

# Maximen

## in Kants praktischer Philosophie



Über das verknüpfende Element der Kantischen  
Theorie des Handelns, der Freiheit des Willens und der Moralität

Zur Erlangung des akademischen Grades eines  
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften  
des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) angenommene

## Dissertation

von Tobias Kronenberg aus Karlsruhe

Dekan: Prof. Dr. Andreas Böhn

1. Gutachter: Prof. Dr. Hans-Peter Schütt

2. Gutachter: Prof. Dr. Andrea Esser

Tag der mündlichen Prüfung: 20. Dezember 2016



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –  
Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0 Deutschland Lizenz  
(CC BY-SA 3.0 DE): <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/>

# Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Vorwort .....  | i   |
| Danksagung.....  | ii  |
| Siglenverzeichnis .....  | iii |
| Einleitung .....   | iv  |
|  |     |
| TEIL I: DIE MAXIMENTHESE .....                                   | I   |
|  |     |
| KAPITEL 1: DAS DEONTISCHE ARGUMENT .....                         | 2   |
| 1.1. Die Formulierungen des Kategorischen Imperativs .....       | 2   |
| 1.2. Der universelle Anspruch des Sittengesetzes.....            | 5   |
| 1.2.1. Moralisch indifferente Handlungen .....                   | 7   |
| 1.2.2. Die deontische Wendung .....                              | 11  |
|  |     |
| KAPITEL 2: DAS HANDLUNGSTHEORETISCHE ARGUMENT .....              | 13  |
| 2.1. Die Incorporation Thesis .....                              | 17  |
| 2.1.1. Die normative Frage.....                                  | 21  |
| 2.2. Triebfeder, Interesse und Maxime .....                      | 30  |
|  |     |
| KAPITEL 3: SYSTEMATISCHE BETRACHTUNGEN .....                     | 33  |
| 3.1. Der Vorwurf der Überintellektualisierung des Handelns ..... | 33  |
| 3.2. Irrationalität.....   | 50  |
| 3.2.1. Handeln im Affekt.....                                    | 53  |
| 3.2.2. Handeln wider besseres Wissen.....                        | 61  |
| 3.2.3. Immoralität.....  | 68  |
| 3.3. Der Begriff der Triebfeder.....                             | 73  |
| 3.3.1. Die miracle view .....                                    | 75  |
| 3.4. Ein buchstäblich prinzipieller Einwand.....                 | 87  |
| 3.4.1. Die Unmöglichkeit partikularistischen Wollens .....       | 91  |
| 3.4.2. Korsgaards Theorie der Selbstkonstitution .....           | 96  |
| 3.4.3. Maximen und Gesetze.....                                  | 103 |
| 3.4.4. Ein transzendentes Argument.....                          | 110 |
| 3.4.5. Das Henne-Ei-Dilemma .....                                | 122 |

|  |     |
|--|-----|
| KAPITEL 4: EXEGETISCHE BETRACHTUNGEN .....                 | 132 |
| 4.1. Explizite Negation der Maximenthese .....             | 133 |
| 4.2. Die Maximenthese in den Vorlesungsnachschriften ..... | 134 |
| 4.3. Die Pädagogik .....                                   | 136 |
| 4.4. Die Äquivozitätsthese .....                           | 138 |
| 4.4.1. Drei Arten von Maximen .....                        | 141 |
| 4.4.2. Die Hierarchie der Maximen .....                    | 142 |
| 4.4.3. Bewusstsein von Maximen .....                       | 146 |
| 4.4.4. Verstöße gegen Maximen .....                        | 148 |
| 4.5. Zur Syntax von Maximen .....                          | 150 |
| 4.5.1. Präskriptivität .....                               | 155 |
| 4.5.2. Expressivität .....                                 | 159 |
| 4.5.3. Deskriptivität .....                                | 160 |
| 4.6. Maximen und Normativität .....                        | 162 |
| 4.6.1. Das Gesetz der Konsequenz .....                     | 165 |
| 4.7. Maxime und Charakter .....                            | 173 |
| 4.7.1. Die Anthropologie .....                             | 175 |
| 4.7.2. Der Charakter schlechthin .....                     | 181 |
| 4.7.3. Die Identifikationsthese .....                      | 182 |
| 4.7.4. Pflichtwidrige Handlungen aus Pflicht .....         | 190 |
| KAPITEL 5: MAXIMEN MACHEN UND MAXIMEN HABEN .....          | 197 |
| 5.1. Was heißt es, sich eine Maxime zu machen? .....       | 197 |
| 5.2. Was heißt es, eine Maxime zu haben? .....             | 204 |
| 5.2.1. Die Geltungsfrage .....                             | 208 |
| 5.2.2. Epistemologisierung und Intersubjektivität .....    | 211 |
| 5.2.3. Ein Kompromiss .....                                | 215 |
| KAPITEL 6: MAXIME UND MORALITÄT .....                      | 225 |
| 6.1. Die Gesinnung .....                                   | 226 |
| 6.2. Was heißt es, aus Pflicht zu handeln? .....           | 229 |
| 6.2.1. Die Valenzthese .....                               | 234 |
| 6.2.2. Gründe und Zwecke .....                             | 239 |
| 6.3. Der gute Wille .....                                  | 253 |
| 6.4. Moralischer Wert .....                                | 259 |
| 6.5. Hypermoral und Ethik .....                            | 268 |

