Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Der Formalismus in der Ethik Kants : Überlegungen zu einer Kontroverse

Autor: Sala, Giovanni B.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760648

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GIOVANNI B. SALA SJ

Der Formalismus in der Ethik Kants – Überlegungen zu einer alten Kontroverse[1]

1. Die Ethik Kants ist eine Gesetzesethik

Seit einigen Jahrzehnten ist es üblich, zwei Grundformen der Ethik zu unterscheiden: 1) die Ethik vom guten Leben (auch Tugendethik genannt), 2) die Ethik der Normen (auch Gesetzesethik genannt). Sie schliessen einander nicht aus, bedeuten aber einen tief greifenden Unterschied im Verständnis des Menschen und in ihren Anweisungen zu einer verantwortlichen Lebensführung.

Zur ersten Klasse gehören die Ethiken der Antike und die des Mittelalters, deren klassische Version die Nikomachische Ethik des Aristoteles ist. Zur zweiten Klasse gehören die modernen Ethiken, für die die Ethik Kants als repräsentativ gilt. Auf der Grundlage des allen Menschen innewohnenden Strebens nach Glück versucht der erste Typ von Ethik zu ermitteln, wie sich der Mensch verhalten soll, damit er ein menschenwürdiges und geglücktes Leben führen kann. Die Ethik des zweiten Typs ist nicht direkt an der Frage nach dem guten Leben des Handelnden interessiert. Denn was der Einzelne in seinem rein privaten Leben tut, welche Auffassung er vom Glück und vom Menschen überhaupt vertritt, sind weitgehend nicht (mehr) Themen der modernen Ethik. Diese, als Ethik der Normen, konzentriert sich vielmehr auf jene Verhaltensweisen, die eine direkt soziale Dimension haben, und fragt danach, welche Handlungen unter dieser Perspektive als richtig gelten und unter welchen Normen sie stehen sollen. Das Ziel dieser Ethik ist ja, ein möglichst reibungsloses Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft zu gewähren, in der im Prinzip jedem Menschen zusteht, von seiner Freiheit nach seinem eigenen Gutdünken Gebrauch zu machen.

[1] Für die Schriften Kants werden folgende Siglen verwendet: KrV, KpV, KU für die drei Kritiken; MS für die „Metaphysik der Sitten"; GMS für die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Da aber dieses letzte Werk häufig zitiert wird, werde ich für gewöhnlich darauf ohne Sigle verweisen. Für die KrV und die KpV werde ich die Originalpaginierung angeben; für die anderen Schriften werde ich sowohl auf die Originalpaginierung als auch auf die Paginierung der Akademie-Ausgabe (Band in römischer Ziffer und Seite in arabischer Ziffer) verweisen.

Die Ethik Kants gehört zu den Ethiken der Normen. Das Eigentümliche seiner Gesetzesethik besteht darin, dass sie eine rein formale Auffassung des Gesetzes vertritt. Dadurch hat sie die Kluft zur klassischen Ethik, in deren Mitte die Reflexion über das für den Menschen Gute stand, weiter vertieft. Denn wenn das Wesen des Sittengesetzes in der Form liegt, so spielt die Materie, d.h. der Inhalt dieses Gesetzes – das für den Menschen Gute – im Prinzip keine Rolle mehr. In der Tat aber vermochte auch Kant, wenn es um konkrete Beispiele guter oder böser Handlungen ging, nicht umhin, das für den Menschen objektiv Gute zu berücksichtigen. Daraus ergibt sich eine unheilbare Spannung, welche seine Schriften durchzieht.

Im Folgenden werde ich auf den formalen Charakter des moralischen Gesetzes eingehen: Mit welchem Argument beweist Kant diese Auffassung des Gesetzes? Welche Konsequenzen hat sie für seine Morallehre insgesamt, d.h. für die zwei Schriften der 80er Jahre wie auch für die spätere „Metaphysik der Sitten", in der er eine normative Ethik, d.h. eine Pflichten-Ethik ausgearbeitet hat?

Kant hat seine zwei Schriften zur Grundlegung der Ethik, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) verfasst, nachdem er 1781 mit der „Kritik der reinen Vernunft" seine Wende zum Transzendentalidealismus vollzogen hatte. Dies bedeutet aber nicht – gegen eine weit verbreitete Ansicht –, die Ethik Kants sei eine Konsequenz seines Traditionsbruchs im Bereich der Erkenntnis- und Seinslehre. Es ist vor allem das Verdienst des Regensburger Kant-Forschers Josef Schmucker gezeigt zu haben, dass Kants sog. „kritische" Ethik in ihrem Kern vom Transzendentalidealismus unabhängig ist.[2]

Durch eine Untersuchung der eher spärlichen Stellen in Kants vorkritischen Schriften hat Schmucker ermittelt, wie Kant ausgehend vom damaligen Wolffschen Stand der Reflexion in der ersten Hälfte der sechziger Jahre eine Position ausarbeitete, die zwanzig Jahre später das Fundament für seine „neue" Ethik lieferte. Kant betonte von Anfang an die Verbindlichkeit als ersten Begriff der Moral und übernahm zunächst das moralische Gefühl der britischen Philosophen als Materialprinzip der Sittlichkeit. Unter dem Einfluss des Staatsprinzips Rousseaus, nämlich der „volonté générale", fasste er dann die sittliche Verbindlichkeit als die Verbindlichkeit zum allgemeinen Willen auf; damit schrieb er dem rein

[2] SCHMUCKER, Josef: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen.* Meisenheim am Glan 1961. Eine zusammenfassende Darlegung dieser Untersuchung habe ich in meinem Aufsatz: *Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants.* In: Gregorianum 71 (1990) 67–95, vorgelegt. Wichtig zum Thema sind auch mehrere Aufsätze von Dieter HENRICH.

formalen Prinzip der Allgemeinheit auch die Rolle eines Materialprinzips zu: Gut und damit verpflichtend ist das, was vom allgemeinen Willen erstrebt wird. Die 1766 erschienenen „Träume eines Geistersehers" bezeichnen das neue Prinzip als die „Regel des allgemeinen Willens", während „das sittliche Gefühl" den guten Willen nur begleitet (A 42=II 335).

Kant war also um die Mitte der 60er Jahre schon im Besitz eines Kerns von Prinzipien, deren Entfaltung genügt, um die ersten zwei Abschnitte der GMS und den Analytik-Teil der KpV zu erklären, in denen die ethische Theorie Kants vorliegt: Prinzip des allgemeinen Willens, Autonomie des Willens und moralisches Gefühl. Die Unabhängigkeit dieser Ethik vom Kritizismus schliesst allerdings nicht aus, dass die erste Kritik doch einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die KpV, sowohl in ihrem äusseren Rahmen wie auch in einzelnen Argumentationen, ausgeübt hat.

2. Der Beweis des Formalismus

2.1 Der gute Wille

Die Überlegungen Kants zur Ethik in seiner vorkritischen Periode hatten ihn zur Aufstellung der „Regel des allgemeinen Willens" geführt. Zwanzig Jahre danach, als er „die lange Reihe von Bemühungen" hinter sich hatte, die ihm die Abfassung der KrV gekostet hatte – so schrieb er in einem Brief an Garve am 8. August 1783 –, nahm er diese Regel als Grundlage für seine Schrift zur Ethik wieder auf. Aber er war, allem Anschein nach, mit dem naturhaften Grundtrieb Rousseaus zu einer Gemeinschaft des einzelnen Willens mit den anderen Menschen bzw. mit der „geheimen Macht" (A 42 = II 334), die das Individuum nötigt, seine Absicht auf das Wohl der anderen zu richten, wie er gegen Swedenborg argumentiert hatte, nicht mehr zufrieden. Deswegen lieferte er zu Beginn der GMS einen eigenen Beweis der Regel, in dem er die Gründe analysierte, derentwegen wir einen Akt des Wollens vollziehen.

Die GMS beginnt mit der berühmten Schilderung des „guten Willens": Er allein stelle den „absoluten Wert" dar, dessen der Mensch fähig ist. Indem Kant den guten Willen als das alleinige sittliche Gut mit allerlei nichtsittlichen Gütern geistiger oder materieller Art kontrastiert, macht er sich eine Unterscheidung zu Eigen, die für die Ethik fundamental ist. Was für den Akt des Wollens gilt, gilt für den Menschen, der diesen Akt vollzieht: Sittlich gut kann nur „der Mensch als Person oder Subjekt sein, insofern und insoweit er sich in freier Selbstbestimmung

gänzlich überantwortet ist".[3] Ist die sittliche Gutheit ausschliesslich eine Eigenschaft des Menschen als Person, so hat er allein auf der ganzen Welt absoluten Wert. Was Kant hier im Anschluss an die Tradition sagt, weist auf die Bedeutung der Freiheit hin, mit der der Mensch allein ausgestattet ist. Der gute Wille hängt von der Freiheit ab und steht deshalb immer und unter allen Umständen in der Macht und in der Verantwortung des Menschen, wobei zu bemerken ist, dass die moralische Qualität, die dem Wollen und der frei angenommenen Gesinnung des Willens eigen ist, auch den daraus frei entspringenden Handlungen und Unterlassungen innewohnt, sofern diese tatsächlich möglich sind.

