

IV. Zweck an sich selbst

„[D]ie Frage von der Möglichkeit der Freiheit“ und mit ihr die Frage, ob es ein sinnvolles Unternehmen ist, den Menschen als Zweck an sich selbst zu denken, muß,

„da sie auf dialektischen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, samt ihrer Auflösung lediglich die Transzendentalphilosophie beschäftigen“ (KrV B 563).

Die Würde des Menschen ist – (transzendental-)philosophisch betrachtet – Sache eines Grenzdiskurses. Kant deutet menschliches Handeln unter dem Gesichtspunkt der Kausalität und als bestimmte Form von Kausalität. Kausalitätsverhältnisse sind Bedingungsverhältnisse. Soweit sie die Erklärung von Geschehnissen, zu denen Kant das Handeln rechnet, betreffen, erachtet er zwei und nur zwei Kausalitätstypen für denkmöglich und -notwendig.

„Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*.“ (KrV B 560)

Wie Kants Ausführungen zur dritten Antinomie lehren, entgeht die Vernunft einem Widerspruch mit sich selbst nur dann, wenn sie die beiden Kausalitätstypen

auch unterschiedlichen Geltungsbereichen zuordnet, Naturkausalität der Sinnenwelt, Freiheit einer intelligiblen Welt.

Der Gedanke einer Kausalität nach Naturgesetzen begreift jeden Zustand¹ in der Sinnenwelt als Wirkung einer wirkenden Ursache (*causa efficiens*), als Bedingtes einer dieser Welt zugehörigen Bedingung, welche selbst wiederum bedingt und mit einer Bedingung zu verknüpfen ist usf. Der Gedanke der zweiten Kausalität besteht dagegen auf einer Instanz, die von sich aus immer wieder Ursache einer Wirkung in der Sinnenwelt sein kann, ohne selbst zu ihr zu gehören und ohne nach Art des ersten Kausalitätstyps bedingt oder verursacht zu sein (KrV B 561). Eine antizipierte Wirkung wird dabei, begrifflich gefaßt, zum bestimmen den Grund der Aktivierung jener wirkenden Ursachen, die dann das Antizipierte tatsächlich verwirklichen können.² Das Vermögen des spontanen Initials (i. S. von Verursachung) naturkausaler Prozesse nennt Kant Freiheit. Über dieses Anfangenkönnen reicht eine Kausalität dieses Typs nicht hinaus. Jenseits der Sphäre bloßen Wollens herrscht wieder eine Betrachtungsweise des ersten Typs, die – wie die naturwissenschaftlichen Paradigmen des 18. Jahrhunderts es wollen – allein den Kausalgesetzen der Mechanik folgt. Das zweite Bedingungsverhältnis, das unter dem Titel Freiheit geführt wird, erborgt sein Initial von der Vorstellung seines Endes. Darum heißt die Ursache im

¹ Cf. KrV B 472 u. 560; cf. B 564.

² Cf. MS 381 u. KU 426. Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 166/(1962) 201.

Rahmen dieses Kausalitätstyps Endursache (causa finalis), der Typ selbst Zweckkausalität.

Bedingungsverhältnisse wecken nach Kant ein Bedürfnis der Vernunft, sich zu einem für gegeben angesehenen Bedingten die vollständige Reihe der ihm vorangehenden Bedingungen zu denken. Und um diesem Gedanken einen Abschluß und einen Halt zu geben, stellt sie dieser Reihe ein nurmehr Bedingendes, selbst gänzlich Unbedingtes voran.

Im Fall der Zweckkausalität ist das Unbedingte, das das Bedingungsverhältnis einer Reihe von Zweck-Mittel-Relationen der Idee nach abschließt, im Grenz-begriff von einem Wesen gedacht, das eine Würde besitzt, das „an sich selbst Zweck ist und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann“, welchem es „*bloß* als Mittel zu Diensten stehen“ sollte (GMS 428₂₇₋₂₉).

Die negativen Begriffe des Zwecks an sich selbst und der Würde des Menschen gleichen sich bis in die Wörtlichkeit. Der Sache nach folgt aus der Parallelität der beiden Gedanken: Wer nicht akzeptiert, daß sich die Voraussetzung eines Zwecks an sich selbst philosophisch rechtfertigen läßt, muß auch auf den Gedanken der Menschenwürde als der Idee eines unbedingten Werts, der dem von bedingten Werten ausgehenden Regressus einen Abschluß gibt, verzichten. Ohne das Unbedingte aber werden, sofern die Voraussetzungen gelten, die durch jenes Totalitätsbedürfnis der Vernunft in Anschlag gebracht werden, auch der bedingte Zweck und der bedingte Wert als solche unverständlich.

„Die Vernunft fordert dies nach dem Grundsatz: *wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin auch das schlechthin Unbedingte gegeben*, wodurch jenes allein möglich war.“ (KrV B 436)

Ich werde in diesem Kapitel

- 1) den methodischen Status des angezeigten Verfahrens, das zur Voraussetzung eines Zwecks an sich selbst und der eines absoluten Wertes zu zwingen beansprucht, untersuchen, und zwar in der Form, in der es in der ersten Kritik und den *Prolegomena* prototypisch für alle transzendentalen Ideen vorgezeichnet ist, um dann die Bedeutung der absoluten Metaphern ‚Zweck an sich selbst‘ und ‚absoluter Wert‘ (Menschenwürde) als
- 2) deren teleologische und praktische Funktion zu erläutern, was des näheren
- 3) die Funktion einer analytischen sowie synthetischen Einheit und
- 4) eine moralische Funktion ist.

1. Bedingtes, Bedingung und Unbedingtes.

Zum Prototyp regressiver Synthesis

‚Bedingung‘ ist Kants weitester Begriff für Relationen der Dependenz aller Art.³ Nun unterwirft der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit Bedingungen (KrV B 436)⁴ und versteht mithin alles,

³ Cf. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (1963) 49.

⁴ Zur Konstruktion des ersten Satzes von KrV B 436 (= III 283₁₅₋₂₁) cf. den Kommentar des Herausgebers Erdmann, III 578.

was in der Sinnenwelt vorkommt, als bedingt. Die Dependenzien sollen dabei so gedacht werden, daß sie sich von einem Bedingten ausgehend zu einer Reihe (nicht zu einem Aggregat) fügen, in der Bedingung auf Bedingung lückenlos folgt, wenn jede Bedingung als Bedingtes einer weiteren Bedingung und jedes Bedingte als Bedingung eines weiteren Bedingten gedeutet werden kann.⁵ Solche Reihen können progressiv bzw. absteigend verfolgt werden, indem man von einer Bedingung ausgehend deren *consequentia* untersucht, oder regressiv bzw. aufsteigend, indem man den *antecedentia* eines Bedingten nachgeht.

Ein Bedürfnis der Vernunft nach der Vollständigkeit einer solchen Dependenzreihe besteht Kant zufolge nur hinsichtlich des Regressus. Nur in ihm denkt sie sich eine Totalität, sucht sie Halt an einem Unbedingten. Reine Vernunft konkurriert dagegen nicht mit dem Laplaceschen Dämon, der aus der vollständigen Kenntnis der Bedingungen die Fähigkeit zur Vorhersage jedes weiteren Weltzustands als eines Bedingten

⁵ KrV B 387 f.: „Nun läßt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder hypothetischen Urteils) gegeben ist, fortsetzen; mithin führt ebendieselbe Vernunftthandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica*, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (*per prosyllogismos*), oder des Bedingten (*per episyllogismos*), in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.“ Cf. Jäsche-Logik § 86, 133₃₄–134₂: „Ein zusammengesetzter Schluß, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch bloße Coordination, sondern durch *Subordination*, d. h. als Gründe und Folgen miteinander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt (*ratiocinatio polysyllogistica*).“ – Die Lückenlosigkeit wird durch vier Grundsätze der Vernunft eingefordert: *in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum* (cf. KrV B 282 u. R 5377, XVIII 166).

dieser Bedingungen gewinnt.⁶ Es ist ihr sogar gleichgültig, ob eine Folgenreihe abbricht oder nicht. Unmöglich gleichgültig aber können ihr die Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sein. Das Vernunftinteresse ist eines an Ursprüngen. Darum interessiert sie der Quell von Zwecksetzungen und Werten, nicht deren Folgen.

Das Argument, das die regressive Ausrichtung der Vernunft in ihrem Ausgang bestimmt, ist ein logisch-semanticisches. Da sie die Begriffe, von denen sie transzendentalen Gebrauch macht, nicht selber generiert, sondern zu diesem Gebrauch die Kategorien des Verstandes zu Ideen transformiert,⁷ hat sie sich – zumindest im Sinne einer Richtschnur – an den Bedeutungen, die die Ausdrücke unter Verstandesregeln besitzen, zu orientieren.

Nun ist aber das Verhältnis von Bedingtem und Bedin-

⁶ Cf. zu diesem Gedanken in praktischer Rücksicht KrV B 577 f.

⁷ Cf. KrV B 435 f. Nicht jeder Begriff, der sich auf der Kategorientafel (KrV B 106) findet, taugt zur Transformation in eine Idee, sondern nur derjenige, dessen Syntheseregeln eine unverzweigte Folge von Abhängigkeiten organisiert oder, mit Kant, eine Reihe „der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten.“ (KrV B 436) Dieser Anforderung wird aus jedem der vier Titel der Kategorientafel jeweils nur ein Kandidat gerecht. Zur Verwandlung in eine transzendente und, wie wir mit Rücksicht auf den systematischen Ort, an dem Kant seinen Gedanken entwickelt, sagen müssen, kosmologische Idee eignen sich 1) unter dem Titel Quantität Zeit und (hinsichtlich seiner Begrenzung (cf. KrV B 440) auch) Raum, 2) unter dem der Qualität Materie qua Realität, 3) unter dem der Relation Kausalität und 4) dem der Modalität das Zufällige als Bedingtes einer nach Verstandesregeln notwendigen Bedingung. – Zur Begrenzung der Anzahl der Ideen nach dem Kriterium der Bildung einer Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen cf. KrV B 442 u. 490.

gung analytisch, so, daß jedes Bedingte als solches nicht seine Folgen, sondern eine Bedingung (*conditio sine qua non*) voraussetzt, ohne die es nicht bedingt wäre. So verweisen auch Mittel auf Zwecke, Werte auf Maßstäbe (Äquivalente). Um ein Bedingtes als solches zu verstehen, reicht es, irgendeine Bedingung anzugeben, „denn das Bedingte bezieht sich analytisch (...) auf irgendeine Bedingung“ (KrV B 364).

Kant aber nimmt die Semantik des relationalen Begriffs der Bedingung nur zum Leitfaden der Erklärung eines bestimmten gegebenen Bedingten, von dem es nun heißt, daß die Bedingungen „in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen“ (KrV B 436 f.) seien.

„Es sei die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Ansehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts von dem bedingten n zu m (l, k, i, etc.), imgleichen abwärts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r, etc.), so muß ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen, und n ist nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur mittelst jener Reihe möglich, seine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, sondern nur als *dabilis* angesehen werden könne.“ (KrV B 437 f.)

Die Bedingungen, die ein *gegebenes* Bedingtes möglich machen, sind nicht mehr bloß notwendige (*conditiones sine qua non*), sondern hinreichende Bedingungen. Sie sind die hinreichenden Prämissen in einem Schluß, der das Bedingte zur Konklusion hat.⁸ Nun

⁸ Cf. Wolff, Kant's Theory of Mental Activity (1963) 52.

führt zwar das analytische Verhältnis von Bedingtem und Bedingung von jedem Bedingten auf „irgendeine“ Bedingung und, sofern diese wiederum bedingt ist, auf eine Reihe von Bedingungen. Doch verhindert dieselbe Analytizität zugleich einen Abschluß dieser Reihe. Die konsequent durchgeführte regressive Synthesis,⁹ die nach Kants Auskunft durch diese Analytizität „aufgegeben“ ist (KrV B 526), führt nach Regeln des Verstandes in einen infiniten Regreß, „denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgendeine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte“ (KrV B 364). Setzt nun aber ein gegebenes Bedingtes die Vollständigkeit seiner *antecedentia* voraus, dann kann ohne einen archimedischen Endpunkt des Regresses, der aus demselben Grund nicht zur Reihe gehören darf und unter dem Titel ‚Unbedingtes‘ firmiert, nicht einmal mehr erläutert werden, was ein gegebenes Bedingtes sein soll.

Aus der Perspektive eines von einem Vernunftinteresse noch unberührten Verstandes – wenn wir einen solchen isoliert denken dürfen – gibt es hier keinerlei Schwierigkeit. Die Vernunft dagegen, die den infiniten Regreß mit ihrem Totalitätsbedürfnis dem Verstand erst aufgibt, ist in eins diejenige, die einen solchen Regreß nicht duldet und nicht dulden darf.¹⁰ Darum denkt sie sich ein Unbedingtes, das als Regulati-

⁹ KrV B 438: „Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entfernteren Bedingungen, die *regressive* (...) nennen.“

¹⁰ Meiner Ansicht nach überanstrengt Kant die Analytizität von Bedingtem und Bedingung, wenn er KrV B 526 sagt: „Zuerst ist folgen-

vum sowohl den Verstand zum Regreß anhält als auch in seinen Erklärungsansprüchen begrenzt, zugleich aber eine Hypothese als denknotwendig vertritt, die die Verstandestätigkeit allererst sinnvoll macht.¹¹

Darüber, wie Vernunft sich ein Unbedingtes denken darf, scheiden sich die Geister. Gegenstand der Entzweiung ist die Frage, ob die Vollständigkeit der Bedingungen zu einem Bedingten als durch letzteres zu ermitteln aufgegeben oder, wie der von Kant ‚dialektisches Argument‘ genannte Schluß es will, als bereits gegeben angesehen werden darf. Über die Zulässigkeit bzw. Unzulässigkeit der Verfahren zu entscheiden, ist Sache vernünftiger Selbstprüfung oder diskursiver Polizei.¹²

Sei (p) die Totalität der Bedingungen zu einem Bedingten und (q) dieses Bedingte. Statt in einem Konditio-

der Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben *aufgegeben* sei; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor eine transzendente Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und soweit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.“ Cf. KrV B 545 f. Auf eine Reihe von Bedingungen bezieht sich Bedingtes nur dann, wenn es vom Totalitätsbedürfnis der Vernunft schon infiziert ist.

¹¹ KrV B 545: „[D]er Grund des regulativen Prinzips der Vernunft [ist] der Satz: daß im empirischen Regressus *keine Erfahrung von einer absoluten Grenze*, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die *empirisch schlechthin unbedingt* sei, angetroffen werden könne.“ Cf. KU 167₂₂–168₅.

¹² Cf. KrV B 739.

nalschluß¹³ nach dem *modus tollendo tollens* (S_{mt}) zu schließen, daß, wenn p nicht gegeben ist, auch q nicht gegeben ist, sucht das dialektische Argument nach dem *modus ponendo ponens* (S_{mp}) von einem Bedingten auf die Vollständigkeit seiner Bedingungen zu schließen.

Das (zulässige) erste Argument besitzt folgendes Schema:

$$(S_{mt}) \quad \begin{array}{l} \text{Wenn } \neg p, \text{ dann } \neg q. \\ q. \\ \hline p. \end{array}$$

und heißt erläutert: Wenn die Totalität der Bedingungen zu einem Bedingten nicht gegeben ist, so ist auch das Bedingte nicht gegeben. Nun liegt aber das Bedingte vor, folglich usw. In diesem Schluß ist p notwendige Bedingung, *conditio sine qua non* für q .

q muß unter der Voraussetzung der Vollständigkeit seiner Bedingungen gedacht werden.

Das Schema des (unzulässigen) dialektischen Arguments sieht dagegen, wenn wir die Kürzel in der Bedeutung von (q) für das Bedingte und (p) für die Vollständigkeit seiner Bedingungen übernehmen, folgendermaßen aus:

$$(S_{mp}) \quad \begin{array}{l} \text{Wenn } q, \text{ dann } p. \\ q. \\ \hline p. \end{array}$$

¹³ Cf. zum Folgenden Schönrich, Kategorien und transzendente Argumentation (1981) 184 f.

Kant formuliert das Argument, auf dem die „ganze Antinomie der reinen Vernunft“ beruhe, so: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich usw.“ (KrV B 525) In diesem Schluß ist q zureichende Bedingung für p .

Wird p , welches, wie vorausgesetzt, notwendige Bedingung für q ist, in den Konditionalschluß (S_{mp}) eingesetzt, dann nimmt es formal nunmehr die Stelle des Bedingten (Konsequens) ein, während q in ebendemselben Schluß die zureichende Bedingung (Antecedens) für p ist. Daraus folgt, daß mittels eines Schlusses im *modus ponendo ponens* die Möglichkeitsbedingung eines Bedingten aus dem Bedingten selbst, und das heißt mit Kants Worten, aus etwas, das uns als Gegenstand „der Sinne als bedingt gegeben“ ist, geschlossen wird.

Das aber ist abwegig, denn eine logische Folgerung aus einem empirischen Satz ist selbst ein empirischer Satz.¹⁴ Die notwendige Möglichkeitsbedingung eines Bedingten wäre Resultat eines zwar wahren, doch nicht a priori oder, was für Kant gleichbedeutend ist,¹⁵ notwendig wahren Satzes. p kann jedoch, wie Kant ihn einführt, kein empirischer Satz sein, weil absolute Vollständigkeit kein Begriff ist, der sich durch Erfahrung gewinnen ließe. – Geschlossen werden darf von den Folgen auf die Gründe mithin nur im *modus tollendo tollens*.¹⁶

¹⁴ Cf. Stegmüller, Gedanken (1972) 28 u. Rohs, Transzendente Logik (1976) 66.

¹⁵ Cf. KrV B 3, 101 et passim.

