

Wie kommt der kategorische Imperativ zur Anwendung?

Über die praktische Notwendigkeit des kategorischen Imperativs
als einem *Gesetz der Selbsterhaltung der Freiheit*

Die *Goldene Regel* des moralisch richtigen Handelns, die schon im Mittelpunkt der konfuzianische Ethik steht¹, aber auch in der christlichen wie islamischen Tradition zentral ist, wird häufig als eine eklatante Parallele zu dem kategorischen Imperativ, also dem Zentrum des kantischen Moralbegriffs, ausgelegt. Die uns bekannte und in vielen Kulturen verbreitete Regel „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“² sei auch das Fundament des kantischen Verständnisses von Sittlichkeit. Eine der Formulierungen des kategorischen Imperativs lautet: „Handle so, dass die Maximen deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können“. Nach Kant brauchen wir zur Prüfung, ob unser Verhalten richtig ist, einfach nur zu fragen, ob diese Maxime auf unser Handeln zutrifft oder nicht. Sein Beispiel für einen derartigen Test funktioniert folgendermaßen: Wenn jemand mit einem Versprechen etwas erreichen will, baut er auf das Vertrauen seiner Mitmenschen, dass sie ihm glauben. Leere Versprechungen zerstören Vertrauen. Wenn jedermann Versprechungen abgeben würde ohne den Willen, sie einzuhalten, könnte

¹ „Wenn er selbst den Wunsch hat, auf der Welt zu bestehen, dann verhilft er auch anderen dazu. Und wenn er etwas erreichen will, dann verhilft er auch anderen dazu. Sich darauf verstehen, das [einem Selbst] Nahe als Beispiel [für das Verhalten gegenüber anderen] zu nehmen, das kann als Methode der *Menschlichkeit* gelten“ (Konfuzius *Lunyu* 6, 30).

² Die „Goldene Regel“ hat eine lange und wechselreiche Geschichte. In vielen Kulturen, Zeiten und Religionen finden sich für sie anschauliche Belege: Sie ist die ethische Grundbotschaft der christlichen Tradition (*Liebe Deinen nächsten wie Dich selbst*). Jesus spricht von ihr in der Bergpredigt (Die „goldene Regel“ der Bergpredigt lautet: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen“) im Zusammenhang mit der Feindesliebe (Mt 7, 12; Lk 6, 31). Bereits vor Jesus finden sich viele Belege dafür, wenn auch nur in der negativen Formulierung. Der griechische Philosoph Thales (um 600 v.Chr.) antwortet auf die Frage nach der besten Lebensführung: „Wenn wir selbst nicht tun, was wir anderen übelnehmen“. – Der chinesische Weise Konfuzius (um 500 v.Chr.), gefragt, nach welcher Maxime man das ganze Leben hindurch handeln könne, führt das Prinzip der Gegenseitigkeit an: „Was du selbst nicht wünschst, das tue keinem anderen an“. – In dem Märchen vom Weisen Achikar, das im gleichen Jahrhundert in Babylon und Ägypten erzählt wurde, sagt der König Sanherib zu Naddan ben Achikar: „Mein Sohn, was dir schlecht scheint, sollst du deinem Genossen nicht antun“. Siehe z.B.: *Altes Testament*, Tobias 4,16 (apokryph); *Neues Testament*, Matthäus 7,12 und Lukas 6,31; Konfuzius, *Lunyu* 15, 23; *Mahabharata* 13, 5571 ff.; Zamenhof, *Deklaracio pri Homaranismo* 10.b. und *Deklaracio de Hilelisto* (Homarano) 10.b.

mangels Vertrauens niemand mehr etwas erreichen. Das Versprechen würde sich seinem Begriff nach selbst zerstören. Oder in den Worten von Kant: „Die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass jeder, nachdem er sich in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde“.

Doch ist hier Vorsicht geboten. Die Parallele zwischen dem kategorischen Imperativ Kants und der *Goldenen Regel*, die man hier leichthin sehen will, ist keine. Im Unterschied zu der langen Tradition, die die *Goldene Regel* in den verschiedensten Zeiten, Kulturen und Religionen spielt, ist der kategorische Imperativ Kants *keine* Verhaltensrichtlinie, die die Einsicht des Menschen in die Gegenseitigkeit von sinnvollen Verhaltensweisen ausdrücken will. Kants *Kritik der praktischen Vernunft* untersucht *nicht* die Frage nach einer grundlegenden moralischen Verhaltensweise, sondern die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um überhaupt moralisch handeln zu können. Sicherlich: Es gibt Werte und Normen, die sich über lange Zeit unter den unterschiedlichsten Gegebenheiten bewährt haben und die man daher als ethische Universalien oder „sittliche Grundformeln der Menschheit“³ verstehen kann. Sie sind kraft ihrer sachlichen Notwendigkeit, ihrer Bewährung, teils auch, weil sie schon historisch verankert sind, allgemein verbreitet und überall als hochrangig angesehen⁴ und haben eine hohe Plausibilität. Doch sind solche ethischen Universalien für den Grundgedanken des kantischen Moralbegriffs irrelevant. Kant verwirft die *Goldene Regel* als trivial⁵ und letztlich unbegründet und ersetzt sie durch den kategorischen Imperativ.

³ Vgl. Joachim Hruschka: *Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17./18. Jahrhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischem Imperativ*. In: *Juristen Zeitung* 42 (1987) H. 20, S. 941-992; ebenso schon Hans Reiner: *Die ‚Goldene Regel‘. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1948), S. 74-105, hier: S. 79.

⁴ Diese universell hochrangigen Werte und Normen sind in einer lesenswerten „Erklärung der Menschenpflichten“ konkretisiert und den Vereinten Nationen und der Weltöffentlichkeit zur Diskussion vorgelegt worden vom „InterAction Council“.

⁵ Vgl. Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 430.

Ich will im Folgenden die These vertreten, dass der kategorische Imperativ Kants nicht ein *generelles Gebot* moralischen Verhaltens darstellt, das man auf vorgegebene Fälle anwendet (als ein solcher wird er oft in der angelsächsischen Tradition missverstanden, die die Tradition der *Goldenen Regel* ungebrochen fortführt), sondern ein Gesetz der *Selbsterhaltung der Freiheit*, das erfüllt sein muss, wenn überhaupt moralisch gehandelt werden will. Während die *Goldene Regel* anwendungsbezogen sein will, will der kategorische Imperativ umgekehrt ein Test für das „Prinzip des Wollens“ sein, ja das „Wollen Können“ zum „Kanon der moralischen Beurteilung überhaupt“⁶ machen. An dem moralischen Imperativ Kants soll studiert werden, worauf moralische Gesetze, Normen oder Universalien immer rekurrieren müssen, wenn sie sich als Ausdruck des menschlichen Willens verstehen wollen. Die Modernität von Kants kategorischem Imperativ besteht gerade darin, moralische Vorschriften, Gesetze und Normen, die einer möglicherweise verdeckten repressiven Doktrin entspringen, auf ihren intelligiblen Kern hin zu befragen und damit vor Missbrauch zu schützen. Ich will in zwei Schritten vorgehen: Zunächst will ich den Grundgedanken des kategorischen Imperativs skizzieren (1), danach will ich Beispiele anführen, mit denen Kant diese eigentümliche, auf ein Wollen bezogene Anwendung des kategorischen Imperativs verdeutlicht (2).