2.2 Der gute Wille ist der Pflichtwille

Wann aber ist der Willensakt gut? Auf diese Frage antwortet Kant mit einer Argumentation, die im Absatz 8 beginnt (A 8 = IV 397) und sich bis Ende des ersten Abschnittes erstreckt, deren Kern aber in den Absätzen 14 bis 17 (A 13–17 = IV 399–402) enthalten ist. In einem ersten Schritt (A 8–13 = IV 397–399) weist Kant auf den Zusammenhang von gutem Willen und Pflicht hin: Das Wollen und die daraus entspringende Handlung sind gut, wenn sie gemäss der Pflicht und aus Pflicht vollzogen werden. Damit wird der Begriff des sittlich Guten de facto durch die Pflicht definiert: Sittlich gut ist (objektiv) das, was uns von der Pflicht (und damit vom moralischen Gesetz) auferlegt wird, und der Wille ist (subjektiv) gut, wenn er die Pflicht, gerade weil sie Pflicht ist, will und tut. Mit einer Lieblingsformel Kants ausgedrückt: Sittlich gut ist das Wollen und Handeln, das „pflichtmässig aus Pflicht" geschieht.

Man kann in dieser Formel den Kern und die Eigenart der Ethik Kants sehen, die eine Ethik des Gesetzes und zugleich eine rigoristische Ethik ist. Bei Thomas von Aquin findet sich eine prägnante Formulierung, die als entsprechender Gegensatz zu der von Kant angesehen werden kann: *„Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum"* (Summa Theol., I.II, q.19, a.7 ad 3), d.h. gut ist der Wille, der das Gute tut, und zwar weil es das Gute ist. Die voneinander verschiedene Perspektive der Formeln liegt dem sachlichen Unterschied einer Ethik der Normen von einer Ethik des guten Lebens zugrunde. Dass aber beide Typen von Ethik prinzipiell einander nicht ausschliessen, beweist u.a. der Umstand, dass Thomas einerseits seine normative Ethik ganz im Sinne der Nikomachischen Ethik des Aristoteles als Tugendethik aufgebaut hat (Summa Theol., II.II, qq.48–170), andererseits ihr einen ganzen Traktat über das Gesetz

[3] SCHÜLLER, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie.* Düsseldorf 1973, 41.

vorangestellt (Summa Theol., I.II, qq.90–108) und damit die wohl gravierendste Lücke der klassischen Ethik ausgefüllt hat.

In diesem ersten Schritt wird der Pflichtwille negativ festgelegt, nämlich durch den Ausschluss von Wollen und Handeln „aus selbstsüchtiger Absicht" wie die Suche nach eigener Glückseligkeit und aus „Neigung" wie Sympathie, gutartiges Temperament, Liebe.

Hinsichtlich der Beschreibung des guten Willens an dieser Stelle wie auch an anderen Stellen der Schriften Kants zur Ethik ist es angebracht darauf hinzuweisen, dass Kants Analyse von Neigungen und Gefühlen im Menschen zu undifferenziert ist, als dass er ihre mögliche positive Funktion in der ganzheitlichen Stellungnahme des Menschen zum objektiv Guten zu Gesicht bekommen könnte. Nun aber können Neigungen und Affekte zum guten Verhalten des Menschen beitragen, und zwar als Vorwegnahme der Ermittlung des sittlich Guten und als begleitende Unterstützung seiner Verwirklichung. Genau dies geschieht, indem der Mensch sich dadurch moralische Tugenden erwirbt, dass er Neigungen und Gefühle korrigiert und kultiviert und sie in seine eigene moralische Subjektivität integriert. Denn Träger unserer verantwortlichen Lebensführung ist nicht eine „reine praktische Vernunft", sondern der Mensch als leib-geistige Wesenseinheit. Dem berühmt-berüchtigten Rigorismus der Ethik Kants liegt eine offenkundig mangelhafte Analyse der sinnlichen und geistigen Energien des Menschen zugrunde – trotz gelegentlicher, aber nicht prinzipiell durchgeführter Korrekturen.

2.3 Der gute Wille hängt weder vom Gegenstand der Handlung noch von der Intention des Handelnden ab

Die negative Bestimmung der Pflicht, die zunächst anhand von Beispielen erläutert wurde, wird im entscheidenden Absatz 14, den Kant als „zweiten Satz"[4] bezeichnet, prinzipiell definiert: „Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll". Dieser Wert „hängt also [?] nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab". Im selben Sinne heisst es weiter: „unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens", und „unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können".

Zu dieser negativen Bestimmung des moralischen Wertes, den Kant oben anhand der Pflicht festgelegt hat, sei Folgendes bemerkt. Kant unterscheidet nicht deutlich zwischen dem, was die Tradition *„finis operis"* genannt hat – dem unmittelbar gewollten und bewirkten oder erreichten

[4] Der „erste Satz", von dem aber vorher nicht die Rede gewesen ist, dürfte die oben besprochenen Absätze 8 bis 13 umfassen.

Gegenstand –, und dem *„finis operantis"* – der Absicht, warum dieser Gegenstand gewollt wird. Auf diese Distinktion, die für eine Handlungstheorie von Bedeutung ist, werde ich weiter unten eingehen. Jedenfalls behauptet Kant hier, dass der Gegenstand (was man tut und was man damit beabsichtigt) in keiner der beiden Bedeutungen Quelle der Gutheit des Willensaktes sein kann.

Wenn Kant an unserer Stelle schreibt, es sei „aus dem vorigen klar", dass der moralische Wert nicht von dem abhängt, was man tut und beabsichtigt, so stellt sich die Frage, ob sich wirklich diese Konsequenz ergibt. Denn die vorher angeführten Beispiele haben bloss eine Einsicht bestätigt, die auch schon dem Common Sense einleuchtet, nämlich dass der gute Wille als moralischer Wert nicht schon gegeben ist, wenn man das Pflichtmässige (also den Gegenstand als gut!) tut, aber die gute Motivation fehlt. Nun aber geht die prinzipielle negative Definition des moralischen Wertes (d.h. des guten Willens), die diesen Wert vom Objekt der Handlung und von der Intention des Handelnden (falls letztere nicht die Intention, „aus Pflicht" zu handeln, ist) überhaupt trennt, weit über das, was die Beispiele bewiesen bzw. bestätigt haben, ohne dass dafür eine Analyse von Gegenstand und Intention des Wollens überhaupt die angegebene Definition begründet hätte.

2.4 Der gute Wille hängt vom formellen Prinzip des Wollens ab

Zu der negativen Bestimmung gesellt sich eine positive: Die Handlung hat ihren sittlichen Wert „in der Maxime, nach der sie beschlossen wird", „im Prinzip des Wollens", und zwar in einem „Prinzip a priori, welches formell ist". Derselbe Gegensatz zwischen dem ausgeschlossenen und dem geforderten Bestimmungsgrund wird auch als der Gegensatz zwischen dem „formellen Prinzip des Wollens" und dem „materiellen Prinzip" ausgedrückt.

Der Sinn des von Kant Gesagten über die Motivation des guten Willens zeigt sich unmissverständlich, wenn man die Alternative thematisiert, die m.E. seiner Erklärung, worin der moralische Wert besteht und damit welcher der Bestimmungsgrund des guten Willens sein soll, zugrunde liegt. Diese Alternative erfassen bedeutet zugleich, den bei Kant ungenannt gebliebenen Grund seiner Trennung des moralischen Wertes vom Objekt der Handlung (sowie auch von der Intention des Handelnden) einsehen, den wir in der soeben referierten Argumentation Kants vermisst haben.

Die Alternative, die sich aus der Logik der Kantischen Argumentation ergibt, ist folgende: Der moralische Wert einer Entscheidung und der entsprechenden Handlung liegt im Willen entweder in Bezug auf

den gewollten Gegenstand[5] oder aber in Bezug auf die Maxime (das zunächst subjektive Prinzip des Wollens), nach der diese Handlung gewählt wird. Diese Maxime wird als „formelles Prinzip" bezeichnet. Denn, wie es im weiteren Verlauf der Argumentation heisst, die gemeinte Maxime muss sich als allgemein gültig („allgemeines Gesetz") erweisen. Nun aber ist Kant der Ansicht, dass aus den erörterten Beispielen klar hervorgehe, dass der Gegenstand keine Quelle des moralischen Wertes sein kann. Also stammt dieser Wert „bloss von dem [formalen] Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung [...] geschehen ist", wie es im Abs. 14 heisst.

Zu demselben Schluss aufgrund eines disjunktiven Satzes nach dem *„Modus tollendo ponens"* greift Kant wieder gegen Ende des Abs. 15: „nun soll eine Handlung aus Pflicht [...] also bleibt nichts für den Willen übrig"; weiter im Abs. 16; schliesslich im Abs. 17: „Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe [...] so bleibt nichts [...] übrig".