|   |     |
|---|-----|
| TEIL II: FREIHEIT .....   | 270 |
| KAPITEL 7: DIE ZWEI-WELTEN-LEHRE.....                               | 271 |
| 7.1. Die ontologische Lesart.....                                   | 271 |
| 7.2. Die perspektivische Lesart .....                               | 275 |
| 7.2.1. Eine Bestandsaufnahme.....                                   | 276 |
| 7.2.2. Zwei Standpunkte.....  | 281 |
| KAPITEL 8: THEORIEN DER FREIHEIT .....                              | 288 |
| 8.1. Der Vorwurf des Entweder-Oder .....                            | 288 |
| 8.2. Der Determinismus.....   | 296 |
| 8.2.1. Die Herausforderung des Deterministen.....                   | 298 |
| 8.2.2. Die Selbstwidersprüchlichkeit des Determinismus .....        | 302 |
| 8.2.3. Die Irrelevanz des Determinismus .....                       | 306 |
| 8.2.4. Schein und Sein .....  | 315 |
| 8.3. Praktische und transzendente Freiheit .....                    | 321 |
| 8.4. Das Primat des praktischen Standpunkts .....                   | 328 |
| 8.5. Der Kompatibilismus .....                                      | 335 |
| 8.5.1. Die Inkonsistenz des Kompatibilismus .....                   | 342 |
| 8.5.2. Kants Komplementarismus .....                                | 353 |
| KAPITEL 9: DIE WILLE-WILLKÜR-DISTINKTION.....                       | 357 |
| 9.1. Substantielle Modifikation oder terminologische Klärung? ..... | 357 |
| 9.2. Die Freiheit der Willkür .....                                 | 363 |
| KAPITEL 10: KONSEQUENZEN DER INCORPORATION THESIS .....             | 370 |
| 10.1. Entscheidungsfreiheit.....                                    | 370 |
| 10.2. Was ist Autonomie? .....                                      | 380 |
| 10.3. Falsche Reduktionismen und Hypostasierungen.....              | 386 |
| 10.4. Was ist eine Entscheidung? .....                              | 389 |
| 10.5. La raison, ce n'est pas moi! .....                            | 397 |
| 10.6. Die Maximenthese, richtig verstanden.....                     | 404 |
| 10.7. Die Banalität des Bösen.....                                  | 409 |
| LITERATURVERZEICHNIS .....  | 415 |

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, allen, die sich insbesondere aus handlungstheoretischer Perspektive für die Frage interessieren, was genau Maximen sind und welche Rolle sie für ein angemessenes Verständnis der praktischen Philosophie Kants im Allgemeinen spielen, ein Werk an die Hand zu geben, in dem die von anderen Interpreten bis dato erarbeiteten Erkenntnisse über Kants Maximenbegriff zusammengeführt, wo nötig bzw. möglich ergänzt sowie aus einer systematischen Perspektive heraus auf andere Bereiche der praktischen Philosophie Kants bezogen werden.<sup>1</sup> Hinter diesem Versuch, den Maximenbegriff in möglichst all seinen Schattierungen und Facetten zu beleuchten, steht die Hoffnung, nicht nur zu einem vollständigeren und kohärenteren Bild des Maximenbegriffs, sondern auch zu einem besseren Verständnis der praktischen Philosophie Kants im Gesamten beizutragen.

Dass sich dieser Anspruch nicht einlösen lässt, ohne den Maximenbegriff mit anderen Schlüsselbegriffen der praktischen Philosophie Kants in Verbindung zu bringen, liegt auf der Hand. Es ist daher vermutlich wenig überraschend, dass der Maximenbegriff im ersten Teil der vorliegenden Arbeit primär aus handlungstheoretischer Perspektive untersucht werden soll. Inwiefern der Maximenbegriff mit Kants Konzeption der Willensfreiheit zusammenhängt, ist hingegen vielleicht nicht unmittelbar klar. Aufzuzeigen, dass es diesen Zusammenhang gibt und worin er im Einzelnen besteht, ist gerade deshalb aber das in Teil II der vorliegenden Arbeit verfolgte Ziel.

---

<sup>1</sup> Da diese Arbeit aus einem stärker systematischen als exegetischen Interesse heraus geschrieben wurde, freue ich mich besonders, auf eine zeitgleich entstehende Arbeit von Daniel da Rosa (Siegen) hinweisen zu dürfen, die den Maximenbegriff aus einer stärker exegetischen Perspektive untersucht. Ich hoffe, dass beide Arbeiten sich ergänzen werden.

## Danksagung

Bedanken möchte ich mich zunächst bei der Landesgraduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg für die Gewährung eines zweijährigen Stipendiums. Bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Hans-Peter Schütt möchte ich mich für eine ausgezeichnete philosophische Ausbildung und für seine allzeit bereitwillige Unterstützung in allen Belangen bedanken, vor allem natürlich aber für die akademische Betreuung dieses Dissertationsprojekts. Prof. Dr. Andrea Esser danke ich für die spontane Übernahme des Zweitgutachtens sowie für anregende Diskussionen im Rahmen des X. Siegener Kant-Kurses, die kurz vor Fertigstellung des vorliegenden Textes zu dessen letztem Feinschliff beigetragen haben. Prof. Dr. Dieter Schöneck danke ich in seiner Rolle als Veranstalter dieses Kurses und für wertvolle exegetische Hinweise. Für viele lehrreiche Gespräche und hilfreiche Anmerkungen möchte ich Viktor Schubert und Dr. Benjamin Rathgeber meinen Dank aussprechen.

Mein persönlicher Dank gilt meinen Eltern, ohne deren bedingungslose Unterstützung und das Zutrauen in die Richtigkeit der Entscheidung, ein Studium der Philosophie aufzunehmen, mir nie das Glück zuteil geworden wäre, einer Herzensangelegenheit auch genau als solcher nachgehen zu können.

Besonderer Dank gilt jedoch Dr. Hans-Jürgen Link: für sein herausragendes Engagement in der Lehre und die langjährige intensive Betreuung; für die Idee, eine Arbeit über Kants Maximenbegriff in Angriff zu nehmen; für unzählige Konversationen über Philosophie im Allgemeinen und Kant im Besonderen; vor allem aber für die stets akribische, dabei aber immer wohlwollende Kritik an den im Folgenden entwickelten Thesen und Argumenten, ohne die es die vorliegende Arbeit in ihrer jetzigen Form nie gegeben hätte.