1. In einer wichtigen Fußnote der Schrift *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) führt Kant aus, warum er die *Goldene Regel* (er zitiert sie auf Latein: *quod tibi non vis fieri, alio ne feceris* = Was du nicht willst, dass man dir tu, das füge keinem andern zu) für unzureichend hält, um als oberstes Prinzip des moralischen Handelns zu gelten. Mindestens drei Gründe seien dafür ausschlaggebend: „Man denke ja nicht, daß hier das triviale: *quod tibi non vis fieri* etc. zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem [obersten Prinzip, dem kategorischen Imperativ] abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeugen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seinen strafenden Richter argumentiren, usw.“⁷. Verkürzt gesprochen besteht die Gefahr der Manipulation 1. darin, dass die *Goldene Regel* auch davon

⁶ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 400 u. 424.

⁷ Vgl. Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 430.

abhängig gemacht werden kann, was wir zufällig wollen, denn auch Vorlieben, Bedürfnisse und Launen lassen sich generalisieren; 2. darin, dass die *Goldene Regel* nicht verhindert, dass man sich selbst als Ausnahmen formuliert, wie es etwa denkbar ist, wenn eine Regierung der Gesellschaft diese Regel vorschreibt, sich selbst aber von ihr ausnimmt; und 3. darin, dass unklar bleibt, in welchem prinzipiellen Verhältnis der individuelle Charakter dieser Regel zu ihrem Allgemeinheitsanspruch steht, denn schließlich kann auch ein verbrecherisches Individuum fordern, man möge es nach dem allgemeinen Grundsatz der *Goldenen Regel* behandeln. Der Status der Notwendigkeit (1), der Allgemeingültigkeit (2) und des prinzipiellen Charakters der *Goldenen Regel*, ja moralischer Regeln überhaupt, bedarf der Klärung. Hierauf antwortet die „von allem Empirischen sorgfältig gesäuberte[n]“⁸ Vernunftethik Kants. Nach Kant kann die Geltung sittlicher Gebote nicht auf Erfahrungstatsachen gegründet werden, auch nicht auf solche einer sittlichen Harmonie, da sie irritabel, manipulierbar und unsicher sind. Worauf stützt Kant dann die Geltung sittlicher Gebote? Er stützt sie auf den Begriff des guten bzw. freien Willens und bricht damit mit der seit Aristoteles und in der Scholastik seit Thomas von Aquin geltenden eudämonistischen Auffassung vom guten Willen.

Schon die populäre Vorstellung vom guten bzw. freien Willen unterstellt, dass er (im Unterschied zum Wunsch) *unabhängig* von empirischen Eigenschaften ist, die immer zufällig vorhanden sind. Versteht man den Willen allgemein als die Fähigkeit zu handeln, sich Ziele zu setzen und diese praktisch durchzusetzen, so ist der gute oder freie Wille zunächst *negativ* als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ und sodann positiv als „Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“⁹ zu verstehen. Von diesem quasi in sich ruhenden freien Willen ist noch einmal – in einer Art zweitem Schritt – die Gesinnung bzw. Maxime zu unterscheiden, die „den Willen zur Tat bestimmt“¹⁰ und so „ihre Wirkung in Handlungen“¹¹ äußert. Dieses moralische Gesetz, das sich in Maximen formulieren lässt und der theoretischen Vernunft entspringt, soll der unmittelbare Bestimmungsgrund des Willens sein – es will also nicht beantworten, „ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche

⁸ Ebd. 4. 388.

⁹ Kant *Metaphysik der Sitten* [im Folgenden=MS] Akad.-Ausg. 6, 214; AB 5.

¹⁰ Kant *Kritik der praktischen Vernunft* [im Folgenden: *KdpV*] Akad.-Ausg. 5, 42; A 72.

¹¹ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 79; A 140.

Handlung der Fall sei“¹², sondern enthält sich aller empirischen Bestimmungsgründe, indem es – gegenläufig – die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung zum Bestimmungsgrund des Willens erhebt. Diese Form einer allgemeinen Gesetzgebung bildet den kategorischen Imperativ. „Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört: so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen“¹³. Handlungsdefinierend ist für Kant mithin nur eine Vernunft, die der Frage nachgeht, wie das Wollen seiner *Form* nach beschaffen sein muss, um moralisch gut zu sein, nicht aber wie es – etwa den situativen Erfordernissen gemäß – sich in konkreten Handlungsformen zu erkennen gibt. Der Kategorische Imperativ ist also ein Gesetz der Freiheit, indem es dem freien und aus sich selbst heraus tätigen Willen sagt, welche „durch mich mögliche Handlung gut wäre“¹⁴. Er trägt dem Umstand Rechnung, dass es keine Erfahrung der Freiheit gibt, die in der empirischen Anschauung stattfindet, sehr wohl aber eine Bestimmung der Freiheit möglich ist, die Wirkung auch in der Sinnenwelt zeitigt.

Legt man dieses Stufenmodell zugrunde, ist mit Kant zu folgern, dass derjenige, der dieses transzendente Verständnis von einem freien Willen bezweifelt – wie etwa Hume¹⁵ dies tut –, die Bestimmungen der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst nimmt und damit auch die Freiheit verwerfen muss. Freiheit muss für Kant als bloße und unbewiesene Annahme vorausgesetzt werden, „wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstsein seiner Causalität in Ansehung der Handlungen, d.i. mit einem Willen begabt, (...) denken wollen“¹⁶. Wollte eine Philosophie in praktischer Absicht ohne diese Vorrangstellung eines unmittelbar gegeb-

¹² Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 67; A 119.

¹³ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 28f.; A 51.

¹⁴ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 430. Die begriffliche Ungenauigkeit, ob der Wille schon von sich aus frei ist oder es erst durch das moralische Gesetz wird, hat Kant spätestens in der *Metaphysik der Sitten* aufgelöst. Hier ist der Wille nicht mehr von sich aus frei bzw. unfrei, sondern Kant unterscheidet nun einen Willen, der „bloß aufs Gesetz geht“ und „weder frei noch unfrei genannt werden“ kann, von einer Willkür, die allein „frei genannt werden“ kann, weil sie für die Maxime der Handlung zuständig ist (vgl. Akad.-Ausg. 6, 226; AB 27).

¹⁵ Vgl. etwa Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 13; 50; A 26, A 98.

¹⁶ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 449; BA 101f..

nen freien Willen auskommen, müsste sie sich augenblicklich selbst infrage stellen¹⁷. Eine Gesetzgebung, die in ihren Freiheitsbegriff empirische oder materiale Bestimmungen wie Beweggründe, Absichten oder Zwecke aufnimmt, taugt allein schon deshalb weder zur äußeren noch zur inneren Gesetzgebung, weil das Subjekt, das handeln soll, sie zum Zeitpunkt der Handlung „*nicht mehr in seiner Gewalt*“ hat. Seine Handlungen wären damit determiniert und nicht mehr zurechnungsfähig; sie ließen „mithin keine *transscendentale Freiheit* übrig (...) welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß“¹⁸.

