vernunft“ (XXI 145<sub>1</sub> i.). – Darum kann es dann auch heißen: „Gott ist der allgemeine Herzenskundiger und zugleich der allgewaltig vor dem höchsten Richterstuhl belohnt u. bestraft.“ (XXI 147<sub>25</sub> i.)

studierte höchste Wesen stets nur feststellen müßte, daß Achtung vor dem Gesetz faktisch niemals handlungsmotivierend ist, statt hier und da auf Würdigkeit zur Glückseligkeit zu erkennen.

Gott, wie praktische Philosophie ihn dem Gesetz ‚nacherschafft‘, wird als Personifizierung des deontischen wie kognitiven Optimum und Maximum von (Sitten-)Gesetzlichkeit erdacht und ist ein Gott, der nicht zu lieben, sondern zu denken ist. Als gebietendes und kontrollierendes Ideal ist er „nichts anderes, als ein *regulatives Prinzip* der Vernunft“ (KrV B 647), das „nichts als das formale Interesse“ (KrV B 644) ebendieser Vernunft in praktischer Absicht, d.h. in Ansehung einer möglichen Einheit und Vollkommenheit praktischer Erkenntnis,<sup>148</sup> wahrnimmt. In ihm ist zugleich vorweggenommen, was derselben Lehre zufolge dem Menschen als Gattungswesen geschichtlich aussteht.

Der Gott der reinen praktischen Vernunft kümmert sich um keine anderen als die rein vernünftigen Anliegen der Menschen. Zu ihm läßt sich auch nicht anders als auf selbstbezügliche Weise beten. Streicht man nämlich aus dem Gebet, wie Kant rät, Wörter und spezielle Absichten, so bekundet es allein den „Geist des Gebets“ (Moralphilosophie Collins, XXVII,1 324<sub>34</sub>), die gott-, wir können auch sagen, vernunftgesetz-ergebene Gesinnung (cf. Moralphilosophie Collins, XXVII, 1 324<sub>15-18</sub>). Erbeten wird rein gesonnen nur noch eines:

---

<sup>148</sup> Cf. KrV B 694; MS 386.

„Kein Gebet soll ein bestimmendes Gebet seyn, als das, welches auf moralische Gesinnung geht. Hierum kann ich categorisch und unbedingt bitten, um alles übrige aber bedingt.“ (Moralphilosophie Collins, XXVII,1 324<sub>38</sub>-325<sub>2</sub>)

Beten als reine Gesinnungstat erbittet vom Postulat reiner praktischer Vernunft kategorisch eine reine Gesinnung. Es geht hinsichtlich Gottes, wie die *Kritik der Urteilkraft* mit aller Deutlichkeit klar macht, um die „bloße Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft“ (KU § 86, 446<sub>19 f.</sub>): das ist die Selbstanbetung der reinen Vernunft.

#### 2.2.5.2 Lösungsversuch II: Das Gewissen

Die Konzeption des richtenden Gottes reiner praktischer Vernunft wird von der des Gewissens nicht mehr überholt. Beide Instanzen sind analog konstruiert. So gilt Kant das Gewissen unter dem Titel eines „forum internum“ als ein „forum divinum“ (Moralphilosophie Collins, XXVII, 1 297<sub>16 f.</sub>),<sup>149</sup> sind beide ideale Agenten praktischer Vernunft, so daß auch das Gewissen nicht als angeleitet, sondern als Leitfaden zu denken ist (cf. Rel 185<sub>14-17</sub>), weswegen

„[n]ach Gewissen zu handeln (...) selbst nicht Pflicht sein [kann], weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden“ (MS 401<sub>16-18</sub>).

---

<sup>149</sup> Cf. Moralphilosophie Collins, XXVII 297<sub>22 f.</sub>: „Das Gewissen ist (...) der Repräsentant des fori divini.“

Wenn nun das Gewissen als ein „*Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist*“ (Rel 185<sub>18 f.</sub>), die ihm abverlangte Selbstreferenz praktiziert und moralische Urteilstkraft sich ohne Gewaltenteilung coram foro interno selbst richtet (cf. Rel 186<sub>9-11</sub>), dann wird ihm nur abverlangt zu prüfen, ob das Sittengesetz korrekt zur Anwendung kam, ob Maximen auf ihre Legalität getestet wurden. Darüber sei keine Täuschung möglich. Kant bringt die Leistung des von ihm konzipierten Gewissens auf die prägnante Formel: „[H]ier richtet die Vernunft sich selbst“ (Rel 186<sub>16</sub>). Sie schreitet gegen ihre „natürliche Dialektik“ (GMS 405<sub>13</sub>) ein, die sie als ein Vernünfteln disqualifiziert, um ihr mit universeller Vernunft zu begegnen.

Und wenn sie dies tut, um dem Sittengesetz zur Geltung zu verhelfen, so können wir sagen: hier – so zu reden mit einer Gesinnung letzter Stufe – agiert derjenige, der von seinem Gewissen Gebrauch macht, um des Gesetzes willen. Dies verlangt freilich, daß wir die Vergöttlichung menschlicher Gesinnung in einem Bewußtsein, das sich selbst derart Pflicht ist, daß es durch keine andere Instanz (man denke sich zugleich eine Gleichschaltung aller Gewissen) mehr befragt werden kann, akzeptieren. Das verlangt des weiteren, daß wir Gewissen als eine gesetzte Instanz denken, die an der Beurteilung von Handlungsgrundsätzen um deren Widerspruchsfreiheit willen interessiert ist, weil anders eine bestimmte praktische Philosophie – die uns keineswegs schon ihre Unausweichlichkeit unter Beweis gestellt hat – nicht zu dem sie befriedigenden systematischen Abschluß gelangt.