## Siglenverzeichnis

Die in dieser Arbeit häufig zitierten Werke Kants werden wie folgt abgekürzt:

|               |   |
|---------------|---|
| Ant           | Anthropologie in pragmatischer Hinsicht   |
| Beobachtungen | Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen                                     |
| Gemeinspruch  | Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis |
| GMS           | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten   |
| Idee          | Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht                            |
| KrV           | Kritik der reinen Vernunft  |
| KpV           | Kritik der praktischen Vernunft   |
| Menschenkunde | Menschenkunde oder philosophische Anthropologie   |
| MS            | Metaphysik der Sitten   |
| Päd           | Vorlesungen über Pädagogik  |
| Rel           | Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft                                      |
| Vorl          | Vorlesungen über Moralphilosophie   |

Da auch die Schriften Christine M. Korsgaards häufig zitiert werden, werden diese wie folgt abgekürzt:

|     |   |
|-----|---|
| CA  | The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology |
| CKE | Creating the Kingdom of Ends  |
| SC  | Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity                          |
| SN  | The Sources of Normativity  |



## Einleitung

Es kommt bei der Ethik nicht auf die Handlungen, die ich tun soll, sondern das Principium an, woraus ich sie tun soll. Maxime. (Refl. 7078)

Seit Immanuel Kant seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* veröffentlichte, streitet man in Fachkreisen über die richtige Interpretation seiner Moralphilosophie — und das, obwohl es für Kant, wie die eingangs zitierte Reflexion zeigt, streng genommen nur einen Gegenstand der moralischen Bewertung gibt: nämlich die Maximen, nach denen wir handeln. Zwar spricht Kant, vermutlich der Einfachheit halber, gelegentlich auch von moralisch guten Handlungen.<sup>1</sup> Im Grunde genommen, das betont Kant mehrmals, hänge die moralische Qualität unserer Handlungen wie auch die unseres Charakters allerdings einzig von der Gestalt unserer Maximen ab.<sup>2</sup> Nicht ohne Grund operiert der Kategorische Imperativ, insbesondere in seiner Grundformel, über Maximen. Man übertreibt daher nicht, wenn man den Begriff der Maxime als *den* Dreh- und Angelpunkt des Kategorischen Imperativs bezeichnet.<sup>3</sup> Eigentlich wäre dementsprechend zu erwarten, dass über den Maximenbegriff nicht minder viele Abhandlungen verfasst würden als über den Kategorischen Imperativ. In der Realität ist jedoch das Gegenteil der Fall. Zwar wird der Begriff der Maxime in einer Vielzahl von Büchern und Aufsätzen, die sich der Frage widmen, welche Ergebnisse der Maximentest anhand des Kategorischen Imperativs im konkreten Fall liefere, gestreift; eingehend untersucht wird er aber nur in den

---

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise Rel, AA VI: 30f. sowie KpV, AA V: 72, Anm.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: „[...] weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht.“ (GMS, AA IV: 407) Vgl. ferner: „Denn der ganze moralische Wert der Handlungen besteht in den Maximen des Guten.“ (Päd, AA IX: 475)

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Kitcher 2003: 215

seltensten Fällen. Dass nun all jene Philosophen, die von transzendentalen Argumenten oder dem Projekt einer Metaphysik der Sitten von vornherein nicht viel halten, eine gleichgültige oder sogar rundheraus ablehnende Einstellung gegenüber einer Beschäftigung mit dem Maximenbegriff an den Tag legen, ist durchaus nachvollziehbar.<sup>4</sup> Nur schwer nachzuvollziehen ist dagegen, dass sich auch in der Kant-Forschung nur wenige für Maximen zu interessieren scheinen.<sup>5</sup> Während sich mit der Sekundärliteratur zum Kategorischen Imperativ – der oft als ›Herzstück‹ der Kantischen Ethik betitelt wird – inzwischen ganze Bibliotheken füllen ließen, wurde dem Begriff der Maxime bis heute wenig Aufmerksamkeit zuteil.<sup>6</sup> Zwar hat sich die Situation in den letzten Jahren dank Arbeiten von Autoren wie Talbot Brewer, David Forman, Richard McCarty, Patricia Kitcher, Maria Schwartz und Jens Timmermann spürbar verbessert; nichtsdestoweniger ist die Zahl der einschlägigen Arbeiten zum Maximenbegriff weiterhin verhältnismäßig klein. So nimmt es auch nicht weiter wunder, dass eine (sowohl aus exegetischer wie auch aus systematischer Perspektive) plausible Interpretation des Kantischen Maximenbegriffs nach wie vor aussteht.<sup>7</sup> Die wenig überra-

---

<sup>4</sup> Dass das Desinteresse jener Philosophen nachvollziehbar ist, heißt nicht, dass ihnen nichts entgegen würde. Im Gegenteil: Wie im Verlauf der Arbeit herausgearbeitet werden soll, täten insbesondere all jene Philosophen, die sich für das Gebiet der philosophischen Handlungstheorie sowie die damit zusammenhängende Diskussion um die Freiheit des Willens interessieren, durchaus gut daran, sich eingehend mit Kants Maximenbegriff auseinanderzusetzen.

<sup>5</sup> Diese Einschätzung wird von zeitgenössischen Kantianern geteilt. So schreibt beispielsweise Talbot Brewer: “Given the centrality of maxims to Kantian ethics and action theory, it is surprising how little attention Kantians have paid over the years to the perplexing question of what exactly a maxim is.” (Brewer 2002: 539)

<sup>6</sup> Die Analogie zur menschlichen Physiologie ist bezeichnend: Wenn der Kategorische Imperativ das Herzstück der Kantischen Ethik darstellt, dann sind Maximen offenkundig mit Blut zu vergleichen. Wie aber sollte man die Funktionsweise des menschlichen Organismus verstehen können, wenn man über Blut – überspitzt gesagt – nicht mehr wüsste, als dass es rot und flüssig ist?

<sup>7</sup> Auch diese Einschätzung wird von Brewer geteilt: “[...] [w]hether or not Kant himself had a clear and self-consistent conception of maxims, no such conception is readily available for use by contemporary Kantians.” (Brewer 2002: 540) Dass es möglich ist, eine alle Schriften Kants

schende Konsequenz dessen ist, dass in der Kant-Forschung keine Einigkeit darüber besteht, was Kant unter dem von ihm zweifellos als *terminus technicus* gebrauchten Ausdruck 'Maxime' verstand, wie Maximen im Detail zu formulieren sind, damit sich der kategorische Imperativ sinnvollerweise auf sie anwenden lässt, welche Bedeutung Maximen hinsichtlich Kants praktischer Philosophie im Allgemeinen zuzusprechen ist, usw.