Wenn Kant im Abs. 14 schreibt, dass der Ausschluss des Gegenstandes (des ersten Gliedes des Dilemmas) als möglicher Quelle des guten Willens sich aus dem oben Gesagten ergibt, so kann er seine Argumentation nur deshalb als stichhaltig ansehen, weil er voraussetzt, dass das Wollen eines Gegenstandes nur infolge einer „Neigung" stattfinden kann. Genau diese Voraussetzung ist der *articulus stantis et cadentis* seines Formalismus. Eine solche Voraussetzung hat er aber nicht bewiesen. Denn die Beispiele, die er in den Absätzen 9 bis 12 erörtert hat, vermögen zwar die allbekannte Tatsache zu bestätigen, dass selbst unseren „pflichtmässigen Handlungen" oft genug eine „selbstsüchtige Absicht" zugrunde liegt (A 9 = IV 397), beweisen aber nicht, dass es uns unmöglich ist, etwas zu wollen, weil wir es als ein *„bonum honestum"*, d.h. als ein sittlich Gutes erkannt haben. In diesem Falle hätten wir ein sittlich gutes Wollen und Handeln, das von einem materialen, d.h. inhaltlichen Prinzip abhängt. Kurz gesagt, Kants Argumentation anhand eines disjunktiven Satzes ist ungültig, weil sein Satz keine strenge Disjunktion darstellt. Zwischen dem bloss formalen Bestimmungsgrund des Wollens einerseits und der Neigung zu einem Gegenstand als Bestimmungsgrund des Wollens andererseits *„datur tertium"*, nämlich der Gegenstand als etwas Gutes. Ein solcher Gegenstand mag materiell oder geistig sein, er mag für den Menschen angenehm sein oder nicht, je nachdem ob er seinen Neigungen entspricht oder nicht; aber ein Mensch kann ihn genau aus dem Grunde wollen, weil er sittlich gut ist. In diesem Falle haben wir den von Kant zu Recht hoch gepriesenen guten Willen.

[5] „Gegenstand" umfasst hier sowohl das Objekt der Handlung als auch die Intention des Handelnden, die Kant, wie bemerkt, nicht deutlich unterscheidet.

Die der Argumentation folgenden Überlegungen in den Abs. 15 und 16 (A 14–16 = IV 400 f), in denen der „dritte Satz" besprochen wird, bringen nichts Neues für den Beweis vom formalen Charakter des Sittengesetzes. Kant führt hier den für seine Ethik typischen Begriff der „Achtung fürs Gesetz" ein als die „Wirkung des Gesetzes auf das Subjekt".

Der Abs. 17 (A 17 = IV 402) formuliert das Ergebnis der Argumentation. Es wurde vorher negativ gesagt, dass Beweggrund des guten Willens kein Gegenstand sein kann, und dann positiv, dass der Beweggrund formell sein muss. Jetzt gibt Kant an, um welche Form des Wollens und des Handelns es geht. Es ist „die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt". Demnach lautet die Formulierung des Sittengesetzes: „Ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden". Es ist dies die erste Stelle in den Druckschriften Kants, an der diese Formel vorkommt. Im zweiten Abschnitt der GMS wird diese Formel als die Grundformel des kategorischen Imperativs ausführlich erläutert.

2.5 Das bewiesene Prinzip des Wollens sei allgemein bekannt und lasse das Gesollte leicht erkennen

Was danach im Text bis Ende des Abschnittes folgt, geht auf zwei Eigenschaften des formulierten Grundprinzips ein. Erstens, die allgemeine Menschenvernunft verwendet spontan dieses Prinzip „zum Richtmass ihrer Beurteilung", auch wenn sie es „nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt". Zweitens, „mit diesem Kompass in der Hand weiss sie in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid zu unterscheiden, was gut, was böse sei" (A 20f = IV 403f).

Wenn wir hier von der Grundschwierigkeit, ja Unmöglichkeit absehen, aus einem bloss formalen Prinzip materialethische Inhalte abzuleiten, so liegt die grosse Bedeutung der „Regel der Allgemeinheit" (vgl. A 70 = IV 431) darin, dass sie uns in die Einstellung eines unparteiischen Beobachters versetzt, in der wir weniger Gefahr laufen, uns selbst für einen Sonderfall zu halten und Ausnahmen zu unseren Gunsten einzuräumen. Wenn es aber um Entscheidungen in neuartigen und komplexen Fällen geht, die den Bereich überschreiten, der uns vertraut ist oder in dem allgemein anerkannte Normen vorliegen, so bleibt die Ermittlung des sittlich Richtigen ebenso schwierig vom Standpunkt des einzelnen wie vom Standpunkt aller betroffenen Menschen. M.a.W. für eine sachgerechte Beurteilung dessen, was getan werden soll, stellt der Verallgemeinerungstest keine Abkürzung oder Vereinfachung des Problems dar.

Mit dem Gesagten soll nicht bestritten werden, dass die Möglichkeit, subjektiv gut zu handeln, immer gegeben ist, wenn nur der Mensch alles in seiner Macht Stehende tut, um die sachlich richtige Handlungsweise zu finden. Die Moralität eines Menschen steht ganz auf dem Gebrauch seiner Freiheit, nicht auf seiner besseren oder schlechteren Einsicht in den Sachverhalt, auf den sich seine Entscheidung bezieht. Andererseits aber muss auch gesagt werden, dass eine infolge eines schuldlos irrenden praktischen Urteils getroffene Entscheidung einen objektiv falschen und damit irreführenden Faktor für die Moralität darstellt: ein Übel, einen blinden Fleck für weitere praktische Urteile, ein Hindernis für die Entwicklung einer echt menschlichen Person in einer echt menschlichen Gemeinschaft.[6] M.a.W., der subjektive Aspekt der moralischen Qualifikation einer Handlung ist nicht mit der Frage nach der objektiv sittlich richtigen Handlung zu verwechseln, deren Kriterium hier zur Debatte steht. Kant neigt freilich dazu, diese Unterscheidung zu verwischen, weil sein oberstes Prinzip der Sittlichkeit gerade durch das Absehen vom Objekt und von den Folgen der Handlung gekennzeichnet ist. Infolgedessen verleitet ihn das intuitiv einleuchtende Wissen darum, dass es uns immer möglich ist, sittlich gut zu handeln, zu der wiederholten Behauptung, dass jedermann ohne Mühe wisse, was in jeder beliebigen Situation zu tun sei. An unserer Stelle heisst es: „Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich keine weit ausholende Scharfsinnigkeit" (A 20 = IV 403). In der KpV, A 64, schreibt Kant: „Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst an".

2.6 Derselbe Beweis kehrt in der „Kritik der praktischen Vernunft" wieder

Die These von einem rein formalen moralischen Gesetz, die Kant in der GMS als Schluss einer deutlich ausgearbeiteten Argumentation vorgelegt hat, kehrt im ersten Hauptstück der Analytik der KpV wieder, und zwar in den §§ 2 bis 6. Aber dort findet man eine Reihe von „Lehrsätzen", deren jeder sich auf einen Aspekt der These bezieht, ohne dass im Durchgang von einem Lehrsatz zum anderen die Entfaltung eines einzigen Beweisganges ersichtlich wäre. Im Grunde sind es Wiederholungen derselben, nur verschieden betrachteten These. So sagt z.B. Lehrsatz I, dass ein praktisches Prinzip, dem zufolge ein Objekt als Bestimmungsgrund des Willens wirkt, kein moralisches Gesetz sein kann. Nach Lehrsatz II gehören alle materialen (d.h. inhaltlichen) praktischen Prinzipien zur Selbstliebe; sie stehen also im Dienst der eigenen Neigungen. Wenn es deshalb ein Gesetz des Willens als oberen Begehrungs-

[6] Vgl. die Enzyklika „Veritatis splendor" (1993), 63.

vermögens geben soll, so muss es ein bloss formales sein. Diese Form wird dann als eine „allgemeine gesetzgebende Form" (§ 5) bezeichnet.

Es ist offenkundig, dass diese verschiedenen Lehrsätze ebenso viele Variationen eines einzigen Arguments sind, dem das Dilemma zugrunde liegt, von dem ich im Zusammenhang mit der Argumentation der GMS gesprochen habe. Die Alternative zwischen materialem Prinzip, das nur unser unteres Begehrungsvermögen (den *appetitus sensitivus*) bewegen kann, und formalem Prinzip, das allein den Willen als *appetitus rationalis* bewegen soll, ist für das Verständnis der Kantischen Auffassung vom Sittengesetz unentbehrlich. Ohne sie wäre die ganze Reihe der genannten Lehrsätze ohne Sinn und Logik.