### 2.2.5.3 Lösungsversuch III: Kasuistik

Um die Motivlage auch ohne göttlichen Richter oder internes Gottesgericht eindeutig und verlässlich bestimmen zu können, konstruiert Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* Fälle moralischer Konflikte, deren gesetzmäßige Lösung a fortiori auch schon eine moralische sein soll und die darum einen „innern“ (GMS 397<sub>36</sub>), „unbedingten“ (GMS 400<sub>5</sub>), „wahren“ (GMS 398<sub>14</sub>), „ächten“ (GMS 398<sub>27</sub>), „eigentlichen moralischen Werth“ (GMS 399<sub>26</sub>) haben. Damit sucht er die prinzipielle Unmöglichkeit eines Moralitätsnachweises experimentell wettzumachen, mit einem experimentellen Moralitätsbeweis, der unter den Bedingungen der zweiten Kritik einem experimentellen Freiheitsbeweis gleichkommt.<sup>150</sup>

Zu diesem Zweck soll Neigung als Handlungsmotiv dadurch verlässlich ausgeschlossen werden können, daß auf Handlungen rekurriert wird, bei denen das moralische Motiv sich gegen den Widerstand der Natur durchzusetzen hat und durchzusetzen versteht, so daß jeglicher Spitzfindigkeit der Boden entzogen wird, die der Moralität eines Handlungsmotivs solange mißtraut, wie sie es durch einen niedrigeren Beweggrund zu erklären vermag.<sup>151</sup> Die *dramatis personae*,

---

<sup>150</sup> Cf. KpV 92<sub>27-30</sub>. Cf. Willaschek, *Die Tat der Vernunft* (1991) 463 f.

<sup>151</sup> In der Vorlesung *Naturrecht* Feyerabend, NF 1326<sub>2-4</sub>, gibt es dafür ein merkwürdiges Beispiel: „Heirathet ein Mann eine schöne Frau; so wird er sie aus Neigung lieben. Wird sie aber durch die Jahre verrunzelt, und er liebt sie noch; so thut ers aus Pflicht.“ Leistete das Beispiel, was es zu leisten beansprucht, so verschaffte dies Män-



die uns zu diesem Zweck vorgeführt werden, sind allesamt von trauriger Gestalt. Da ist zum einen derjenige, dem am Leben nichts mehr liegt und der dennoch durch reine Vernunftgründe bewogen beschließt, sein Leben „aus Pflicht“ (GMS 398<sub>6</sub>) zu erhalten; und da gibt es den Freudlosen, der ohne Anteilnahme am Schicksal anderer „ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht“ (GMS 398<sub>26</sub>) wohlthätig ist, wo er kann.<sup>152</sup> „Eine (...) moralisch gute Handlung, die gegen alle erdenklichen empirischen Motive zustande kommt, beweist die menschliche Freiheit – durch die Tat.“<sup>153</sup> Da jedoch in jedem der Kantschen Beispiele nur der faktische Ausschluß bestimmter, nicht aber der prinzipielle Ausschluß sämtlicher nichtmoralischer Beweggrün-

---

nern häßlicher Frauen, sofern sie sie lieben, eine Art moralischen Vorsprung vor denen, die mit schönen Frauen verheiratet sind. Doch bedarf es keiner besonderen Spitzfindigkeit, sich einen Mann vorzustellen, der an der Frau, mit der er alt wurde, jede Runzel aus Neigung liebt.

<sup>152</sup> Cf. Rel 61<sub>25-33</sub>. Cf. auch das Beispiel in KpV 30. – Cf. Moral Mrongovius II, XXIX, 1.1 613<sub>15 f.</sub>: „Nach dem Moralischen Werth ist die Handlung desto mehr werth ie mehr sie mir kostet.“

<sup>153</sup> Willaschek, *Die Tat der Vernunft* (1991) 464. Cf. Höffe, *Kants nichtempirische Verallgemeinerung* (1989) 216 f.: „Nur in der hypothetischen Situation eines Konfliktes von Pflicht und Neigung erkennt man, daß, wer sich für die Pflicht entscheidet, eo ipso auf sein Selbstinteresse verzichtet. Hier, aber auch lediglich hier stellt die inhaltliche Richtigkeit einer Handlung zugleich deren Moralität unter Beweis; in den Beispielen der *Grundlegung* prüft Kant tatsächlich mehr als bloße Legalität. Die Überprüfung der Moralität besteht allerdings nicht in der Verallgemeinerung, sondern in deren Bezug auf die zugespitzte Situation (...) Somit sagt Kant durch die Art, wie er die Beispiele diskutiert, daß sich die Moralität nicht für sich allein überprüfen läßt, sondern lediglich relativ zu einem Wissen um Legalität.“

de möglich ist, der faktische Ausschluß *aller* „erdenklichen empirisch bedingten Motive“ aber ein unabsehbares Geschäft wäre, so müssen Moralität und Freiheit für unbewiesen gelten, solange der Skeptiker mögliche empirische Motive nachreichen kann.<sup>154</sup> Und so bleibt denn auch die Würde des Menschen, obgleich von außerordentlicher Bedeutung für das Programm einer praktischen Philosophie Kantschen Typs, empirisch unbewiesen.

#### 2.2.5.4 Das Scheitern aller Lösungsversuche

Selbst wenn Vernunft in der Tat praktisch, also autonom wäre und Handlungen durch einen „Vernunftwille[n]“ (MS 392<sub>4</sub>) deshalb geschähen, *weil* sie vernünftig sind, so müßte diese Autonomie sich selbst doch ein blinder Fleck bleiben, solange nicht das Ver-