Warum aber muss das moralische Gesetz die Verbindlichkeit des Wollens einer Handlung in der Gestalt eines Sollens, das einen Pflichtcharakter besitzt, ausdrücken? Freiheit geht für Kant als transzendente Tat jedem Bewusstsein vorher. Gerade das macht die Spontaneität der Handlung eines freien Willens aus, dass sie auf einer „Entschließung und Tat“ beruht, die „gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen“¹⁹ liegt. Diese Lehre von der transzendentalen Tat macht den „Stein des Anstoßes für alle *Empiristen*“²⁰ aus. Und so liegt in der Unvordenklichkeit dieses Freiheitsaktes die Zumutung begründet, dass ein *bewusstes* Handeln aus Freiheit nur als in einem Imperativ sich aussprechendes Sollen erscheinen kann – der *Akt* der Freiheit also *zugleich* ein Akt moralischer Zurechenbarkeit ist. Was dem Bewusstsein als Pflicht erscheint, ist nur das, was schon der von allen natürlichen Zwecken – wie der Glückseligkeit oder dem privaten Wohlbefindens – unabhängige Wille ursprünglich will, nämlich sich in Handlungen auszulegen, die seinen (vernünftigen) Selbstanspruch verwirklichen. Eigentlich verhindert der kategorische Imperativ nur, dass in den Handlungsweisen die Gesinnung des Handelnden sich selbst missversteht und verloren geht. Wie die Gesinnung des Handelnden jederzeit Priorität gegenüber der jeweiligen Handlungsweise beanspruchen muss, hat Kant anhand eines Beispiels verdeutlicht, das prägnant zeigt, dass praktische Ver-

¹⁷ „So ist doch in praktischer *Absicht der Fußsteig* der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln“ (Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 455; BA 113f.).

¹⁸ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 96f.; A 173.

¹⁹ Kant *KdrV* B 478.

²⁰ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 7; B 13.

nunft gar nicht anders als „unmittelbar willensbestimmend“²¹ gedacht werden kann:

Gesetzt den Fall, ein Fürst würde jemanden unter Androhung der Todesstrafe zwingen, ein falsches Zeugnis gegen einen ehrlichen Mann, „den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen“, so wird dieser, „so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halten. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“²²

Das moralische Bewusstsein, das wir von der praktischen Regel, der wir folgen sollen, in uns finden, ist ein Wissen, das erhalten bleibt, auch wenn wir ihm nicht oder nur selten nachkommen können. Es ist ein „Faktum der Vernunft“²³, das „unleugbar“²⁴ ist, das der Mensch „jederzeit wirklich vor Augen hat“²⁵, das er also nicht selbst hervorbringt, sondern das „sich für sich selbst uns aufdringt“²⁶, mithin auch nicht Gegenstand einer Theorie sein kann. Aus diesem Grund kann Kant zu Recht unterstellen, dass man von allen Menschen verlangen kann, danach zu handeln. Niemand kann der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes entgehen, weil er andere Interessen oder Wünsche hat. Durch die moralische Regel allein soll also für Kant hinlänglich festgelegt sein, *was* eine moralische Pflicht ist und *welches* Handeln ihr entspricht. Sowohl das „Faktum“²⁷ der Autonomie als auch das Bewusstsein der Freiheit des Willens sind so miteinander „unzertrennlich

²¹ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 46; A 79; vgl. auch A 83.

²² Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 30; A 54.

²³ Kant *KdpV* A 56, 81, 96, 163, 187.

²⁴ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 32; A 56.

²⁵ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 403; BA 20.

²⁶ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 31; A 56.

²⁷ Die Deduktionsversuche der Formel des kategorischen Imperativs im *Handschriftlichen Nachlaß* und in der *Grundlegungsschrift* (1785) werden bekanntlich in der *KdpV* durch die Lehre vom *Faktum der Vernunft* ersetzt, das „keines Suchens und keiner Erfindung“ bedarf, vielmehr „längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt“ (A 188) ist. Zur Unmöglichkeit einer Deduktion des Moralgesetzes vgl. A 80-83 und 167f. und Margot Fleischer: *Das Problem der Begründung des kategorischen Imperativs bei Kant*. In: *Sein und Ethos*. Hrsg. v. P. Engelhardt OP, Mainz 1963, S. 387-404. Zur Bewertung dieses Vorgangs vgl. u.a. die Kontroverse bei Gerold Prauss: *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main 1983 sowie Dieter Henrich: *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Hrsg. v. G. Prauss, Köln 1973, S. 223-254 (ebenso Dieter Henrich, 1975).

verbunden“²⁸. Diesem Moralprinzip müssen sich alle vernünftigen Subjekte unterworfen denken, wenn sie sich als freie Subjekte in einem moralischen Konflikt verhalten wollen²⁹. Eine Alternative zu dieser Form der Selbstbestimmung gibt es nicht³⁰. Voraussetzung eines solchen kategorischen Imperativs ist, dass es Subjekte gibt, die als „Zwecke an sich selbst existieren“, bei denen also die Bestimmung des Sittengesetzes mit der Bestimmung der Freiheit und Autonomie des Willens zusammenfällt. Einen kategorischen Imperativ kann es nur dann nicht geben, so Kant, wenn alles in der Schöpfung „bloß als Mittel“ gebraucht werde; dann aber könnte es auch keine vernünftigen Subjekte geben. Deshalb ist eine andere Formulierung des kategorischen Imperativs, die diesem Umstand Rechnung trägt: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*“³¹. In der Prüfung seiner Maximen, in der Überprüfung des rechten Selbstverhältnisses, denkt das Subjekt also alle vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst (als Gattungswesen), mit denen es durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, in einem Reich der Zwecke, verbunden ist.

Weit entfernt davon, „in der Verallgemeinerung des allgemeinen Willens (...) eine bloß gedachte Verallgemeinerung“³² zu postulieren, die sich in der Realität erst dann einstellen würde, wenn alles mit (reiner) Vernunft zugehen würde³³ – so, wie es die *Goldene Regel* postuliert –, strebt Kants Moralprinzip danach, den Selbstanspruch eines vernünftigen Wesens, das in Übereinstimmung mit sich selbst handeln will, zu erfüllen. Jeder Verstoß gegen diesen Selbstanspruch würde nach Kant nur in die Verblendung führen, da „man sonst sich selbst mißversteht“³⁴ und die Lüge zur Weltordnung erklären würde. Die Universalisierung dieses „rechten Selbstverhält-

²⁸ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 42; A 72, A 168.

²⁹ „Daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit *bewußt werden können*“, erläutert Kant mit dem Grundsatz, „daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei“ (*KdpV* Akad.-Ausg. 5, 14 Anm.; A 5 Anm.).

³⁰ Für Kant bleibt hier nur das Gegenteil: Die „Maxime eines *gesetzlosen Gebrauchs* der Vernunft“, und die ist „natürlicherweise diese: daß, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst giebt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein anderer giebt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn sein Spiel lange treiben“ (Kant *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* Akad.-Ausg. 8, 145).

³¹ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 429.

³² Oswald Schwemmer: *Ethische Untersuchungen*. Frankfurt am Main 1986, S. 173.

³³ Ebd., S. 82.

³⁴ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 110; A 197.

nisses“ geht so weit, dass in ihm sogar Gott und Mensch ein und dasselbe Objekt haben – „Corpus mysticum der vernünftigen Wesen“³⁵ sind, wie Kant sagt. Der kategorische Imperativ ist dadurch ein Gesetz der Freiheit, dass es ausschließt, dass Freiheit sich selbst widerspricht und damit sich selbst zerstört³⁶. Als Gesetz der Selbsterhaltung ist es für Gott ebenso wie für den Menschen relevant³⁷. Das den Menschen einschränkende und ihm nur über einen Pflichtimperativ vermittelbare Gesetz der Freiheit bedeutet nicht, dass ein unendliches Wesen seiner unwürdig wäre. Auch Gott – so die moraltheologische Prämisse – handelt nach moralischen Gesetzen.