Die Schuld daran trägt, trotz dem eben Gesagten, in erster Linie jedoch nicht die Gemeinde der Kant-Forscher, sondern Kant selbst. Denn die bestehende Unsicherheit sowie Uneinigkeit hinsichtlich der korrekten Interpretation des Kantischen Maximenbegriffs hat ihre Ursache weniger in der Nachlässigkeit der Kant-Interpreten als vielmehr darin, dass diesen ihre Aufgabe von Kant alles andere als leicht gemacht wurde: Abgesehen von manch verstreuter Definition und einigen Beispielen, die allerdings keinem einheitlichen Muster folgen, anhand dessen auf die allgemeine Struktur von Maximen geschlossen werden könnte, findet sich in Kants *Gesammelten Werken* – immerhin ganze 29 Bände – nicht eine einzige ausführlich, geschweige denn eindeutige Erläuterung seines Maximenbeg-

---

berücksichtigende und zugleich kohärente Interpretation des Kantischen Maximenbegriffs zu liefern, ist indes eine Annahme, die nicht von allen Exegeten geteilt wird. So schreibt Rüdiger Bubner: „Daß Kant in der Maximenlehre originell sei, wird [...] niemand behaupten, der die Gesamtdimension im Blick behält. Daß Kant eine Präzisierung des Maximenbegriffs liefere oder auch nur beabsichtige, die deutlich über das damals Bekannte hinausweist, scheint eine übertriebene Behauptung. Daß Kant eine in sich streng kohärente Theorie der Maxime intendiere oder gar ausspreche, widerlegt schon der schlichte Überblick über die verstreuten Stellen, aus denen man Belehrung zusammensuchen muß. Daß Kants Ethik zentral von der Maximenlehre her zu deuten sei, wenn man die authentische Beweisintention rekonstruieren will, wäre schließlich eine riskante These.“ (Bubner 1998: 554) Die hier vorliegende Arbeit soll entgegen Bubners Behauptungen zeigen, dass Kant durchaus einen eigenen, zumindest implizit ausgearbeiteten sowie in sich stimmigen Maximenbegriff hatte, und dass es möglich ist, diesen auf Basis seiner *Gesammelten Werke* zu rekonstruieren. Selbstverständlich möchte ich nicht den Anspruch erheben, eine Interpretation liefern zu können, die alle Aspekte des Kantischen Maximenbegriffs abzudecken vermag. Ich hoffe aber, einen Beitrag zu einer solchen Gesamtinterpretation leisten zu können.

riffs. Angesichts der zentralen Rolle, die Maximen für Kants Ethik und Handlungstheorie spielen, ist das – noch vorsichtig formuliert – verwunderlich, und es stellt sich unausweichlich die Frage, weshalb Kant seine Leser wohl derart im Unklaren über seinen Maximenbegriff ließ.<sup>8</sup> Möglicherweise ist dieser Umstand, wie gelegentlich gemutmaßt wird, der historischen Tatsache geschuldet, dass der Begriff 'Maxime' zu Kants Lebens- und Schaffenszeiten ein weit verbreiteter und dem gelehrten Publikum durchaus geläufiger Terminus war.<sup>9</sup> Manche Exegeten spekulieren daher, Kant habe es vor diesem Hintergrund schlicht nicht für nötig gehalten, den Maximenbegriff ausführlich zu erläutern.<sup>10</sup> Diesen Interpreten erscheint diese Erklärung insbesondere deshalb plausibel, weil sie es für nicht unwahrscheinlich halten, dass Kant im Grunde genommen gar keinen eigenen Maximenbegriff hatte, sondern ‚seinen‘ Maximenbegriff von anderen Philosophen übernahm.<sup>11</sup> Ange-

---

<sup>8</sup> Kants Schweigsamkeit betreffend den Maximenbegriff führt dazu, dass es sich bezüglich etlicher Fragen als nahezu unmöglich erweist, sinnvoll zwischen exegetischer und systematischer Interpretation zu trennen. Wie soll man Exegese betreiben, wenn der Autor sich zu vielen Fragen nicht explizit äußert und in mancherlei Hinsicht noch nicht einmal andeutet, welche Position er einnimmt? Die Grenze zwischen meiner Darstellung dessen, was Kant tatsächlich gesagt hat, und dem, was er hätte sagen sollen, verläuft deshalb an vielen Stellen fließend. Zwar gilt grundsätzlich, so nah wie möglich an Kant zu bleiben; in vielerlei Hinsicht gelingt dies aber nur, indem man sich die exegetische Wahrheit aus systematischer Perspektive erschließt. In diesem Sinne schließe ich mich im Folgenden Barbara Herman an, die dem Haupttext ihres Buchs *The Practice of Moral Judgment* folgende Worte vorangehen lässt: "[...] what I argue must make sense in terms of the text, and it must make the text make sense." (Herman 1993: viii)

<sup>9</sup> Wie Patricia Kitcher schreibt, wurde der Terminus 'Maxime' im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert nicht nur in philosophischen Schriften verwendet, sondern auch in politischen Kontexten, so zum Beispiel in den Gründungsdokumenten der Amerikanischen Revolution (vgl. Kitcher 2003: 215).

<sup>10</sup> So schreibt Kitcher, Kants verstreute Definitionen und Bemerkungen zum Thema 'Maxime' seien vermutlich im Sinne eines kurzen Hinweises auf die Besonderheiten seines Verständnisses von Maximen gemeint gewesen (vgl. Kitcher 2003: 222)

<sup>11</sup> Vgl. für diese Hypothese: "Kant was frequently critical of Wolff's philosophical views, especially in his lectures. But there seems to be no record of his ever having criticized Wolff's conception of maxims and of their role in the practical syllogism. Nor did Kant ever offer any alternative explanation of what maxims are, nor of how they function in practical reasoning.