---

<sup>154</sup> Das Ergebnis der *Grundlegung* faßt Willaschek, Die Tat der Vernunft (1991) 465 in ein ‚Du sollst, falls du kannst‘ zusammen. Wir sind verpflichtet, sofern wir frei sind. Da dies in Kombination mit dem ‚Du kannst, denn du sollst‘ der KpV (cf. KpV 30<sub>33–35</sub>) einen offensichtlichen Zirkel ergibt, verlangt letztere Wendung nach einer Umformulierung, deren Legitimitätsanspruch Willaschek auf ein gelungenes Moralexperiment stützen möchte. „Wenn es schon ein Schlagwort sein soll, das Moral begründet, so müßte es ‚Du kannst, denn du tust‘ lauten. Aus der quasiexperimentell beweisbaren Tatsache, daß Menschen mitunter aus rein vernünftigen Motiven handeln, folgt deren Freiheit als die notwendige Bedingung solcher Handlungen.“ (Ebd.) Tun impliziert Können, das nach der vorgeschlagenen Formel seinerseits Präsupposition für das Sollen ist. Läßt sich nun der quasiexperimentelle Beweis aus obengenannten Gründen nicht erbringen, kippt das ‚Du kannst (und sollst), denn du tust‘ zurück in ein ‚Du kannst (und sollst), falls du tust‘, und der Beweis für Moral und Freiheit als verwirklichter moralischer Autonomie steht nach wie vor aus.

fahren einer *Autognosie*<sup>155</sup> der *Autonomie* gefunden ist. Damit muß auch bis zuletzt unklar bleiben, ob jemals auch nur ein einziger Mensch der Glückseligkeit *würdig* wurde, ja ob sich nur in einem einzigen für einmal jene Freiheit aktualisierte, die ihm eine Würde geben soll. Daß die Wirksamkeit des kategorischen Imperativs als Motiv durch Beispiele nicht belegbar ist, räumt Kant in der *Grundlegung* selber ein (cf. GMS 419).

Wir stehen hiermit erneut vor dem Problem des Regelfolgens. Ein zuverlässiger Test auf die Motivation macht das Regelfolgen überprüfbar. Der kategorische Imperativ als Test verstanden untersucht Maximen, die bereits erzeugt sind, statt unmittelbar in den Prozeß der Maximengeneration einzugreifen. Er prüft ab, ob ein „Gesetzgebungsexperiment“<sup>156</sup> gelungen oder mißlungen ist, unterscheidet – wie gesehen – regelgemäße und regelwidrige Maximen. Was er aber nicht prüfen kann, ist, ob sie überhaupt mit Hilfe einer Regel erzeugt sind oder ob der Maximenadoptierende einer Regel gefolgt ist, die darauf insistiert, daß praktische Grundsätze allgemeines Gesetz werden können müssen. Wenn sich nun zeigen ließe, daß wir um der

---

<sup>155</sup> Von *Autognosie* im Unterschied zu *Autonomie* spricht Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik* (1963) 356. „Würde sie [die Vernunft] nur das Rechte erkennen, nicht aber zugleich Grund seiner verpflichtenden Kraft sein, so wäre sie zwar das Vermögen, durch das es uns bekannt wird, aber nicht sein Ursprung. Es gäbe eine *Autognosie* der Vernunft hinsichtlich vernünftigen Handelns, aber keineswegs eine *Autonomie*.“ – Zum Problem der Entscheidbarkeit cf. das Jim/Twin Jim-Beispiel bei Double, *The Non-Reality of Free Will* (1991) 58 f.

<sup>156</sup> Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 236.

Regel willen regelgemäße Maximen erzeugt oder adoptiert haben, so wäre damit (wenn gilt: Regelfolgen präsupponiert Achtung vor der Regel, und Achtung vor der Regel impliziert Regelfolgen) *a fortiori* der Nachweis erbracht, daß unsere Maximen *mit* der Regel erzeugt wurden und ein Regelfolgen statthatte.<sup>157</sup> Alle Anzeichen verdichten sich hingegen dahin, daß ebendas nicht gelingen will; der kategorische Imperativ leistet genau das nicht.

Da uns die divinitorische Introspektion versagt ist, Intentionalität sich selbst undurchsichtig bleibt und sich auch mit Hilfskonstruktionen letzte Zweifel an der Gesinnung niemals ganz ausräumen lassen,<sup>158</sup> zieht sich Kant schließlich auf den Standpunkt eines reinen Sollens zurück, der auch dann zu wahren sei, wenn es kein Zeugnis seiner Befolgung, ja keine Möglichkeit der Verifikation gibt, ob es jemals in Reinheit handlungsbestimmend gewesen ist.

Das Gesetz bleibt ‚letztes Umwillen‘, freilich als ein Ideal. Das heißt: Kant muß am Ende einfach voraussetzen, daß das Gesetz allein hinreichendes Motiv einer Willensbestimmung sein kann. Wir tun so, *als ob* es sich so verhalte, und betrachten die Konsequenzen,

---

<sup>157</sup> Mit Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 74 Fn. 18 gegen Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 72 f. Dort behauptet Prauss: „Denn sämtliche Handlungen, die ‚aus‘ Pflicht (...) erfolgen, so könnte man meinen, sind eben damit doch auf jeden Fall – *a fortiori* sozusagen – dieser (...) Pflicht auch ‚gemäß‘ (...) Mit dieser Meinung aber unterläge man einem Irrtum.“ Zu verweisen wäre hier noch einmal, falls eine Kontroverse in diesem Punkt durch Autorität zu entscheiden ist, auf Kants Maxime in MS 391: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht.“

<sup>158</sup> Cf. GMS 406.

die daraus folgen, und suchen zu zeigen, daß uns ein Verzicht auf dieses Ideal als Menschen nicht möglich ist.

„Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muß), *a priori* anzuzeigen haben.“ (KpV 72<sub>21-27</sub>)

Die strikte Orientierung am Gesetz ist somit nicht einfach als eine Umkehrung der Antwort Christi auf die Sabbatfrage zu lesen.<sup>159</sup> Die Möglichkeit einer solchen Umkehrung setzte zumindest die Unterschiedenheit von Mensch und Gesetz voraus. Die ist im Ideal jedoch nicht gegeben. Kant läßt den eigentlichen Menschen oder den Menschen als eigentliches Selbst, wie es den ganzen Menschen repräsentiert, am Ende schlicht mit dem Gesetz qua reiner praktischer Vernunft zusammenfallen und darf deshalb verlangen, sich getrost dem moralischen Gesetz allein zuzuwenden, um darin genau den Menschen selbst als einen End-oder Selbstzweck zu treffen.