Die Besonderheit des kategorischen Imperativs besteht darin, dass er eine Bestimmung des Sittengesetzes ist, die einhergeht mit der Bestimmung der Freiheit und der Autonomie des Willens³⁸. Der Geltungsgrund des Sittengesetzes wird aus Gott, der Gnade oder der Glückseligkeit zurückgenommen und in den vernünftigen Willen selbst verlegt, d.h. in die innere Selbstbestimmung nach der Gesetzgebung, die in jedem vernünftigen Wesen angetroffen wird. Kant sieht in dieser Autonomiestellung – analog zur *kopernikanischen Wende* in der theoretischen Philosophie – das Eigentümliche seiner praktischen Philosophie: „Man sah“, schreibt er in der *Grundlegungsschrift*, „den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei“³⁹. Wer also die moralische Pflicht an Gesetze außer ihm bindet und pragmatisch ausdeutet, hat noch nicht die Gegenstände des Willens von seiner eigenen Form abhängig gemacht. Allein die Formel des kategorischen Imperativs bestimmt die wirklichen Inhalte des sittlichen Willens. Für Kant ist es gerade ein Vorzug, dass moralische Normen hinsichtlich seines universalistischen Moralprinzips eine nur abgeleitete Rolle spielen.

³⁵ Kant *KdrV* B 836.

³⁶ Vgl. Hans Blumenberg: *Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“*. In: *Studium Generale* 7 (1954), S. 554-570, hier: S. 557. „Indem die reine Vernunft selbst als praktische Freiheit *und* Norm ist, ergibt sich zugleich die einzige Möglichkeit zu denken, daß Gott *und* Mensch ein und dasselbe Objekt ihres Willens haben können“ (ebd.).

³⁷ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Satz: „Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein“ (Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 32).

³⁸ Kant schreibt z.B. in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785): (...) also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (Akad.-Ausg. 4, 447).

³⁹ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 432; BA 73.

Diese Form des Moralgesetzes stellt einen Scheidepunkt in der Geschichte der Ethik dar. Durch den kategorischen Imperativ wird der Mensch in moralischer Hinsicht gewissermaßen souverän und in die Lage versetzt, mit seinem „Gewissen, als einem Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist“, alle äußeren Autoritäten zurückzuweisen. Und da er sich einem bloß formalen Prinzip unterwirft, überlässt er jedem Einzelnen die (materielle) Freiheit, nach etwas Beliebigen zu streben. Die typischen Formen der Anwendung des kategorischen Imperativs legen fest, was man *nicht* tun soll: nicht lügen, keine Versprechen⁴⁰ brechen, keinen Selbstmord begehen etc. Was aber konkrete Handlungen betrifft, denen man sich widmen soll, was Ziele anbelangt, nach denen man streben soll – da schweigt der kategorische Imperativ. Kants Moral setzt nur bestimmte Grenzen, um einen „Spielraum (latitudo)“ vorzugeben, innerhalb dessen ein Leben geführt werden *soll*. Sie leitet es nicht in bestimmte Richtungen, seien sie religiöser, naturrechtlicher oder werttheoretischer Art. Die kantische Moral billigt offensichtlich jede Lebensweise, die sich damit vereinbaren lässt, ein Versprechen zu halten, die Wahrheit zu sagen etc. Sie unterläuft dadurch jede schon existierende Morallehre, die sich an bestimmten Zwecken ausrichtet.

Wenn man daher von einer Geschichte des moralischen Fortschritts in der Welt sprechen will, wird man von Kant auf eigentümliche Weise allein gelassen⁴¹. Die moralische Geschichte eines Menschen beginnt bei Kant sozusagen in jedem Moment der Entscheidung von neuem. Das mag man als Schwäche im konkreten Erfassen der Handlungswirklichkeit auslegen, das kann man aber auch als einen grandiosen Gedanken in der Geschichte der Ethik deuten, dessen historischer Stellenwert für die Universalisierung von Moral gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Das moralische Ge-

⁴⁰ So kommt es Kant auch beim *Versprechen* nicht auf die Motive an, nach denen etwa ein Versprechen gehalten oder nicht gehalten werden kann, sondern auf den Selbstwiderspruch, der eintritt, wenn ein Versprechen gebrochen wird. „Ein Versprechen ist logisch gleichbedeutend mit einer Selbstverpflichtung. Ein falsches Versprechen beinhaltet aber, für sich keine Verpflichtung zu übernehmen, was als allgemeines Gesetz bedeuten würde, daß mit jeder Selbstverpflichtung zugleich keine Selbstverpflichtung verbunden ist. Das aber hebt den Begriff des Versprechens als einer Selbstverpflichtung auf (...)“ (Otfried Höffe: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main 1979, S. 111).

⁴¹ In seiner *Theorie des Geschichtszeichens im Streit der Fakultäten* (1798) entwickelt Kant daher Überlegungen, wie der Richtungssinn der Geschichte anhand von *Zeichen* gedeutet werden kann, die einen Fortschritt zum Besseren belegen. Vgl. dazu meine Ausführungen in *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*. Heidelberg 1995, S. 261-281.

setz hat sein Telos in der Freiheit des Menschen und nicht in der Organisation von Notwendigkeiten. Daher fordert die Moralität in jedem Moment aufs Neue, dass eine Handlung aus „Pflicht, d.h. bloß um des Gesetzes willen geschehe“. Sie markiert einen Standpunkt, der *außerhalb* jeder gesellschaftlichen und geschichtlichen Ordnung liegt und so für *jede* gesellschaftliche und geschichtliche Entwicklung höchste Brisanz erhält. Der formale Ansatz des kantischen Moralbegriffs garantiert schließlich sogar die Präjudizierung universalistischer Normen *vor* partikularistischen in einem Umfang, der es Kant erlaubt zu sagen, sein Moralbegriff müsse an *jedem* Ort des Universums, also auch auf anderen Planeten Gültigkeit haben⁴².

Fragt man danach, was die Motive seien, dieser Maxime zu folgen, so erfährt man von Kant, dass wir durch das *Gefühl der moralischen Bestimmung* motiviert werden, wie es uns in der *Achtung vor dem moralischen Gesetz* mitgeteilt wird. „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen“⁴³. Auch hier zeigt sich, wie Kant das Gefühl der Angemessenheit der *Goldenen Regel* im Sinne seines kategorischen Imperativs uminterpretiert. Dieses Gefühl bloß moralpsychologisch zu erklären, etwa als ein Gerechtigkeitsgefühl oder als Gefühl eines *moral sense* würde dem grundsätzlich apriorischen Charakter dieses Gefühls nicht gerecht werden⁴⁴. Triebfeder wird das moralische Gefühl für unser Handeln deshalb, weil es einem Bedürfnis

⁴² Darauf weist Kant in der *Vorrede zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hin: „Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber nicht daran zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze (...)“ (Akad.-Ausg. 4, 389; B VIII).

⁴³ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 146f..

⁴⁴ Vgl. etwa Paul Guyer: *Kant and the experience of freedom. Essays on aesthetics and morality*. Cambridge 1993, S. 357. „The mechanism of this pain [in the respect for the moral law] might be readily understood as compatible with obvious laws of psychology. (...) Kant’s own reply to Schiller in *Religion within the Limits of Reason Alone* makes clear that he believed, at least in works published after the *Groundwork*, that our emotional condition does reflect our ultimate choice of maxims of practical reason“ (S. 357 und 356). Ob die kantische Kritik („kartäuserartige Gemüthsstimmung“, Akad.-Ausg. 6, 23 Anm.) in der Sichtweise Paul Guyers den schillerschen Einwand wirklich trifft, muss bezweifelt werden, ist das moralische Gefühl doch für Kant eine Triebkraft, die aus der Doppelnatur des Menschen resul-