¹⁶ KrV B 819: „Der *modus tollens* der Vernunftschlüsse, die von

Nur ein nach Regeln des Verstandes Unmögliches kann Bedingung der Möglichkeit geregelten Verstandesgebrauchs werden. Das Unbedingte ist nicht mehr unter den Dingen zu suchen, sondern ein Gedanke, der sich einzig im Regressus selbst als einer Tätigkeit des Verstandes findet. Zulässig ist der Schluß von einem Bedingten auf die vollständige Reihe seiner Bedingungen und auf ein Unbedingtes nach Kant auch nur dann, wenn sowohl das Bedingte als auch seine Bedingungen als Noumena betrachtet werden, als solches, was nur im Regreß als einer geistigen Leistung, nicht aber in der Sinnenwelt vorkommt. Denn nur so ist garantiert, daß das Bedingte im Ober- und Untersatz des Schlusses in derselben Bedeutung gebraucht wird.¹⁷

„[W]enn das Bedingte sowohl, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweiten *aufgegeben*, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit *gegeben*, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr *vorangesetzt*, daß das Bedingte, welches *nur* durch jene Reihe möglich war, gegeben ist.“ (KrV B 526; die letzten beiden Herv. v. mir)

Da es weder möglich ist, aus einem gegebenen Bedingten jeweils nur auf ein einziges bestimmtes notwendi-

den Folgen auf die Gründe schließen, beweist nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht.“

¹⁷ . . . und nicht „der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transzendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs“ (KrV B 527) nimmt.

ges Antecedens zu schließen, noch das Bedingte aus einer einzigen eindeutig festgelegten hinreichenden Bedingung abzuleiten,¹⁸ muß bereits die Struktur der Reihe als Desiderat des Vernunftinteresses verstanden werden. Innerhalb eines Aggregats von Mitteln und Zwecken legt sich der Rekurs auf einen Zweck an sich selbst ebensowenig nahe, wie innerhalb eines von Werten und ihren Äquivalenten – im Rahmen einer Tauschgesellschaft etwa – der auf einen absoluten Wert. Das Bestreben, für ein Bedingtes mittels eines analytisch-regressiven Verfahrens sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingungen anzugeben, verlangt einen massiven Eingriff der Vernunft, wie er nur im transzendentalen Grenzdiskurs vorkommt. Dieser setzt ein Bedürfnis voraus, das außerhalb seiner nicht angetroffen wird.

Das entscheidende Dokument dazu liefert (deutlicher noch als KrV B 526) eine Fußnote zum Paragraphen 5 der *Prolegomena*:

„Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es *allein* möglich.“ (Prol § 5, 276_{28–32}; Herv. v. mir)

Hinreichende Bedingungen, unter denen etwas allein möglich ist, sind eben zugleich notwendige Bedingungen. Auf dergleichen Bedingungen verweist ein gegebenes Bedingtes allenfalls im Rahmen einer Semantik

¹⁸ Cf. Wolff, Kant's Theory of Mental Activity (1963) 53.

transzendentaler Begriffe. Deren Interpretation hat mit Hilfe normalsprachlicher Ausdrücke zu erfolgen. Interpretieren heißt hier: ihre Funktion angeben. Zulässig kann der angezeigte Begriffs- und Regelgebrauch nur in heuristischer Absicht innerhalb des Grenzdiskurses sein. Kein Anspruch auf objektive Erkenntnis wird erhoben. In der Sphäre des Noumenalen, das selbst einen durch Erklärungsbedürfnisse der Vernunft legitimierten hypothetischen Charakter besitzt (als mögliche Perspektive des Denkens), geht es nicht mehr primär um die vollständige Deutung von gegebenem Bedingtem, sondern um das Vernunftinteresse selbst: die Absicherung ihrer Regeln mittels ‚letzter Regeln‘, die in einem Unbedingten als der Idee absoluter Absicherung terminiert. Das Dynamische¹⁹ und Operationale dieser Vernunft (und dieser Philosophie) gilt zuletzt wiederum ihr selbst.

Die Vernunft sucht „in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußsatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anderes als ein Urteil, vermittelt der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelt eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Prinzipium der *reinen Vernunft* werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Be-

¹⁹ Cf. R 5363 (1776–78), XVIII 162.

dingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“ (KrV B 364).

Logischer Vernunftgebrauch verweist nach subjektiven Maximen auf transzendentalen. Dieses Denken, der regulative Gebrauch der Ideen oder der hypothetische Gebrauch der Vernunft,²⁰ für das Kant in der dritten Kritik – und nur dort – den metaphorischen Ausdruck ‚reflektierende Urteilkraft‘ findet,²¹ überschreitet den Rahmen einer Argumentation *kat’anthrōpon*,²² freilich so wie Kant sie versteht, nicht.

²⁰ KrV B 674 f.: „Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon *an sich gewiß* und gegeben, und alsdann erfordert es nur *Urteilkraft* zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch notwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur *problematisch* angenommen, und ist eine bloße Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem; so werden mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebenden besonderen Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.“

²¹ Eine Ausnahme bilden die Paragraphen 81–84 in der von Gottlob Benjamin Jäsche nach Kants Anweisungen verfaßten Logik; Jäsche-Logik, IX 131–133. Zum ersten Gebrauch des Ausdrucks cf. KU 179_{19–26}. – Daß sich die Parallele nicht nur auf die theoretische Philosophie Kants erstreckt, zeigt seine Rede von praktisch reflektierender Urteilkraft, KU § 88, 456_{12–14}; cf. KU 455_{22–24} u. den Gebrauch des Terminus ‚moralische Teleologie‘, KU § 87, 447_{21, 27 f., 32, 448₇} et passim.

²² Cf. KrV B 767. Cf. Model, Metaphysik und reflektierende Urteilkraft bei Kant (1987) 203.

Sowohl die Vollständigkeit der Reihe als auch das sie begrenzende Unbedingte müssen als Ideen für das Denken betrachtet werden. Sie können keinerlei objektive Realität beanspruchen, sondern werden zur Orientierung für das regressive oder analytische Methode genannte Verfahren, Bedingtes auf seine Bedingungen hin zu untersuchen, vorausgesetzt.²³ Ihre Wirklichkeit ist die des Ermöglichungsgrundes eines bestimmten Denkens. Ihre Notwendigkeit hat die Unverzichtbarkeit des durch sie ermöglichten Denkens zur Voraussetzung. Dies verlangt eine „transzendente Überlegung“,²⁴ die sich durch die Eigentümlichkeit eines universell geführten und universell gültigen *ad-hominem*-Arguments auszeichnen soll:

„Ein Beweis (...), der auf Überzeugung angelegt ist, kann (...) zweifacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand *an sich* sei, oder was er *für uns* (Menschen überhaupt) nach den nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung sei (ein Beweis *kat'alētheian* oder *kat'an-thrōpon*, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll (...) Im letztern Falle kann er, auf bloß theoretischen Principien beruhend, niemals auf Überzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprincip zum Grunde (welches mithin allgemein und nothwendig gilt), so darf er wohl auf eine in reiner praktischer Absicht hinreichende, d. i. moralische, Überzeugung Anspruch machen.“ (KU § 90, 462₃₅ – 463₃)²⁵

²³ Cf. Prol § 5, 276 Fn. R 5923 (1783/84), XVIII 385_{13 f.}: „Ideen (...) können zwar angenommen werden als Hypothesen, aber nicht als erweislich gelten.“

²⁴ Cf. KrV KrV B 317, 319, 325, 351. KrV B 319: „*transzendente Reflexion*“; auch ‚transzendentes Argument‘, KrV B 617: „Dieses Argument, ob es gleich in der That ein *transzendentales* ist, (...)“

²⁵ Zur Deutung transzendentaler als *ad-hominem*-Argumente in

2. Zweck an sich selbst als teleologisch und praktisch Unbedingtes

Ich werde hier, soweit zulässig, den Unterschied zwischen Überlegungen zu praktischen und teleologischen Zwecken vernachlässigen, die mir, sofern sie von einem Unbedingten Gebrauch machen, *mutatis mutandis* auf dasselbe zu zielen scheinen. Das heißt, ich behandle teleologisch und praktisch reflektierende Urteilkraft als analoge Vermögen. Dabei ist im Praktischen von einem Zweck an sich selbst die Rede, der als Ursprung aller absichtsvollen (praktischen) Zwecke gedacht wird, in der Teleologie von etwas, das „den höchsten Zweck selbst in sich“ (KU § 84, 435_{27 f.}) hat, von einem Zweck, der der Natur unterstellt wird, obgleich sie ihn selbst prinzipiell nicht selber hervorbringen kann, da es zwar eine Vermittlung, nicht aber einen Übergang eines Kausalitätstyps in einen anderen geben kann.

Es sind zunächst teleologische Überlegungen, die auf die Idee eines Zwecks an sich selbst verweisen und innerhalb deren diese Metapher eine ausweisbare Funktion besitzt. Reflektierende Urteilkraft²⁶ bedarf sowohl als teleologisch als auch qua praktisch reflektierende eines Unbedingten, in dem ihre Spekulation terminiert und von dem her diese zu stützen ist.

der sprachanalytischen Philosophie cf. Phillips Griffiths, *Transcendental Arguments* (1969) 172 u. Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 82, 89, 99.

²⁶ KU 194₂₄: „Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urteilkraft überhaupt“.

„In dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung ist die Erste Ursache der Grenzbegriff, der kein *causatum alterius* ist.“ (Metaphysik L₁, XXVIII, 1 195_{16 f.})

Ist Naturkausalität das Verknüpfungsprinzip einer Reihe von Bedingungen, so entwirft die Vernunft die regulative Hypothese (cf. KrV B 675) vom jenseitigen Verursacher der Reihe, für die dieser die Bedingung, an sich selbst betrachtet aber notwendiges Wesen – „*Ens a se*“ (NF 1321₁₄) – sein muß.²⁷ „In der Reihe der wirkenden Ursachen ist ein *ens ab alio*, aber endlich muß ich doch an ein *ens a se* kommen.“ (NF 1321_{21 f.}) Denkt sich die Vernunft dagegen ein Unbedingtes zu einer durch Zweckkausalität bestimmten Reihe, so gewinnt sie die regulative Hypothese von einem Wesen, das von sich aus sich selbst Zwecke setzen kann.

Die erste Hypothese führt auf das Modell, nach dem die jüdisch-christliche Tradition sich den Ursprung einer Würde des Menschen denkt.²⁸ Die Welt ist danach als ein Bedingtes auf einen Schöpfergott zurückzuführen. Das letzte Glied seiner Schöpfung, das letzte in der Reihe der lebendigen Wesen, wie sich der zweite biblische Schöpfungsbericht ausdrückt,²⁹ zeichnet sich vor den anderen durch eine ihm aner-

²⁷ Metaphysik L₁, XXVIII, 1 216₃₆₋₃₉: „Der Anfang der Natur ist nur die Bedingung, unter der die Begebenheiten in der Welt geschehen können. *Demnach ist die Schöpfung keine Begebenheit*, sondern nur das, wodurch die *eventus* geschehen.“

²⁸ Daß Würde mit der *imago dei* des Menschen anerschaffen ist, ist in der lateinischen christlichen Philosophie spätestens seit Ambrosius (339–397) offizielle Lehre. Cf. Ambrosius, *De dignitate conditionis humanae*, PL 17, 1105–1107.

²⁹ Cf. Gen. 2,7; 1. Kor. 15,45.

schaffene Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer aus,³⁰ bleibt aber gleichwohl wie jedes Nachbild mit Rücksicht auf sein Urbild ein Bedingtes.

Von dieser Begründungstradition hat sich der Theorie-typ, den Kant vertritt, verabschiedet. Wenn eine Würde des Menschen zu denken ist, dann nur nach einem zweiten Modell, das ein Implikat der Zweckkausalität ist – sofern ein Totalitätsinteresse der Vernunft sich auf sie bezieht. Wenn es denn ein biblisches Motiv gibt, das die Kantsche Theoriebildung mit prägt, so ist es der Herrschaftsauftrag, wie er nach dem ersten Schöpfungsbericht dem ersten Menschenpaar erteilt wird.³¹ Im Anklang an das Bibelwort beginnt in der Nachschrift Gottfried Feyerabends Kants Naturrechtsvorlesung aus dem Jahr 1784, die erste Ausarbeitung einer Philosophie der menschlichen Würde seiner sogenannten kritischen Zeit:

„Für den Willen des Menschen ist die ganze Natur unterworfen, soweit seine Macht nur reichen kann, außer andre Menschen und vernünftige Wesen. Die Dinge in der Natur durch Vernunft betrachtet, können nur als Mittel zu Zwecken angesehen werden, aber bloß der Mensch kann als Zweck selbst angesehen werden. Ich kann mir bei andern

³⁰ Cf. Gen. 1,26 f.

³¹ Gen. 1,28–30: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht. Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen, auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise. Aber allen Tieren auf Erden und allen Vögeln unter dem Himmel und allem Gewürm, das auf Erden lebt, habe ich alles grüne Kraut zur Nahrung gegeben.“

Dingen keinen Werth denken, als wenn ich sie als Mittel zu andern Zwecken betrachte zE: der Mond hat für uns einen Werth, sofern er die Erde beleuchtet, Ebbe und Fluth etc. hervorbringt. Das Daseyn der unvernünftigen Dinge hat keinen Werth, wenn nichts da ist, das sich dessen bedienen kann d:i: wenn kein vernünftiges Wesen sie als Mittel gebraucht.“ (NF 1319₂₋₁₀)³²

Die Teleologie betrachtet die Natur als ein System von Zweck-Mittel-Relationen und denkt es auf einen Zweck hin gedeutet, der Umdeutungen in ein Mittel, wie sie in jedem anderen Fall möglich sind, widersteht.³³ Sie tut das mit der Legitimation, mit der dort, wo Naturwissenschaft als rein theoretische Wissenschaft, obgleich das Erkenntnisinteresse keineswegs schon gestillt ist, an prinzipielle Grenzen, die die von wissenschaftstheoretischen Grundsätzen gezogenen Grenzen sind, stößt, Vernunftprinzipien (der Vollständigkeit, Denkökonomie, Einheit und Konstanz³⁴) Leitfaden der Forschung werden dürfen. Kant bezieht sich auf den wissenschaftstheoretischen Grundsatz,

„daß alles in einer Naturwissenschaft *natürlich* müsse erklärt werden, weil es sonst zu dieser Wissenschaft nicht gehören würde (...) Allein ebenderselbe Grundsatz, daß alles in der Naturwissenschaft natürlich erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die Grenzen derselben.“ (Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 178_{12 f. u. 23 f.})

³² Cf. KpV 87₁₆₋₁₉ u. R 6908, XIX 203_{6 f.}

³³ Cf. GMS 436₃₂ Anm., 428_{28 f.}

³⁴ Cf. Gerhardt, Interesse (1976) 488.

So beruft sich Kant auf eine

„Befugniß, ja Bedürfnis, von einem teleologischen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verläßt“ (Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 159_{16 f.}),

was nach unserer Lesart heißen muß, daß er eine Befugnis auf ein Bedürfnis gründet, so daß sowohl der Dispens von der theoretischen Begründung, den sich die Vernunft selber erteilt, als auch der Status der Prinzipien ein subjektiver sein muß.

Daß sich die Natur zu einem System der Zwecke fügt und es darum in der Natur Zweckmäßiges vom äußerlich Zweckmäßigen, d. h. als Mittel Tauglichen, bis hin zu den organisierten Wesen geben muß, in denen „Alles wechselseitig als Zweck und Mittel aufeinander in Beziehung steht“ und die, weil Zweckmäßigkeit Bedingung ihrer Möglichkeit ist, allein als Zwecksystem zu verstehen sind:³⁵ das alles ist lediglich ein Ordnungsprinzip des Denkens.³⁶

Die „Vorstellungsart nach Endursachen“ ist „nur eine subjektive Bedingung unseres Vernunftgebrauchs (...)“, wenn sie die Beurtheilung der Gegenstände nicht bloß als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst sammt ihren Principien auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Ein-

³⁵ Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 179_{10 f.} Zur Unterscheidung von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit cf. KU § 82, 425.

³⁶ Die Metapher des Leitfadens findet sich an vielen Stellen: cf. z. B. KrV B 91, 810; GMS 390;; Idee zu einer allgemeinen Geschichte, VIII 18_{12, 25s}, 19_{15s}, 30_{8, 30}.

heit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.“ (KU § 82, 429^{17–24})

Was sich dieser Sicht entzieht und dem Interesse an systematischer Einheit widersetzt, gilt dann für das Unzweckmäßige, das nicht gesetzmäßig, sondern zufällig ist und das, sofern es nicht nur zwecklos, sondern sogar zweckwidrig ist, der Vernunft widerstreitet.³⁷ Und die reine Vernunft, deren Hypothese eines Systems der Zwecke sich einer praktischen bzw. moralischen Absicht verdankt, antwortet auf das Zwecklose, Zweckwidrige und Wilde, soweit es Menschen angeht, mit moralischer Restriktion bis hin zum vernichtenden Urteil.³⁸

Wo dagegen der Gegenstand der Perspektive der Zweckmäßigkeit gerecht wird, ist jedes Naturding einem anderen ein taugliches Mittel. In der Reihe subordinierter Bedingungen, die zugleich die der Subordination der Begründungen für ein Bedingtes im Rahmen der Polysyllogismen reiner Vernunft ist, ist alles auch als bedingt zu betrachten.

Ich denke nun, daß wir im Rahmen einer Diskussion des Zwecks an sich selbst ‚Bedingung‘ ohne weiteres in ‚Zweck‘ und ‚Bedingtes‘ in ‚Mittel‘ übersetzen dürfen, so daß sich in der Tat die zu übertragenden Begriffe als Prototypen für jede regressive Synthesis bewäh-

³⁷ Cf. GMS 395_{4–27}.

³⁸ Cf. GMS 422_{37–423}₁₆₅; Rel 27_{1 f.}; Recension der J. G. Herderschen ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘, VIII 65_{1–9}; R 1500, XV 785_{5–9}. Cf. Sutter, Kant und die ‚Wilden‘ (1989).

ren. Dementsprechend läßt sich ein Kantsches Theoriestück, das wir in die Darstellung des Prototyps bereits aufgenommen haben, nun folgendermaßen umformulieren:

„Es sei die Reihe m, n, o , worin n als Mittel zum Zweck m , aber zugleich als Zweck von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts vom Mittel n zum Zweck m (l, k, i , etc.), imgleichen abwärts vom Zweck n zum Mittel o (p, q, r , etc.), so muß ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben, d. h. als Mittel anzusehen, und das Mittel n ist nach der Vernunft (der Totalität der Zweck-Mittel-Relationen) nur vermittels jener Reihe möglich.“

Der Begriff ‚Zweck‘ ermöglicht den des ‚Mittels‘, ohne Zweck ist nichts ein Mittel. Die Mittel aber realisieren den Zweck. Ohne Mittel bleibt es bei der bloßen Antizipation der Wirkung oder, wie Kant sagt, beim bloßen Wünschen. Das logisch-semantische Verhältnis von Zweck und Mittel verhält sich in Ascendenz und Descendenz reziprok zum Verhältnis der Realisierung von Zwecken durch Mittel: Der Zweck verwirklicht nicht die Mittel, aber ohne den Zweckbegriff verschwindet der relationale Begriff des Mittels. Der Begriff des Mittels dagegen gehört, anders als Kant das will, nicht zur Semantik von ‚Zweck‘, aber ohne Mittel läßt sich kein Zweck verwirklichen. Eine Reihe „unentbehrlich nothwendige[r] Mittel“ (GMS 417_{6f.}) analytisch aus einem Zweck abzuleiten, erweist sich als unmöglich,³⁹ und ist überdies, wenn

³⁹ GMS 417_{15f.}: „die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze“.

wir Transzendentalphilosophie zu Recht als ein Verfahren zur Absicherung letzter Regeln bestimmt haben, nicht deren eigentliches Geschäft, da „absolute Totalität (...) von der Vernunft nur sofern gefordert [wird], als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht“ (KrV B 436).⁴⁰ Wie aber läßt sich nun für die Idee eines Zwecks an sich selbst argumentieren?