Als eigentliches Selbst verschwindet der besondere Mensch in der Idee der Menschheit.<sup>160</sup> Hier ist der

---

<sup>159</sup> Mk. 2,27. „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ (Übersetzung der Lutherbibel) – Cf. dagegen Hegel, Glauben und Wissen [1802], II 384 f.

<sup>160</sup> Cf. MS 451.



Mensch einzig nach seinem (vernünftigen) Wesen zu beurteilen, nach der „Würde der Menschheit als vernünftiger Natur“ (GMS 439<sub>4 f.</sub>). In ihr ist alle Hinsichtengebundenheit moralischer Beurteilung,<sup>161</sup> alles Kontingente,<sup>162</sup> alle besondere Freundschaft<sup>163</sup> und alle Tragik<sup>164</sup> getilgt; von den Neigungen<sup>165</sup> und vom

<sup>161</sup> Cf. White, *What Is and What Ought To Be Done* (1981) 56 f./ (1987) 100 f.

<sup>162</sup> GMS 439<sub>20-24</sub>: „Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden.“

<sup>163</sup> Moralphilosophie Collins, XXVII,1 428<sub>30-33</sub>: „Je mehr die Menschen gesittet werden, desto allgemeiner werden sie, und desto weniger finden die besondern Freundschaften statt. Der Gesittete sucht eine allgemeine Freundschaft und Annehmlichkeit, ohne besondre Verbindung zu haben.“ Cf. auch den Gedanken einer moralischen Freundschaft, wie er sich in der MS § 47, 471–473 findet.

<sup>164</sup> Cf. die in einem Brief vom 6. März 1799 an Fichte formulierte Polemik Friedrich Heinrich Jacobis gegen diesen antitragischen Zug Kants. Jacobi an Fichte (1976) 37 f.: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem *Willen der Nichts will* zuwider – lügen will, wie *Desdemona* sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende *Pylades*; morden will, wie *Timoleon*; Gesetz und Eid brechen wie *Epaminondas*, wie *Johann de Wit*; Selbstmord beschließen wie *Otho*; Tempelraub unternehmen wie *David* – ja, Aehren ausraufen am *Sabbath*, auch nur darum, weil mich *hungert*, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose, und spotte der Philosophie, die mich deswegen Gottlos nennt; spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich – daß das *privilegium aggratiandi* wegen solcher Verbrecher wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche *Majestätsrecht* des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner Göttlichen Natur ist.“ Cf. Hegel, *Glauben und Wissen*, II 384.

<sup>165</sup> GMS 428<sub>14-17</sub>: „Die Neigungen selber aber als Quellen des Be-

Affekt, der, wie Kant urteilt, „als solcher Tadel verdienst“ (Der Streit der Facultäten, VII 86,) nicht erst zu reden.<sup>166</sup> Dies ist der Preis. Der Gewinn ist moralische Gewißheit.

### 2.3 Das Wertproblem

Praktische Philosophie wartet, sofern ihr Programm aufgeht, mit einem begründeten Verfahren zur moralischen Beurteilung menschlicher Handlungen (Handlungsmaximen) auf. Diese Art der Beurteilung präsentiert sich des näheren als eine Bewertung. Sie mißt Handlungen nach der Prüfung ihrer Maximen einen Wert zu oder spricht ihn ihnen ab und tut ein gleiches in bezug auf die handelnden Menschen. Praktische Philosophie aber begnügt sich nicht damit, Werte zu konstatieren, sondern fragt nach dem Ursprung von Werthaftigkeit überhaupt, nach dem Quell alles Werthhaften.<sup>167</sup> Diese aber sieht Kant aufs engste mit dem praktischen Vermögen des Menschen, sich Zwecke setzen zu können, und damit auch schon mit dem Wesen des Menschen verknüpft: „Die Menschheit selbst ist eine Würde“ (MS 392<sub>1 f.</sub>).

---

dürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth (...), daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß.“

<sup>166</sup> Moralphilosophie Collins, XXVII,1 368<sub>17-20</sub>: „Zur Pflicht gegen uns und zur Würde der Menschheit wird erfordert, daß der Mensch gar keine Affecten und Leidenschaften habe; dieses ist die Regel, ob es gleich eine andre Sache ist, ob es denn Menschen wirklich so weit bringen können.“

<sup>167</sup> Korsgaard, Aristotle and Kant on the Source of Value (1986 a) 488: „the source of value“; dies., Two Distinctions of Goodness (1983) 181: „the source and condition of all goodness in the world“.

Suchen wir nunmehr den Gedanken der Menschenwürde im Rahmen dieses Aufrisses der praktischen Philosophie Kants zu lokalisieren, so stellen wir fest, daß er dieses Terrain gleich mehrfach und zwar flächendeckend besiedelt hat.

i) Einmal ist Menschenwürde als ein Wert, ja sogar als ein mit ganz außerordentlichen Eigenschaften bedachter Wert bestimmt worden. Sie wird deshalb in einer Theorie des Wertes zu verhandeln sein.

ii) Zudem hängt die Würde des Menschen mit der Bedingung der Möglichkeit von menschlichem Handeln überhaupt zusammen. Diese nämlich entdeckt Kant in einem grundlegenden praktischen Selbstverhältnis, das die Subjektivität des Subjektes als solche auszeichnet. So „beruht“, wie er in der Naturrechtsvorlesung des Sommers 1784 gelehrt hat, nicht allein alle Praxis (cf. KrV B 828), sondern auch des „Menschen innerer Werth (...) auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat.“ (NF 1319<sub>37 f.</sub>) Die Freiheit des Menschen ist für Kant denn auch „die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck sein kann.“ (NF 1320<sub>2 f.</sub>; cf. GMS 448<sub>20–22</sub>) Was jedoch Zweck an sich selbst ist, das besitzt eine Würde, einen absoluten inneren Wert. Somit hängt das Problem eines absoluten Wertes mit dem der Begründung der Möglichkeit menschlichen Handelns durch Freiheit zusammen, und damit eine Werttheorie, zumindest soweit sie sich der Würde annimmt, mit einer Handlungstheorie, zumindest soweit diese auf das Freiheitsproblem zu antworten gedenkt.

iii) Es sind aber auch Ethik und Werttheorie miteinander verknüpft. Am augenfälligsten wird dies in der so-

genannten Zweck- oder Menschheitsformel<sup>168</sup> des kategorischen Imperativs, die die Würde des Menschen zum Richtmaß eines moralischen Handelns macht.