sichts der nicht zu bestreitenden Tatsache, dass Kant ansonsten nicht davor zurückschreckte, die von ihm verwendeten Begrifflichkeiten ausführlichst zu erläutern, kann diese Hypothese sicher nicht als unplausibel bezeichnet werden. Ob es sich bei ihr um die korrekte Erklärung für Kants Wortkargheit handelt, lässt sich jedoch nicht bestimmen, da Kant sich über die Quellen seines Maximenbegriffs ebenso ausschwig wie über dessen Gehalt. Dementsprechend herrscht in der Kant-Forschung nicht bloß Uneinigkeit darüber, ob Kant ‚seinen‘ Maximenbegriff von anderen Philosophen übernommen hat, sondern auch darüber, an welchem (oder welchen) Philosophen er sich orientiert haben mag. Einige Exegeten behaupten, Kant müsse ‚seinen‘ Maximenbegriff offenbar von Christian Wolff bzw. Alexander Gottlieb Baumgarten übernommen haben.<sup>12</sup> Andere Autoren sprechen sich für die These aus, das historische Vorbild des Kantischen Maximenbegriffs finde sich in den Werken von Jean-Jacques Rousseau bzw. François de La Rochefoucauld.<sup>13</sup> Beide Lager führen gute Gründe für ihre jeweiligen Theorien an.<sup>14</sup> Da Kant selbst sich, wie gesagt, aber nicht dazu äußert, ob er Aspekte seines Maximenbegriffs übernommen hat, und falls ja, von wem, ist meines Erachtens allerdings nicht bloß nicht abzusehen, dass eine der beiden Parteien diesen Streit für sich entscheidet; es ist vielmehr unklar, wie dieser Streit überhaupt jemals entschieden werden könnte. Denn unter den gegebenen Umständen ließe sich diese Debatte offenbar nur anhand einer unabhängig von den vermeintlichen Vorbildern entwickelten Interpretati-

---

He relied on the concept of a maxim to make crucial points in his moral theory. Yet in his presentations of that theory his explanations of maxims are cryptic, at best. It therefore seems most likely that Kant assumed maxims were already well enough understood by his audience, through their acquaintance with Wolff's practical philosophy." (McCarty 2009: 6)

<sup>12</sup> Vgl. McCarty 2006: 68ff., McCarty 2008: 429ff. sowie Schröer 1988: 125ff.

<sup>13</sup> Vgl. Albrecht 1994: 134

<sup>14</sup> Für einen Überblick über die in dieser speziellen Debatte angeführten Argumente vgl. Buber 1976: 197ff. sowie Forman 2012: 319ff.

on des Kantischen Maximenbegriffs entscheiden, indem man deren Ergebnisse mit den Maximenbegriffen von Rousseau, La Rochefoucauld, Wolff und Baumgarten vergliche. Kurz gesagt: Jeder Versuch, die Frage nach dem historischen Vorbild des Kantischen Maximenbegriffs zu beantworten, würde nicht dabei helfen, eine plausible Interpretation des Kantischen Maximenbegriffs zu entwickeln, sondern die Existenz einer solchen bereits voraussetzen. Die Situation sähe anders aus, würden wir über miteinander konkurrierende umfassende Interpretationen verfügen, zwischen denen wir lediglich aufgrund exegetischer Unterbestimmtheiten nicht entscheiden könnten. Wie oben bereits erwähnt wurde, war es bis dato allerdings noch niemandem vergönnt, eine solche Interpretation zu liefern. Aus diesem Grund schließe ich mich bezüglich der Debatte um die historischen Vorbilder des Kantischen Maximenbegriffs Timmermanns Meinung an: Sie ist müßig.<sup>15</sup>

Wie auch immer Kants Wortkargheit am Ende zu erklären sein mag, eines steht fest: Sollte er wirklich geglaubt haben, es sei nicht nötig, den Maximenbegriff näher zu erläutern, hätte er nicht weiter von der Wahrheit entfernt gewesen sein können. Im Gegenteil: Als hätten Kants Leser und Interpreten es nicht bereits dadurch schwer genug, dass Kant seinen Maximenbegriff kaum erläuterte, scheint das Wenige, das er explizit über Maximen sagte, auch noch im Widerspruch zu seiner Moralphilosophie und Moralphysikologie bzw. der darin enthaltenen Handlungstheorie zu stehen: Explizit schreibt Kant an mindestens drei verschiedenen Stellen seiner *Gesammelten Werke*, Maximen würden nur wenigen Handlungen zugrunde liegen.<sup>16</sup> Nach Einschätzung nahezu aller<sup>17</sup> zeitgenössischen Kant-Interpreten implizieren jedoch sowohl Kants Moralphilosophie als

---

<sup>15</sup> Vgl. Timmermann 2003: 149

<sup>16</sup> Vgl. Ant, AA VII: 292, Beobachtungen, AA II: 227 sowie Menschenkunde, AA XXV: 1169

<sup>17</sup> Die beiden einzigen mir bekannten Ausnahmen sind Michael Albrecht und Jordan Howard Sobel (vgl. hierzu die Einleitung zu Kapitel 4).

auch seine Moralphysikologie bzw. die darin enthaltene Handlungstheorie, dass allen – und zwar ausnahmslos allen – Handlungen Maximen zugrunde liegen. Es scheint also, als enthielten Kants Schriften zur praktischen Philosophie einen eklatanten Widerspruch.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dieser Eindruck täuscht. Zunächst wird aber zu diskutieren sein, ob Kants Moralphilosophie und -psychologie tatsächlich implizieren, was ich die *Maximenthese* nennen möchte: nämlich, dass ausnahmslos allen Handlungen Maximen zugrunde liegen. Wie bereits gesagt, wird Kant diese Auffassung zwar von praktisch allen zeitgenössischen Kant-Forschern zugeschrieben; dass er diese Ansicht tatsächlich vertrat, ist jedoch alles andere als klar. Im Gegenteil: In exegetischer Hinsicht stellt die Verteidigung der Maximenthese eine echte Herausforderung dar. Entgegen anderslautender Darstellungen<sup>18</sup> hat Kant selbst nämlich niemals explizit behauptet, allen Handlungen würden Maximen zugrunde liegen. Das könnte natürlich einfach daran liegen, dass Kant diese Tatsache – wenn es denn eine ist – für so offensichtlich hielt, dass sie ihm nicht der Rede wert schien. Möglich wäre auch, dass er sich dieser Implikation seiner Handlungstheorie schlicht nicht bewusst war. Denkbar wäre allerdings auch, dass Kant – entgegen der Behauptungen seiner Interpreten – gar nicht der Auffassung war, ausnahmslos allen Handlungen würden Maximen zugrunde liegen.