„Ein Ding in der Natur“, heißt es in der Vorlesung über Naturrecht, „ist ein Mittel dem andern; das läuft immer so fort, und es ist nothwendig, am Ende ein Ding zu denken, das selbst Zweck ist, sonst würde die Reihe kein Ende haben.“ (NF 1321₁₈₋₂₀)⁴¹

In der Grundlegungsschrift wird diese Behauptung teleologischer Notwendigkeit durch ihre axiologischen und ethischen Konsequenzen zu stützen gesucht. Ein objektiver Zweck, der an sich selbst Zweck ist, sei erforderlich,

„weil ohne dieses überall gar nichts von *absolutem Werthe* würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.“ (GMS 428₂₉₋₃₃)

⁴⁰ NF 1321₂₈₋₃₀: „Es liegt schon in der Natur der menschlichen Vernunft, daß sie nie etwas anders, als bedingt, einsehen kann, nie etwas ohne Grund einsehen kann“.

⁴¹ NF 1321_{23 f.}: „Ein Ding ist Mittel des andern, daher muß zuletzt ein Ding seyn, das kein Mittel mehr, sondern Zweck an sich selbst ist.“

Nun mag es stimmen, daß ein moralisches Gesetz einen absoluten Wert präsупponiert, der seinerseits etwas präsупponieren muß, das in jeder Hinsicht Zweck und in keiner Mittel ist, ohne welches wiederum die Reihe von Mitteln und Zwecken kein Ende hätte. Doch keiner dieser Schritte steuert ein Argument für die Hypothese eines Zwecks an sich selbst bei. Warum die Reihe, in der jeder Zweck auch als Mittel zu einem weiteren Zweck interpretiert werden kann, ein Ende haben sollte, dafür müßte zumindest ein Grund genannt werden können. So könnte ein Skeptiker, der sich auf eine Diskussion einläßt und überdies zumindest so entgegenkommend ist, nicht das Vernunftinteresse überhaupt in Abrede zu stellen, einklagen, daß es eben auch für den Einsatz dieses Interesses eines Arguments bedarf, das es vom Vorwurf des Dogmatismus freispricht; und wenn es ein solches Argument nicht gibt, dann gibt es ebensowenig einen Grund dafür, daß dergleichen Zweck-Mittel-Reihen enden, ja enden müssen – sofern es um die Rechtfertigung einer Notwendigkeitsbehauptung geht –, dann gibt es eben nichts, was von absolutem Wert ist, und nichts, was moralisch absolut verpflichtet.

Die Idee eines Zwecks an sich selbst mag *in* einer Theorie der menschlichen Würde noch so nachdrücklich als absoluter Wert etc. dargestellt werden, *für* diese Theorie selbst ist sie es keineswegs. Hier wird sie gebraucht, sofern sie etwas zu erklären taugt. Von der Dignität des zu Erklärenden fällt nichts auf die Erklärung ab; sowenig wie die Rede vom Heiligen – Kant: die „Heiligkeit des Willens“ (KpV 32₃₅; cf. GMS 414₆,

439_{29 f.}) – den philosophischen Text zur Heiligen Schrift macht. Darum kann eine analytisch-regressive Methode nicht darauf abzielen, eines ihrer Theoreme als Selbstzweck zu feiern. Nötig ist es vielmehr zu sehen, ob die Idee eines Zwecks an sich selbst zur Interpretation von Mittel-Zweck-Verhältnissen als solchen etwas beiträgt oder sogar unverzichtbar ist. Dies ist – gegen Schopenhauer⁴² – zumindest die interessantere Lesart.

Ein Argument für die Hypothese eines Zwecks an sich selbst kann sich darum nur am Modell des Schlusses im *modus tollendo tollens* (S_{mt}) orientieren. „Wäre kein Zweck, so wären auch die Mittel umsonst und hätten keinen Werth“, heißt es in der bisweilen etwas kryptischen Vorlesungsnachschrift *Naturrecht Feyerabend* (NF 1319_{19 f.}), was etwa soviel sagt wie: Gäbe es keinen letzten Zweck, der in jeder Hinsicht Zweck ist, so wäre die Rede von Mitteln bar jeglicher Rechtfertigung, desgleichen die von bedingten bzw. relativen Werten.⁴³

(S_{mt}^*) Wenn es kein Unbedingtes gibt, das an sich selbst Zweck ist, dann gibt es auch kein Mittel. Nun gibt es aber solches, was wir als Mittel verstehen und gebrauchen, d.h. wir können das Faktum einer Praxis reklamieren.

⁴² Cf. Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 523.

⁴³ Cf. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 135: „Soll daher jene Mittel/Zweck-Beziehung sich auch nur in ihrem ‚relativen‘ und ‚bedingten‘ Sinne aufrechterhalten lassen, so ist ‚notwendig, am Ende ein Ding zu denken, das *selbst* Zweck ist‘ [NF 1321₁₉].“

Folglich müssen wir etwas unterstellen, was Zweck an sich selbst ist.

Will man auf diese praktischen und teleologischen Kategorien nicht verzichten, muß die Idee eines Zwecks an sich selbst unterstellt werden.

Analog, wenngleich minder elegant und, wie ich fürchte, auch minder schlüssig, läßt sich so auch für eine Würde des Menschen argumentieren.

(S_{mt}^{**}) Wenn es nicht etwas (jemanden) gäbe, dem alles einen Wert und in bezug auf das alles überhaupt erst einen Wert haben kann und hat, so wäre nichts von Wert, diese Kategorie fehlte überhaupt. Nun gibt es aber das Faktum einer wertenden Praxis, folglich muß dafür auch ein ‚Subjekt aller Werte‘ unterstellt werden, dem, obgleich nach den Regeln eben jener (relativ) wertenden Praxis einzig nicht zu entscheiden ist, ob es einen Wert besitzt oder nicht,⁴⁴ das metaphorische Prädikat ‚absoluter Wert‘ oder eine Würde zugesprochen wird.

‚Besitzt einen absoluten Wert‘ steht dann für ‚Subjekt aller Werte‘ und fungiert als regulativer Begriff im

⁴⁴ Denn an eine dem Subjekt ebenfalls mögliche Selbstwertstiftung, sich genau dadurch wert zu sein, daß es sich in jeder seiner Handlungen (auch) als Mittel benutzt, und einen absoluten Wert zu besitzen, weil dieses Sich-als-Mittel-Benutzen für jede Handlung unverzichtbar ist, ist offensichtlich nicht gedacht. Es kommt zu keiner Theorie eines Mittels an sich selbst, er wird nicht als Grenzbegriff in Erwägung gezogen. – Zum unendlichen Regreß eines Vonsich-selbst-Gebrauch-Machens in realistischer Konzeption cf. Prauss, Für sich selber praktische Vernunft (1989) 261.

Rahmen einer Deutung wertender Praxis auf die Bedingung ihrer Möglichkeit hin.⁴⁵

Das zeigt, wenn es etwas zeigt, zumindest, daß eine Philosophie, die transzendental argumentiert, einen Selbstzweck und eine Würde des Menschen nicht geradewegs konzipiert und beweist, sondern sich aus einer Erklärungsnot zu ihrer Hypothese gedrungen sieht, die gegen den Verdacht, daß ihr „vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege“ (GMS 394_{36 f.}), zu verteidigen ist. In der Metapher ‚Zweck an sich selbst‘ drückt sich diese Erklärungsnot aus. In einer dem Normalsinn der Wörter nach paradoxen Wendung zeigt sich ihre Funktion an, die zwei Regeln gibt:

- 1) Auf der Ebene, auf der dieser Normalsinn herrscht – das ist für Kant die des Verstandes – ist im Regressus stets fortzufahren.
- 2) Die Vernunft hat einen Fixpunkt zu denken (*focus imaginarius*), der den Elementen im Regressus des Verstandes Halt und Bedeutung gibt. – Sie tut das mit Hilfe eines Ausdrucks, der semantisch abweichend ist und damit nicht mehr den Operationen des Verstandes zufallen kann.

⁴⁵ Anders Prauss, der den absoluten Wert als ein realistisches Konzept eines Sich selbst wert Seins zu verstehen scheint. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 137: „Daß eben dadurch aber der Mensch einen ‚Wert‘, ja sogar einen ‚inneren‘ und ‚absoluten‘ Wert darstellt, bedeutet lediglich, daß er als theoretisches und praktisches Selbstverhältnis jeweils immer zunächst einmal ‚sich selber wert ist‘.“ Dem Sich selbst wert Sein ist, so denke ich, aber ebenso wie einem Sich selbst Wollen argumentativ zu begegnen. Cf. Kap. IV, 3.1.

Das zeigt zudem, daß der regulative Begriff, mit dessen Hilfe es zu einer Art Letztbegründung kommen soll, eine Begründung nur relativ und im Rückgriff auf ein zu Begründendes faktischer Natur leisten kann. Das zeigt aber zuletzt, daß das Problem, auf das transzendente Überlegungen eine Antwort geben, ohne die von ebendenselben Überlegungen unterstellte Bedürfnisstruktur der Vernunft gar nicht bestünde. Darum lautet der Kantsche Refrain in dieser Sache:

„Wie aber ein Wesen an sich selbst bloß Zweck seyn kann, und nie Mittel, ist eben so unbegreiflich, als wie in der Reihe der Ursachen ein nothwendiges Wesen seyn müsse. Indessen müssen wir beides annehmen, wegen des Bedürfnisses unsrer Vernunft, alles vollständig zu haben.“ (NF 1321²⁴⁻²⁸)

Menschliche Praxis gewinnt in der Kantschen Konzeption ihre Möglichkeitsbedingung und zugleich ihren Halt nicht in deren Gemeinschaftlichkeit und Wechselseitigkeit unter Menschen, sondern in einer reinen Vernunftidee, von der regulativer Gebrauch zu machen ist.

Die Möglichkeit, naturteleologische und praktische Überlegungen parallel zu führen, hat ihre Grenzen. Die Annahme natürlicher Zwecke kann sich des Rekurses auf empirische Data niemals entschlagen. Mit Hilfe teleologischer Hypothesen wird die Natur neu gedeutet, wenn das Interpretament einer Naturkausalität nicht zureicht. Was gedeutet wird, ist stets die Natur als etwas empirisch Bedingtes.

Anders die Theorie der Praxis, die, wie in Kapitel I ausgeführt, von aller Empirie entbunden ist und ein Ver-

nunftprinzip enthält, dem sie alle möglichen Zwecke unterwirft. Soweit diese Zwecke den Rahmen bloßer Gesinnung überschreiten und ‚in der Welt‘ realisiert werden sollen, wird die reine praktische Teleologie eine natürliche voraussetzen, die die Natur als praktischen Zwecken angemessen denkt (cf. Kap. III, 4.1.2).⁴⁶ Dieses Verfahren ist, weil es nur zwei Betrachtungsweisen überhaupt miteinander in Verbindung bringt (und diese Verbindung deutet), empirisch unbelastet und damit weiterhin „*reine Zweckslehre*“.

„[R]eine praktische Teleologie, d. i. eine Moral“ oder „*reine Zweckslehre*“, kann nach Kant „keine andere als die der *Freiheit* sein“ (Über den Gebrauch teleologischer Principien VIII 182 f.).

Wir werden darum eine weitere Funktionsbedeutung der absoluten Metapher ‚Zweck an sich selbst‘ in der Kantschen Freiheitslehre zu suchen haben.

3. Zweck an sich selbst als Einheitsfunktion

Da auf dem Wege regressiver Synthesis des Verstandes nur frühere Bedingungen, niemals aber ein Ursprung und mithin

„keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse herauszubekommen ist, so schafft sich die Vernunft

⁴⁶ Cf. Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 182₂₈ – 183₉. GMS 436_{32 f.}: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur.“

die Idee einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach Gesetzen der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.“ (KrV B 561)

Im Prozeß der Begründung einer Reihe einen Endpunkt zu präsupponieren, um mit den Elementen der Reihe sinnvoll operieren zu können und mit dem Endpunkt der Begründung in der Sache über einen absoluten Anfangspunkt zu verfügen, – das kann einer Theorie der Praxis unmöglich schon ausreichen. Sie hat diesen Punkt selbst noch zu deuten und will ihn als den Ursprung aller Praxis bzw. als Rechtfertigungsgrund ihrer Deutung denken. Als Grenzdiskurs geht sie bis zum Äußersten und bestimmt diesen Ursprung der Praxis als eine Grenze, die zuletzt mit der Bedingung der Möglichkeit von Grenzdiskursen zusammenfällt. Wir werden dies Schritt für Schritt aufrollen. Am Anfang unserer Rekonstruktion nehmen wir eine These vor, die wir bereits kennen:

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst“; dieses „*Dasein*“ hat „*an sich selbst* einen absoluten Werth“ (GMS 428_{7 f. u. 3 f.}).

Wie diese Behauptung zu verstehen ist, läßt sich besser als durch die Grundlegungsschrift mit einigen Passagen aus der Naturrechtsvorlesung deutlich machen. Dort wird zunächst das Selbstbewußtsein, wie es für das theoretische Selbstverhältnis des Menschen gilt, als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für eine Würde des Menschen vorgestellt:

„Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst seyn; denn es kann sich seines Daseyns nicht bewußt seyn (...) Die Vernunft aber giebt uns nicht die Würde.“ (NF 1322_{2 f. u. 6})⁴⁷

Wir müssen hier lesen: die theoretische Vernunft gibt uns keine Würde, obgleich sie die *conditio sine qua non* einer Würde des Menschen ist. Einer Vernunft, die rein theoretisch bleibt und kein Moment von Praktikizität enthält, kann weder zugeordnet werden, daß sie einen Begriff von Zweck oder Wert ausbildet, noch daß sie wertstiftend tätig wird. Stattdessen ist dafür die Freiheit sowohl oberste als auch hinreichende Bedingung (cf. NF 1322_{22 f.}).

– „Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck seyn kann (...) Soll der Mensch also Zweck seyn; so muß er einen eignen Willen haben“ (NF 1320_{2 f. u. 5}).

– „Des Menschen innrer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat. Weil er der letzte Zweck seyn soll, so muß sein Wille von nichts mehr abhängen.“ (NF 1319₃₇₋₃₉)⁴⁸

⁴⁷ Cf. NF 1319_{11 f.}: „Auch die Thiere haben an sich keinen Werth, denn sie sind sich ihres Daseyns nicht bewußt“.

⁴⁸ Cf. NF 1322₁₁₋₁₃: „Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind. Hier haben wir Vermögen, nach unsrem eignen Willen zu handeln“; NF 1322₁₇₋₁₉: „Die Freiheit des Wesens muß ich voraussetzen, wenn es soll ein Zweck vor sich selbst seyn. Ein solches Wesen muß also Freiheit des Willens haben“; NF 1326₃₆₋₃₈: „Ein vernünftiges Wesen als Zweck an sich selbst muß seinen eigenen Willen haben, und daher muß dieser Wille frei seyn.“

Zweck an sich selbst zu sein und eine Würde zu besitzen, setzt beide Male Freiheit voraus. Zwei Ideen, zwei Grenzbegriffe, präsupponieren eine dritte Idee. Dieses Dritte, die Freiheitsidee, fällt mit dem Gedanken zusammen, daß der Mensch einen Willen hat, einen „eigenen“ Willen, wie Kant zu präzisieren sich genötigt sieht.

Der „eigene“, das ist der freie Wille, und jeder Wille ist stets jemandes eigener Wille. Letzteres zumindest scheint aber nur eine Trivialität festzuhalten, und es ist unklar, warum Kant es mehrfach wiederholt. Denn, wie er es sieht, heben weder der ‚Gleichklang‘ der Willen noch bestimmte Zwänge und Verpflichtungen den jeweiligen Willen als eigenen auf: Wollen zwei dasselbe, dann will es doch jeder jeweils mit *seinem* Willen. Und niemand kann den Willen eines anderen haben, sosehr er ihn auch beherrschen mag.

Wollen, lautet das Argument, welches als formales subjektivitätsphilosophisches und nicht als empirisches zu verstehen ist, muß der andere selber, wie sehr er sich auch anpaßt, verleugnet, wie weitgehend sein Wille auch gebrochen ist. Kant hatte sich bereits in einer Reflexion der 1770er Jahre auseinandergesetzt, daß ein anderer auch nur dann zu etwas verpflichtet werden kann, wenn dieser die Verpflichtung aus Freiheit sich selbst verpflichtend⁴⁹ adoptiert und selber, wie ‚widerwillig‘ auch immer, in sie einwilligt.⁵⁰ Und

⁴⁹ Da für Kant Freiheit nichts ist, in dem es graduelle Abstufungen gibt (cf. R 4229, XVII 467₁₂₋₁₄), können wir hier nicht sagen: aus zumindest einem Rest an Freiheit.

⁵⁰ MS 381₆₋₉: „Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber *einen Zweck zu haben* von

wenn er dann in jener Naturrechtsvorlesung des Jahres 1784 die Rede vom eigenen Willen zur Unterscheidung des Menschen vom Tier nutzt, welches zwar einen Willen, aber eben keinen eigenen, sondern den der Natur habe (cf. NF 1319₃₉–1320₂), so macht das die Rede von einem eigenen Willen keineswegs plausibler. Die Metapher vom Willen der Natur verdeckt nur, daß Kant den Tieren in Wahrheit überhaupt keinen Willen,⁵¹ sondern einen „Instinct“ (NF 1320₂₈) – „diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen“ (Muthmaßlicher Anfang, VIII 111₄) – zuschreibt. Mit hin ist die Charakterisierung des Willens als eines eigenen überflüssig, sobald die lediglich schmückende Metapher vom Willen der Natur weggelassen oder ersetzt wird.⁵²

Was Kant an dieser Stelle aber meint, wird gleichwohl deutlich: Der menschliche Wille ist ein eigener und insofern freier, als er „nicht von Triebfedern bestimmt“ wird – nicht mit kausalmechanischen Metaphern erläutert werden kann –, „denn alsdenn wäre er nicht frei, sondern wie die Thiere.“ (NF 1326_{38 f.}) Der eigene Wille ist der freie, insofern er von nichts mehr abhängt

anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck *machen*.“ Ebenso MS 381_{30–35}. – R 6954 (1776–78), XIX 213_{1 f.}: Man kann „niemals den andern obligiren, als vermitteltst desselben eignen Willen.“ In dieser Reflexion macht Kant allerdings zugleich deutlich, daß er dadurch, daß eine Verpflichtung, die zu Recht anerkannt ist, auf einem allgemeinen Willen fußt, den einzelnen (eigenen) Willen als dem allgemeinen subsumierbar immer schon als verpflichtet denken kann. Der eigene Wille ist verpflichtet, insofern er idealerweise ein Fall von allgemeinem Willen ist.