*„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“* (GMS 429<sub>10-13</sub>)

Es handelt sich hierbei um einen Fall von Wertbegründung der Moral (einer zentralen moralischen Vorschrift). Der kategorische Imperativ in der Zweckformel, der nach Kants Ansicht ein Äquivalent zur Standardformulierung liefert,<sup>169</sup> ja mit ihr „einerlei“ (GMS 438<sub>1</sub>) sei, gebietet, niemandem etwas anzutun, weil die Menschheit in seiner Person einen absoluten Wert besitze, dem ein jeder unbedingt Rücksicht schulde. Weil Handlungen als Gesinnungen Teil der noumenalen Welt sind, kann die Würde des noumenalen Menschen verletzt werden. Wie aber soll man einen Menschen, als Noumenon betrachtet, wie ein bloßes Mittel gebrauchen? Wie kann man die Menschheit in einer anderen Person, wie kann man ihr Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen, zu einem bloßen Mittel für eigene Zwecke machen? Nicht anders, als daß man ihr dieses Vermögen nimmt, als daß man ihr die Mög-

---

<sup>168</sup> Zum Ausdruck ‚Formel‘ bei Kant in Analogie zur mathematischen Formel, „die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt“, cf. KpV 8 Fn.

<sup>169</sup> „Die angeführten Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt.“ (GMS 436<sub>8-10</sub>) Cf. GMS 437<sub>34</sub>–438<sub>7</sub>.

lichkeit, sich als Subjekt ihrer Handlungen verstehen zu können, raubt und das Subjekt als supponierte Möglichkeitsbedingung einer Einheitsvorstellung in praktischer Hinsicht gesprengt wird. Dann kann unmöglich länger praktische Vernunft am Werk sein.

Gesetzt, es hätte mit der Äquivalenz von Zweck- und Gesetzesformel seine Richtigkeit,<sup>170</sup> ist die Würde des Menschen zu achten, weil den Wert eines vernünftigen Wesens zu mißachten, zu einem Widerspruch der nicht anders als universell zu denkenden Vernunft mit sich selbst führte. Der Widerspruch ist der Feind jeder Einheitsvorstellung. Eine Läsion des ‚fremden‘ Vernunftwertes lädierte zugleich die ‚eigene‘ Vernunft. Praktische Vernunft hat den Wert eines vernünftigen Wesens oder dessen Vernunftwert um ihrer selbst willen zu schätzen und zu schützen.<sup>171</sup>

An ihrer prominentesten Stelle innerhalb der praktischen Philosophie Kants soll die Konzeption menschlicher Würde nichts Geringerem dienen als der Be-

---

<sup>170</sup> Cf. Höffe, Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen (1977) 355; ders., Kategorische Rechtsprinzipien (1990 a) 183. Dagegen Korsgaard, Kant's Formula of Humanity (1986 b) 183; dies., The Right to Lie (1986 c) 337; Schöne-Seifert, Philosophische Überlegungen zu ‚Menschenwürde‘ und Fortpflanzungsmedizin (1990) 450.

<sup>171</sup> Cf. R 6950, XIX 212<sub>11-13</sub>: „Der allgemeine Wille der Menschheit geht auf Erhaltung dessen, was (zu) der Menschlichen Natur wesentlichen Zwecken gehört.“ Cf. GMS 403<sub>25-33</sub>. Deutlicher wird dieses Selbstverhältnis noch bei Kantbewunderer und -kritiker Georg Wilhelm Block, Neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten (1802) 14 f.: „Handle so, wie und weil es der Vernunft gemäß ist; handle so, wie und weil es mit deiner Würde übereinkommt; handle so, wie und weil es deine Bestimmung fordert (. . .) Alle diese drei bezeichnen den Grund, die Regel und den Zweck der Wirksamkeit



gründung menschlichen Handelns einerseits und der vernunftwertschützenden Moralität andererseits. Denn einmal sei ohne etwas, das an sich selbst Zweck sei, jede Zwecksetzung als Tätigkeit eines Willens und somit jeglicher Freiheitsgebrauch hinfällig. Zum anderen müsse es einen absoluten Wert geben, damit die Vernunft ein oberstes praktisches, nämlich moralisches Prinzip antreffen könne (cf. GMS 428<sub>31-33</sub>). Denn der „Grund dieses Principis ist: *die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.*“ (GMS 429<sub>2 f.</sub>) Nur als eine bereits moralisch ausgelegte aber garantiert diese Formel gegen alles Zufällige<sup>172</sup> den absolut verlässlichen, mit allen Vernünftigen einstimmig urteilenden vernünftigen Menschen.<sup>173</sup> Moral, wie sie aus einem Vernunftwert, aus dem vernünftigen Wesen als einem Zweck an sich selbst abzuleiten ist, dient letztlich genau und ausschließlich diesem Vernunftwert. Darin spiegelt sich eine Idee von ‚menschlichem‘ Halt aus reiner Vernunft (reinen Vernunftgründen) an reiner Vernunft.

---

des vernünftigen Willens; denn der höchste Werth ist nothwendig zugleich der höchste Zweck, und dieser giebt nothwendig die höchste Regel“. Alle drei Formeln lassen sich „in die Formel *einer der Natur des vernünftigen Wesens gemäßen Wirksamkeit* zusammenfassen“.