liche Gefühl für unser Handeln deshalb, weil es einem Bedürfnis entspringt, „irgend wodurch zur Tätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hindernis derselben entgegensteht“. Dieses Gefühl der *Achtung* vor dem moralischen Gesetz soll seine Antriebskräfte nicht mehr daraus beziehen, gott- oder gerechtigkeitsgefällig zu sein, sondern als ein positives Gefühl der Achtung des Subjekts vor sich selbst zu verstehen sein. Es soll sich der „Bewegkraft“ verdanken – so die überraschende Wendung –, durch einen Schmerz, also eine „Demüthigung auf der sinnlichen Seite“, eine „Erhebung der moralischen (...) Schätzung des Gesetzes“⁴⁵ herbeizuführen. Nur das Tier muss streben, den Schmerz los zu sein, der Mensch aber kann sich als sinnlich-vernünftiges Doppelwesen entschließen, ihn zu behalten⁴⁶ und sich durch ihn seine Endlichkeit als moralisches Lebewesen bewusst machen. Ohne moralisches Gefühl wäre der Mensch „sittlich tot“ – und würde sich „in die bloße Thierheit auflösen“⁴⁷. Dieses *Gefühl* für Vernunft, das sich jedem aufdrängt und das „unvermeidlich“ ist, obwohl es „nicht auf empirischen Principien beruht“⁴⁸, ist die einzige Möglichkeit, Vernunft *wahrzunehmen*, ja, sie zu „spüren“⁴⁹. Dieses moralische Gesetz nehmen wir als ein „Faktum“ wahr. Es teilt sich uns als *Stimme des Gewissens* mit. Letztlich ist diese *Wahrnehmung* für Kant der einzige Beleg dafür, *dass es Freiheit gibt*. „Wäre aber keine Freiheit“, schreibt er in der *Kritik der prak-*

tiert, während Schillers Anthropologie des ganzen Menschen diesen Dualismus tendenziell aufhebt.

⁴⁵ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 79; A 140. Deutlich wird dieses moralische „Interesse“ auch an der Figur des Stoikers, von dem Kant schreibt: „Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (*kakon, malum*) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewußt gewesen wäre, hätte seinen Muth niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewußt war, daß er ihn durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe“ (*KdpV* Akad.-Ausg. 5, 60; A 106).

⁴⁶ Dies ist für Kant die einzige „Bewegkraft“ für das moralische Urteil. Aber er gesteht sich die Schwierigkeit ein, noch eine andere „Triebkraft“ hinzuzudenken: „Wir können uns keinen Begriff davon machen, wie eine bloße Form der Handlungen könne die Kraft einer Triebfeder haben. Indessen muß dieses doch seyn, wenn Moralität statt finden soll, und Erfahrung bestätigt es“ (Kant Akad.-Ausg. 19, 181 = *Reflexion* Nr. 6860).

⁴⁷ Kant *Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 6, 400; A 37.

⁴⁸ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 55; A 96.

⁴⁹ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 88; A 158.

tischen Vernunft, „so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzu-treffen sein“⁵⁰.

2. Kant ist in Bezug auf die *Anwendbarkeit* des kategorischen Imperativs von dem französischen Politiker und Schriftsteller Benjamin Constant de Rebecque mit dem Argument kritisiert worden, dass ein solcher unbeding-ter Grundsatz eine Gesellschaft unmöglich⁵¹ machen würde. Zusammenge-fasst lassen sich die kritischen Einwände Benjamin Constants überaus mo-dern formulieren: Das kantische Moralprinzip hat einen formal-monologi-schen Charakter, der die intersubjektive Gültigkeit moralischer Urteile auch behindern kann, statt sie zu fördern. Für Benjamin Constant wird damit ge-rade zum Problem, was für Kant als entschieden gilt: dass nämlich die vom Einzelnen anerkannten moralischen Verpflichtungen auch von jedem ande-ren rationalen Wesen anerkannt werden können. Mit der bloßen Befolgung des kategorischen Imperativs sei noch nicht die Allgemeingültigkeit mora-lischer Urteile gewährleistet, da – und dies mache insbesondere das vielzi-tierte kantische *Lügenverbot* bzw. das Problem einer *Lüge aus Liebe* deut-lich – Interessenkonflikte auftreten können, die nur durch verallgemeinerbare moralische *Motive* zu lösen sind.

Das bekannte Beispiel, auf das Benjamin Constant sich bezieht, findet sich in einem kurzen Aufsatz Kants *Über ein vermeintes Recht aus Menschen-liebe zu lügen* (1797)⁵². An ihm werde die ganze Problematik sichtbar, in die Kant gerät, wenn er mit der Universalisierung des kategorischen Impe-

⁵⁰ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 4 Anm. „Wir nennen also das ein Faktum, was in dem Maße für uns unverfügbar bleibt, als seine Wirkung auf uns unmittelbar ist; wir sind mit ihm konfrontiert, es wirkt unwillkürlich auf uns ein und ist in diesem Sinne ein durch sein Wirken vorfindliches, etwas, das sich uns entgegenstellt“ (Bettina Stangneth: *Das ‚Faktum der Vernunft‘. Versuch einer Ortsbestimmung*. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Hrsg. v. Volker Gerhardt u.a., Bd. 3, S. 104-112, S. 107).

⁵¹ Kant bezieht sich in seinem Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschen-liebe zu lügen* (1797) auf die Bemerkung in Benjamin Constants Schrift *Frankreich im Jahre 1797*, 6. Stück, Nr. 1: „Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht die Wahr-heit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesell-schaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmit-telbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatz gezogen hat, der so weit geht zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbre-chen sein würde (S. 123)“ (Akad.-Ausg. 8, 425).

⁵² Kant *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* Akad.-Ausg. 8, 429ff..

rativs zugleich auch alle Anwendungsprobleme, insbesondere solche der Normenkollision, kategorisch ausschließen will.

Das bekannte Beispiel lautet: Gesetzt den Fall, ein Mensch mit Mordabsichten erkundigt sich bei mir nach dem Aufenthalt des Opfers. Um das Opfer zu retten, lüge ich und schicke diesen Menschen an einen anderen Ort. Der Mörder macht sich nun auf, aber das Opfer hat sich, was ich nicht weiß, ebenfalls dorthin begeben, wo ich den Mörder hingeschickt habe. Folglich wird der Mord infolge meiner Lüge ausgeführt, und ich bin gerade *wegen* meiner Lüge dafür verantwortlich. Kant sagt:

So kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wußtest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen und die That verhindert worden. Wer also lügt, so gutmüthig er dabei auch gesinnt sein mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen: weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.⁵³

Vermutlich würde hier jeder halbwegs integree Mensch gegen den kategorischen Imperativ verstoßen, denn wer fühlt sich schon verpflichtet, einem Mörder gegenüber die Wahrheit zu sagen. Bei diesem Konflikt von Handlungsabsicht und Handlungsergebnis wünscht man sich geradezu, dem kategorischen Imperativ vorausgreifen zu können. Das Beispiel ist aber von Kant gerade so gewählt, dass die Selbstverständlichkeit des kategorischen Imperativs, die er sich ja grundsätzlich mit der *Goldenen Regel* teilt, hier nicht mehr zutrifft. Und doch soll der kategorische Imperativ Priorität haben gegenüber allen anderen Erwägungen, seien es situative oder pragmatische. Der Konflikt, der hier entsteht, wenn man mit Kant der moralischen Pflicht vorbehaltlos Folge leistet, liegt jedoch nicht in den moralischen Grundsätzen selbst und ihrem vielgescholtenen Rigorismus begründet als vielmehr in dem moralischen *Verlust*, der eintritt, wenn der Sollensgrundsatz der Gesinnung, dem jeder nur allein verpflichtet sein kann, in ein verantwortliches Handeln überführt wird⁵⁴, bei dem dann Faktoren eine Rolle

⁵³ Kant *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* Akad.-Ausg. 8, 427.