⁵¹ Cf. NF 1319_{8 f.} u. 1320₃.

⁵² So auch Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 131.

(cf. NF 1319³⁹), d. h. unbedingt ist. Das Wort ‚eigen‘ macht somit Anzeige darauf, daß ein freier Wille nicht fremd-, sondern selbstbestimmt (autonom) ist; andernfalls gibt er „sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm“ das Gesetz (GMS 444^{25 f.}), was den Gedanken des Willens in unmetaphorischer Bedeutung aufhobe.⁵³ Ist ein eigener Wille derjenige, der sich selbst bestimmt, kann das Wort ‚eigen‘ nicht mehr in ausschließlich besitzanzeigender Bedeutung verstanden werden.

Ich setzte mich zur weiteren Klärung der Frage, was ein Zweck an sich selbst ist, mit einem Deutungsvorschlag von Gerold Prauss auseinander. Sein Verdienst ist es, sich, nach meinem Kenntnisstand, erstmalig detailliert auf semantische Probleme des Ausdrucks Zweck an sich selbst eingelassen, statt sich, wie der überwiegende Teil der Literatur, ohne Problematisierung seiner appellativen Kraft überlassen zu haben.⁵⁴ Meine Schwierigkeiten mit der Interpretation von Prauss rühren daher, daß er dem Ausdruck eine bestimmte semantische Tiefenstruktur unterstellt, die er nicht besitzt und, wie ich es sehe, nicht besitzen kann. Ich möchte dagegen Zweck an sich selbst als eine abso-

⁵³ Der Wille erhält sich als solcher, wie bereits Augustinus zu seiner Rettung vorschlägt, indem er sich die Begierde *propria uoluntate* aneignet. Augustinus, *De libero arbitrio* III 2.8, CC 29, 275; cf. I 21.75, CC 29, 225. Cf. Kap. I, 2.2.1.1, Fn. 33. Der Ausdruck ‚eigener Wille‘ kann dann als Übersetzung dieses Gedankens gelten.

⁵⁴ Zum Eindruck, den diese Kraft auf ihn mache, bekennt sich Wolff, *The Autonomy of Reason* (1973) 175 und gesteht zugleich, nicht genau zu verstehen, was der Ausdruck an bestimmten Stellen, wie z. B. in der sog. Zweck-Formel, meine.

lute Metapher deuten, die sich nur so interpretieren läßt, daß wir ihre Funktionsbedeutung angeben.

3.1 Praktische Reflexivität

Prauss hat die These vertreten, daß Kant vom Wort ‚eigen‘ nicht nur possessiven, sondern auch reflexiven Gebrauch mache, wie er sich zwar in keinem Dictionaire nachweisen, wohl aber der Sache nach und auch wörtlich bei Kant belegen lasse. Ja, diese reflexive Bedeutung von ‚eigen‘ sei dem Gedanken nach sogar die ursprünglichere, weil sie – aus subjektivitätsphilosophischer Sicht – die possessive erst begründe.⁵⁵ In der Betonung des Willens als eines eigenen ist primär ein menschliches Selbstverhältnis angezeigt, das nicht das Eigene in Auseinandersetzung mit und Abhebung zum Fremden gewinnt, sondern aus einem praktischen Für sich Sein (Reflexivität) die Möglichkeit der Abhebung gegen anderes gewinnt. So wie Kant von einem „eigenen Bewußtsein“ (GMS 448₁₄) spricht, wo er Selbstbewußtsein meint, und „eigene Gesetzgebung“ (GMS 450₂₃; cf. GMS 432_{29 f.}, 449_{10 f.}) sagt, wo es Selbstgesetzgebung oder eben Autonomie heißen müßte, meine er auch mit ‚eigener Wille‘, so Prauss, „dergleichen wie ‚Selbstwille‘ oder ‚Selbstwollen‘“. Da aber ein vergleichbares Wort zu Selbstbewußtsein, wie es als Name für das theoretische Selbstverhältnis des Menschen zur Verfügung steht, für das praktische

⁵⁵ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 129 f., 131 f. u. ders., Für sich selber praktische Vernunft (1989) 253 f. Cf. Wenzel, Anthroponomie (1992) 170.

Selbstverhältnis des Menschen in unserer Sprache fehlt, könne dieses Verhältnis praktischer Reflexivität nur mit Wendungen wie „Wille zu sich selbst“ oder „Wollen seiner selbst“ umschrieben werden.⁵⁶

Kants eigene Formulierung, mit der er in der Tat unzweideutig anzeigt, daß er vom Wort ‚eigen‘ (auch) reflexiven Gebrauch macht, ist etwas vorsichtiger und besagt, daß „jeder Person ihr eigener“ ein „auf sie selbst gerichteter Wille“ sei (KpV 87₂₂).⁵⁷ Das sagt nicht, daß die Person, der ein solcher Wille eignet, mittels dieses Willens sich selbst will oder bezweckt, sondern – schwächer –, daß der Wille einer Person ein ihr eigener ist, indem er (bei allem, was er will, auch) auf

⁵⁶ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 130, 136, 138.

⁵⁷ Die Passage lautet bei Kant: „Eben um dieser [der Freiheit] willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille[,] auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt“ (KpV 87₂₁₋₂₄; das ergänzte Komma findet sich in der Weischedel-Ausgabe). Das könnte einfach heißen: jede meiner Handlungen, auch eine, die, wie es den Anschein hat, nur mich selbst betrifft, weil sie allein mir gelten soll, untersteht der möglichen Beurteilung durch das Sittengesetz. Ich darf mit mir nicht alles anstellen. – Der auf sie selbst gerichtete Wille einer Person wäre demnach ein Sonderfall von Willen. Prauss aber wählt eine *lectio difficilior*, die die Phrase hinter dem ‚eigener‘ als Explikation jeglichen Kantschen Gebrauchs des Wortes ‚eigen‘, sofern es in Zusammenhang mit ‚Willen‘ gebraucht wird, versteht und jeden Willen als einen eigenen. Ersteres scheint mir die Stelle zu überanstrengen. Da aber letzteres, unabhängig von aller Kantphilologie, unter subjektivitätsphilosophischen Vorzeichen nicht von der Hand zu weisen ist und die Deutung des ‚eigen‘, wenn auch nur schwer dieser Passage zu entnehmen, damit ihre Berechtigung erhält, folge ich, diesen Ansatz darstellend, der – spekulativen – Lesart von Prauss.

diese Person „gerichtet“ ist.⁵⁸ Wir können das folgendermaßen umformulieren: In allem, was die Person will, ist sie Subjekt ihres Willens genau so, daß dieser sich (auch) ‚irgendwie‘ auf es zurückbezieht. Ich verstehe das ‚gerichtet auf‘ dann nicht wörtlich, nicht als Ausdruck einer Intention, sondern als Anzeige einer noch interpretationsbedürftigen Beziehung.

Prauss ändert auslegend die Kantsche Wendung, indem er das Ziel der Gerichtetheit des Willens austauscht. Aus der *Person*, deren Wille (auch) auf *sie*, d. h. auf diese Person selbst gerichtet ist, wird ein *Wille*, der ein „auf *sich* selbst gerichteter Wille“ ist,⁵⁹ aus dem Verhältnis des Willens zur Person ein „praktisches Selbstverhältnis“⁶⁰ des Menschen „als so etwas wie Wille“.⁶¹ Das führt den Gedanken der Reflexivität noch enger, zwingt aber spätestens hier dazu, genauer zu sagen, worin diese Reflexivität besteht und was man sich mithin unter der Auf sich selbst Gerichtetheit des Willens zu denken hat.

Die Überlegung, die Prauss dazu anstellt, hält zwei Antworten bereit, auch wenn alle Anzeichen darauf

⁵⁸ Und im Kontext heißt es, daß auch dieser Wille, wie er nur die wollende Person selbst betrifft und ein praktisches Selbstverhältnis darstellt, dem kategorischen Imperativ untersteht. Weitergehend dagegen die Vorlesungsnachschrift *Moral Mrongovius II* (1784/85), XXIX 610₉₋₁₁: „moralischer Wille ist sein eigener Gegenstand, denn ein solcher Wille ist nicht bedingt, sondern unbedingt.“ Das aber meint einen Willen, „der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte“ (GMS 432_{21 f.}).

⁵⁹ Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 130. Herv. v. mir.

⁶⁰ Ebd. 132.

⁶¹ Ebd. 135.

hindeuten, daß er diese selber für ein und dieselbe nimmt. Ich indes unterscheide sie nach den Titeln ‚Sich selbst Wollen‘ und ‚Für sich selbst Wollen‘.⁶²

1) Sich selbst Wollen

Die erste ist eine Antwort im Sinne des bereits zitierten Wollens seiner selbst, ergänzt um die Gedanken des Selbstzwecks und der Selbstverwirklichung:

„Was auch immer er wollen mag, so ist der Mensch doch eben dieses Wollen jeweils nur dadurch, daß er in allem, was er will, grundsätzlich zunächst einmal sich selber will; und was auch immer er zu einem Zweck oder zu einem Mittel für Zwecke erheben mag, so ist dies alles Mittel oder Zweck doch ausschließlich insofern, als der Mensch in allen Mitteln oder Zwecken grundsätzlich zunächst einmal sich Selbstzweck ist. Und was er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse an Objekten auch immer verwirklichen mag, ein Wollen oder Handeln ist solche Verwirklichung von Anderem seiner selbst doch immer nur insofern, als der Mensch dadurch gerade Verwirklichung seiner selbst erstrebt.“⁶³

Ein Wille, der sich selbst will: das wäre eine verlockende, eine zu verlockende Lösung des Problems eines Zwecks an sich selbst. Insofern das, was ein Wille will, sein Zweck ist, wäre in der Tat der Wille, der es auf sich selbst absehen könnte und sich zu bezwecken vermöchte, Selbstzweck oder an sich selbst Zweck, ja ein

⁶² Cf. ebd. 135 f.

⁶³ Ebd. 135 f. Cf. ebd. 136: Etwas ist „*sein* Wille oder *seine* Handlung oder *sein* Zweck prinzipiell nur dadurch, daß es lediglich die ganz bestimmte Art und Weise bildet, wie ein solcher Mensch sich Selbstzweck oder Wille zu sich selber ist.“

Zweck an und für sich selbst.⁶⁴ Wir hätten dann gezeigt, wie Freiheit, insofern sie sich in einem eigenen als einem selbstreflexiven Willen dokumentiert, einen Zweck an sich selbst und damit die Würde des Menschen begründet.

Doch der Gedanke trägt nicht. Denn, so haben wir zu fragen: was will der Wille, der sich selbst will, was der Mensch, der als Wille Wille zu sich selbst ist? Was bezweckt der, der sich selbst bezweckt? Was verwirklicht der, der sich selbst verwirklicht? Einen Willen zu denken, der sich selbst will oder sich selbst bezweckt, einen Menschen zu denken, der als Wille, und das muß hier immer heißen: als transzendentes Ich, ein Gleiches tut, – das ist, wörtlich verstanden, keine sinnvolle Verstehensanweisung.⁶⁵ Ist es bloß die Anzeige auf ein Unvordenkliches, dann trägt sie nichts zu einem nachvollziehbaren Verständnis von Zweck an

⁶⁴ Eine Bemerkung Kants zur Heiligkeit stützt diese selbstreflexive Figur mit einer selbstprädikativen Überlegung: Das moralische Gesetz als Maßstab aller Heiligkeit soll danach etwas sein, „was an sich heilig ist“ (KpV 131₃₅). Hat der Maßstab, um das herauszufinden, sich demnach an sich selbst angelegt, um sich selbst zu messen? – Cf. dagegen Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 50: „Man kann von *einem* Ding nicht aussagen, es sei 1 m lang, noch, es sei nicht 1 m lang, und das ist das Urmeter in Paris. – Damit haben wir aber diesem natürlich nicht irgend eine merkwürdige Eigenschaft zugeschrieben, sondern nur seine eigenartige Rolle im Spiel des Messens mit dem Metermaß gekennzeichnet.“

⁶⁵ Mitunter ist es die bloße geistige Verführung, die geradezu davon lebt, daß sie mit Verstehensanweisungen operiert, die keine, zumindest keine sinnvollen, sind, wenngleich sich auch die appellativen Züge, die in ihnen liegen, interpretierend erschließen lassen. Cf. z. B. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1983) 19: „Wir wollen uns selbst.“

sich selbst bei. Sollen wir dabei aber an einen bestimmten, nämlich besonderen Gegenstand des Willens denken, ist auch bereits die strenge Reflexivität, auf die es der Rede vom sich selbst Wollen ankommt, verspielt. Auch Nicolai Hartmanns Gedanke der *intentio obliqua*, wie Prauss ihn sich aneignet und ihn verwandelt,⁶⁶ befreit nicht von den Schwierigkeiten, die sich mit dem Sich selbst Wollen stellen, sondern wiederholt sie. Deuten wir diese reflexive Intention im Sinne strenger Reflexivität als ein Es auf sich selbst Absehen bzw. Sich selbst Bezwecken („Wollen seiner selbst“) oder eben in wörtlichem Sinne als Zweck an sich selbst, so fragt sich von neuem, was denn, ist der Mensch nunmehr als Intentionalität gedeutet, eine Intention eigentlich intendiert, wenn sie sich selbst intendiert.

Nach den Regeln der Semantik sind wir gehalten, Intention so zu verstehen, daß sie als solche auf etwas anderes als sie selbst aus ist. Jede Intention, die, wörtlich verstanden, ihren Namen verdient, ist eo ipso *intentio recta*. Eine *intentio obliqua* ist dann ebensowenig eine Intention, wie Zweck an sich selbst ein Zweck ist.⁶⁷

⁶⁶ Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie [1935] (1948) 49 f. mit Fn. Prauss, Die Welt und wir I/1 (1990) 20 f., 55 f., 85–87 et passim.

⁶⁷ Cf. dagegen Prauss, Die Welt und wir I/1 (1990) 20. Prauss spricht dort in Absetzung gegen die „natürliche *intentio recta*“ von einer „unnatürliche[n] *intentio obliqua*“, was ihm daran festzuhalten erlauben und auch seinen Leser zu denken verpflichten soll, daß *intentio obliqua* eine, wenn auch unnatürliche, Intention sein könne. Die Rede von *intentio recta* als sog. natürlicher Einstellung findet sich gleichfalls bei Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie (1948) 48–51.

Wenn es einen möglichen sinnvollen Gebrauch von beiden gibt, dann muß es ein metaphorischer sein. Sie anders zu verstehen hieße, eine Metapher wörtlich und deskriptiv mißzuverstehen.

Eine wesentlich bessere Lösung der Frage, was Zweck an sich selbst heißen kann, ist für den subjektivitätsphilosophischen Rahmen m. E. mit der zweiten Antwort gefunden.

2) Für sich selbst Wollen

Praktische Reflexivität ist hier nicht mehr als „Wille zu sich selbst“ oder „Wollen seiner selbst“ gedeutet. Die Auf sich selbst Gerichtetheit des Willens ist nunmehr so ausgelegt, daß dieser genau dadurch eigener Wille ist, daß er alles, was er will, für sich will. Dem vermöchte sich auch das selbstloseste Wollen nicht zu entziehen. Auch beim Altruisten sei dessen

„Altruismus eine dem Willen desselben zurechenbare Handlung doch lediglich als eine Weise, wie er jeweils für sich selbst will, wie er nämlich immer schon für sich (...) sich selber altruistisch will.“⁶⁸

Das Für sich selbst Wollen, so sehen wir, erzeugt allererst die Zurechenbarkeit der Handlungen.⁶⁹ Daß der Wille einer Person ein (auch) auf sie gerichteter ist, ist somit nichts Beiläufiges, sondern konstituiert erst die

⁶⁸ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 136.

⁶⁹ Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten, XXIII 245₁₀: „Freyheit ist die Zurechnungsfähigkeit“.

Person,⁷⁰ die ihrer Definition nach das Subjekt aller ihrer Handlungen, d. h. der Adressat von deren Zurechnung (*imputatio*) ist (cf. MS 223_{24 f.}, 227₂₁).

„Nur indem Wille zunächst einmal als ‚eigener‘ in der Weise auftritt, daß er alles, was er will, grundsätzlich reflexiv *für sich selbst* will, steht er überhaupt als Adressat bereit, dem alles das, was er in diesem Sinne will, dann auch in dieser Weise als ‚eigener‘ sich zuschreiben läßt, daß es possessiv *sein* Wille, *seine* Handlung, *sein* Verdienst oder *seine* Schuld ist“.⁷¹

Eine Person – wie Subjektivitätsphilosophie sie sieht – kann mit sich eine bestimmte Absicht haben. Sie kann z. B. wollen, altruistisch zu sein. Und wenn sie dies will, so will sie es für sich. Ja, es kann gesagt werden, daß nur dann davon die Rede sein kann, daß *sie* es ist, die etwas will, wenn sie es *für sich* will. Das kann jedoch unmöglich schlüssig so zu Ende gedacht werden, daß sie etwas Bestimmtes will und dann auch noch einmal das Für sich des Wollens Gegenstand eines ‚zweiten‘ Willens ist, der zwar nichts Bestimmtes, wohl aber die Zurechenbarkeit alles bestimmten oder ‚ersten‘ Wollens will. Das Für sich ist nicht noch

⁷⁰ GMS 428_{21–24}: „[V]ernünftige Wesen [werden] *Personen* genannt (...), weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst (...) auszeichnet“.

⁷¹ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 132. Cf. ebd.: „Der bekannte ‚Täter seiner Taten‘ ist er überhaupt nur dadurch, daß er alles, was er tut, im Grunde für sich selber tut, und zwar in einem Sinn, daß dadurch nicht etwa ein ‚Tun für andere‘ ausgeschlossen wäre, weil auch alles, was er ‚für andere tut‘, *sein* Tun überhaupt nur ist, indem es grundsätzlich ein Tun für sich selbst ist.“

einmal ein separater Wille neben oder zugleich mit dem Willen, der etwas Bestimmtes will.

Zwar halte ich – immer auf den Rahmen eines subjektivitätsphilosophischen Ansatzes eingeschränkt – das Für sich Wollen für die elegantere Lösung der Frage, was mit dem Ausdruck ‚Zweck an sich selbst‘ gemeint sein könnte, doch scheint mir alles wieder verloren zu sein, sobald diese Wendung mit Hilfe von Antwort 1) zu erklären versucht wird, so daß das Für sich im Sich selbst aufgeht.