<sup>172</sup> Cf. GMS 420<sub>7</sub>, 428<sub>31</sub>. Zu einer ähnlichen Beurteilung gelangt Wood, *The Emptiness of the Moral Will* (1989) 474: „This moral conviction that the worth of a person must be beyond luck is (...) Kant’s deepest reason for wanting to measure the will by its purity (...) The same conviction is also Kant’s deepest reason for holding that as free agents we must have an existence beyond nature, outside space and even outside time (...)“

<sup>173</sup> Cf. Moral Mrongovius I, XXVII,2.2 1404<sub>29 f.</sub>

iv) Neben diesen Rollen, die der Gedanke der Menschenwürde innerhalb der Grenzen der praktischen Philosophie Kants spielt, gibt es eine externe Aufgabe des Menschenwürdegedankens.

„Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Werth hat, was als *Zweck an sich selbst* ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.“ (GMS 428<sub>3-6</sub>)

Kant knüpft in der *Grundlegung* die Möglichkeit eines sittlichen Gesetzes überhaupt an etwas, dessen Dasein einen absoluten Wert hat. Strenge, empirisch unmöglich widerlegbare Gesetzmäßigkeit im Rahmen des Praktischen aber ist es, was der praktischen Philosophie neben der Auslegung des Willens und der Freiheit als eines Typs der Kausalitätskategorie wissenschaftliche Geltung nach dem Vorbild der exakten Naturwissenschaften verleihen soll. Die wissenschaftliche Geltung der praktischen Philosophie hängt somit unter den Bedingungen der *Grundlegung* an der Möglichkeit, den Gedanken der Menschenwürde zu begründen. Daß dies in Rahmen der praktischen Philosophie, soweit sie Moralphilosophie ist, nicht mehr möglich ist, ist offensichtlich: sie ist eine Philosophie, die ihrerseits zu ihrer Begründung die Würde des Menschen bzw. des vernünftigen Wesens heranziehen muß, aus dessen Begriff die Gesetze abzuleiten sind (cf. GMS 412<sub>2-4</sub>).

### 3. *Menschenwürde als moralphilosophisches Programm und antiskeptische Position*

Ich habe in diesem Kapitel unter anderem auf drei Reduktionen hingewiesen und sie als solche zu belegen versucht; drei Reduktionen, die Kant im Zuge der Ausarbeitung seiner praktischen Philosophie, insbesondere in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vornimmt. Sehe ich recht, dann muß jede dieser Reduktionen implizit den Anspruch erheben, den reduzierten Teil als irrelevant für eine wissenschaftliche Klärung des Ganzen ausklammern zu können, während sie andererseits reklamiert, mit ihrem Resultat den legitimen Repräsentanten des Ganzen gefunden zu haben.

Die drei Reduktionen sind – sie zu erinnern:

- 1) die Reduktion (I) des ‚ganzen‘ Menschen als leiblich, seelisch, geistig interagierenden auf das vernünftige Wesen, die vernünftige Natur oder Menschheit, als deren Subjekt der Mensch eine Würde besitze,
- 2) die Reduktion (II) der Spezifika moralischer Konflikte auf das Entscheidungsmodell theoretischer Konflikte, mit dem Ziel, erstens, moralische Konflikte, auf eine strenge Disjunktivität der zur Entscheidung stehenden Optionen gebracht, nach Art theoretischer Konflikte endgültig zu lösen und, zweitens, eine verbindliche Theorie dieser Praxis leisten zu können, und
- 3) die Reduktion (III) interpersonalen Konflikte auf das Modell des Einpersonenkonflikts.

Während die These der Reduktion (I) von Kant durch eine Ausklammerung anthropologischer Kenntnisse,

durch die Insistenz auf dem vernünftigen Wesen als dem eigentlich moralfähigen und durch die Rede vom eigentlichen Selbst in einem Reich der Zwecke gestützt wird und die These der Reduktion (III) durch das Konzept einer universalistischen Vernunftmoral in Verbindung mit einem gesinnungsethischen Ansatz m. E. hinreichend belegt ist, nehme ich an, daß die These einer Reduktion (II) größeren Widerständen ausgesetzt ist. Mir war die Umformulierung der deontischen Modaloperatoren ‚geboten‘, ‚verboten‘ und ‚erlaubt‘ in die alethischen Modalausdrücke ‚notwendig‘, ‚unmöglich‘ und ‚möglich‘, wie Kant sie zunächst in seiner Moralvorlesung des Winters 1782/83 und dann in der *Grundlegung* vornimmt, Indiz ihrer Richtigkeit.

Nur so wäre, wenn Wissenschaftlichkeit zudem, wie Kant es einklagt (cf. GMS 428<sub>3-6</sub>), durch einen externen Grund gesichert ist, Ethik als strenge, d. h. apriorische Wissenschaft möglich, wovon er denn im Unterschied zu Aristoteles auch zweifelsfrei ausgeht (cf. GMS 388). Ethik besäße diesen Wissenschaftscharakter dann gerade nicht deshalb, weil sie auf einer angemessenen, umfassenden und zuverlässigen empirischen Beschreibung des im weitesten Sinne Sittlichen, der *mores*, aufbauen könnte, sondern, weil zuvor das moralisch zu Nennende einem Ideal von Wissenschaftlichkeit angepaßt worden ist. Ethik ist als strenge Wissenschaft möglich auf der Basis einer Homologie von kritisiertem und kritisierendem Vernunftgebrauch. Dabei ist es Kants Absicht – wie ich ihm unterstelle –, in den Ergebnissen seines Verfahrens unsere moralischen Intuitionen weitgehend zu berücksichti-

gen, sie zumindest nicht über das Tolerierbare hinaus zu brüskieren.<sup>174</sup> – Wo dies, wie im Falle des strikten Lügenverbots, dennoch geschieht, sehen sich seitdem die Interpreten herausgefordert, die Kantsche Lehre