2.7 Ein Gegenstand sei für die Handlung unentbehrlich, dürfe aber nicht Bestimmungsgrund des Willens sein

Zweifellos weiss Kant, dass eine Handlung ein Objekt haben muss. Denn ein *actus humanus* als intentionaler Akt ist zielgerichtet: Er intendiert etwas, das bewirkt oder erreicht werden soll. So schreibt er in der KpV im Rahmen seiner Erörterung der „Autonomie des Willens" als des „alleinigen Prinzips aller moralischen Gesetze" (A 58): „Nun ist freilich unleugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber dies ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime" (A 60). In der Vorrede zur Religionsschrift schreibt Kant: „Eine Willkür, die sich keinen weder objektiv noch subjektiv bestimmten Gegenstand [...] zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen [d.h. wissend], kann sich selbst nicht Genüge tun" (B VI = VI 4). M.a.W., sie würde wissen, dass sie sittlich wollen soll, aber nicht, was sie wollen soll. Nun aber gibt es ein Wollen, ohne etwas zu wollen, nicht.

Aufschlussreich ist eine Stelle aus dem „Gemeinspruch" von 1793, an der Kant sich mit Garve auseinandersetzt und erläutert, in welchem Sinne „das höchste in der Welt mögliche Gut" (A 210 = VIII 279) Objekt eines guten Willens sein kann, ohne seinen Grundsatz aufgeben zu müssen, dass das „Prinzip der Moral" (A 213 = VIII 280) rein formal ist: „Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein, obgleich man, wenn es bloss auf gesetzliche Nötigung der Handlungen ankommt, von ihm abstrahieren muss und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht" (A 211f = VIII 279 Anm.). In der GMS, A 38 Anm. = IV 413 hat Kant versucht, beides unter einen Hut zu bringen, indem er behauptet, dass der Gegenstand für eine menschliche Handlung unentbehrlich ist, zugleich aber, dass derselbe Gegenstand den Willensakt nicht motivieren darf. Dafür unterscheidet er zwischen „Interesse an der Handlung nehmen" und „aus Interesse" am Gegenstand der Handlung

handeln.[7] Das erstere bejaht er, das andere lehnt er ab. Es fragt sich nun, wie eine solche unterschiedliche Stellungnahme möglich sei, wenn das als moralisch eingestufte Interesse sich auf eine Handlung bezieht, die gerade spezifisch diese wegen eines Gegenstandes ist, den zu bejahen unmoralisch wäre.

Kant weiss nicht nur, dass eine Handlung ein Objekt haben muss, sondern er nimmt immer wieder an, dass gewisse Objekte verpflichtenden Charakter haben und dass es Zwecke gibt, die zugleich Pflichten sind.[8] Aber er reflektiert weder diese alltäglichen moralischen Einsichten noch die darin implizierte metaphysische Struktur des Wollens und Handelns auf ihre moralische Relevanz hin, so dass die Funktion des Objektes als Quelle des moralischen Wertes in seine Handlungstheorie nicht einbezogen wird. Nicht ohne Grund hatte der wackere Garve bereits Jahre zuvor seinem Widerpart mit der Frage zugesetzt: „Ich muss erst überhaupt wissen, dass etwas gut ist", um von Pflicht reden zu können („Gemeinspruch" A 216 = VIII 281).

3. Warum vermag nach Kant jegliches inhaltliche praktische Prinzip nur als Motivation des unteren Begehrungsvermögens zu wirken?

Ich habe oben (2.4) auf das Dilemma hingewiesen, das dem Kantischen Ausschluss jeglichen erstrebten Objektes von der Funktion einer Quelle der Moralität des Wollens und des Handelns zugrunde liegt. Liegt der Beweggrund, warum wir einen Gegenstand erstreben im Gegenstand selbst, so ist, nach Kant, das einschlägige Begehrungsvermögen das untere (der *appetitus sensitivus*), während der Wille als *appetitus rationalis* nur insofern mitbeteiligt ist, als er diesem sinnlichen Begehren zustimmt. Wenn also ein Gegenstand als Motivation wirkt, so sind unser Wollen und Tun sittlich schlecht.

Es stellt sich unweigerlich die Frage, wieso Kant als selbstverständlich voraussetzt, dass eine Handlung, die im Hinblick auf ein Objekt ausgeführt wird, nur aus sinnlichen Triebfedern hervorgeht, aus einem „pathologischen Interesse" (A 38 Anm. = IV 413). Kant ist sehr beredt wenn es darum geht, seine Grundthese vorzulegen, der zufolge ein Gegenstand nur unser „unteres Begehrungsvermögen" (KpV, Lehr-

[7] Handeln aus „Interesse am Gegenstand der Handlung" zeigt, schreibt Kant, Abhängigkeit „von den Prinzipien der Vernunft zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde". Das Interesse am Gegenstand der Handlung bedeutet nach Kant ohne weiteres, dass der Gegenstand „mir angenehm ist", heisst es an dieser Stelle. Immer wieder verbindet Kant einen erstrebten Gegenstand mit dem „unteren Begehrungsvermögen" (KpV A 41).

[8] Vgl. vor allem MS, Tugendlehre, Einleitung, Nrn. II.–IX.

satz II) bewegen kann, und zwar kraft der Lust oder Unlust, mit der er die Sinne affiziert. Warum aber ein Gegenstand, sei er ein materieller, sei er ein geistiger, nicht als ein *„bonum honestum"* unser „oberes Begehrungsvermögen", den Willen als *appetitus rationalis*, motivieren kann, erklärt er nirgends.

Eine gewisse Plausibilität gewinnt seine Gleichsetzung des Handelns im Hinblick auf einen Gegenstand mit dem Handeln im Hinblick auf Lust durch die Beispiele, die er im Zusammenhang mit seiner Argumentation zugunsten eines rein formalen Prinzips des Handelns und auch anderswo bringt. Nun aber mögen diese Beispiele eine pessimistische Auffassung vom Menschen rechtfertigen; einen Beweis, dass es notwendig so sein muss, geben sie nicht her. Und doch tritt dies als evidente Wahrheit schon im Lehrsatz I der KpV auf: „Alle [!] praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben."

Ich glaube, dass der Sprung von einer eher pessimistischen Sicht vom Menschen als moralischem Wesen zu einer apodiktischen Aussage, die wörtlich genommen bedeuten würde, dass der Mensch nicht anders als böse wollen kann (da ja „alles Wollen einen Gegenstand haben muss": vgl. KpV A 60), sich einigermassen vom paränetischen eher als argumentativen Duktus erklären lässt, der auf weite Strecken beide Schriften Kants zur Grundlegung der Ethik kennzeichnet. Nicht ohne Grund wurde die Ansicht geäussert, dass diese Schriften eher auf Gewissensbildung als auf eine kohärent durchdachte ethische Theorie abzielen. Die Paränese zielt auf das Tun des Gesollten ab. Sie setzt Einverständnis über bestimmte sittliche Weisungen voraus. Ihr Diskurs besteht in Aussagen, dass es sittlich gut ist, sich zum sittlich Guten zu entscheiden, also in „reflexiven moralischen Sätzen". Man wird wohl Sinn und Nutzen paränetischer Aufforderungen nicht bestreiten, aber sie können nicht den argumentativen Diskurs dort ersetzen, wo es um die Frage geht: „Was sollen wir tun?".[9]

Wie ein Prediger, der von vornherein überzeugt ist, für eine gute Sache einzutreten (die sich deshalb von selbst rechtfertigt!), in erster Linie auf die moralische Zurüstung der Gläubigen bedacht ist, so kommt es auch Kant nicht selten vielmehr darauf an, seine Leser zu bewegen, als ihnen allseitig stringente Argumentationen vorzulegen. In der Tat lässt sich nicht leugnen, dass die Ethik Kants ihren epochalen Einfluss zu einem beträchtlichen Teil der Faszination verdankt, die die Einseitigkeit kräftig formulierter Halbwahrheiten auszustrahlen pflegt. In diesem

[9] Vgl. SCHÜLLER: *Die Begründung sittlicher Urteile*, 29; 43; 13.

Sinne hat Oswald Schwemmer vor zwanzig Jahren geschrieben: „Die Faszination, die die Kantische Ethik seit eh und je auf die philosophische Diskussion ausübt, steht in einem seltsamen Kontrast zu der Bedeutungslosigkeit, die man ihr ebenfalls seit eh und jeh für das tatsächliche Handeln attestieren kann."[10] Die Kluft zwischen dem moralischen Appell und dem Formalismus dieser Ethik, der gerade die erste Quelle ausser acht lässt, aus der ein Mensch die moralische Qualifikation seines Tuns beurteilen kann, erkärt die Bedeutungslosigkeit der Ethik Kants, wenn es um das tatsächliche Handeln geht.