Daß im Sich selbst Wollen ‚wollen‘ abweichend gebraucht ist, zeigt sich bereits daran, daß das Wort, ließe sich tatsächlich ein reflexiver Gebrauch von ihm machen, nicht mehr negiert werden kann.⁷² Die Person kann die Reflexivität, die sie konstituiert, nicht willentlich aufkündigen, ohne daß sie das für sich täte, womit sie von ebenderselben Reflexivität auch schon wieder eingeholt worden wäre.⁷³ Der Adressat kann

⁷² In der geistig verführenden Rede zeigt sich das noch, wenn sie nur scheinbare Alternativen der Wahl zwischen Sich-Wollen und Sich-nicht-Wollen aufbaut. So ist die Frage, die Heidegger und Hitler 1933 den deutschen Männern und Frauen vorlegen, „ob es – das ganze Volk – sein eigenes Dasein will oder ob es dieses *nicht* will“, unmöglich zu verneinen, wenn „die junge und jüngste Kraft des Volkes, die über uns schon hinweggreift [der Nationalsozialismus], (...) darüber bereits *entschieden*“ hat. Heidegger, Deutsche Männer und Frauen! [Aufruf zugunsten Hitlers und der nationalsozialistischen Partei im Hinblick auf die Volksabstimmung und die Reichstagswahl vom 12. Nov. 1933], in: Schneeberger, Nachlese zu Heidegger (1962) 145. Cf. Heidegger, Deutsche Lehrer und Kameraden!, ebd. 148 u. ders., Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1983) 19.

⁷³ Cf. im Paralogismen-Kapitel der KrV B 404: „Durch dieses Ich (...), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales

sich nicht willentlich als solcher negieren. (Daß er sich deswegen auch nicht physisch vernichten darf, war Kants Gedanke, wie er sich im Selbstmordverbot niederschlägt.)

Wir aber sagen nun: er kann – streng reflexiv – auch unmöglich sich selbst wollen. Die Selbstaffirmation des Willens, wenn es das ist, worauf es der reflexive Wille abgesehen hat, kann nicht mehr als etwas vom Willen Gewolltes gedeutet werden. Sie läßt sich nicht demonstrieren, sondern ist vorauszusetzen, damit – regiert der Subjektbegriff das Nachdenken – von einem Willen gesprochen werden kann.

Sagen wir vom Willen, er wolle – streng reflexiv – sich selbst, so können wir nicht mehr sagen, was er will, wenn er sich selbst will (dann will er nichts und ist somit auch kein Wille). Will er aber etwas Bestimmtes, dann ist die gesuchte Reflexivität, die ihn seiner Zwecke und Handlungen zurechenbar macht, verlorengegangen. Wäre das Für sich des Für sich Wollens selbst ein gewolltes, dann stellte sich das Problem des Adressaten bei diesem ‚zweiten‘ Willen nur aufs neue. In der *Grundlegung* heißt es, der Mensch müsse, insofern er Zweck an sich selbst sei,

„in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“ (GMS 428_{9–11})

Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen“.

Wäre dieses Sich zugleich als Zweck Betrachten nun seinerseits eine auf sich selbst gerichtete Handlung, müßte der Mensch sich auch in dieser wiederum zugleich als Zweck betrachten können, usf. Das trägt zwar, wie ‚egologische Reflexionen‘ zeigen, strukturell ab der zweiten Stufe nichts mehr ein,⁷⁴ läßt sich aber prinzipiell beliebig wiederholen.

Daß der Zweck an sich selbst nunmehr als ein Zweck

⁷⁴ Cf. Asemissen, *Egologische Reflexion* (1958/59) 268 f.: „War in der Entwicklung der Reflexion das erste Ich das reflektierte, das zweite das reflektierende, so ist das dritte dasjenige, dem beide als solche thematisch werden. Damit ist erstmalig und ein für allemal die Stufe der Reflexion auf die Reflexion, der ‚Reflexion zweiten Grades‘ (Lask u. a.) erreicht, über die hinaus im System der Reflexion keine Entwicklung möglich ist, weil alle weiteren Reflexionen keinen höheren Grad als den zweiten erlangen können und so – nur scheinbar ‚Reflexionen höherer Stufe‘ – den auf der Stufe der Reflexion auf die Reflexion erreichten Status immer wieder bloß erneuern.“ Cf. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls* (1933) 355 f. – Zur prinzipiellen Iterierbarkeit unabhängig von struktureller Wiederholung cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1952) 101: „Zum Wesen jedes cogito gehört es generell, daß ein neues cogito von der Art, die wir ‚Ich-Reflexion‘ nennen, prinzipiell möglich ist, welches auf Grund des früheren, sich dabei phänomenologisch wandelnden, das reine Subjekt desselben erfäßt. Somit gehört es, wie wir auch sagen können (da auch für dieses reflektive cogito natürlich dasselbe gilt), zum Wesen des reinen Ich, sich selbst als das, was es ist und wie es fungiert, erfassen und sich so zum Gegenstand machen zu können.“ Dazu noch einmal Asemissen, *Egologische Reflexion* (1958/59) 264: „Auch bei beliebig häufiger Wiederholung der Reflexion aber bleibt das reflektierende Ich als reflektierendes unreflektiert und wird als solches nie mit dem reflektierten Ich der Reflexion in strengem Sinne identifizierbar (...) Das Ich käme nie zum Bewußtsein seiner selbst, wenn es dieses Bewußtsein erst reflektierend erwerben müßte, um es zu besitzen. Das Selbstbewußtsein kann nicht aus der Reflexion resultieren. Die Reflexion kann nicht Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins sein.“

für sich selbst expliziert werden kann, was die Reflexivität, um nicht zu sagen Zirkularität⁷⁵ des Begriffs dynamisiert, hebt seine Widersprüchlichkeit, sofern wir ihn als Verstandesbegriff nehmen, nicht auf. Daß wir ihn anders zu denken haben, zeigt Prauss an. Eine Anzeige dessen, wie wir ihn zu denken haben, steht aus.⁷⁶ Mit der Kantauslegung von Prauss wiederholt sich somit die Frage nach einem Grenzdiskurs und danach, wie er zu führen (und zu rechtfertigen) sei. Das zwingt uns, das Für sich, wie es jeden freien Willen begleiten können muß, neu zu deuten.

Im Grenzdiskurs, so sagten wir, muß Zweck an sich selbst für eine Metapher genommen werden: als eine paradoxe Formulierung, die Anzeige auf ein Für sich

⁷⁵ Cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 132, 135.

⁷⁶ Prauss, Die Welt und wir I/1 (1990) 20 f.: „Und schwierig ist das, weil es nicht einfach bedeutet, diese unnatürliche *intentio obliqua* bloß als rückgewendet-höherstufige natürliche *intentio recta* zu vollziehen: Eben dadurch unterläuft gerade eine grundverfehlt Selbstverdinglichung des nichtempirischen Subjekts, worin es, statt im Selbstverhältnis zu sich selbst als solches Nichtempirische sich auch zu treffen, sich in einem Quasi-Fremdverhältnis zu sich selbst als Quasi-Anderes oder Quasi-Empirisches vielmehr entgeht. Dies heißt recht eigentlich, die *Art und Weise* der natürlichen *intentio recta* aufzugeben und die unnatürliche *intentio obliqua* dafür auszubilden, als grundsätzlich *andere* Art und Weise der *intentio reflectiva*, deren Eigentümlichkeit nicht schon von vornherein gegeben ist, sondern sich nur ergeben kann, indem sie durch die Tat gelingt, nämlich als Theorie der Subjektivität im Sinne von Intentionalität auch Herr wird.“ Cf. ebd. 86 f. – Doch Philosophie steht auf einem ‚mißlichen Standpunkt‘, wenn sie eine *intentio obliqua* zeigen muß, statt sie bloß – zu Erklärungszwecken und auch dann nur auf letzter unhintergebar Stufe – vorauszusetzen; denn es könnte sich herausstellen, daß wir zwar sehr wohl immer wieder philosophieren, daß es dabei aber niemals auch nur zu einer einzigen *intentio obliqua* kommt.

Wollen macht. Als Idee oder regulativer Begriff enthält sie die Regel, daß man sich etwas denken müsse, das bei allem Wollen stets dasselbe Subjekt dieses Wollens sei, so daß es als *sein* Wollen und der Wille als der eigene bzw. freie betrachtet und zugerechnet werden kann, damit sich ein Begriff menschlicher Praxis, wie Subjektivitätsphilosophie ihn entwickelt und für einzig möglich sowie allgemein verbindlich erklärt, aufrechterhalten läßt. Mehr als diese Anzeige ist dem Grenzdiskurs nicht möglich. Darum kann mit ihm auch nicht behauptet werden, das streng reflexive, in keinerlei *intentio recta* weiterer Stufe auflösbare Selbstverhältnis liege aller Praxis „immer schon zugrunde“. ⁷⁷ Es muß es vielmehr – einem Schluß im *modus tollendo tollens* gemäß – als zugrundeliegendes präsupponieren, was ein Unterschied ums Ganze ist im Hinblick darauf, was von einer transzendentalen Überlegung erwartet werden darf.

Was sich der Grenzdiskurs indes zutraut, ist die Möglichkeit, die Notwendigkeit dieser Hypothese nachzuweisen. Das macht sein Programm bescheidener und unbescheiden zugleich. Wenn er diesen Anspruch aufgibt, nicht aber auf eine Antwort auf seine Fragen verzichten kann, so

„wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Nothwendige und sieht sich genöthigt, es *anzunehmen*, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn

⁷⁷ Prauss, Die Welt und wir I/1 (1990) 20; cf. ebd. 85.

sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt.“ (GMS 463₁₆₋₂₁; Herv. v. mir)

Dasselbe gilt auch für die Freiheit, wie sie den Menschen zum Zweck an sich selbst macht.

„Die Freiheit des Wesens muß ich voraussetzen (...) Wie ich sie begreifen kann, weiß ich nicht; es ist doch aber eine notwendige Hypothese, wenn ich vernünftige Wesen als Zwecke an sich denken soll.“ (NF 1322₁₇₋₂₁)

Die Freiheit „gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens (...) bewußt zu sein glaubt.“ (GMS 459₉₋₁₄)⁷⁸

Diese präsupponierte Freiheit als die von uns umrissene voraussetzende Reflexivität des eigenen Willens ist es, was Kant mit einer Idee der Menschenwürde gleichsetzt. „Die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person“, notiert Kant in einer Reflexion der 1780er Jahre,

„ist die Persönlichkeit selbst, d. i. die freyheit; denn er ist nur Zweck an sich selbst, so fern er ein wesen ist, daß *sich selbst* Zwecke setzen kan“ (R 7305, XIX 307₂₀₋₂₂; Herv. v. mir),⁷⁹

was – um es zu wiederholen – eben nicht heißt, sich selbst als Zweck zu setzen.⁸⁰ Weil die Relata prakti-

⁷⁸ Cf. GMS 456₃₋₉, 458₃₆–459₂, 461₃₂₋₃₇.

⁷⁹ R 6856, XIX 181: „Die würde der Menschlichen Natur liegt blos in der freyheit“.

⁸⁰ Cf. NF 1321₃₇₋₄₀: „Wenn jemand was bei mir deponirt, und er will es wieder haben, ich gebe es ihm aber nicht, und sage, ich kann es

scher Reflexivität als koinzidierende nicht substituiert werden können, ohne eine ganz andere Relation zu erzeugen, besitzen sie in einem gleichfalls regulativ gedachten Reich der Zwecke eine Würde (cf. GMS 434₃₁₋₃₄). Die Würde des Menschen, ein absoluter Wert, ist sowenig ein Wert, wie der Zweck an sich selbst *an sich selbst* ein Zweck ist, obgleich andere ihn sich vielleicht zum Zweck machen können.⁸¹ Auch der Würde kommt lediglich ein Präsuppositionscharakter als regulativer Begriff zu, etwas, das Vernunft anzunehmen sich genötigt sieht, wenn sie sich Befriedigung verschaffen will, d. h. wenn Totalitätsbedürfnis und Widerspruchsfreiheit in vernünftiger Einstimmigkeit zusammengehen sollen.

Den Menschen als Zweck an sich selbst und als mit einer Würde ausgestattet zu verstehen – auch das überschreitet somit den Rahmen des Hypothetischen nicht. Das bleibt, um ein bestimmtes Verständnis menschlicher Praxis zu begründen, ein *kat'anthrōpon*-Argument, freilich so, daß *kat'anthrōpon* oder *ad hominem* hier gerade soviel bedeuten soll wie: für *alle* Menschen gültig und verbindlich; für alle Menschen, sofern sie vernünftige Wesen, d. h. maßgeblich durch Vernunft qualifiziert sind. Es erläutert denjenigen Menschen ihr Subjektsein in praktischer Hinsicht, die sich bereits als Subjekte verstehen oder davon über-

mehr zum Weltbesten nützen als er, so brauche ich sein Geld und ihn bloß als Mittel. Soll er Zweck seyn; so muß sein Wille auch den Zweck als ich haben“, – nicht aber er sich als Zweck.

⁸¹ Das jedenfalls scheint der kategorische Imperativ in der Zweckformel (GMS 429₁₀₋₁₂) zu gebieten. Cf. GMS 430₂₄₋₂₇.

zeugen lassen, daß sie welche sind, und es unterstellt, daß alle Menschen dies tun.

3.2 Praktische Einheit – Zweck an sich selbst als Apperzeption der Selbsttätigkeit

Meine – nicht ganz neue⁸² – These lautet: Das Lehrstück vom Zweck an sich selbst stellt eine exakte Parallele zur Lehre vom reinen oder ursprünglichen Selbstbewußtsein (transzendente Apperzeption (cf. KrV B 132)) dar. Zum transzendentalen „*Ich denke*“, das „alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ muß (KrV B 131),⁸³ haben wir ein transzendentales „*Ich will*“, das alle meine Handlungen (Zwecksetzungen) muß begleiten *können*“, hinzuzudenken, zum „Subjekt des Denkens“ (KrV A 350)⁸⁴ ein „Subject aller Zwecke“ (GMS 431₁₃).⁸⁵

Person, eigener Wille, Freiheit und menschliche Würde: das sind allesamt Begriffe, die – ihrer Kantschen Konzeption nach – einem Einheitsgedanken zum Ausdruck verhelfen, der in einer reflexiven Struktur

⁸² Eine Andeutung dieses Sachverhalts findet sich bei Heidegger, Logik. Die Frage nach der Wahrheit [1925/26] (1976) 227 u. bei Ritzel, Immanuel Kant (1985) 369 f. Nähere Ausführungen bei Sommer, Die Selbsterhaltung der Vernunft (1977) 97 f. u. 158; Benton, The Transcendental Argument in Kant's Groundwork of the Metaphysic of Moral (1978) 230 u. Wenzel, Anthroponomie (1992) 170.

⁸³ Bedeutsam ist das ‚können‘, das Kant im Druck hervorhebt. Cf. KrV B 812: „das bloße Bewußtsein, welches *in allem Denken* enthalten ist, oder wenigstens sein kann“.

⁸⁴ KrV B 429: „*Subjekt* der Gedanken“. R 5811, XVIII 360_{23 f.}: Das „Ich (...) als Subiect des Denkens“.

⁸⁵ Das Ich des Ich will ist wie das des Ich denke stets das transzendente, nicht empirische Ich.

gründet. Zuletzt handelt es sich bei diesen um verschiedene Namen und verschiedene Aspekte ein und desselben: des (praktischen) Selbstbewußtseins der praktischen Vernunft als für sich selbst praktischer Person, eigener Wille, Freiheit und menschliche Würde: darin wird jeweils neu das Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft gedacht.⁸⁶

So kann es, wie Kant es in einer Reflexion festgehalten hat, heißen:

„Die apperception (...) der selbstthätigkeit ist die Persohn.“
(R 6861, XIX 183_{17 f.})

Ebenso gilt dann aber auch die Freiheit als eine Art reinen oder ursprünglichen praktischen Selbstbewußtseins.⁸⁷

„Die Freyheit, so fern sie ein Vernunftbegrif ist, ist unerklärlich (auch nicht objectiv); so fern sie ein Begrif von der thatigkeit und causalitaet der Vernunft selbst ist, kann sie zwar auch nicht als ein erstes princip erklärt werden, ist aber ein Selbstbewustseyn *a priori*.“ (R 5440 (1776–78), XVIII 182_{16–19})

Letztlich ist dies wiederum auf die Idee eines Selbstbewußtseins der reinen praktischen Vernunft oder, wie wir gesagt haben, der reinen Vernunft, insofern sie

⁸⁶ So lese ich als Extrakt aus der Stelle KpV 6_{32–36} Fn. heraus: Wird „Causalität als Freiheit“ in einem „Subjecte“ gedacht, muß dieses „als Wesen an sich selbst“ verstanden werden, welches „im *reinen* (...) Bewußtsein vorzustellen“ ist.

⁸⁷ R 6860, XIX 183_{14 f.}: „Die apperception seiner selbst als eines intellectuellen wesens, was thätig ist, ist freyheit.“ R 4220, XVII 462_{23 f.}: „Freyheit ist eigentlich nur die Selbstthatigkeit, deren man sich bewußt ist.“

sich als Praktizität weiß, zurückzuführen. Als solche liegt sie allem sowohl theoretischen als auch praktischen Vernunftgebrauch zugrunde.⁸⁸

Darum denkt der Grenzdiskurs sie als eine Vernunft, die „mit ihrem eigenen Bewußtsein“ (GMS 448_{13 f.}) oder eben Selbstbewußtsein sich selbst als diese „reine Selbstthätigkeit“, als „Urheberin ihrer Principien“ (GMS 452_{9 f.}, 448₁₇) oder Autonomie durchschaut. – Und er muß sie so denken, weil er sich anders um seine eigene Möglichkeit brächte. Dagegen könnte man in Betracht ziehen, daß der Grenzdiskurs zugleich sich mit seinem Gegenstand auf letztbegründende Weise stützte, wenn er – apagogisch – die Denkmöglichkeit des Gegenteils aufzeigen könnte, weil der Beweis des Gegenteils sich entweder in einen Widerspruch verstrickt oder eine *petitio tollendi* begehrt,⁸⁹ weil er auf das, was er bestreitet, um es überhaupt bestreiten zu können, zurückgreifen muß.

In praktischer Absicht ist Freiheit das Wort des Selbstbewußtseins der praktischen Vernunft: das *Ich will*

⁸⁸ Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 171: „Die ihrer selbst bewußte Vernunft ist der Begriff, der ihrem theoretischen wie praktischen Gebrauch *zugrunde* liegt: Vernunft als Urheberin ihrer Prinzipien, als Vermögen der *Autonomie*.“ Cf. dagegen Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 218/(1962) 270 f.