---

<sup>174</sup> Patzig, Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion (1988 b) 161 behauptet sogar, Kants Absicht sei es gewesen, die „immer schon vorausgesetzten moralischen Verhaltensregeln in einer Gemeinschaft von Menschen mit bestimmten sozialen Institutionen und Gepflogenheiten“ mit Hilfe einer Theorie verständlich zu machen, statt sie in logischer Reflexion erst eigens zu entwickeln. Er verweist dazu auf GMS 403 f., wo es heißt, die gemeine Menschenvernunft wisse für gewöhnlich sehr gut, was zu tun und wie ‚gut‘ und ‚böse‘ zu unterscheiden sei. – In der Literatur ist umstritten, welcher Stellenwert der moralischen Intuition in der philosophischen Theorie beizumessen ist. Während Wolf moralische Intuition immer wieder als Korrektiv prinzipienethischer Überlegungen heranzieht, weist Rorty dieses Verfahren entschieden zurück. Rorty, Contingency, irony, and solidarity (1989) 21 / (1989) 49: „Meiner Ansicht nach ist die Forderung, daß eine ‚angemessene‘ philosophische Philosophie Platz für unsere Intuitionen lassen muß, ein reaktionärer Slogan, der in der entscheidenden Frage einer *petitio principii* gleichkommt.“ Es gibt keinen „inneren Sinn dafür, wie die Dinge liegen“, und wir sollten darum „aufhören, unsere ‚Intuitionen‘ für mehr als Platitüden zu halten, für mehr als die habituelle Verwendung eines bestimmten Begriffsrepertoires, mehr als alte Werkzeuge, für die es noch keinen Ersatz gibt.“ (Ebd. 21 f. / 50) Dem Vorwurf des Fundamentalismus begegnet Rorty seinerseits mit einem Fundamentalismusvorwurf an die Adresse eines Strebens nach Allgemeingültigkeit und an den Standpunkt vernünftiger Objektivität, als deren bloßen Reflex er die moralischen Intuitionen ansieht, die mit dieser Allgemeinheit und Objektivität übereinkommen. Cf. Rorty, Solidarität oder Objektivität? (1988) 8. Dagegen gibt Wolf, Das Tier in der Moral (1990) 136 zu bedenken: „Man könnte diese Intuitionen so erklären, daß sich hier auch in denjenigen von uns, die sich nicht religiös verstehen, hartnäckige Reste der christlichen Moral erhalten haben. Da wir uns in anderen Fragen von solchen Resten befreien können, ist diese Erklärung wenig befriedigend.“ Double, The Non-Reality of Free Will (1991) 7 berichtet vom Kampf gegen die eigenen Intuitionen, mit dem er seine phi-



mit der moralischen Intuition zu versöhnen und das Kontraintuitive als Schein zu entlarven.<sup>175</sup>

Das Motiv, welches Kant dazu bewegt, die drei genannten Schritte durchzuführen, diagnostiziere ich

---

losophischen Überzeugungen durchgesetzt hat, formuliert aber zugleich eine moderate Position: „Theorizing may suggest which intuitions we have to give up, but if we do not start from them we will never get anywhere.“ (Ebd. 19)

<sup>175</sup> Cf. MS 431<sub>27–34</sub> („Casuistische Fragen“) u. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, VIII 423–430, Kants Erwiderung auf Benjamin Constant. Cf. dazu Korsgaard, The Right to Lie (1986 c) 327, 329 u. die in Geismann/Oberer (eds.), Kant und das Recht der Lüge (1986) gesammelten Beiträge. Bezeichnend ist die Verunsicherung, die der Kantianer H. J. Paton in einem Brief vom 5. Februar 1954 an Julius Ebbinghaus artikuliert (ebd. 71 f.): „If the application of moral principles in such laws as ‚Thou shalt not lie‘ is to be taken interpreted rigidly or rigorously so that no account is to be taken of circumstances, then I fear I should have to abandon the categorical imperative altogether, although with the utmost regret“, was den Adressaten des Briefs zu der Randnotiz verleitet: „Aber aus welchen Gründen haben Sie ihn denn angenommen“ (ebd. 72). – Geismann, Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge (1988) 293–316, bes. 310–313 weist die moralische Intuition, welche angesichts des Rigorismus des Wahrhaftigkeitsgebots resp. Lügenverbots ein „Unbehagen“ (ebd. 311) nicht los wird, mit der Idee von Recht als Recht in die Schranken. – Kant diskutiert, ob es ein *Recht* auf Lüge geben könne, und er verneint dies. Das zentrale Argument, warum es ein Recht auf Lüge nicht nur nicht geben dürfe, sondern auch überhaupt nicht geben könne, ist recht einfach. Es ist der Rechtsgrundsatz *pacta sunt servanda*, von dem, damit Recht sich als Recht erhalte, nicht abgewichen werden darf. Ein Recht aber, das die Lüge erlaubte, wäre ein Recht auf solches, das die Vertragsidee von Recht und damit Recht als Recht aufhobe, mithin ein Ungedanke. Dabei ist stets ein Rechtsgedanke angesetzt, der im Hinblick auf seine Strenge ein Analogon zum Naturgesetz darstellt. Dies kennt in der Tat keine Ausnahmen, keine einschränkenden Gültigkeitsbedingungen. – Bleibt festzuhalten: 1) Nicht durch das Prinzip der Verallgemeinerung einer Maxime wird ein Recht auf Lüge zurückgewiesen, sondern – analytisch – durch eine Betrachtung des Begriffs des

als eine Idee von Verlässlichkeit. Sie liegt einer jeden Option für die Prinzipien der reinen praktischen Vernunft zugrunde und wird zugleich mit Hilfe dieser Prinzipien verfolgt. Und während die Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, zumal das Universalisierungsprinzip des kategorischen Imperativs (*principium diiudicationis bonitatis*<sup>176</sup>), das Gute daraufhin tribunalisieren, wie rational es ist,<sup>177</sup> so könnte im Gegenzug das Verlässlichkeitsideal, wie es die methodische Entscheidung für praktische Vernunftprinzipien regiert, eine Antwort auf die Frage darstellen, warum es gut ist, rational zu sein, oder, warum Vernunft wertvoll ist.