⁵⁴ Zwar differenziert Kant in seiner *Metaphysik der Sitten* zwischen den sogenannten „unvollkommenen Pflichten“, den „Tugendpflichten“ und den „vollkommenen Pflichten“, wobei er ersteren den Status pragmatischer Imperative zubilligt, doch ist diese Differenzierung nicht weiter ausgeführt; auch haben sie nur das persönliche

spielen, für die nicht mehr der Einzelne allein, sondern auch Andere verantwortlich sind⁵⁵, also kontingente und komplexe Bedingungen hinzutreten, die der Zeit unterliegen. In dem zitierten Beispiel geht es nur und problemreduziert um die Überprüfung, ob die moralische Maxime auch universalisierbar ist bzw. um die Diskussion des Selbstwiderspruchs, der einträte, wenn man jedem ein Recht auf Unwahrhaftigkeit zugestehen würde⁵⁶. Es ist ein Beispiel, das die Anwendung des kategorischen Imperativs und die Notwendigkeit, mit der er auftritt, vorführen soll. Müssen nicht aber auch vorhersehbare Folgen und damit alternative Handlungsmöglichkeiten, die

und gesellschaftliche Wohl zum Ziel (vgl. Kant *Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 6, 220 ff.).

⁵⁵ Das Desiderat einer moralischen Urteilskraft als einer Gesetzmäßigkeit des Zufälligen kommt besonders in folgender Bemerkung Kants zum Ausdruck: „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem Anderen daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen (...). Er selbst tut also hiermit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen verursacht der Zufall“ (Kant *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* Akad.-Ausg. 8, 426f.).

⁵⁶ Es ist interessant zu sehen, wie Kant in der Diskussion des zitierten Beispiels den Grundsatz, „in allen Erklärungen wahrhaftig (ehrlich) zu sein“, nicht nur „als ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot“ (S. 427) begreift, sondern auch seine Relevanz hinsichtlich naturrechtlich begründeter Rechtspflichten für unumstößlich hält und dies in zweierlei Hinsicht: 1. „Die Lüge also, bloß als vorsetzlich unwahre Deklaration gegen einen anderen Menschen definirt (...) schadet jederzeit einem Anderen, wengleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht“ (S. 462); 2. „Diese gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (Casus) strafbar werden nach bürgerlichen Gesetzen (...) und nach äußeren Gesetzen als Unrecht abgeurtheilt werden (...), weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß, deren Gesetz, wenn man ihr auch die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird“ (S. 427). Hintergrund für diese rigide Auslegung ist die strikte Unterordnung der Politik (als ausübender Rechtslehre) unter die Grundsätze des (von allen Erfahrungsbedingungen abstrahierten, philosophischen) Rechts: „Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden“ (S. 429). Benjamin Constants Einwand macht dagegen Grundsätze der Rechtsnorm (einschränkend) geltend: „Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da, wo es keine Rechte gibt, gibt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat“ (ebd., S. 124). „Jedes Mal“ – so folgert er –, „wenn ein als wahr bewiesener Grundsatz als unanwendbar erscheint, so kommt es daher, daß wir den mittleren Grundsatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält“ (ebd., S. 123). Ein solcher (einschränkender) Grundsatz der Rechtsnorm wäre: „Daß nämlich kein Mensch anders als durch solche Gesetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat“ (ebd., S. 122).

diskursiv aus dem ethischen Selbstverständnis anderer gewonnen werden⁵⁷ und nicht nur aus meinem eigenen, berücksichtigt werden, selbst auf die Gefahr hin, dadurch auch in die Verantwortung für einen Mord hineingezogen zu werden? In welcher Beziehung steht die Erkenntnis eigener Verpflichtung zu ihrer Durchführbarkeit bzw. Anwendbarkeit, die also aus dem Eigensinn des Handelns hervorgeht? Sicherlich: An dieser Frage entzündet sich in der Tradition *nach* Kant alle Ethiken und Moralentwürfe⁵⁸.

Kant aber kommt es auf etwas anderes an. Kant beruft sich hier wieder ausdrücklich auf den Selbstwiderspruch, der eintritt, wenn die Lüge verallgemeinert würde. Die Lüge, „bloß als vorsätzlich unwahre Declaration gegen einen anderen Menschen definiert, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (...). Denn sie schadet jederzeit einem Anderen, wenngleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht“⁵⁹. Für Kant gibt Benjamin Constant mit

⁵⁷ In diesem Zusammenhang hat Habermas schon früh auf den Mangel an kommunikativer Einigung im kategorischen Imperativ aufmerksam gemacht. Vor dem Hintergrund seiner Interpretation von Hegels Interaktionsmodell werden die Schwächen der kantischen Sittenlehre sichtbar, deren monologischer Charakter aus dem Widerspruch heraus entsteht, wenn dem Individuum einerseits abverlangt wird, dass es „so handeln muß, als sei es das einzige existierende Bewußtsein, und doch gleichzeitig die Gewißheit haben kann, daß alle seine Handlungen unter moralischen Gesetzen mit den moralischen Handlungen aller möglichen anderen Subjekte notwendig und im Vorhinein zusammenstimmen“ (Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. 2. Aufl., Frankfurt 1969, S. 20f.). Noch in seinen jüngeren Schriften bekräftigt Habermas diesen Einwand als einen grundlegenden Mangel an ethischer Pragmatie im kantischen Moralbegriff. „Die individualistische Verkürzung eines intersubjektiv angelegten Autonomiebegriffs mag Kant um so eher unterlaufen sein, als er die ethische Fragestellung nicht hinreichend von der pragmatischen unterscheidet. Wer Fragen der ethischen Selbstverständigung ernst nimmt, stößt auf den interpretationsbedürftigen kulturellen Eigensinn des historisch variablen Selbst- und Weltverständnisses von Individuen und Gruppen. Kant, der als Sohn des 18. Jahrhunderts noch unhistorisch dachte, überspringt diese Schicht von Traditionen, in denen sich Identitäten ausbilden. Er geht stillschweigend davon aus, daß sich bei der moralischen Urteilsbildung jeder *kraft eigener Phantasie* hinreichend in die Lage eines jeden versetzen kann“ (Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main 1996, S. 49).

⁵⁸ In der angelsächsischen Tradition wird dieses Problem bis in die gegenwärtige Kantforschung weitergetragen. Vgl. John McDowell: *Virtue and Reason*. In: R. Crisp, M. Slote (Hg.), *Virtue Ethics*. Oxford Univ. Press., Oxford 1997, S. 141; ebenso: B. Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hrsg. v. Otto Kallscheuer. Hamburg 1999, S. 248.

⁵⁹ Kant *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* Akad.-Ausg. 8, 429 ff.; A 305.

seiner Position der Unrechtsverhütung sich nur den *Anschein*, nach einem „mittleren Grundsatz“ zu handeln, kann jedoch gerade den „mittleren Grundsatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält“. Constants Position öffne dadurch dem Zufall Tür und Tor, denn: „Es ist doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder, auf die Frage, ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicherweise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist, und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die Tat also nicht geschehen wäre; hast Du aber gelogen, und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewußt ausgegangen), wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine Tat an ihm verübte: so kannst Du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wußtest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die Tat verhindert worden“. Das klingt kasuistisch, ist es aber nicht. Ich will dieses Beispiel kurz mit einem literarischen Beispiel etwas abwandeln, um die Pointe hervorzukehren.