Es gibt aber auch einen anderen, tieferen Grund, der Kant dazu bewegt haben mag, die sittlich gute Qualität des menschlichen Handelns von einer in der erstrebten Realität gegründeten Motivation zu trennen, auch wenn er sich wahrscheinlich nicht deutlich dieses Grundes bewusst war. Ich meine seine Grundauffassung von Erkennen und Sein, die ich anderswo „sensualistischen Intuitionismus" genannt habe.[11] Der Haupttext dafür, der zugleich den Schlüssel zur ganzen KrV liefert, ist der erste Absatz der transzendentalen Ästhetik (A 19), wobei zu bemerken ist, dass dieselbe Grundlehre in allen Partien der ersten Kritik vorhanden ist. Die Anschauung sei die eigentlich erkenntnisfähige Handlung, insofern sie allein die Brücke zwischen Subjekt und Objekt schlagen kann. Nun aber sei der Mensch nur mit einer sinnlichen Anschauung ausgestattet. Also sei unsere Erkenntnis auf den Bereich der sinnlich erfahrbaren, materiellen Realität, die Welt, beschränkt. Hinzu kommt, dass wir infolge der subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit, nämlich ihrer reinen Anschauungen von Raum und Zeit, die Welt nur nach dem ontologischen Status einer Erscheinung erkennen. An derselben Stelle erkennt Kant durchaus höhere, geistige Verstandeshandlungen (das „Denken") an; diese aber als nicht intuitive Handlungen lassen uns keine eigene Realität erfassen (exakter gesagt: keine eigene metaphysische Komponente der Dinge an sich); sie „verarbeiten" nur „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke" (KrV B 1) zu einer menschlichen Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes. Die von uns durch die Anschauung erkannte materielle Realität weist von sich aus keine intelligible Komponente auf. Denn alle intelligiblen Bestandteile der Erfahrungswelt sind für Kant Produkte des Subjekts selbst, das als „Urheber der Erfahrung" (KrV B 127) wirkt.

[10] SCHWEMMER, Oswald: *„Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft. Bemerkungen zum kategorischen Imperativ Kants"*. In: Kants Ethik heute (= Neue Hefte der Philosophie, 22). Göttingen 1983, 1.

[11] Vgl. SALA, Giovanni: *„Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus"*. In: Theologie und Philosophie 57 (1982) 202–224; 321–347; bes. 208–212.

Gerade deswegen beruht meiner Meinung nach die Ethik Kants zwar nicht auf dem Transzendentalidealismus, wohl aber auf einem gravierenden Mangel seiner Erkenntnislehre, den er meinte durch den Transzendentalidealismus, näherhin durch Begriffe und Grundsätze a priori, gut machen zu können. Gemeint ist seine mangelhafte introspektive Analyse unseres Erkenntnisprozesses, dessen also, was wir tun, wenn wir etwas erkennen. Direkt in Bezug auf den Bestimmungsgrund unseres Wollens liegt dieser Mangel darin, dass die KrV unzählige Male vom Begriff als einer allgemeinen und notwendigen Vorstellung spricht, nirgends aber von jenem fundamentalen Akt, der zur Struktur der menschlichen Erkenntnis gehört und den Aristoteles *„noein en tois phantasmasi"* (De anima, III, 7) und Thomas von Aquin *„intelligere in sensibili"* (vgl. vor allem Summa theol., I, q.84, a.7) nennt. Durch diesen Akt erfassen wir in den Daten der Erfahrung einen intelligiblen Inhalt. Infolge dieses Aktes drückt unser Verstand intelligenterweise (!) das eingesehene Intelligible aus, zusammen mit der dazu gehörigen „Materie", in jenem inneren Wort, das der Begriff ist. Alle (!) unsere Begriffe sind deshalb allgemein. Denn das im konkreten und einzelnen Gegenstand der Sinne erfasste Intelligible kann in beliebig vielen Gegenständen verwirklicht werden.

Es ist deshalb höchst zweideutig, wenn es im Lehrsatz I der KpV heisst: „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) [...] voraussetzen, sind insgesamt empirisch" (A 38). Der Begriff, der einen Gegenstand bezeichnet, den wir erstreben, ist, wie alle Begriffe auch, empirisch (denn *„omnis cognitio a sensu incipit"*) und intellektuell zugleich. Es gibt ja keinen Begriff, der nicht einen intelligiblen Inhalt ausdrücken würde, ansonsten wäre er ein *„flatus vocis"*. Wenn dem so ist, dann ist die Frage, ob der erstrebte Gegenstand nicht als etwas für den Menschen als Menschen gut erkannt werden kann, egal ob er materiell oder geistig ist.

Kants These von den Begriffen a priori ist nichts anderes als sein Ersatz für das *„intelligere in sensibili"*, das bereits in einer langen bis auf Scotus zurückgehenden Tradition verloren gegangen war. Auf derselben Linie einer unzureichenden Analyse des Erkenntnisprozesses liegt Kants These, die die Notwendigkeit in der menschlichen Erkenntnis ebenfalls auf Begriffe und Grundsätze a priori zurückführt. In dieser These fungiert das Apriori als Ersatz für das, was das Urteil zum Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis beiträgt. Denn das proprium des Urteils besteht nicht in einer Synthesis von Subjekt und Prädikat, wie landläufig (auch bei Kant: KrV A 6) behauptet wird, sondern in der absoluten Position (Bejahung) einer Synthesis, die im vorangehenden Moment des *intelligere* erfasst und im Begriff ausgedrückt wurde. Nun wird durch das *„esse intentionale"* dieser Position das *„esse reale"* der Dinge

erkannt. Das Sein aber, auch das der kontingenten Dinge, besagt Notwendigkeit, d.h. absoluten Ausschluss des Gegenteils.

Es war deshalb nicht ohne eine gewisse Logik, dass Kant dem unserer Erkenntnis gegebenen Objekt die Funktion eines Fundaments und einer Motivation unseres Verhaltens absprach. Denn ein solches Verhalten läge auf der Linie der „Moral" der Tiere, deren Streben und Handeln eine instinktgeleitete Reaktion auf die von den Objekten ausgehende Lust und Unlust ist, freilich mit dem Unterschied, dass im Menschen die Vernunft als „instrumentelle" Vernunft die Aufgabe der Instinkte übernehmen würde; die Aufgabe nämlich, effizient die Lust zu gewinnen und von der Unlust abzuhalten. Ist aber die Moral des „guten Willens" nicht auf das Objekt unserer (sinnlichen) Erkenntnis zu gründen, so ist es wiederum verständlich, dass Kant dem Willen, der „mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist", sich „gleichsam auf einem Scheidewege" (A 14 = IV 400) befindet, als Motiv die „allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt" (A 17 = IV 402) zuweist. Denn diese Gesetzmässigkeit stammt, wie auch sämtliche Formen, mit denen die Naturwissenschaft es zu tun hat, vom vernunftbegabten Subjekt selbst.

Zu einer Erklärung des Formalismus Kants, die im Resultat mit der hier von mir vorgelegten Erklärung übereinstimmt, ist Manfred Moritz gelangt, der Kant für einen Vertreter des „psychologischen Hedonismus" hält.[12] Auch Lewis White Beck beurteilt Kants Theorie des Begehrungsvermögens als hedonistisch und verweist dafür auf den letzten Satz von § 4 der KU.[13]

4. Der Formalismus übersieht den intentionalen Charakter einer menschlichen Handlung

Wesentlich für den Formalismus ist das Absehen vom Gegenstand der Handlung und von der Intention des Handelnden, so dass für ihn das „Prinzip des [sittlich guten] Wollens" (A 13 = IV 400) nur in der Allgemeinheit der Handlung liegen kann. Nur diese Form als Motivation verleiht der Handlung ihre Qualität als sittlich gute. Kant musste zwar zugeben, dass „alles Wollen einen Gegenstand [...] haben müsse" (KpV A 60), meinte aber, dass die moralische Eigenschaft des (sittlich guten) Wollens und Handelns vom Gegenstand unabhängig ist. Es stellt sich

[12] MORITZ, M.: *„Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik"*. In: KS 56 (1965/66) 420.

[13] BECK, L.W.: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar.* München 1974, 94f.

nun die Frage, ob unter dieser Voraussetzung noch von einer menschlichen Handlung überhaupt die Rede sein kann. Die Antwort auf diese Frage erfordert eine Analyse des menschlichen Handelns, hängt also von der Handlungstheorie ab, die einer vertritt.[14]

Unter „menschlicher Handlung"[15] ist eine Handlung gemeint, bei der der Handelnde weiss, was er tut, und es freiwillig tut. Eine menschliche Handlung ist eo ipso eine moralische Handlung. Indem gesagt wird, dass eine menschliche Handlung dem Zusammenwirken von Vernunft und Willen entspringt, ist auch gesagt, dass sie „intentionalen" Charakter besitzt, weil Vernunft und Wille intentionale Vermögen sind: Sie streben bewusst danach, das Sein zu erkennen und das Gute zu tun. Sind aber Wollen und Handeln wesentlich intentional, so kann ihre moralische Qualität nicht ermittelt werden, wenn man von ihrem intendierten Gegenstand absieht. Eine Handlungstheorie erfordert deshalb eine Thematisierung der intentionalen Elemente, die den menschlichen Handlungen innewohnen und sie konstituieren. Eine rein äusserliche Betrachtung würde die Handlung auf ein Naturgeschehen reduzieren, also auf blosse Körperbewegungen bzw. auf einen blossen Körperzustand, und würde damit den eigentlichen Gegenstand der Handlung (das, was ein Mensch will und tut) und die Rolle, die er für die Handlung spielt, verfehlen.