⁸⁹ Der Begriff stammt von Hans Lenk, *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus* (1970) 203: „Es wäre ein Gegenstück zu der berühmten *petitio principii*, dem Zirkelargument. Während die *petitio principii* Regeln oder Sätze benutzt, die gerade erst bewiesen werden sollen, so verwendete dieses negative Argument Regeln, die mit ihm selbst verworfen werden. Daher könnte man es die *petitio tollendi* – die Beanspruchung des gerade Aufzuhebenden – nennen.“

für mich, das alle meine Handlungen muß begleiten können. Die Notwendigkeit dieser Möglichkeit hat, dem *Ich denke* analog, zwei Rechtfertigungsgründe, insofern es eine analytische und eine synthetische Einheit des *Ich will* gibt.⁹⁰

3.2.1 Die analytische Einheit des Zwecks an sich selbst

Analytizität ist eine Eigenschaft von Urteilen. Gleich dem *Ich denke* ist aber vom *Ich will* als dem Ausdruck für den auf sie selbst gerichteten Willen einer jeden Person eigentlich nicht einmal zu sagen, daß es ein Begriff oder ein Urteil sei, – wir verstehen nunmehr: es kann sich nicht um einen konstitutiven Begriff handeln.⁹¹ Vielmehr hat es jeweils für ein „bloßes Bewußtsein“ zu gelten, das hier alle Handlungen wie dort „alle Begriffe begleitet“ (KrV B 404). Das *Ich will* ist keine Handlung und kein Wille, der Zweck an sich selbst nichts Bezwecktes, sondern eine Regel, die dort, wo sich deskriptiv nichts mehr klären läßt, gebietet, reine Praktizität zu unterstellen, ein „Vehikel“ (KrV B 399) aller Handlung, die Bedingung ihrer Möglichkeit, und zugleich das Daß (cf. KrV B 157) allen Für sichs,⁹² das Subjekt aller Zwecke. Und dies nicht, um ihn

⁹⁰ Zur Analytizität des *Ich denke* cf. Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (1986) 29 u. Hossenfelder, Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion (1978) 100.

⁹¹ Cf. KrV B 404. Weniger radikal KrV B 399: „der Begriff, oder, wenn man so will, das Urteil: *Ich denke*“.

⁹² KrV A 400: „Ich sage nur, daß ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als bloß, daß es etwas sei, zu sagen weiß.“

doch noch irgendwie an sich selbst zu erläutern, sondern um menschliche Praxis als die von Subjekten verstehen zu können.

Die *Grundlegung* macht es auch im Wortlaut offenkundig: Die Menschheit – wir erinnern: das Vermögen, sich überhaupt Zwecke setzen zu können (cf. MS 387_{6 f.}, 392_{1 f.}) – ist

„nicht als Zweck des Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll“ (GMS 431₄₋₈),

vorzustellen. Nach diesem Prinzip ist

„Subject aller Zwecke (...) jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst“ (GMS 431_{13 f.}).

Von diesem Ich oder dem Subjekt als der Menschheit des Menschen ist nichts weiter zu präzisieren. Es ist eine „einfache und *für sich selbst* an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ (KrV B 404; Herv. v. mir) und fungiert – wie es in Kants psychologischer Ausdrucksweise heißt – als „bloßes Selbstbewußtsein“ oder – wie wir sagten – als Regel, genauer: als letzte Regel oder Grundsatz einer Einheit, die, obgleich unerklärbar, so

– Schönrich, Kategorien und transzendente Argumentation (1981) 229: „Das ‚Ich denke‘ ist bloß das ‚Vehikel‘ allen Kategorien- und Zeichengebrauchs; es zeigt sich nur als das ‚Daß‘ der einigenden Handlungen des Denkens.“

doch zu denken notwendig ist.⁹³ Wollte das Subjekt sich versichern, daß auch tatsächlich es selbst es ist, das da etwas will, wäre sein Selbstbewußtsein sogleich ein empirisches, nicht reine Apperzeption, sondern Apprehension („*empirische* Apperception“),⁹⁴ und damit im letzten so ungewiß und falsifizierbar wie jedes andere Urteil.

Doch Kant nennt den Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption einen analytischen Satz (cf. KrV B 135, 138). Soll an dieser Regel der Einheit ein analytisches Moment festgehalten werden, dann muß, wenn Analytizität eine Urteileigenschaft ist,⁹⁵ das *Ich will* sprachlich – für einmal – nicht als Ellipse genommen werden, die, um ein beurteilbares Gebilde, nämlich wahr oder falsch, zu werden, um eine Auskunft darüber ergänzt werden muß, was denn gewollt wird. Tun wir also für einmal – was wir sonst nicht tun sollten⁹⁶ – so, als sei *Ich will* oder, wie Kant sagt, das „ich handele“ oder „ich thue“ (Metaphysik L₁,

⁹³ Cf. GMS 463_{30–33}: Wir „begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.“

⁹⁴ Anthropologie § 4, VII 134 Fn.; cf. ebd. § 7, VII 141 f. Cf. auch Prauss, *Die Welt und wir I/1* (1990) 78–83 über die Unmöglichkeit selbstprädikativer Aussagen.

⁹⁵ Das Kriterium der Analytizität von Grundsätzen, wie in GMS 417 dargelegt (cf. Kap. III, 4.3.2), kann im Hinblick auf eine sog. letzte Regel m. E. nicht zum Zuge kommen.

⁹⁶ Das gilt ebenso für Wendungen, mit denen Schwur-, Gelöbnis-, Trauungs- oder Glaubensformeln beantwortet und bekräftigt werden: Ich schwöre, ich gelobe, ich will, ich glaube, ich widersage etc., von: ich zeige, ich bin, ich lüge, nicht zu reden. (Zum Ich lüge cf. Marten, *Existieren, Wahrsein und Verstehen* (1972) 165 f.) Um über

XXVIII, 1 269_{5, u. 9}) ein vollständiger Satz. Dann ist der Elementarsatz subjektivitätsphilosophisch verstandener Praxis analytisch wahr aufgrund seines Bestehens vor dem Satz vom Widerspruch.⁹⁷ Der Handelnde kann ihn um den Preis des Selbstwiderspruchs nicht negieren, denn sonst wären seine Zwecke nicht von ihm gewollt.

„Das Ich beweiset“, behauptet Kant, damit indes weniger einen Beweis als ein moralphilosophisches Postulat einholend, in einer Vorlesung vom Ende der 1770er Jahre,⁹⁸

„daß ich selbst handle; ich bin ein Princip und kein principium; ich bin mir bewußt der Bestimmungen und Handlungen; und ein solches Subject, das sich seiner Bestimmungen und Handlungen bewußt ist, das hat libertatem absolutam.“ (Metaphysik L₁, XXVIII, 1 268₃₅₋₃₉)

So stellt sich die Alternative:

„Wenn ich sage: ich denke, ich handle usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei.“ (Metaphysik L₁, XXVIII, 1 269_{5, t})

Ich konstruiere analog zum *locus classicus* der *Tran-*

die performative Funktion hinaus auch als vollständige Sätze hinsichtlich ihres propositionalen Gehalts deutbar zu werden, müßten sie im Grunde in einem Nachsatz die Formel wieder aufnehmen. Anders die Wendungen: Ich rede, ich laufe.

⁹⁷ Cf. Hossenfelder, Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion (1978) 101.

⁹⁸ Menzer datiert vor 1781, genauer 1778/79 oder 1779/80; cf. XXVIII, 2.2 1345.

szendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Ausgabe von 1787:⁹⁹

„Das: *Ich will*, muß alle meine Zwecke (Handlungen) begleiten *können*, oder: ich muß alles, was ich will, selber und für mich wollen können, denn sonst würde etwas von mir gewollt, was gar nicht gewollt werden könnte, welches ebensoviel heißt, als daß der Zweck (die Handlung) entweder unmöglich oder wenigstens nichts für mich wäre. Also hat die ganze Mannigfaltigkeit der Zwecke, sofern ich sie meine nennen kann, eine notwendige Beziehung auf das *Ich will* als ihr gemeinsames Subjekt.“ – Das ist die *conditio sine qua non* eines subjektivitätsphilosophischen Handlungsbegriffs.

Daß der Mensch Zweck an sich selbst ist, kann unmöglich demonstriert werden, doch läßt sich auffalten, was präsupponiert werden muß, wenn er als unerlässliches Interpretament der Bedingung menschlicher Praxis vorausgesetzt werden muß:

- 1) daß das *Ich will* oder der Zweck an sich selbst von allem zu unterscheiden ist, was „wirklich“ gewollt und bezweckt wird,
- 2) daß es Subjekt aller Zwecke ist,
- 3) daß es analytisch, wenn nicht elliptisch, und einfach (cf. KrV B 135) ist, d. h. ein Bewußtsein, das zwar ohne Inhalt ist, aber eine Regel der Einheit anzeigt, welche nicht wieder geregelt,¹⁰⁰ sondern spontan oder

⁹⁹ KrV B 131 f.

¹⁰⁰ Cf. KrV A 401: Das „Selbstbewußtsein überhaupt [ist] die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingt ist.“

selbsttätig zu denken ist, so daß Regel und Urteils-
kraft koinzidieren (cf. GMS 448₁₃₋₁₆), und

4) daß es als das begleiten können Mössende stets das-
selbe ist (cf. KrV B 135).¹⁰¹

So müssen die notwendigen Bedingungen menschli-
chen Handelns aussehen, wenn ein Modell vorausge-
setzt wird, das Praxis allem zuvor aus einem metho-
disch primären Für sich eines einzelnen, seinem We-
sen nach allgemeinen (nicht besonderen) Subjekts zu
deuten sucht.

3.2.2 Die synthetische Einheit des Zwecks an sich selbst

Das *Ich will* oder *Ich will für mich* realisiert sich nicht
an sich selbst. Es ist, wenn es ein analytischer Satz
(oder eine unhintergehbare Regel) ist, nichts, was sich
analytisch verwirklichte.¹⁰² So wie das *Ich denke*, das
alle meine Vorstellungen begleiten können muß, der
Vorstellungen bedarf, die es begleiten kann, so ist ein
Ich will ohne die Zwecke, die es begleiten können
muß, nicht zu denken. Die Funktion der Einheit be-

¹⁰¹ Cf. Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel
(1986) 28.

¹⁰² Cf. Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel
(1986) 32. Schönrich, Kategorien und transzendente Argumenta-
tion (1981) 230: „Durch die Handlung des Verbindens allein
kommt keine Einheit zustande. Ohne die analytische Einheit als
Woraufhin des urteilenden Verbindens müßte eine Verbindung der
Verbindung und so in infinitum gedacht werden. Umgekehrt kann
sich diese analytische leere Einheit als identischer Bezugspunkt
nicht selbst verwirklichen. Sie ist auf den synthetisierenden Urteils-
vollzug angewiesen.“

darf, um sich Realität zu verschaffen, des zu Vereinheitlichenden. Ohne Handlungen keine Einheit der praktischen Apperzeption, kein Zweck an sich selbst, ohne Einheit der Apperzeption hingegen keine Zurechenbarkeit von Handlungen, kurz: keine Handlungen.

Daß sich das *Ich will für mich* an sich selbst verwirklichte, steht bereits dem Erklärungsanspruch und Erklärungsziel der Vernunfthypothese, die es methodisch darstellt, entgegen. Zwar stellt es, wie die Theorie es denkt, einen Zweck an sich selbst dar und soll ihm so ein absoluter Wert zukommen, für diese Theorie selbst ist es jedoch, wie gezeigt, kein Selbstzweck, sondern Mittel der Deutung des Ursprungs menschlicher Praxis, der Deutung dieser Praxis auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin, für die es eine Regel oder einen Grundsatz darstellt.

Der „Grundsatz, der notwendigen Einheit der Apperzeption“, heißt es in der ersten Kritik im Hinblick auf eine transzendente Kategorienduktion,

„ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann.“ (KrV B 135)

Und:

„Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend-einer *synthetischen* möglich.“ (KrV B 133)

Eine zweite, komplementäre Notwendigkeit einer Möglichkeit ist zu denken: Nur wenn – und weil – das Mannigfaltige im Bewußtsein und durch dieses seinerseits eine Einheit bildet, kann das Ich des *Ich denke* sich als ein in dieser Mannigfaltigkeit identisches bewußt sein und ist ein Begleitenkönnen möglich. Hier ist noch keine Handlung der Vereinheitlichung gedacht, sondern allein eine Einheit vorausgesetzt: die transzendente Supposition einer „*ursprünglich-synthetischen Einheit*“ (KrV B 131),¹⁰³ unter der dann „*alle* mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.“ (KrV B 135 f.; Herv. v. mir)

Zur synthetischen Einheit der Apperzeption gehört somit auch die Idee der Totalität (*universalitas*). Das *Ich denke* muß überhaupt alle möglichen Vorstellungen begleiten und alle gegebenen Vorstellungen zu meinen machen können. „Der Begriff der Allgemeinheit aber gedacht als Bedingung der Synthesis überhaupt ist der Begriff des Ganzen.“¹⁰⁴

Wie steht es nun mit der Parallelisierung des *Ich den-*

¹⁰³ KrV B 132 f.: „Denn die mannigfaltigen Vorstellungen (...) würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen *können*, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.“ Cf. auch KrV B 135 u. 138. Cf. Hossenfelder, Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion (1978) 102.

¹⁰⁴ Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (1986) 36. Reich verweist dazu auf KrV B 379.

ke mit der Idee des Menschen als eines Zwecks an sich selbst oder eines *Ich will für mich?*

Zwecke sind nichts Gegebenes. Zwecke werden generiert oder gegebenenfalls adoptiert, wobei Adoption eine Art Nachgenerieren ist. Entsprechend wäre ihre Einheit nicht als die von Gegebenem zu denken, sondern als die Einheit und Totalität von etwas, was wir selber spontan produzieren. Die Frage ist aber, ob und inwiefern im Praktischen auch diese Einheit produziert werden muß, damit Freiheit, und d. h. damit Praxis möglich wird. Bejahen wir diese Frage, so gilt: Die analytische Einheit des Zwecks an sich selbst ist die absolute Spontaneität des Subjekts aller Zwecke und seine Identität im bloßen unbegleiteten Begleitenkönnen. Die synthetische Einheit, die erstere ermöglicht, ist dann ein System der Totalität nicht miteinander kollidierender Zwecke – ein Reich der Freiheit oder der Zwecke (cf. GMS 433) –, das nach bestimmten Regeln zu wahren oder herzustellen ist.¹⁰⁵ In bezug auf dieses Reich ist Freiheit nicht jene bloße *spontaneitas absoluta*, sondern Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*), ist eine Freiheit, die nur dann nicht Gefahr läuft, sich im schrankenlosen Freiheitsgebrauch selber aufzuheben, wenn sie gesetzlich geregelt ist.¹⁰⁶

Kant scheint in der Tat zeitweilig der Ansicht gewesen zu sein, daß die Identität des Ich der praktischen

¹⁰⁵ Hartmann, *Transzendente Argumentation* (1984) 19 f.: „Das Subjekt ist aus Synthesen konstruiert: selbst Inbegriff von Synthesen, ist es, anders gewendet, Ausgangspunkt von Synthesen.“

¹⁰⁶ Zum Unterschied von absoluter Spontaneität und Wahlfreiheit cf. Vorarbeiten zur Einleitung in die MS, XXIII 248 f. Cf. dagegen Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 112 f.

Apperzeption nur dadurch ermöglicht wird, daß es nur diejenigen Zwecke zu begleiten hat und nur sie zu begleiten vermag, die zu einer widerspruchsfreien Ganzheit von Zwecken gehören. Wer widersprechende Zwecke miteinander zu verknüpfen suchte, gefährdete sein praktisches Ich, die Einheit seines Willens. Kant spricht von „transcendentale[r] Einheit im Gebrauch der freyheit“ (R 7204, XIX 284.).¹⁰⁷

„Ich kan nur, wenn ich nach principien *a priori* handle, immer eben derselbe in der Art meiner Zweke seyn (...) Die freyheit nach principien empirischer Zweke hat keine durchgängige Einstimmung mit sich selbst; ich kan mir daraus nichts zuverlässiges in ansehung meiner selbst vorstellen. Es ist keine Einheit meines willens. Daher sind restringierende Bedingungen des Gebrauchs derselben absolut nothwendig.“ (R 7204, XIX 284 f. u. 10–14).

Die Einheit der Zwecke ist für die des Willens als eines eigenen, der, um Wille zu sein, auch ein Für sich Wollen sein können muß, unerlässlich.

Was eine Einheit oder Totalität gefährdet, ist deren mögliche unversöhnliche innere Widersprüchlichkeit.¹⁰⁸ Eine Einheit aller meiner Zwecke darf somit keine Zwecke enthalten, die einander unversöhnlich widerstreiten, weil das *Ich will für mich* sie sonst nicht

¹⁰⁷ R 7260, XIX 296₂₇–297: „Das Principium der Einheit der freyheit unter Gesetzen stiftet ein *analogon* mit dem, was wir Natur nennen (...) Die Einheit der intelligibeln Welt nach practischen Principien, so wie der Sinnenwelt nach physischen Gesetzen.“

¹⁰⁸ Widersprüche, die sich durch einen Perspektivenwechsel dialektisch aufheben lassen, erfüllen diesen Parameter nicht, sind – an ihm gemessen – keine echten Widersprüche und stellen ein anderes Problem.

begleiten könnte. Ein Wille, der nicht nur faktisch, sondern prinzipiell nicht und niemals einem anderen widerstreitet und somit einer Einheit bedenkenlos angehören kann, ist ein universalgesetzlicher. Dieser Wille stünde auch zu niemand anderes universalgesetzlichem Willen in Widerstreit. Dies wäre eine

„(allgemeine) durchgängige Einheit aller Zwecke eines Vernünftigen Wesens so wohl in ansehung seiner selbst als anderer, mithin die formale Einheit im Gebrauche unserer freyheit“ (R 7204, XIX 283₈₋₁₀).¹⁰⁹

Und in einer umfangreichen Reflexion aus den 1780er Jahren besteht Kant darauf, daß Freiheit (d. h. Wahlfreiheit) unter einschränkenden Vernunftgesetzen stehen muß, weil ich mir andernfalls als Subjekt meiner Zwecke abhanden käme,

„sonst von meinem eigenen Willen nicht sagen kan (...), und ich keinen sicheren Grund habe, auf mich selbst zu rechnen“. Deshalb ist ein Gesetz vonnöten, unter dem „(der Wille) mit sich selbst zusammen stimmt.“ (R 7202, XIX 281₁₄₋₂₀)

Die Vereinheitlichungsleistung, wie sie der praktischen Vernunft aufgetragen und einzig ihr zugetraut wird, dient, mit den Worten der zweiten Kritik, nicht dazu,

„das Mannigfaltige der (sinnlichen) *Anschauung* unter ein Bewußtsein *a priori* zu bringen, sondern (...) das Mannig-

¹⁰⁹ Sie durchzusetzen ergeht Forderung: „Daß alle Zwecke in einer Einheit liegen oder alle freyheit durch Beziehung auf Zwecke überhaupt nothwendige Einheit habe.“ (R 6868, XIX 186_{28 f.})

faltige der *Begehrungen* der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens *a priori* zu unterwerfen“ (KpV 65₂₂₋₂₆).