---

<sup>18</sup> Gelegentlich wird man zwar auf eine Stelle aus Kants *Gesammelten Werken* verwiesen, an der die Maximenthese angeblich explizit aufgestellt würde (vgl. AA XXVIII: 678). Abgesehen davon, dass diese Stelle nicht aus Kants Feder stammt, erweist sich bei genauerer Betrachtung jedoch, dass die dort aufgestellte Behauptung schwächer ist als die Maximenthese.

# Teil I: Die Maximenthese



# Kapitel I: Das deontische Argument

In der Literatur wird die Maximenthese nur selten explizit thematisiert, und wenn, dann wird für die Wahrheit dieser These meist nicht *argumentiert*, vielmehr wird sie einfach *konstatiert*. Dass de facto nur selten argumentiert wird, heißt freilich nicht, dass nicht argumentiert werden könnte. Im Gegenteil: Es gibt sehr gute Argumente für die Maximenthese, und möglicherweise ist gerade das der Grund, weshalb so wenige Autoren eigens für sie argumentieren: Wer die Gründe, die für die Maximenthese sprechen, einmal gehört, akzeptiert und verinnerlicht hat, der mag die Wahrheit der Maximenthese in der Folge für so offenkundig halten, dass es ihm unnötig erscheint, aufwendig für sie zu argumentieren. Nichtsdestoweniger sollen in den folgenden Kapiteln die beiden Hauptargumentationsstrategien, die in der einschlägigen Literatur vorgefunden werden können, detailliert ausbuchstabiert sowie auf ihre Schlüssigkeit hin überprüft werden.

## I.1. Die Formulierungen des Kategorischen Imperativs

Den ersten Hinweis auf die exegetische Richtigkeit der Maximenthese liefert der Umstand, dass der Kategorische Imperativ in fast all seinen verschiedenen Formulierungen über Maximen operiert. So lautet die Grund- bzw. Universalisierungsformel:

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. (KpV, AA V: 30)

In struktureller Analogie zur Grundformel lautet die Naturgesetzformel:

Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. (GMS, AA IV: 421)

Die Autonomieformel formuliert Kant zwar nur indirekt. Dennoch operiert auch sie eindeutig über Maximen:

[...] wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte [...] (GMS, AA IV: 432)

Dasselbe gilt für die Reich-der-Zwecke-Formel:

Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. (GMS, AA IV: 438)

Einzig die Zweck-an-sich-Formel nimmt in der ihr von Kant selbst verliehenen Gestalt keinen expliziten Bezug auf Maximen:

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. (GMS, AA IV: 429)

Es scheint jedoch kein Grund ersichtlich, weshalb die Zweck-an-sich-Formel nicht ebenfalls über Maximen operieren könnte. Dementsprechend ließe sie sich, wie Timmermann vorschlägt, wie folgt reformulieren:

Handle nach der Maxime, in der Menschen als Vernunftwesen stets als Zwecke berücksichtigt werden. (Timmermann 2003: 176)

Auch Onora O'Neill kommt zu diesem Schluss:

Although the term *maxim* does not occur explicitly in the formulation of FEI [Formula of the End-in-Itself], I shall take it that we must read it as a claim about the maxims that ought to guide actions. (O'Neill 1989: 135)

Somit darf konstatiert werden, dass der Kategorische Imperativ in all seinen Formulierungen über Maximen operiert; und das wiederum, so ließe sich die folgende Anmerkung Timmermanns jedenfalls interpretieren, sei offenbar ausreichend, um die Wahrheit der Maximenthese zu etablieren:

The very formulation of the [categorical] imperative presupposes that we always act on [...] maxims. (Timmermann 2000: 43)<sup>1</sup>

An anderer Stelle formuliert Timmermann diesen Gedankengang indes in einer Weise, der Zweifel an der Plausibilität dieser Argumentation aufkommen lassen könnte. So schreibt Timmermann:

Maxims are the principles on which human beings do in fact act. However, maxims have the status of philosophical constructions: maxims are the principles that *must* underlie human action for a morality of a categorical imperative as the law of human freedom *to make sense*. All actions properly so called – not reflexes or nervous tics – rest on maxims. (Timmermann 2007: 179, Hervorhebung von mir)

Wer so argumentiere, so könnte man einwenden, sage im Grunde genommen doch aber nichts anderes als: Die Wahrheit der Maximenthese könne nicht deshalb *konstatiert* werden, weil gute und unabhängige Gründe für sie sprechen, sondern sie müsse vielmehr

---

<sup>1</sup> Einen ähnlichen Gedanken scheint Bubner vor Augen zu haben, wenn er schreibt: „Der kategorische Imperativ läßt sich [...] nur aussprechen, wenn Maximen bereits vorliegen.“ (Bubner 1976: 188) Vgl. auch: „Die Gegebenheit von Maximen setzt Kant [...] einfach voraus.“ (Bubner 1998: 337) Vgl. hierzu auch: “From the assumption in Kant’s moral theory that actions can be evaluated by their maxims we can infer his assumption that every action has a maxim.” (McCarty 2009: 3)

*postuliert* werden, um Kants ethische Theorie davor zu bewahren, unanwendbar und damit nutzlos zu werden. In der Tat: Wo nichts wäre, da könnte nichts auf Universalisierbarkeit überprüft werden, und weil der Kategorische Imperativ laut Kant das alleinige Kriterium zur moralischen Bewertung von Handlungen darstellt, hieße das, dass sich sämtliche Handlungen, denen keine *Maxime* zugrunde läge, buchstäblich jenseits von Gut und Böse bewegen würden.<sup>2</sup> Der Hinweis auf die Formulierungen des Kategorischen Imperativs zeige also nicht, dass es sich bei der *Maximenthese* um eine exegetisch wohlfundierte Feststellung handelt, sondern er zeige, dass man die Wahrheit der *Maximenthese* annehmen müsse, um Kant davor zu bewahren, als derjenige Philosoph in die Geschichte einzugehen, der glaubte, mit dem Kategorischen Imperativ endlich ein festes Fundament der Moralität gefunden zu haben, in Wahrheit aber auf Sand baute.