Nun findet sich im Wollen ein intentionales Element, in welchem sowohl die erkenntnismässige wie auch die willensmässige Intentionalität unseres Geistes zusammenfliessen, weil das dem Willen eigentümliche Streben ein vernunftgeleitetes ist. Dieses Element kann dadurch ermittelt werden, dass man die Frage stellt: „Was will dieser Mensch?", „Was tut er?", „Wozu vollzieht er diese Handlung?", „Warum befindet er sich in diesem offensichtlich frei gewählten Zustand?" Das intentionale Element macht die Handlung eines Menschen (bzw. seinen frei angenommenen Zustand) genau zu einer menschlichen Handlung. Eine solche Frage kann deshalb letztlich nur vom handelnden Subjekt beantwortet werden; infolgedessen kann eine für die Ethik relevante Handlungstheorie nur von der Perspektive der ersten Person (Ich) her entwickelt werden; ansonsten würde man lediglich eine physische (körperliche) Handlung zu Gesicht bekommen.

Die Perspektive der ersten Person allein ist imstande, die Intention – eine Basis-Intention –, zu erfassen, die in dem, was zunächst bloss als *actus hominis* gilt, verwirklicht wird und ihn schon allein (d.h. noch bevor

[14] Zum Folgenden vgl. RHONHEIMER, Martin: *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*. Berlin 2001, bes. die Sektionen 53–59; 96–100.

[15] *„actus humanus"* im Unterschied zu *„actus hominis"*.

man die Umstände und die hinzukommende Absicht des Handelnden in Betracht zieht) zu einer menschlichen Handlung macht. Diese Basis-Intention ist der eigentliche Gegenstand des Wollens und Tuns: das, was das Subjekt will und verwirklicht und dem Wollen und der daraus entspringenden Handlung ihre erste und fundamentale moralische Identität verleiht. Erst durch den intentionalen Gehalt ist die Handlung eine sittliche Handlung, und zwar so, dass sie erst dadurch unter die „moralische Differenz" fällt: Sie ist entweder gut oder böse. Vom intendierten Gegenstand einer menschlichen Handlung oder (was auf dasselbe hinausläuft) vom Charakter des Gegenstandes als intentionalen Gehalts abzusehen, bedeutet die Handlung als *„in specie naturae"* zu betrachten, also als physisches Ereignis oder physischen Zustand ausserhalb der Moralität.[16]

Es gibt aber auch einen zweiten intentionalen Gehalt, der eine menschliche Handlung konstituiert. Denn zum ersten „Wozu?", das ein „Was" als intentionales Objekt der Handlung bestimmt, kommt ein zusätzliches „Was" hinzu, das ebenfalls durch ein weiteres „Wozu?" definiert wird; also eine weitere Intention, um derentwillen das Subjekt die konkrete, bereits als sinnvoll konstituierte Handlung tatsächlich durchführt. Es ist die „Intention" im engeren Sinne, die Absicht des Handelnden, der *„finis operantis"*. Freilich kann auch dieser zweite intentionale Gegenstand (das Ziel der Handlung) Gegenstand eines durch ein weiteres „Wozu?" konstituierten Willensaktes werden. Damit entsteht die mehr oder weniger kohärent verlaufende Reihe von Intentionen, die die „Biographie" eines Menschen kennzeichnen.

Wichtig für unsere Untersuchung des Formalismus ist die Feststellung, dass es kein Wollen ohne Gegenstand gibt und dass deshalb die Bestimmung des Willens als Willens über das intentionale Objekt des Willensaktes läuft. Ich glaube, dass es sachgerecht sei zu behaupten, dass der Formalismus Kants auf einem gravierenden Mangel seiner Handlungstheorie gründet. Genau genommen muss man sagen, dass da, wo der intentionale Gegenstand einer Handlung ausser Acht gelassen wird, nicht mehr von einer menschlichen Handlung gesprochen werden kann und damit auch nicht von einer Handlungstheorie, die für die Ethik relevant sein kann.[17]

[16] Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theol.* I.II,, q.1, a.3 ad 3; auch q. 18, aa.10 und 11. Im a. 10 heisst es: „species moralium actuum constituuntur ex formis *prout sunt a ratione conceptae*".

[17] Diese Behauptung scheint paradox zu sein angesichts der Tatsache, dass Kant wie kein anderer auf der Gesinnung (d.h. auf der Intention) besteht, mit der jemand handelt. Die Frage ist aber die: Welche Gesinnung? Die Gesinnung, das Sittengesetz um des Gesetzes willen einzuhalten. Worin besteht nun dieses Gesetz? In seiner Form. Welche

In seinem oben zitierten Aufsatz bemerkt Schwemmer, dass sich in der Philosophie Kants kein Versuch zu einer besonderen Klärung des Handlungsbegriffes findet.[18] Dies dürfte einer der Gründe sein, warum Kant, im Unterschied zu Aristoteles, in der gegenwärtigen Diskussion um die Handlungstheorie kaum eine Rolle spielt.[19]

Auch die Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen, der Kant eine fundamentale Bedeutung zumisst, trägt wenig zu einer für die Ethik relevanten Handlungstheorie bei. Denn sie läuft auf die Unterscheidung zwischen moralischer Vernunft und instrumenteller Vernunft hinaus. Letztere geht auf die Frage nach den Mitteln für einen angestrebten Zweck ein; sie liegt also ausserhalb der moralischen Perspektive. Wollen wir die Moralität einer Handlung ermitteln, die unter einem hypothetischen Imperativ steht, so müssten wir gerade vom Zweck absehen, der die Handlung definiert! Vorgängig zur genannten Unterscheidung Kants gibt es die umfassende Klasse der menschlichen Handlungen, die als freie Handlungen moralische Handlungen sind. Ob nun eine Handlung in sich selbst oder um etwas anderen willen gewählt wird, ist handlungstheorerisch sekundär. Primär ist, dass die Handlung ihre moralische Art vom gewählten Objekt erhält.

Hat man den intentionalen Gegenstand in die Handlungstheorie einbezogen, so muss man einen inhaltlich-normativen Bezugspunkt angeben, von dem her Wollen und Handeln ihre moralische Differenz erhalten. Ein solcher Bezugspunkt fungiert als objektive Norm der Moralität. Diese soll in den nun folgenden Ausführungen über die Allgemeinheit des Sittengesetzes geklärt werden.

5. Zur Allgemeinheit des Sittengesetzes

Nach Kant gilt meine zunächst subjektive Verhaltensweise als moralisches Gesetz, wenn ich wollen kann, dass auch alle anderen Menschen

Form? Die Allgemeinheit der Handlung. Welche Handlung? Die Handlung, die darin besteht, das Gesetz um des rein formalen Gesetzes willen einzuhalten. Denn, wie es in der bereits erörterten Fussnote 7 zu A 38 Anm. = IV 413 heisst, würde ein Interesse am Gegenstand die Handlung zu einer sittlich schlechten machen. Damit sind wir in einen Zirkel geraten. Der Zirkel lässt sich nur dadurch sprengen, dass man dem Gesetz einen Inhalt zuweist; dies aber kann nur der Inhalt des Wollens sein, d.h. sein intentionaler Gegenstand.

[18] SCHWEMMER, O.: *„Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft"*, 3. Dieses Versäumnis war freilich für Kant nahe liegend, weil gemäss seiner Zwei-Welten-Theorie die Handlung als „Begebenheit in der Sinnenwelt" (KpV A 121) nicht mehr in unserer Gewalt steht (KpV A 169, 173).

[19] Vgl. FORSCHNER, Maximilian: *„Reine Morallehre und Anthropologie. Kritische Überlegungen zum Begriff eines a priori gültigen allgemeinen praktischen Gesetzes bei Kant"*. In: Kants Ethik heute (= Neue Hefte für Philosophie 22). Göttingen 1983, 29.

sich auf dieselbe Weise verhalten dürfen. In der Formulierung des zweiten Abschnittes der GMS lautet der Übergang von der persönlichen Maxime zum Gesetz wie folgt: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde" (A 52 = IV 421).