„Warum ist es gut, rational zu sein?“<sup>178</sup> Weil – die drei Reduktionen vorausgesetzt, mit denen sich die Ver-

---

Rechts, der nicht widerspruchsfrei mit der Lüge zusammen gedacht werden kann, weshalb Kant denn auch, um einen Anklang an diesen Widerspruch auch in der Überschrift seines Aufsatzes zu vermeiden, titelt: „Über ein *vermeintes* Recht (...)“ (Herv. v. mir) 2) Hier setzt sich in Kants rechtsphilosophischem Denken das Gebot der Rechtssicherheit gegen eine Idee von Gerechtigkeit durch. – Eine sehr viel differenziertere nicht-Kantsche Sicht entwickelt White, *What Is and What Ought To Be Done* (1981) 57–59/(1987) 102–106. White weist daraufhin, daß legalistische Ethiken wie die Kantsche es nicht erlauben, „daß *irgendeine* Prämisse eines moralischen Arguments gerade deshalb geändert wird, weil die Konklusion für unakzeptabel befunden wurde.“ (Ebd. 48/86)

<sup>176</sup> Cf. Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik* (1963) 356.

<sup>177</sup> Denn, wie Kant formuliert: „praktisch *gut* ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft (...), d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als solches gültig sind, den Willen bestimmt.“ (GMS 413<sub>18–21</sub>)

<sup>178</sup> Cf. Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 174, 182, 188, 189/(1990) 232, 242, 250: „Why is it good to be rational?“

nunft zuvor das Terrain bereitet, auf dem sie wirkungsvoll agieren kann – wer rational verfährt, auf verlässlichem Wege zu verlässlichen Entscheidungen über Gutes und Schlechtes gelangt, während wer nicht rational verfährt, ein solches Ergebnis allenfalls mit Glück, eher jedoch überhaupt nicht erzielt. Gibt es dann am Ende einen Vorrang des Guten oder des Werts vor der Vernunft? Ist die Vernunft dienende Vernunft, weil sie einem Wert dient? Gesetzt das wäre so, dann hätte sich die Vernunft gegenüber dem Guten zu verantworten und wäre gerade nicht ihr eigenes Maß. Doch läßt sich hier auch noch die Frage stellen, warum Verlässlichkeit gut ist, warum Verlässlichkeit wertvoll ist. Ich biete aus der Reihe möglicher Antworten zwei alternative an, ohne sie hier weiter diskutieren oder eine von ihnen verteidigen zu wollen.

Die erste lautet: Verlässlichkeit wird in der Philosophie und anderwärts geschätzt, weil es eine unaufheb- bare Idiosynkrasie gegen Anarchie und Nihilismus gibt. Und aus einer anthropologischen Sicht ergänze ich: der Mensch braucht, um leben zu können, Verlässliches und solches, das gewiß ist.

Die zweite Antwort hingegen lautet zirkelverdächtig: Verlässlichkeit ist gut, und sie wird geschätzt, weil sie vernünftig ist. Denn es ist die Verlässlichkeit der Vernunft, die geschätzt wird. Und es ist die wertschätzende und praktisch urteilende Vernunft, die ihre eigene Verlässlichkeit schätzt, weil diese es ihr erlaubt, auf sich selbst stets wieder als auf dieselbe zurückzukommen. Praktische Vernunft schätzt ihre eigene Verlässlichkeit und schätzt an ihrer Verlässlichkeit zuerst sich selbst.

Die Option für Verlässlichkeit in einem absoluten Sinne, wie sie in der Idee der Menschenwürde kulminiert, lässt sich in zwei Hinsichten auslegen:

a) erstens als Option für ein moralphilosophisches Programm von wissenschaftlicher Geltung, dem es um die Sicherheit im moralischen Urteil, die Einstimmigkeit der Urteilenden, den moralischen Fortschritt der Menschheit, kurz, die Gesetzmäßigkeit menschlicher Praxis geht. – Dies zu ermöglichen und zu gewährleisten, dienen unter anderem die drei Reduktionen;

b) zweitens als Option für eine dezidiert antiskeptische Position, der die Menschenwürde als der archimedische Punkt menschlicher Praxis gilt. Menschenwürde als die legitimierende Instanz aller menschliche Praxis belangenden absoluten Verlässlichkeitshoffnungen hätten wir dann als das Kernstück eines praktischen Anti-Skeptizismus zu betrachten.<sup>179</sup> Sie wäre, sofern sich ihre Existenz und – bedeutsamer – ihre verpflichtende Kraft nachweisen lässt, ein starkes Argument für einen moralphilosophischen Anti-Skeptizismus und, sofern sie sich nicht-religiös begründen lässt, ein starkes säkulares antiskeptisches Argument. Verlässlichkeit wäre dagegen bloßes Trugbild, wenn

---

<sup>179</sup> Stroud hat Kants theoretische Philosophie und Transzendentalphilosophie überhaupt als eine antiskeptische Position ausgelegt. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (1984) 128–169. Wir können in seinem Sinne auch Kants Konzeption der Menschenwürde verstehen als „kind of anti-sceptical guarantee Kant hoped to provide.“ (Ebd. 170) Cf. auch ders., *The Significance of Scepticism* (1979) 285, 297 f. Cf. Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 77.

ein Skeptizismus den Sieg davontragen könnte, der es evident zu machen verstünde, daß jede Moralphilosophie und jeder Versuch, eine Würde des Menschen zu begründen, eo ipso ein zum Scheitern verurteilter, nämlich unmöglich wissenschaftlicher Versuch wäre, da jede Wertung, die auf Absolutes aus sei, sich als solche aus der Wissenschaft verabschiede.

Dieser Skeptizismus läßt sich nur zurückweisen, wenn sich 1) zeigen läßt, daß Wissenschaft als solche werten kann, darf bzw. muß, und 2) ein absoluter Wert auf irgendeine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Weise nachgewiesen werden kann. Zur Debatte steht die Frage, ob die Rede von einer Würde des Menschen, die Rede von einem absoluten Wert wissenschaftlich überhaupt sinnvoll möglich ist.