Jean-Paul Sartre nämlich variiert genau dieses kantische Beispiel in seiner Erzählung *Le Mur* (1905, erschienen 1937), die vor dem Hintergrund des spanischen Bürgerkriegs spielt. Der von den Falangisten zum Tode verurteilte Freiheitskämpfer Pablo Ibbieta wird in einem letzten Verhör nach dem Versteck des Anführers Ramon Gris befragt. Um ihnen *eine Possesse zu spielen* nennt er den Falangisten ein falsches Versteck, den Friedhof. Zu seinem Erstaunen wird er daraufhin nicht zur Erschießungsmauer gebracht, sondern zurück in das Gefangenenlager. Denn ohne es zu wissen hat seine „Lüge“ Ramon Gris, der in der Zwischenzeit sein Versteck gewechselt hatte und sich auf dem Friedhof aufhielt, verraten. Sartre macht hier gerade an der Ausweglosigkeit der Freiheit das existenzialistische Grundgefühl des Ekels deutlich. Für unseren Kontext ist wichtig zu sehen: Gerade *weil* „die Vernunft (...) nicht erleuchtet genug [ist], die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen (...) vorher verkündigen (...) lassen“⁶⁰, kommt es *allein* auf die Richtigkeit der moralischen *Entscheidung* an.

⁶⁰ Relevant ist dies insbesondere für das Verhältnis von Politik und Moral. Im Unterschied zur Moral benötigt gerade die Politik als *ausübende Rechtslehre* Urteilskraft – einen Sinn für Erreichbares –, wenn sie als wahre Politik die Möglichkeiten zur Durchsetzung des Rechts eruieren will. Diese (politische) Urteilskraft, so Kant, konfrontiert aber den Politiker, wenn er einen Geltungsbereich relativer Vorhersagbarkeit errichten will, mit dem Problem, zwar „mit Gewißheit entscheiden und ver-

Würde man dagegen die Entscheidung an die Pragmatik delegieren, würde man den moralischen Standpunkt *vollständig* aufgeben und einen Konflikt zum Entstehen bringen, der unauflöslich ist. Wenn man moralische Entscheidungen an situative Gegebenheiten binden würde, mahnt Kant, „verschwindet der Pflichtbegriff selbst und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften“⁶¹. Symptomatisch für einen solchen Typus von moralischem Konflikt, der unauflöslich ist (und somit auch gar nicht taugt, ein kantisches „Dilemma“ zum Vorschein zu bringen) ist der Konflikt, der in dem Film *Sophies Choice* (Allan J. Pakula, 1982) dargestellt wird: Eine Mutter wird bei ihrem Transport nach Auschwitz vor die Wahl gestellt, eines ihrer beiden Kinder zu retten. Ein solcher Konflikt ist tragisch, da er moralisch überhaupt nicht aufzulösen ist. Die Tragik *dieser* Entscheidung kann auch die kantische Moral nicht aus der Welt schaffen, wohl aber kann sie verhindern, dass Konflikte dieser Art überhaupt erst entstehen können.

Ein weiteres berühmtes Beispiel, das die Anwendung des kategorischen Imperativs plausibel machen soll – berühmt, weil Hegel es im dritten

bindlich urteilen“ zu können, letztlich aber nicht zu wissen, was aus seinen Handlungen folgt. Für das rein moralische Handeln ist das kein Problem, denn die Moral hat sich dieses Dilemmas immer schon entledigt, nicht weil ihr die Folgen gleichgültig sind, sondern weil sie sich vom Diktum möglicher Folgen immer schon unabhängig weiß. In diesem Sinne schreibt Kant in der Schrift *Zum ewigen Frieden*: „Die wahre Politik kann also keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten“ (*Zum ewigen Frieden* Akad.-Ausg. VIII, 380; B 97). Politik hat also nach Kants Verständnis keine Praktik, sondern eine Praxis zu sein, durch die sich die Grundsätze des öffentlichen Rechts in einer „immer fortschreitende[n] Kultur“ (ebd.) durchzusetzen haben: „Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d.i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen, nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorher verkündigen (...) lassen“ (*Zum ewigen Frieden* Akad.-Ausg. VIII, 370; B 73). Volker Gerhardt betont dieses Rangverhältnis zwischen Moral und Politik nachdrücklich: „Also benötigen wir den vollen Selbstbegriff des Menschen als eines »vernünftigen Wesens« spätestens dann, wenn wir den Begriff einer rechtsfähigen Person *auf uns selbst* anwenden wollen. Das aber heißt: *Wenn es uns ernst ist mit dem Recht, dann müssen wir auch moralisch sein*. Die Moral achtet also nur die *inneren Konsequenzen* der nach außen erhobenen Ansprüche. Es muß der Politik daran gelegen sein, sich dieser Konsequenz nicht zu entziehen“ (Volker Gerhardt: *Immanuel Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden«*. Darmstadt 1995, S. 161).

⁶¹ Kant *Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 6, 483.

Hauptteil seiner *Phänomenologie des Geistes* zitiert⁶², um Kant zu kritisieren – findet sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* (Akad.-Ausg. 5, 27). Es ist das berühmte Beispiel vom *Depositum*, das die Eigentumsordnung bzw. –garantie betrifft, auch dann, wenn es keinen Eigentümer mehr gibt, der Anspruch auf dieses Depositum erhebt. Dort schreibt Kant:

Ich habe z.B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: *daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es wahr machen würde, daß es gar kein Depositum mehr gebe*⁶³

Die Maxime des Diebes *Wenn eine Situation der Unnachweisbarkeit entsteht, dann brauche ich ein Depositum nicht zurückzugeben* lässt sich eben nicht verallgemeinern. Würde man sie verallgemeinern, würde niemand mehr einem anderen ein Gelddepot zur Aufbewahrung anvertrauen. Das Institut des Gelddepots – nennen wir es das Schweizer Nummernkonto – würde seine Bedeutung verlieren.

Man darf diesen Selbstwiderspruch nicht in dem Sinne interpretieren, wie Hegel dies unterstellt: Nach Hegel wollte Kant mit seinem Beispiel vom Depositum zeigen, dass Eigentum respektiert werden müsse bzw. dass die Maxime, durch alle sicheren Mittel das eigene Vermögen zu maximieren, moralisch zu diskreditieren sei. Diesen Beweis – so Hegel – glaube Kant dadurch zu führen, dass er die Frage, warum Eigentum respektiert werden solle, durch die Frage ersetzt, was geschieht, wenn das Gegenteil eintritt, also die Diebstahlmaxime verallgemeinert wird. Aber darum geht es Kant gar nicht⁶⁴. Der Diebstahl, also das Wegnehmen einer Sache, die legitimerweise das Eigentum eines anderen ist, lässt sich nicht verallge-

⁶² G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden (ed. Moldenhauer, Michel). Frankfurt am Main 1969ff., Bd. 3, insbes. S. 316ff.

⁶³ Kant *KdpV* A 49 (Hervorh. v. Verf.).

⁶⁴ Vgl. zur Erläuterung dieser Kontroverse Andreas Wild: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart 1982, S. 44-95.

meinern, ohne dass der Begriff des Eigentums sich auflösen würde⁶⁵. Man könnte zwar, wie Hegel überlegt, den Fall konstruieren, dass auch ein Dieb den kategorischen Imperativ legitimieren kann, sofern er nur grundsätzlich das Eigentum verneint und entsprechend handelt; er könnte dann durchaus stehlen, solange er grundsätzlich Eigentumsansprüche ablehnt, also konzediert, dass auch anderen ihn bestehlen. Aus dieser Überlegung aber die Folgerung zu ziehen, der kategorische Imperativ Kants komme ohne (materiale) Zusatzannahmen nicht aus, verfehlt die prinzipielle Pointe von Kants kategorischem Imperativ, dessen Verallgemeinerungstest ja dem Nachweis dient, dass das Moralprinzip deshalb auch widerspruchsfrei *gewollt* werden kann.