Jedes System der Moral sieht in der Allgemeinheit einer Handlungsnorm eine notwendige Bedingung dafür, dass diese Norm als ein echt moralisches Gesetz gelten kann. Der Grund dafür ist, dass alle Menschen füreinander ihresgleichen sind; infolgedessen darf der Einzelne keine Vorrangstellung in seiner Lebensführung für sich in Anspruch nehmen. Eine gesollte bzw. erlaubte Handlung lässt sich nicht mit einem Prinzip begründen, in dem ein Individualbegriff vorkommt (Ich, Du). Positiv gewendet bedeutet dies: Nur universale Sätze können als normative Prämissen in einer ethischen Argumentation fungieren. Eine universale Prämisse bedeutet allerdings nicht, dass sie von den sittlich relevanten Umständen abstrahieren muss! Denn in welchem Grad auch immer ein universaler Satz aufgrund der Umstände weiter spezifiziert wird, er hört nicht auf, ein universaler Satz und damit eine gültige Prämisse für ethische Argumentationen zu sein; es darf in ihm nur kein Individualbegriff vorkommen.[20] Besondere Handlungsweisen oder Ausnahmen von einer Regel, für die sich triftige Gründe angeben lassen, gelten für alle, die sich in einer ähnlichen Situation befinden.

Das Eigentümliche in Kants Konzeption der Ethik besteht darin, dass bei ihm die Allgemeinheit als notwendige Bedingung einer echt moralischen Norm zu einer zureichenden und damit alleinigen Bedingung geworden ist. In der Eigenschaft der Allgemeinheit liegt deshalb für Kant das Wesen des Gesetzes. Der immer wiederkehrende Ausschluss des Objektes als Quelle der moralischen Gutheit des Wollens und Handelns kann nichts anderes als dies bedeuten. „Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Wert besteht [...]" (KU A 461 Anm. = V 471).

Hat man das moralische Gesetz zur blossen Form der Allgemeinheit gemacht, die eine Handlung übernehmen muss, so stellt sich die Frage, nach welchem Kriterium ich ermitteln kann, ob meine Handlungsweise eine für alle Menschen gültige werden und sich damit als ein moralisches Gesetz erweisen kann. Die nahe liegende Antwort lautet: Es hängt davon ab, wie beschaffen die Handlung ist. Es scheint zunächst, dass auch Kant so denkt. Denn er schreibt, ich soll „so handeln, dass" (vgl. A 17 = IV 402) meine Maxime ein Gesetz für alle Menschen werden kann. Dass

[20] Vgl. SCHÜLLER: *Die Begründung sittlicher Urteile*, 62.

aber mein Handeln so ist, hängt von seinem Gegenstand ab. Die Allgemeinheit als Form des Sittengesetzes beruht also darauf, dass das, was das Gesetz befiehlt, zum Menschen als Menschen (und damit zu allen Menschen) passt, d.h. ihn in all seinen Bestandteilen und unter Berücksichtigung der konkreten Situation in seinem Menschsein fördert. Die herkömmliche Lehre, derzufolge die menschliche Natur *„norma obiectiva proxima moralitatis"* ist, besagt genau dies. Die Natur des Menschen ist der Massstab zur Beurteilung dessen, was ihn als leib-geistige Wesenseinheit fördert und vervollkommnet und damit sittlich gut ist.

Nun aber haben wir gesehen, dass Kants Argumentation zur Festlegung des Sittengesetzes dem Gegenstand ausgerechnet die Funktion eines Kriteriums für die Moralität einer Handlung abgesprochen hat. Wie können wir dann die universalisierbaren Maximen von den nicht- universalisierbaren unterscheiden? Kant hat versucht, auf diese Frage zu antworten, ohne auf das Objekt der Handlung rekurrieren zu müssen, nämlich anhand des Widerspruchsprinzips. Er schreibt:

> „Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Gesetz gedacht werden kann [...]. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde." (A 57 = IV 424)

Kurzum: Einige Maximen würden sich selbst widersprechen, wenn man sie verallgemeinert; bei anderen würde unser Wille sich selbst widersprechen, falls er sie verallgemeinern wollte.

Es ist hier nicht möglich, auf die zahlreichen Versuche einzugehen, die mit Scharfsinn bis Spitzfindigkeit unternommen wurden, um zu zeigen, dass man anhand dieser Regel ermitteln kann, welche Maximen universalisierbar sind und welche nicht. Ich glaube nicht, dass sie erfolgreich gewesen sind. Denn wenn man dabei überhaupt zur Feststellung eines Widerspruchs gelangt, so nur deshalb, weil die fragliche Maxime „so beschaffen" ist. Sie ist aber so beschaffen, weil sie diesen Gegenstand hat, z.B. ein falsches Versprechen. Damit aber sind wir auf den Gegenstand der Handlung zurückverwiesen; d.h. das angeblich rein formale Kriterium des Widerspruchs verweist auf den Inhalt der Handlung, also auf ein materiales Kriterium. Das „Prinzip des [guten] Wollens" kann also nicht „unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens" aufgestellt werden (A 13 = IV 400). Ross hat den Versuch Kants, ein allgemeines formales Prinzip der Sittlichkeit zu

finden mit dem Versuch verglichen, ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit zu finden. Beide sind zum Scheitern verurteilt.[21]

Wenn Kant das Sittengesetz „allgemeines Gesetz" nennt, so will er damit offenkundig sagen, dass es für alle Menschen gilt. Dies ist auch die Rücksicht, unter der wir spontan überlegen, ob wir uns ein bestimmtes Verhalten erlauben dürfen. Damit hat man gemeint, das Ei des Kolumbus gefunden zu haben, um die Ethik Kants gegen den Vorwurf eines leeren Formalismus in Schutz zu nehmen. Man kann kaum in Zweifel ziehen, dass Kant genauso denkt, wenn er von der Allgemeinheit als Form des moralischen Gesetzes spricht. Dasselbe geht aus seinen Beispielen guter oder schlechter Handlungen hervor. Dieser Verweis des Gesetzes (das deshalb kein rein formales Gesetz mehr ist!) auf den Menschen bildet sogar den systematischen Leitfaden für seine spätere „Metaphysik der Sitten". Aber ebenso klar dürfte es sein, dass damit der Formalismus geradezu aufgehoben wird. Denn die Natur des Menschen, an der die moralische Qualität einer Handlung gemessen werden soll, ist keine Form, sondern ein präziser Inhalt, und zwar ein dem Menschen vorgegebener Inhalt.

6. Das „Prinzip der Menschheit" oder die zwei Halbzeiten der Ethik Kants

6.1 Die zweite Formel des kategorischen Imperativs

Obwohl Kant in der KpV als Abschluss der ersten sechs Paragraphen der Analytik das moralische Gesetz als „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung" (A 54) definiert und damit das bestätigt, was er in der GMS bereits behauptet hatte, dass nämlich „die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs" (A 81 = IV 436) die eigentliche und strenge Definition des moralischen Gesetzes darstellt, hatte er in seinem ersten Werk auch andere Formulierungen vorgelegt. Es sind die Formulierungen des moralischen Gesetzes als „Prinzip der Menschheit" (A 69 = IV 430) und als „Prinzip der Autonomie" (A 74 = IV 433). Von ihnen ist zumindest zu sagen, dass sie andere Aspekte des moralischen Gesetzes zum Ausdruck bringen. Die Frage ist, ob diese Aspekte sachlich bereits in der ersten Formel enthalten sind, oder aber ob sie der Allgemeinheit etwas Neues hinzufügen, und wenn ja, was für eine Rolle dieses Neue in der Konstitution des Gesetzes ausübt.

Von fundamentaler Bedeutung ist die zweite Formel: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" (A 66f = IV 429). Kant gelangt zum „Prinzip der Menschheit"

[21] Vgl. ROSS, David: *Kant's Ethical Theory*, Oxford 1954, 28.

mittels des Zweckbegriffes, den er in der GMS dort einführt, wo die Argumentation einsetzt, die zur zweiten Formel des kategorischen Imperativs führen soll, während er vorher die Einbeziehung von Gegenstand und Zweck in die Formel des Gesetzes ausgeschlossen hat. Kant sieht hier im Menschen als moralischem Wesen „einen absoluten Wert", der als „Zweck an sich selbst" existiert und „ein Grund bestimmter Gesetze sein" kann (A 64 = IV 428).

Mit dem „Prinzip der Menschheit" geht Kant von einer inhaltsleeren Allgemeinheit des moralischen Gesetzes zu einer „materialen Wertethik" über, in deren Mittelpunkt der Mensch als Person steht. Der Anschluss an die traditionelle Lehre von der menschlichen Natur als objektive Norm der Moralität ist offenkundig. Die zweite Formel des kategorischen Imperativs bringt also etwas wesentlich Neues in die Prinzipienlehre Kants, das nicht aus der ersten Formel ableitbar ist – der gegenteiligen Selbstinterpretation Kants und den wiederholten Behauptungen vieler Kommentatoren zum Trotz.

In der Tat schreibt Kant, nachdem er alle drei Formeln des kategorischen Imperativs vorgelegt hat:

> „Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv- als objektiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen" (A 79f = IV 436).

Diese „pädagogische" Verschiedenheit zugegeben, bleibt es doch nach Kant weiterhin bestehen, dass die „allgemeine Formel" das „strenge" und damit zureichende Kriterium für die „sittliche Beurteilung" liefert (A 80f = IV 436).