Es geht um die Einheit des (Selbst-)Bewußtseins der praktischen Vernunft,¹¹⁰ um die Garantie des Begleitkönnens allen Begehrens und aller Zwecke durch das (Selbst-)Bewußtsein eines Willens *a priori*, durch das *Ich will*. Die Lehre vom Zweck an sich selbst entdeckt sich uns als eine *Kohärenztheorie der menschlichen Würde*.

Die Regeln der Einheit, die einen Zweck an sich selbst und eine Würde des Menschen subjektivitätsphilosophisch zu denken erlauben sollen, sind mit denjenigen, die wir in Kapitel I als moralische Regeln kennengelernt haben, identisch:

Die „durchgängige Einheit aller Zweke eines Vernünftigen Wesens so wohl in ansehung seiner selbst als andrer, mithin die formale Einheit im Gebrauche unserer freyheit, d. i. die moralität“, „Moralitaet aus dem *principio* der Einheit.“ (R 7204, XIX 283₈₋₁₀ u. 284₁₅)

„[A]lso ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“ (GMS 447_{6 f.})

Im Praktischen gibt es, wenn es nach Kant als Kausalität verstanden wird,¹¹¹ nur einen Kausalitätstyp (nach

¹¹⁰ Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 220/(1962) 273.

¹¹¹ KpV 65₁₁₋₁₅: Die Kategorien der Freiheit „sind insgesamt *modi* einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches als Gesetz der Freiheit die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich *a priori* als praktisch beweiset.“

KrV B 560), der, wie Kausalität überhaupt, – analytisch (cf. GMS 446_{15 f.}) – eine Kausalität nach Gesetzen ist. Ja, der freie Wille kann, sofern er eine „Art von Kausalität“ repräsentiert, unmöglich gesetzlos sein (GMS 446_{18–21}).

Nun hat Philosophie als Grenzdiskurs sparsam bei der Wahl ihrer Prinzipien zu sein; und Sparsamkeit in Ansehung der Prinzipien ist bekanntlich selbst ein Vernunftprinzip. So gibt es für die Kausalität des Willens auch nur *ein* Gesetz, ein Gesetz der Selbsterhaltung des Willens und der Freiheit, d.h. der Vermeidung des Selbstwiderspruchs im Lichte einer zu denkenden Totalität, auf die uns das Bedürfnis bzw. Interesse der Vernunft verweist. Dieses Gesetz der Selbsterhaltung des Willens, das eines der „Selbsterhaltung der Vernunft“¹¹² (cf. Kap. III, 4.3.1) ist, aber ist exakt das Moralgesetz. Damit ein Gesetz zum Sittengesetz taugt, kommt zum Gedanken der Widerspruchsfreiheit, der formalen Einheit als Einheitlichkeit, nichts hinzu. Es ist, hier wie dort, der Gedanke bloßer Gesetzlichkeit, bloßer Regelhaftigkeit als solcher.

Hat es mit dieser Sicht der Dinge seine Richtigkeit, dann kann es eine „moralneutrale Autonomie“¹¹³ nicht geben (sofern es überhaupt ein Sittengesetz gibt). Darum kann auch nicht argumentiert werden: Sicher laufe bei Kant am Ende alles auf Moralität hinaus, doch sei es der Philosophie erlaubt, in der Refle-

¹¹² Was heißt: Sich im Denken orientieren?, VIII 147, f. Fn.

¹¹³ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 137, 235 f. et passim; ders., Der Mensch als ‚Zweck an sich selbst‘ (1984) 72, cf. 70, 71.

xion das in der Sache Verbundene zu unterscheiden, denn: es gibt hier nichts zu unterscheiden. Die Strukturen, auf die eine solche Reflexion hier wie da nur stoßen kann, sind jeweils dieselben. Freiheits- und Moralgesetz sind identisch, oder, anders gesagt: wenn Freiheit Freiheit unter einem Gesetz ist, dann gibt es für dieses Gesetz nur einen einzigen Kandidaten. Im Praktischen, wie es als eine Art Kausalität verstanden wird, gibt es nur *ein* Gesetz,¹¹⁴ das, sofern es ein Sittengesetz geben soll, mit diesem identifiziert werden muß. Dann folgt:

„*moral* ist die Wissenschaft, welche die principien der Einheit aller möglichen Zweke vernünftiger Wesen *a priori* enthält. 1. Bedingungen dieser Einheit. 2. Praktische nothwendigkeit dieser Einheit.“ (R 7205, XIX 284_{21–23})

Das Sittengesetz ist insofern ein „synthetischer Satz *a priori*“ (KpV 31₂₇ Anm.), als er die Synthesis des Mannigfaltigen der Begehungen in einem einheitlichen Bewußtsein *a priori* leistet.^{115, 116}

¹¹⁴ GMS 447_{8–10}: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.“ KpV 47_{30 f.}: „Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit“.

¹¹⁵ R 7029, XIX 230_{29–31}: „Das regulativ geht vorher, und nichts muß ihm widerstreiten; sonst ist unter dem Mannigfaltigen kein Zusammenhang, keine Sicherheit. Es ist alles tumultarisch.“

¹¹⁶ Sommer, Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip? (1976) 367: „Durch den kategorischen Imperativ als einem ‚synthetischen Satz *a priori*‘ verknüpft die Vernunft Handlungsmaximen in einen Kontext und reguliert durch diese Verknüpfung zugleich eine Selektion aus der Überfülle des Möglichen, reduziert das heterogene Mannigfaltige auf das ihr Erträgliche“.

Das Problem liegt in Wahrheit nicht darin, mit welchem Gesetz Freiheit verbunden ist, sondern daß Freiheit – wie Kant es will – überhaupt eine Art von Gesetzlichkeit sein soll, was nur im Rekurs auf eine Praktikizität der Vernunft – als ein Drittes in der Argumentation (cf. GMS 447) – plausibel gemacht werden kann.

4. *Zweck an sich selbst in moralischer Funktion*

4.1 Bedingung oder Bedingtes?

Was die Metapher eines Zwecks an sich selbst zum Verständnis und zur Erklärung von Moralität beizutragen hat, das scheint – halten wir uns an die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – uneindeutig, ja widersprüchlich zu sein und damit das gesamte Konzept eines Zwecks an sich selbst in Frage zu stellen.¹¹⁷ Das Drama dieses Widerspruchs trägt sich im zweiten Teil der *Grundlegung* binnen weniger Seiten zu (GMS 427–435) und ist schnell erzählt.

Was dem Willen, so er sich als freier selbst bestimmen

¹¹⁷ Zu einem Widerspruch hinsichtlich der Erklärungsmächtigkeit der Idee des Zwecks an sich selbst in der GMS cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 138–143. – Bereits früher und häufiger diskutiert ist die damit verwandte Frage, wie dann, wenn Freiheit und moralische Gesetzgebung Wechselbegriffe sind, unmoralische Handlungen noch frei genannt und damit zurechenbar sein können. Cf. Johann August Heinrich Ulrich, Eleutheriologie oder über Freiheit und Notwendigkeit, Jena 1788; Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie [1792] (1923) 465–529; Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 83–100; Schulte, radikal böse (1988) 28–32.

kann, als objektiver und damit dijudikabler „Grund“ (GMS 427²²) solcher Selbstbestimmung dient, heißt Zweck. Soll es ein Gesetz geben, das jeden und jedermanns Willen gleichförmig (objektiv) zu bestimmen vermag, so muß es etwas geben, das für jeden und jedermanns Willen Zweck ist. Subjektive Zwecke, die die besondere Interessen- und Bedürfnislage einzelner Menschen spiegeln und stets relativ auf diese sind, taugen dazu nicht, wenn das Prinzip der Autonomie gewahrt bleiben und Zwecke nicht einfach oktroyiert werden sollen. Ein Gesetz, das jeden Willen durch denselben Zweck bestimmen will, hat somit auf etwas zu rekurrieren, das nicht relativ zu einem bestimmten Interesse oder Begehren – so aber verhält es sich bei jedem wörtlich verstandenen Gebrauch von ‚Zweck‘¹¹⁸ –, sondern an sich selbst Zweck ist. Der Kandidat dafür: der Mensch als vernünftiges Wesen. Weil er als solcher Person ist und alles, was er will, selber und für sich will, ist er „Grund“ des praktischen Gesetzes, verfügt er über diejenige Vernunfteigenschaft, aus der ein praktisches Gesetz deduzieren zu können subjektivitätsphilosophische Hoffnung ist.

Als Zweck an sich selbst, behauptet Kant, stelle

„sich *notwendig* der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein *subjectives* Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objectives* Prin-

¹¹⁸ Schopenhauer, Grundlage der Moral (1988 a) 517: „Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen *direktes* Motiv er ist.“ (Herv. v. mir)

cip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“ (GMS 429₃₋₉; erste Herv. v. mir)

Da sich von meinen subjektiven Vorstellungen, und seien es die von mir als einem Zweck an sich selbst, nicht auf deren Verallgemeinerung schließen läßt, so daß auch bei anderen, oder sogar bei allen anderen, ebendiese subjektive Vorstellung nachzuweisen wäre, kann die Objektivität des Prinzips nur dann behauptet werden, wenn es eine Notwendigkeit für vernünftige willensbegabte Wesen als solche ist, sich als Zweck an sich selbst vorzustellen. So stellt sich der Mensch sein eigenes Dasein nur vor, insofern er sich als rein vernünftiges Wesen, insofern er sich nach Grenzbegriffen als Grenze der Praktizität betrachtet.

Eine empirische Überprüfung kommt deswegen gar nicht in Frage, und es handelt sich strenggenommen auch nicht um eine Verallgemeinerung (Generalisierung), denn bereits ich stelle mir mein eigenes Dasein als Zweck an sich selbst allein kraft meiner Gattungszugehörigkeit zu den vernünftigen willensbegabten Wesen, die im Argument zu einem Vernunftgrund (GMS 429₆) wird, vor:

„ich (...) als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen“ (GMS 449₁₁₋₁₃).

Das in Rede stehende Prinzip heißt subjektiv nach seinem Geltungsbereich, da es Subjekte als solche betrifft. Und es heißt zugleich objektiv nach seinem Geltungsmodus: es gilt universell, ohne Ansehen irgend-

welcher individuierter Subjekte, für das transzendente Subjekt.

Die notwendige Vorstellung, das unabweisbare Selbstverständnis des Subjekts in praktischer Rücksicht, hat einen universellen Charakter und ist aufgrund begrifflicher Bestimmungen gattungswelt verbindlich. Und nur daher kann die Notwendigkeit dieser Vorstellung rühren, die Kant an der zitierten Stelle lediglich behauptet, später aber zu begründen verspricht.¹¹⁹ Wer sich als vernünftiges mit einem Willen begabtes Wesen denken kann, der muß sich auch schon notwendig so denken, kann sich nicht (mehr) anders denken und beweist so, aus subjektiver Notwendigkeit, seine Zugehörigkeit zu ebendieser Gattung.

Vernünftige Wesen wissen, daß ihr Handeln die praktische Vernunft als solche, andere Menschen hingegen nur insofern tangiert, als sie vernünftige Wesen sind, so daß auch in ihnen einzig ebendiese Vernunft berührt wird. Anders ist es auch nicht denkbar, daß dieses Prinzip Grund eines objektiven Gesetzes wechselseitiger Achtung sein könnte, des kategorischen Imperativs nach seiner Zweck-Formel (cf. GMS 429₁₀₋₁₂). Denn warum sollte ich, wenn ich mich als Zweck an sich selbst denke, die anderen, die das ebenfalls tun, achten? Dadurch daß auch sie selber für sich wollen können, wird ja vielmehr allererst die Möglichkeit eröffnet und erklärt, daß ihre Pläne durchkreuzt und sie in ihrem Selbstzweck Sein mißachtet werden können. Indes: achte ich in mir das vernünftige Wesen als solches oder die Menschheit als solche, bar jeder Indivi-

¹¹⁹ Cf. Kap. V, 1.

dualität, sind die anderen, die an dieser Gattungseigenschaft partizipieren, als vernünftige Wesen sogleich mitgeachtet, so wie ich in meiner Mißachtung ihrer als vernünftiger Wesen sogleich mit mißachtet bin.

„Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.“ (GMS 433_{28–33})

An diesem Punkt aber scheint Kant den Versuch aufzugeben, die Gattungseigenschaft zum Grund moralischer Gesetze zu machen, um nun vielmehr diese Gesetze in den Grund der Denkmöglichkeit dieser Gattungseigenschaft zu verkehren. Im Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander nämlich müsse jeder Wille jedes Wesens als gesetzgebend gedacht werden, um diese Wesen als Zwecke an sich selbst denken zu können. Damit ändert sich auch das Subjekt der Würde. Ist es zuerst der Mensch, insofern er sich selbst Zwecke setzen kann, der eine Würde besitzt, so kommt sie ihm nunmehr allein deswegen zu, weil er sich selbst ein Moralgesetz gibt, das es ihm erst erlaubt, vernünftige Wesen als Zwecke an sich selbst zu denken.

Das Begründungsverhältnis, danach sieht alles aus, hat sich schlicht umgekehrt. Zwei Passagen, die wir hier kontrastieren, führen das noch einmal unmittelbar vor Augen:

a) „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 (...) Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objectives* Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Principis ist: *die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.*“ (GMS 428₃₋₆ u. 428₃₄–429₃)

b) „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ (GMS 435₅₋₉)

Bedingung und Bedingtes sind vertauscht worden. Der Zweck an sich selbst, zuerst als unbedingte Bedingung zur Deutung menschlicher Praxis vorausgesetzt, ist damit selbst an eine Bedingung geknüpft. Verknüpfen wir nun a) und b), so ergibt sich, daß Grund des praktischen Gesetzes etwas ist, was nur noch unter der Voraussetzung dieses Gesetzes denkbar ist (cf. GMS 434_{24 f.}), während umgekehrt dieses Gesetz Bedingung für dasjenige ist, was es als seinen Grund präsupponieren muß und aus dem es deduziert werden sollte. Diese Argumentation ist zirkulär, wenn nicht einfach widersprüchlich, ohne daß Kant selbst darauf reflektiert, ja dies überhaupt zur Kenntnis genommen hätte. So droht das Drama des Widerspruchs auf diesen Seiten zu einem der Kantschen Menschenwürdephilosophie insgesamt zu werden, für die es mit eine

der bedeutsamsten Passagen darstellt. Und die Würde des Menschen, auf deren Begründung es uns ankommt, hängt, zumindest in ihrer Kantschen Version, völlig in der Luft.

Ich sehe drei Möglichkeiten des Umgangs mit diesem Problem.

1) Der Widerspruch oder Zirkel wird konstatiert und Kants Philosophie der Menschenwürde an dieser Stelle und aus diesem Grund verabschiedet.

2) Der Widerspruch oder Zirkel wird gesehen, aber wir suchen ihn zu entschärfen und zumindest tendenziell aufzuheben, indem wir eine Seite des zirkulären oder widersprüchlichen Arguments marginalisieren. Respekt vor dem Autor oder eigene systematische Absichten sind mögliche Motive für ein solches Vorgehen.

Die Rede von moralneutraler Autonomie scheint mir, soweit sie nicht überhaupt einen eigenen Ansatz vorlegt, sondern auslegend verfährt, solch eine Marginalisierungsstrategie zu verfolgen. In auslegender Absicht aber wird diese Strategie, mit den ‚Resultaten‘ Kantschen Nachdenkens konfrontiert, brüchig. Ihr Urteil fällt dann umso härter aus:¹²⁰

„Im Hinblick auf das Vorige jedoch liegt darin nicht allein formal ein Widerspruch, dies ist vielmehr auch inhaltlich

¹²⁰ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 140: „Damit aber ist ein Äußerstes an Unverständlichkeit heraufbeschworen. Denn von dem moralneutralen Wesen des Menschen als ‚Zweck an sich selbst‘ oder ‚eigenem Willen‘, das entsprechend auch von eigentümlich moralneutraler Autonomie sein müsste, ist hier nichts mehr übrig geblieben.“

schlechterdings nicht zu verstehen: Was nämlich sollte es wohl heißen, sich Selbstzweck könne der Mensch nur unter der Bedingung sein, daß er zunächst einmal die anderen Menschen als Selbstzwecke sich selber zum Zweck macht? Denn gerade letzteres kann als zurechenbare Handlung aus Willensfreiheit heraus überhaupt nur insoweit verständlich sein, als der Mensch auch dabei im genannten Sinne grundsätzlich zunächst einmal sich Selbstzweck ist.“¹²¹

Die mögliche Aufklärung dieses Paradoxons aber eröffnet, wie ich es sehe, einen dritten Weg.

3) Die dritte Möglichkeit verweigert sich einer hemdsärmeligen Lösung, wie sie in 1) propagiert wird, sie möchte aber auch nicht wie 2) um der Kohärenz der Lesart willen marginalisieren, solange hermeneutische Lösungen erwogen werden können, die Kohärenz anders zuwege bringen. Da sie sich dabei – wie auch die Rede von moralneutraler Autonomie – zum

¹²¹ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 139. Im Grunde geht Kant noch weiter, wenn er nicht nur dazu auffordert, sich das sich Selbstzweck Sein anderer zum Zweck zu machen, sondern dies auch gerade so erfüllt sieht, daß man sich die Zwecke der anderen zu eigen mache. GMS 430₂₄₋₂₆: „Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein.“ Das aber heißt nichts weiter als dies: Als allgemein vernünftige Wesen haben alle Menschen bei vollständiger Entfaltung ihrer Talente (Kultur) dieselben gemeinverträglichen Zwecke, wie sie sich etwa einer „Operation der Reflexion“ (KU § 40, 294_{8 f.}) entdecken. Denn das sei sogar Sache der Würde des Menschen, wie Kant sie für einmal als Rangauszeichnung vor anderen Wesen („Prärogativ“ (GMS 438₁₁)) versteht, „seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum Personen heißen) nehmen zu müssen.“ (GMS 438₁₃₋₁₆) – Cf. die Vorlesung *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, XXVII, 2.1 544₁₂₋₁₅.

geringsten Teil auf Kantsche Wörtlichkeit stützen kann, muß die dritte Möglichkeit Mutmaßung bleiben, die sich allein auf systematische Überlegungen stützen kann.¹²²

Wir orientieren uns dazu an unseren bisherigen Auslegungen des regulativen Vernunftbegriffs eines Zwecks an sich selbst. Dieser, so sagten wir, muß vorausgesetzt werden, um menschliche Praxis als Leistung von Subjekten auslegen zu können. Zweck an sich selbst als analytische Einheit ist absolute Spontaneität, das Vermögen einer nicht-naturalen Kausalität. Jede Kausalität ist eine nach Gesetzen. Halten die Gegenstände der Naturkausalität das Terrain des Heteronomen schon vollständig besetzt, so daß sie naturkausal bestimmt und heteronom von Kant als Synonyme gehandelt werden können, so kann die Freiheit des Willens nichts anderes sein „als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ (GMS 447_{1 f.}). Das eben ist Freiheit als Autonomie: Grund und Gegenstand eines eigenen Gesetzes zu sein. Nun verwirklicht sich der Mensch als Zweck an sich selbst, sofern damit eine analytische Einheit praktischer Apperzeption gedacht ist, nicht an sich selbst. Er muß Zwecke setzen, um Zweck an sich selbst sein zu können. Das Begleitenkönnen des *Ich will* bedarf des zu Begleitenden, was insofern keine Schwierigkeit darstellt, als an eine *epochè* im Handeln (Tun und Lassen) nicht zu denken ist.