Eine Maxime, die den Diebstahl erlaubt, kann unmöglich ein allgemeines Gesetz in einer (intelligiblen) Welt der Zwecke sein, da der Dieb den Bestohlenen dann bloß als Mittel zu seinen Zwecken missbraucht, dem Willen des Einzelnen also seinen Selbstzweck raubt. Freiheit ginge gerade verloren, wenn wir, wie Hegel dies nahe legt, die Tätigkeit einer gesetzprüfenden Vernunft unabhängig von der Frage beurteilen wollten, was der Wille will⁶⁶. Für Kant jedenfalls

⁶⁵ Ein besonders prägnantes Beispiel findet sich schon im Handexemplar von Kants Schrift *Bemerkungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1765. In ihm wird erforscht, ob ein Mensch, der gutwillig ist, einen Getreidediebstahl wollen kann oder nicht (vgl. Akad.-Ausg. 20, 161). Wer hier den kategorischen Imperativ in seiner Anwendung überprüfen will, darf nur die *Absicht*, die im Willen selbst liegt, daraufhin befragen, ob sie der Form der Vernunft – der Allgemeinheit – entspricht oder nicht. So gedeutet, muss man also folgern: „Auch der Dieb erwirbt, aber ohne Vertrag, durch bloße Wegnahme. Würden alle, die erwerben wollen, voraussetzen müssen, daß erworbenes Gut geraubt wird, so gäbe es keinen Erwerb – und das in doppeltem Sinne: Weder würde das Gut erworben, das der Dieb nunmehr stiehlt, noch würde der Dieb stehlen; denn auch sein Diebesgut ginge ihm durch anderer Raub verloren. Der Dieb kann also seine Absicht nicht als eine solche unterstellen, die ganz allgemein von jedem in Beziehung auf jede Sache gehegt wird. In dieser Allgemeinheit lässt sich der Grundsatz, der seiner Handlung zugrundeliegt und innewohnt, nicht einmal denken, geschweige denn von ihm selbst wollen“ (Ich folge hier der Kürze halber der Übersetzung und Auslegung von Dieter Henrich: *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*. In: *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Hrsg. v. Paulus Engelhardt, Mainz 1963, S. 361).

⁶⁶ Für Hegel ist es undenkbar, dass ein Gebot, das das menschliche Verhalten regeln soll, sich einem Gesetz verdanken soll, das seinen Inhalt nicht der Welt der kausal bestimmten Erscheinungen entnimmt, sondern rein formal, mithin ohne alle inhaltliche Bestimmung ist. So ist auch seine Sichtweise auf den kategorischen Imperativ Kants voreingenommen: „Das Allgemeine ist nicht mehr die *seiende* und *geltende* Substanz oder das an und für sich Rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht und ihn betrachtet, ob er eine Tau-

ist entscheidend, dass der kategorische Imperativ nicht nur eine Maxime der Verallgemeinerung ist, die wir *denken*, sondern eine Maxime, die wir als allgemeines Gesetz auch „*wollen können*“. Daher kann nach Kant „der allgemeine Imperativ auch so lauten: *Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte*“⁶⁷. Aus der Sicht Kants trifft Hegels Kritik nur einen *leeren* Imperativ.

Kant leitet so auch das Eigentum von der Selbstzweckhaftigkeit der Person her⁶⁸ und nicht wie Hegel von der zur Wirklichkeit gewordenen bürgerlichen Rechts- und Gesellschaftsordnung. Rechtsfähig ist für Kant eine Person dann, wenn sie auch moralisch ist, nicht aber wenn sie sich in eine Rechtsordnung einfügt. Auch hierfür findet sich bei Kant ein, wenn auch grenzwertiges Beispiel, mit dem ich schließen möchte. Es ist aufschlussreich, um zu sehen, wie Kant der *Wiederherstellung des Rechts* Priorität gibt vor der *Wiederherstellung der Rechtsordnung*, also die Moral über die jeweilige Rechtsordnung stellt. In der *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant:

Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat, weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann⁶⁹.

Fragt man zuletzt nach dem Status der Beispiele, die Kant anführt, um die Anwendung des kategorischen Imperativs zu demonstrieren, so darf man diese Beispiele allesamt *nicht* als Beispiele missverstehen, die zeigen oder gar anleiten sollen, wie man sich in moralischen Konfliktsituationen tatsächlich verhalten soll. In der Verwechslung dieser Beispiele mit exemplarischen Darstellungen gelungener moralischer Handlungen liegen wohl die größten Missverständnisse begründet. Darstellungen, an denen die gelungene Anwendung moralischer Prinzipien aufzuzeigen wären und die deshalb als Muster eines moralischen Handelns fungieren könnten, widerstreben schon im Ansatz der reflexiven Richtung von Kants Moralprinzip, da mit ihnen der Grundgedanke der Unmittelbarkeit der Freiheit verletzt wür-

tologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern *geprüft*“ (Hegel 3, 316f.).

⁶⁷ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 4, 421; BA 52.

⁶⁸ Zum Eigentumsbegriff als ein Personenrecht vgl. Kant *Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 6, 245-270.

⁶⁹ Kant *Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. 6, 333.

de. Nicht auf die empirisch bedingte Vernunft ist Kants Moralprinzip gerichtet, sondern auf das Wollen. Und dem Wollen wiederum kommt die Aufgabe zu, die empirisch-bedingte Vernunft „von der Anmaßung abzuhalten, Ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen“⁷⁰. Das „Faktum“ der Autonomie ist mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens so „unzertrennlich verbunden“⁷¹ und über „alle Bedingungen der Sinnenwelt“ hinweggesetzt, dass moralische Beispiele dieser Struktur moralischer Pflichten immer äußerlich bleiben müssen. Vielmehr muss jedes Beispiel der Sittlichkeit – so schreibt Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) – „selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster, zu dienen (...)“⁷². Dies gilt auch für die Literatur. Auch Beispiele „sogenannter *edler* (überverdienstlicher) Handlungen“, wie sie in Literatur und empfindsamen Schriften gang und gäbe sind, laufen der Zwecksetzung zuwider, da sie – wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt – die moralische Orientierung „auf leere Wünsche und Sehnsüchte nach unersteiglicher Vollkommenheit“ ausrichten und daher nur „lauter Romanhelden hervorbring[en]“⁷³ können.

Dennoch hat Kant an vielen Beispielen durchgespielt, auf welche Weise der kategorische Imperativ den sittlichen Willen bestimmen kann. Als moralische Beispiele sind sie deshalb so zwiespältig, weil sie, anstatt Beispiele gelungener moralischer Taten zu sein, Beispiele für die Notwendigkeit der Anwendung des kategorischen Imperativs sind und die innere Logik eines Selbstwiderspruchs vorführen, in die der Handelnde gerät, wenn er *gegen* seinen sittlichen Willen verstößt. Kant greift hier zu einer Hilfskonstruktion. Gerade *weil* es von freien Handlungen bzw. moralischen Entscheidungen keine Beispiele geben kann – da Beispiele unter die Ordnung der Erscheinungen fallen würden, in der es nur den Nexus von Ursache und Wirkung gibt –, konstruiert er exemplarische Fälle, die die Notwendigkeit aufzeigen sollen, wie und warum der kategorische Imperativ in moralischen Entscheidungen Anwendung finden muss.

⁷⁰ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. V, 16; A 31; vgl. auch A 119f..

⁷¹ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. V, 42; A 72, A 168.

⁷² Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akad.-Ausg. IV, 408; BA 29.

⁷³ Kant *KdpV* Akad.-Ausg. 5, 155; A 276.