6.2 Ein versteckter Verweis auf den Inhalt der Maxime

An mehreren Stellen spricht Kant von der Allgemeinheit in einer Weise, die über den Formalismus hinausgeht. Dies ist der Fall an den Stellen der KpV, an denen Kant sagt, dass „die blosse Form" der Maxime „sich zur allgemeinen Gesetzgebung „schicken" bzw. „qualifizieren" muss (KpV, Lehrsatz III: A 49). Das „sich qualifizieren" kommt auch in der MS, Tugendlehre, Einleitung VI vor. In der Einleitung VIII, 2 spricht Kant von einer „Qualifikation". Im Lehrsatz IV, Anmerkung I, der KpV wird derselbe Gedanke auf die Materie (von der die Maxime abhängt) bezogen. Die Materie gilt dort nicht mehr als für das moralische Gesetz überhaupt untauglich, wie es nach den Lehrsätzen I und II der Fall ist; es wird vielmehr gesagt, dass sie „zum Gesetz" und damit zur Allge-

meinheit „taugen" muss (A 61). Auch in A 131 ist von der „Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung" die Rede. Dies bedeutet nichts anderes, als dass die Materie, der Gegenstand des Wollens, zum Menschen als Zweck an sich selbst passen muss. Damit aber wird der Mensch als objektive Norm der Moralität anerkannt.

An der schon zitierten Stelle der GMS, an der Kant von der Beziehung der drei Formeln des kategorischen Imperativs zueinander spricht, nennt er „das vernünftige Wesen [...] oberste einschränkende Bedingung im Gebrauch der Mittel" (A 83 = IV 438). Umgekehrt wird in der KpV, A 61, dieselbe Funktion der Form des Gesetzes zugeschrieben: „Die blosse Form eines Gesetzes, welche die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen". Damit will Kant sagen, dass zwar nicht alle Materie, d.h. nicht alle Objekte, Inhalt eines moralischen Gesetzes werden kann, wohl aber die Materie, die von der Form so eingeschränkt wurde, dass sie der Form „angemessen" ist. Dann aber wird die Form bereits im Hinblick auf den Menschen gedacht! Sie ist nicht mehr „die blosse Form", wie Kant zu Beginn dieses Gedankenganges schreibt.

6.3 Eine unheilbare Spannung in Kants Ethik

Dass sich dadurch eine unheilbare Spannung in der Ethik Kants auftut, liegt auf der Hand. Robert Paul Wolff hat diese Spannung zutreffend als das widersprüchliche Unternehmen geschildert, dass Kant die Hälfte der Zeit eine Theorie des kategorischen Imperativs aufstellt, der als rein formal durch eine Theorie dessen, was für den Menschen gut ist, und damit durch eine Theorie objektiver Zwecke vervollständigt zu werden verlangt, während er in der anderen Hälfte des Unternehmens darauf besteht, dass das Gute sowie die verpflichtenden Zwecke und damit inhaltliche praktische Gesetze vom rein formalen kategorischen Imperativ abzuleiten seien.[22]

Dieser Umstand erklärt zur Genüge den nie zu Ende gehenden Streit in der Beurteilung der Ethik Kants: Indem die einen ihr einen leeren Formalismus vorwerfen, der alles rechtfertigen kann, weisen die anderen auf das solide Fundament hin, das seine Ethik im „Prinzip der Menschheit" (A 69 = IV 430) für eine sachgerechte und menschenwürdige Bewältigung unserer Probleme heute legt. Beide Kontrahenten haben Recht: Sie brauchen sich nur auf die eine oder auf die andere Hälfte des Kantischen Unternehmens zu berufen. Kant spielt in seiner Begründung der Ethik offiziell mit der Karte der Allgemeinheit; unter der Hand hält er die Karte der Menschheit parat. Das Unzulängliche und Verwirrende

[22] WOLFF, R.P.: *The Autonomy of Reason*. New York 1973, 48–50; 76; 86–88; 211f.; 219.

in seinen Grundlegungsschriften besteht also nicht darin, dass der Inhalt des kategorischen Imperativs bzw. der notwendige Zweck unserer Handlungen fehlt, sondern darin, dass Kant zu ihm greift, gerade während er immer wieder auf dem formalen Prinzip der Verbindlichkeit als dem alleinigen und zureichenden besteht. Es sind die zwei einander widerstreitenden Halbzeiten des Kantischen Spiels, von denen Wolff spricht.

Das Menschheitsprinzip stellt die Grundinspiration der Ethik Kants dar und ist einer der Hauptgründe ihrer ausserordentlichen wirkungsgeschichtlichen Bedeutung. Dieses Prinzip finden wir ausdrücklich formuliert zwar nur in der GMS. Die KpV formuliert das moralische Gesetz lediglich anhand des Prinzips der Allgemeinheit. Dennoch ist das Menschheitsprinzip auch in ihr durchaus präsent; vor allem in den Ausführungen über die „Würde" und den „Wert" der Menschheit in unserer Person (A 157, 271), so dass sie „uns heilig sein muss" (A 237). Auch in der MS, Tugendlehre (Einleitung I, erste Fussnote), wird „heilig" vom Menschen als moralischem Wesen gesagt, während in der KpV A 158 von der „Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz" (A 158) die Rede ist. Mehr noch, Kant wiederholt auch in der KpV die zweite Formel des kategorischen Imperativs fast mit denselben Worten wie in der GMS, nämlich in A 237 und auch 155f.; aber er kennzeichnet sie nicht als Definition des moralischen Gesetzes.

Was in den Grundlegungsschriften gegen die Logik des Systems nur halbherzig anerkannt wurde, kam in der viel späteren „Metaphysik der Sitten" zum Tragen, insofern Kant dort weitgehend auf die natura humana rekurriert und überhaupt von der Natur der Sache her argumentiert, um die Pflichten des Menschen zu ermitteln. Aus der Lehre vom Menschen als Zweck an sich selbst leitet Kant dort die zwei umfassenden Zwecke ab, „die zugleich Pflichten sind", nämlich die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit.

Direkt relevant für die neue Auffassung des Grundgesetzes der Ethik, die in der Tat eine Abkehr vom Formalismus bedeutet, sind die Einleitungen zu den zwei Teilen des Werkes, insbesondere die Einleitung zur Tugendlehre. Es ist aber nicht leicht, aus den neunzehn Abschnitten der letzteren sich ein klares und einheitliches Bild des materialen Aspekts des Sittengesetzes zu machen. Es ist typisch für den Stil Kants, dass er das Neue und in der Tat Revolutionierende so vorträgt, als ob er dabei wäre, seine frühere erste Formel des kategorischen Imperativs einfach zu wiederholen und zu erläutern. Demnach findet der Leser in der Sektion IV der Einleitung zur Rechtslehre zweimal die erste Formel des kategorischen Imperativs sachlich identisch mit der in der GMS, während in der Einleitung IX zur Tugendlehre dieselbe Grundformel

kommentarlos umformuliert wird, so dass sie über das rein formale Prinzip der Allgemeinheit hinausgeht:

> „Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: Handle nach einer Maxime der Zwecke [!], die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. – Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck [...] den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht."

Aus dieser Grundpflicht als „objektivem Prinzip", hatte Kant bereits in der GMS geschrieben, „müssen alle Gesetze des Willens abgeleitet werden können" (A 66 = IV 429).

Es sei zum Schluss auf zwei Konsequenzen des Formalismus in der Ethik Kants hingewiesen. Erstens, der Übergang vom bloss formalen Charakter des moralischen Gesetzes her zur Autonomie als Kennzeichen des Menschen als moralischem Wesen ist nahe liegend. Denn wenn der Mensch in seinem Verhalten von allem Vorgegebenen unabhängig ist, selbst vom Gegenstand seines Wollens und Tuns, so ist er selbst der Gesetzgeber, und zwar in einem absoluten Sinne. Zweitens, wenn das Wollen eines Gegenstandes bei Kant unter dem Generalverdacht einer Suche nach Lust steht, so bahnt sich für den sittlich gesinnten Menschen ein Gefälle zum Rigorismus an. Er stellt sich „die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vor, welche ihre Beobachtung [...] kostet, als mit den Vorteilen, die sie uns einbringt" („Über den Gemeinspruch", A 210 = VIII 279).

Abstract

In order to explain the formalism of Kant's ethics, the article analyses the reasoning of the „Foundations of the Metaphysics of Morals", first chapter, paragraphs 8 to 17. The outcome is that Kant's exclusion of the object of the action as source of morality is groundless, because it goes beyond what the examples of action prove. The same reasoning reoccurs in the „Critique of Practical Reason" in the form of sentences which are variations of the foregoing argument. Kant adds to the „rule of universality", namely to the first formulation of the categorical imperative, a second one about human being as an end in himself. But this is something new that does not follow from the first formula. Only with that was Kant able to work out a normative ethics. In Kant's ethics there is an incurable tension, since he draws up a moral theory which needs to be completed through a material principle, whereas he again and again excludes such a principle.