¹²² Mutmaßung, die wie Kants Überlegungen zu einem mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte (cf. VIII 107–124) systematisch orientierte und gestützte Mutmaßungen darstellen.

Findet aber das Begleitenkönnen seine Grenze an der Disparatheit des zu Begleitenden, so auch die Einheit der Person als synthetische Einheit bzw. als Einheit der praktischen Synthesis überhaupt; ein Problem, das sich deswegen stellt, weil der Mensch als Zweck an sich selbst oder Freiheit diese Freiheit nicht nur – analytisch – im Sinne absoluter Spontaneität oder, nach der Unterscheidung der *Metaphysik der Sitten*, als Wille, sondern auch – synthetisch – als Wahlfreiheit oder Willkür besitzt. Darum kann das Gesetz, wie es, selbst nichts anderem als dem Einheitsgedanken entsprungen, Moralität aus dem Prinzip der Einheit ist und eine Einheit der Zwecke zu denken erlaubt, zugleich als Bedingung für einen Zweck an sich selbst angesehen werden.

Wenn, was Handlung und was Freiheit und Würde sind, an einem einzigen vernünftigen Subjekt erklärt werden kann, dann gilt: Ich kann nur von einem eigenen Willen, Freiheit und Würde sprechen, wenn auch das Gewollte sich unter einem Einheitsprinzip betrachten und beurteilen läßt. Zweck an sich selbst als analytische Einheit des *Ich will für mich* ist dann tatsächlich der „Grund“ des Gesetzes, seine hinreichende Bedingung¹²³ – wie sie in einem unhintergehbaren Grenzbegriff gedacht wird –; dieses selbstgegebene Gesetz aber ist die Bedingung für die Realisierung des Selbstzwecks als synthetische Einheit.

„Diesem Gesetze“, so Kant in jener bereits zitierten umfangreichen Reflexion aus den 1780er Jahren, „kan ich nicht ent-

¹²³ Cf. Allison, Kant's Preparatory Argument (1989) 315 f.

sagen, ohne meiner Vernunft zu widerstreiten, welche allein practische Einheit des Willens nach principien festsetzen kan.“ (R 7202, XIX 281₂₀₋₂₂)¹²⁴

4.2 Zweck an sich selbst – unter oder nach moralischen Gesetzen?

Wie Kant behauptet, gilt „unstreitig“,

„daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, *weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet*“ (GMS 438₈₋₁₂; Herv. v. mir).

Wenn der Mensch nur mittels eines Gesetzes Zweck an sich selbst sein kann, das er sich zugleich eben als Zweck an sich selbst oder eigener Wille oder praktische Vernunft selber gibt, ist dann nur die Handlung nach einer schicklichen, weil universalisierbaren Maxime, nur die gesetzestreue, ja am Ende allein die um dieses Gesetzes willen gewollte, moralische Handlung frei? Kann nur derjenige Zweck an sich selbst sein, der moralisch handelt? Ist nur der gute Wille frei? Zerstört Unmoral die Person, weil kein *Ich will für mich* ein Aggregat einander widersprechender Maximen, stets dasselbe Ich bleibend, begleiten könnte? Und entsprechend: Besitzt dann nur der moralisch Handelnde eine Würde?

¹²⁴ „Allein“ – das kann heißen, einzig die Vernunft vermag dies, oder, das ist das einzige, was praktische Vernunft vermag.

Solche Fragen erhalten Nahrung und, wie es *prima facie* aussieht, auch Antwort, wenn wir in der *Metaphysik der Sitten* (Tugendlehre § 9) lesen, der Lügner verletzte „die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person“. Und weiter:

„Die Lüge ist die Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtthung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.“ (MS 429_{16 u. 23–34})

Wer lügt, mißbraucht sich als „Sprachmaschine“ (MS 430₁₆), ist bloße Chimäre eines Menschen, suspendiert die Person. Wer auf Selbstmord sinnt, disponiert über das Subjekt aller Zwecke gleich einem Mittel (cf. MS 422 f.) und tut damit ein gleiches; ebenso, wer sich selbst befriedigt. Das Argument, das den „Vernunftbeweis“ (MS 425₂₀) für letzteres stützen soll, will es so: der sich selbst befriedigende Mensch gibt seine Persönlichkeit auf (cf. MS 425_{24 f.}).¹²⁵

¹²⁵ Bereits Augustinus schilt die Lüge als zweckwidrigen Sprachgebrauch. Cf. ders., *Enchiridion* VII 22; CC 46, 62.

Menschenwürde ist, soweit sie in moralische Überlegungen eingeht, in der Kantschen Konzeption ausschließlich die Sache eines einzelnen Subjekts und seiner Pflichten gegen sich selbst. Die Würde, auch die der anderen, zu achten, ist eine Pflicht gegen mich selbst als vernünftiges Wesen. Verletze ich diese Pflicht, achte ich die Würde anderer nicht, indem ich sie z. B. belüge oder bestehle oder sonstwie bloß als Mittel gebrauche, dann verlieren nicht sie, die nicht Gewürdigten, ihre Würde, sondern ich. Die Würde des Menschen kann nur durch die eigene Handlung verloren werden.¹²⁶ So ist es mit Kant nicht denkbar, daß man andere durch entsprechendes Verhalten um ihre Würde brächte, wogegen diese dann zu klagen hätten, noch durch andere um sie gebracht würde, wogegen man selbst Klage erheben könnte.

Damit wird das Problem aufgeworfen, inwieweit die Kantsche Menschenwürdekonzepktion im Ganzen in die moderne Diskussion um Menschenwürde und Menschenrechte eingebracht werden kann. Zwar haben sich Rechtswissenschaftler wie Dürig in ihren Theorien menschlicher Würde, Artikel 1 I GG auslegend, auf Kant berufen und den Praktikern mit der sich an Kant anlehnenenden Formel, niemand dürfe zum bloßen Objekt staatlicher Gewalt gemacht werden, eine hermeneutische Hilfe an die Hand gege-

¹²⁶ Brülisauer, *Moral und Konvention* (1988) 296 fragt, an der Schlüssigkeit der Kantschen Überlegungen zweifelnd, danach, wie es überhaupt zu denken sei, daß die Würde eines homo noumenon verletzt werden könne.

ben,¹²⁷ doch sagt Kant keineswegs, daß der als bloßes Objekt oder bloßes Mittel Betrachtete und Behandelte vom Verlust seiner Würde bedroht ist. Vielmehr ist es der Mißbrauchende, der, weil er die Menschheit in seiner und des anderen Person mißachtet, seine Würde verliert.¹²⁸ Und diese verdient dann keinen Schutz. Doch wer so spricht, setzt auf die appellative Kraft seiner Rede, die indes problematisch bleibt, da sie kaum schlüssig nachzuvollziehen ist. Denn daraus ist nunmehr nicht bloß zu schließen, daß nur der moralisch Gesonnene oder Handelnde eine Würde besitzt, sondern darüber hinaus, daß, zumindest im schwerwiegenden Fall, die unmoralische Handlung den Adressaten der Zurechenbarkeit dieser Handlung als solchen selbst tangiert. Das jedoch berührt dann auch den Handlungsbegriff unmittelbar, denn suspendiert die unmoralische Maxime oder Handlung die Person, der sie zuzuschreiben wäre, indem sie sie als Person auf-

¹²⁷ Dürig, Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG (1983) 17, Randnummer 34. (1983) 15 Randnummer 28: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der *konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt* wird.“ Offensichtlich ist die Patenschaft Kants ebenfalls bei Josef Wintrich, Zur Problematik der Grundrechte (Art. 1 Abs. 1 und Art. 2 Abs. 1 GG), in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 71 (1957) 20, den Dürig (1983) 14 Randnummer 28 Fn. 3 zitiert: „Der Mensch muß immer Zweck an sich selbst bleiben“.

¹²⁸ So auch Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987) 299: „Die Würde des Menschen ist in dem Sinne unantastbar, daß sie von außen nicht geraubt werden kann. Man kann nur selbst die eigene Würde verlieren (...) Wer sie nicht respektiert, nimmt nicht dem anderen seine Würde, sondern er verliert die eigene. Nicht Maximilian Kolbe und nicht Kaplan Popieluszkó haben ihre Würde verloren, sondern deren Mörder.“ Cf. ebd. 304.

hebt, dann liegt in ihr auch bereits kein Fall von Handlung mehr vor.

Wir müßten dann sagen: Weil der Mensch hier nicht mehr Zweck an sich selbst sein kann, so ist er auch nicht mehr als frei anzusehen, nicht mehr als das Subjekt seiner Zwecke betrachtbar. Daraus resultierte: Böse Handlungen sind – zumindest wenn sie die Person selbst tangieren – nicht zurechenbar und strenggenommen keine Handlungen. Wer handelt, nämlich frei handelt, handelt folglich gut. Sind aber nur noch gute Handlungen als Handlungen anzusehen, erübrigt sich überhaupt die Unterscheidung von moralischer und unmoralischer Handlung.¹²⁹ Will dagegen eine Moralphilosophie, da ihr diese Konsequenz inakzeptabel erscheinen muß, auch die böse Handlung als Handlung verstehen, so muß sie auch für diese den Menschen als Zweck an sich selbst, als Grenze alles Praktischen, voraussetzen, mithin all das, was ihm eine Würde verleiht.¹³⁰ Wörtlich genommen, beginge die Rede von der Wegwerfung der Menschenwürde dann eine *petitio tollendi*. Die Handlung, mit der der Verlust der Person einhergehen soll, setzt, um zurechenbar zu sein, den Menschen als Zweck an sich selbst voraus. Sofern dies ein Widerspruch ist, kann er

¹²⁹ Cf. Schulte, radikal böse (1988) 29. Zur ‚Karriere des Bösen‘ bei Kant cf. Pruss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 81–100, 111–115.

¹³⁰ Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1443₆₋₉: „alles Moralische böse entspringt doch aus der Freyheit, denn sonst wäre es ja kein Moralisches Böses, und so sehr vielen Hang auch die Natur dazu hat, so entspringen doch die bösen Handlungen aus der Freyheit, weswegen sie uns auch als Laster angerechnet werden“, d. h. zuge-rechnet, nicht bloß zugeschrieben werden.

doch keiner sein, der geistig abermals mit einem Verlust der Menschenwürde geahndet werden könnte. – Ich schlage vor, die Rede vom Verlust der Würde im Rahmen einer Debatte über Pflichten gegen sich selbst einer moralisierenden Rhetorik zuzurechnen. Pflichten gegen sich selbst gehören nicht zum Grenzdiskurs, indizieren aber Schwierigkeiten, die sich für eine Moraltheorie ergeben, die Fragen der Menschenwürde an einem einzigen Subjekt diskutieren will.

Wichtiger ist es zu sehen, ob nicht doch bereits, wie in der Literatur vertreten, die Nähe (oder gar Identität), in die Kant Freiheit und Moral rückt,¹³¹ seinen Ansatz, Zweck an sich selbst und Menschenwürde eine sinnvolle Funktionsbedeutung zu geben, wieder zunichte macht.

Kant hat, wie ich ihn lese, mit Sicherheit eine Nähe von Freiheit und Moral hergestellt, zugleich aber, zumindest an systematisch interessanten Stellen der *Grundlegung* und in dem Nachklang, den diese Über-

¹³¹ Cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 99: „Die eigentliche Schwierigkeit, mit welcher Kant zu kämpfen hat, liegt (...) weder im Problem des Guten als solchen noch im Problem des Bösen als solchen. Sie liegt vielmehr ausschließlich in der Radikalität selbst, mit welcher Kant sogar das Gute des Moralgesetzes bereits ‚radikal‘, das heißt an der ‚Wurzel‘ von Freiheit angesetzt hatte (...): in jener Radikalität als der Identität oder Analytizität des Verhältnisses zwischen Freiheit des Willens als praktischer Vernunft und deren Moralgesetz, zwischen Autonomie und Moralität.“ Cf. ebd. 82. Cf. schon Reiner, Pflicht und Neigung (1951) 69: Der „letzte Grund der Unhaltbarkeit von Kants Deduktion des Sittengesetzes ist seine darin vorausgesetzte Gleichsetzung von Sittlichkeit im positiven Sinne (als sittlich *guten* Handelns) mit *Freiheit* und mit *Autonomie*. In Wahrheit ist Sittlichkeit weder einfach gleich Freiheit noch schlechthin gleich Autonomie.“

legungen spät noch in der dritten Kritik finden, einer Identifizierung von freiem und sittlichem Handeln vorgebaut. In der *Grundlegung* heißt es: „also ist ein freier Wille und ein Wille *unter* sittlichen Gesetzen einerlei.“ (GMS 447_{6 f.}; Herv. v. mir)¹³² Und entsprechend ist in der *Kritik der Urteilskraft* zu lesen:

„wenn überall ein *Endzweck*, den die Vernunft *a priori* angeben muß, Statt finden soll, dieser kein anderer, als *der Mensch* (ein jedes vernünftige Weltwesen) *unter moralischen Gesetzen* sein könne.“ (KU § 87, 448_{31–34})

Und weil Kant Mißverständnisse vermeiden möchte, reicht er in einer Fußnote nach:

„Ich sage mit Fleiß: *unter* moralischen Gesetzen. Nicht *nach* moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung.“ Und dann noch einmal: „Nur vom *Menschen unter moralischen Gesetzen* können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Dasein mache der Welt den Endzweck aus.“ (KU § 87, 448_{35–449₁} mit 449_{23 f.})

Lassen sich die Prädikate ‚unter ...‘ und ‚nach moralischen Gesetzen‘, und sei es auch in anderem Zusammenhang, wie Kant es tut, gegeneinander ausspielen, können freies Handeln unter und moralisches Handeln nach diesen Gesetzen nicht einfach zusammenfallen.

¹³² Cf. auch GMS 450₂₁: „unter sittlichen Gesetzen“; GMS 450₂₂: „diesen Gesetzen unterworfen“; MS 223₂₆: „unter moralischen Gesetzen“. Cf. R 7202, XIX 277_{5 f.}, 281_{13 f. u. 17–20}.

Meine These lautet darum: Nicht die Befolgung der Regel, sondern pure Regelhaftigkeit überhaupt, das ist es, was im transzendentalen Grenzdiskurs den Menschen als Zweck an sich selbst, als ein Wesen, das eine Würde besitzt, denken läßt. Er ist das Subjekt aller seiner Zwecke im Sinne ihrer Zurechenbarkeit (*imputatio facti*), sofern er sie allesamt unter ein und demselben von ihm selbst gegebenen Gesetz betrachten kann. Dem ‚unter Gesetzen‘ entspricht das ‚Begleiten können‘. Dieses Vermögen setzt Kant für alle Menschen an, sofern sie vernünftige Wesen sind. Davon gibt die Kasuistik des kategorischen Imperativs Zeugnis. Wie der Transzendentalpragmatiker sich mit diskursethischen Richtlinien und Argumenten an diejenigen wendet – und realistischerweise auch nur an diejenigen wenden kann –, die, obgleich sie zum Teil skeptische Positionen vertreten, „ernsthaft“ diskutieren wollen und die somit, statt zum Argumentativen noch erst bewogen und, was unmöglich ist, argumentativ (nicht appellativ) aufs Argumentieren verpflichtet werden zu müssen, immer schon argumentativ vernünftig, nämlich Vernunftargumenten zugänglich, sind,¹³³ so entwirft Kant für seine Anwendungsbeispiele solche Kandidaten, denen stets zumindest soviel Vernunft und d. h. Regelhaftigkeit eignet oder geblieben ist, daß sie sich unter einer (akzeptierten) Regel denken und nach dieser beurteilen können und tatsächlich auch beurteilen.

¹³³ Cf. Kuhlmann, Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung (1991) 108, 109, 110, 112. Cf. ders., Solipsismus in Kants praktischer Philosophie (1990) 280, 281.

Er „ist noch soweit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob ...“ (GMS 421 f.).

„(...) aber hat er noch soviel Gewissen, sich zu fragen“ (GMS 422₁₉).¹³⁴

„Noch fragt er aber: ob ...“ (GMS 423). – „Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß ...“ (GMS 423_{13 f.}).

Diese Sicht erstreckt sich bis zum „ärgste[n] Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist“ (GMS 454_{21 f.}), und betrifft durchweg solche Personen, die, obgleich sie es faktisch übertreten, aufgrund ihrer Vernünftigkeit „dies Gesetz für sie verbindend erkennen“ (KpV 47₃₀), d. h. anerkennen.¹³⁵

Für die Einheit des Menschen als Zweck an sich selbst aber genügt der Rekurs auf solche Regelhaftigkeit überhaupt. Die Würde des Menschen, wie sie sich im Grenzdiskurs entdeckt, ist die Würde des vernünftigen Subjekts als einer Grenze, welche als etwas Praktisches, als letzte Regel gedacht werden muß. Nur das Gesetz als solches ist die synthetische Einheit der Person. Handlungen, seien sie moralisch oder unmoralisch, sind bloß kontingent und schaffen aus sich keine Einheit.¹³⁶ Sie gehören nicht zur Grenze und bedin-

¹³⁴ Zur Identität von Gewissen und praktischer Vernunft cf. Kap. I, 2.2.5.2.

¹³⁵ Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes* (1975) spricht von einer „faktische[n] Selbstgewißheit des sittlichen Wesens“ (ebd. 86) und der „Voraussetzung des sittlichen Bewußtseins“ (ebd. 99). Cf. ebd. 82 et passim.

¹³⁶ Dennoch kann sich jede Person, wenngleich nicht mit letzter Gewißheit, ihrer praktischen Einheit vergewissern, wenn sie das Sittengesetz auf ihre Maximen anwendet.

gen sie nicht. So beschränkt sich der Grenzdiskurs auf die Frage nach einem „*möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*“, was eine „*Kritik dieses Vernunftvermögens*“ (GMS 445_{11–13}) erforderlich macht. Diese Kritik gipfelt in einer Deduktion, der Rechtfertigung der Grenzbegriffe, die in eins eine Selbstrechtfertigung des Grenzdiskurses darstellt.