## 1.2. Der universelle Anspruch des Sittengesetzes

Im Geiste des *principle of charity* sollte man den Spieß indes umdrehen: Gerade die Tatsache, dass Kant offensichtlich in erhebliche Schwierigkeiten geraten wäre, hätte er die *Maximenthese* für falsch gehalten, scheint den besten Anhaltspunkt für die Annah-

---

<sup>2</sup> Sofern man sich der unter zeitgenössischen Philosophen weit verbreiteten Meinung anschließt, Kant sei nicht als Vertreter eines moralischen Realismus, sondern als ‚Vorläufer‘ eines ethischen Konstruktivismus einzuordnen, wäre dies durchaus wörtlich zu verstehen: Die Unanwendbarkeit des Kategorischen Imperativs hätte dann nämlich keineswegs nur die (vielleicht noch zu verschmerzende) epistemische Konsequenz, dass wir nicht *wissen* könnten, welchen moralischen Status maximenlose Handlungen hätten, sondern die nur schwer zu akzeptierende metaphysische Konsequenz, dass maximenlose Handlungen schlechterdings keinen moralischen Status *hätten*. Denn nach konstruktivistischer Auffassung käme der moralische Status einer Handlung sozusagen erst durch die der Handlung zugrunde liegende *Maxime* überhaupt in die Welt.

me zu liefern, dass er sie für wahr hielt. Das Gegenteil zu behaupten, hieße nämlich, Kant einen blinden Fleck von geradezu gigantischem Ausmaß zu unterstellen, und hiervor würden vermutlich sogar die schärfsten Kritiker Kants zurückschrecken. Kurz gesagt: Kants Moralphilosophie mag ihre Schwächen haben — so einfach lässt sie sich aber ganz bestimmt nicht widerlegen. In diesem Licht betrachtet, erscheint Timmermanns oben dargestellte Argumentation nicht länger als bloße Schutzgeste, sondern vielmehr als prägnante, wenn auch verkürzte Fassung eines Argumentes, das Rüdiger Bittner wie folgt formuliert hat:

Zentral für Kants Handlungsverständnis ist die These, daß, wer handelt, nach einer Maxime handelt. Er sagt das nicht ausdrücklich, aber daß dies seine Auffassung ist, zeigt sich daran, daß der kategorische Imperativ in seinen offiziellen Versionen über die Maximen des Handelnden formuliert wird. Der kategorische Imperativ soll aber für jede Handlung gelten, also muß es für jede Handlung eine Maxime geben. (Bittner 2005: 54)

In einem früheren Essay formulierte Bittner das gleiche Argument etwas pointierter:

Da [...] alles Handeln dem Anspruch des Sittengesetzes unterliegen soll, das der kategorische Imperativ ausdrückt, müssen alle Handlungen nach Maximen getan werden. (Bittner 1983: 152)

Vollständig ausbuchstabiert lautet dieses Argument so: Die exegetische Wahrheit der Maximenthese lässt sich zwar nicht auf direktem Wege beweisen, da Kant selbst niemals ausdrücklich behauptete, ausnahmslos allen Handlungen würden Maximen zugrunde liegen. Da man ihm jedoch nur schwer unterstellen kann, die drohende Unanwendbarkeit seines obersten Prinzips der Moralität nicht bemerkt zu haben, scheint die einzig vernünftige Annahme

die zu sein, dass Kant die Maximenthese für wahr gehalten hat, auch wenn er sie niemals ausdrücklich niedergeschrieben hat.

### 1.2.1. Moralisch indifferente Handlungen

Bittners Argument unterscheidet sich zwar nur unwesentlich von dem Timmermanns. Dennoch ist Bittners Version meines Erachtens der Vorzug zu geben, weil an ihr deutlicher wird, dass die angestrebte Konklusion (allen Handlungen liegen Maximen zugrunde) nur dann folgt, wenn Timmermanns Argument um die zusätzliche Prämisse ergänzt wird, dass alle Handlungen dem universellen Anspruch des Sittengesetzes unterliegen (bzw. unterliegen sollen), welches im Kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt. Dass Timmermann diese Zusatzprämisse nicht explizit erwähnt, ist sicher darauf zurückzuführen, dass er sie schlicht für zu offensichtlich hält, als dass es nötig wäre, sie eigens zu erwähnen. Genau in dieser vermeintlichen Selbstverständlichkeit besteht allerdings ein Problem. Denn auf den zweiten Blick betrachtet, ist es alles andere als klar, weshalb alle Handlungen dem Anspruch des Sittengesetzes unterliegen sollten. Im Gegenteil: Dies hieße nicht weniger als zu behaupten, es gebe keine moralisch indifferenten Handlungen — und das ist bestimmt keine Selbstverständlichkeit, sondern eine steile These, die nur wenigen Menschen einleuchtend erscheinen dürfte. Weshalb sollte es keine Handlungen geben, die sich in moralischer Hinsicht neutral verhalten? Offenbar scheint genau das Gegenteil der Fall zu sein: Die weitaus meisten Handlungen, so würden wahrscheinlich viele Menschen sagen, haben offenkundig nicht das Geringste mit Moralität zu tun. Aufstehen, Duschen, Frühstücken, zur Arbeit fahren, sich an den Schreibtisch setzen, usw., was sollte an diesen Handlungen moralisch gut oder schlecht bzw. richtig oder falsch sein? Zugestanden: Wer unbedingt wollte,

der könnte sich mit ein wenig Phantasie immer irgendwelche Szenarien ausmalen, in denen die Vorgeschichte, die Durchführung oder auch die Konsequenzen derart alltäglicher und banaler Handlungen von moralischer Relevanz sein könnten. So könnte unter Umständen die Produktion unseres Frühstücksbrötchens auf unmoralische Weise vonstattengegangen sein oder die mangelnde Kenntnis höfischer Tischmanieren unsererseits könnte der vornehmen Dame, die zufälligerweise gerade im gleichen Café zugegen ist wie wir, den Appetit verderben. Abgesehen von solch eigens zu dem genannten Zweck konstruierten Fällen fällt es jedoch schwer, eine einleuchtende Antwort darauf zu geben, inwiefern das Verzehren eines Brötchens *als Verzehren*, sprich, als der Akt des Kauens, der den Zweck verfolgt, möglichst schmackhafte Nahrung zur Stillung des Hungers aufzunehmen, moralisch gut oder schlecht bzw. richtig oder falsch sein sollte.

Wie Kant zu der Frage stand, ob alle Handlungen moralisch relevant seien oder ob es auch moralisch indifferente Handlungen gebe, lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Einerseits scheint Kant die oben angesprochene Skepsis gegenüber einem allumfassenden Anspruch der Moralität zu teilen. So schreibt er in der *Metaphysik der Sitten* ausdrücklich:

Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (*adiaphora*) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde. (MS, AA VI: 409)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu auch: „Die menschlichen Handlungen teilen sich in Geschäfte (die unter dem Gesetz der Pflicht stehen) und Spiel. Es wäre ein Unglück wenn ihm das letztere verboten würde; er würde des Lebens nicht froh werden.“ (Vorarbeiten zur Religion, AA XXIII: 99)

Streng genommen, spricht Kant an dieser Stelle jedoch nicht von moralisch indifferenten *Handlungen*, sondern bloß von moralisch gleichgültigen *Dingen*. Dieser Unterschied mag zunächst unspektakulär anmuten, aber daraus, dass es in moralischer Hinsicht keinen Unterschied macht, ob man lieber Fisch oder Fleisch isst, folgt nicht, dass auch die Handlung des Fisch- bzw. Fleischessens moralisch indifferent ist: Ob ich jemandem mit einem Colt oder einer AK-47 erschieße, macht in moralischer Hinsicht keinen Unterschied; das heißt offenkundig aber nicht, dass meine Handlung als solche – jemanden erschießen – deshalb moralisch indifferent wäre. Mit der gleichen interpretatorischen Unsicherheit sind die folgenden drei Stellen behaftet, an denen man zwar geneigt ist, in Kants Worten tendenziell eher eine ablehnende Haltung gegenüber der Möglichkeit von moralisch indifferenten Handlungen zu erkennen; wirklich eindeutig drückt Kant sich diesbezüglich aber nie aus.

Die erste dieser drei Stellen lautet wie folgt:

Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlichgleichgültig (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche gibt, ob dazu, daß es jemanden freistehe, etwas nach seinem Belieben zu tun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze (*lex praeceptiva, lex mandati*) und dem Verbotgesetze (*lex prohibitiva, lex vetiti*) noch ein Erlaubnißgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugniß nicht allemal eine gleichgültige Handlung (*adiaphoron*) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden. (MS, AA VI: 223)

Es liegt durchaus nahe, diese Passage als Plädoyer gegen die Möglichkeit moralisch indifferenten Handelns zu verstehen; wirklich



eindeutig ist sie jedoch nicht. Eine ähnlich unbestimmte Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von *adiaphora* gibt Kant auch in folgender Passage:

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mittel-  
dinge, weder in Handlungen (*adiaphora*) noch in menschlichen Charakteren,  
so lange es möglich ist, einzuräumen [...] (Rel, AA VI: 22)

Kant sagt hier nicht, dass es keine *adiaphora* gebe, sondern lediglich, dass der Sittenlehre viel daran gelegen sei, keine *adiaphora* einzuräumen, solange es möglich ist; ob dies möglich ist, lässt Kant allerdings offen. Einem eindeutigeren Statement gegen *adiaphora* kommt Kant an folgender Stelle zwar näher:

Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht; indem sie kein Faktum ist und in Ansehung ihrer weder *Gebot*, noch *Verbot*, noch auch *Erlaubnis* (gesetzliche *Befugnis*) statt findet, oder nötig ist. (Rel, AA VI: 22f., Anm.)

Doch auch hier sagt Kant nicht, es gebe keine *adiaphora*, sondern nur, dass *adiaphora* Handlungen wären, die bloß aus Naturgesetzen erfolgen würden. Wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll, sprechen zwar gute Gründe für die Annahme, dass solche bloß aus Naturgesetzen erfolgenden Handlungen für Kant eigentlich keine echten Handlungen wären. Doch auch das ist freilich nur ein indirekter Hinweis auf die Unmöglichkeit von *adiaphora*.

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten: Kants Auskünfte bezüglich der Möglichkeit moralisch indifferenter Handlungen erwecken den Eindruck, als wollte er gerne eindeutig gegen sie Stellung beziehen, als hätte er sich aber nie dazu durchringen können, es mit Bestimmtheit zu tun.

Damit gerät natürlich das oben konstruierte Argument zugunsten der Maximenthese ins Wanken. Denn wenn Kant sich sozusagen bloß *gewünscht* hat, dass das Sittengesetz und damit der Kategorische Imperativ für alle Handlungen gilt, aber niemals eindeutig *gesagt* hat, dass es seiner Auffassung nach so ist, dann scheint uns aus exegetischer Perspektive betrachtet ein eindeutiger Beweis für die Wahrheit dieser Prämisse zu fehlen. Von eben dieser Prämisse hängt aber ab, ob aus dem deontischen Argument die starke These folgt, dass *ausnahmslos* allen Handlungen Maximen zugrunde liegen, oder die deutlich schwächere These, dass allen *moralisch relevanten* Handlungen Maximen zugrunde liegen.

#### 1.2.2. Die deontische Wendung

Aus einer stärker systematisch gelagerten Perspektive betrachtet, könnte man indes folgenden Versuch zur Rettung des Arguments unternehmen: In zwei der oben zitierten Stellen klingt der Gedanke an, der universelle Anspruch des Sittengesetzes dürfe vielleicht nicht dahingehend verstanden werden, dass jede Handlung moralisch *gut* oder *schlecht* ist, sondern bloß dahingehend, dass jede Handlung entweder moralisch *geboten*, *verboten* oder *erlaubt* ist. Für diese Interpretation sprechen zwei Dinge: Erstens sind Handlungen Kant zufolge generell weder moralisch gut noch moralisch schlecht, weil diese Prädikate streng genommen nur auf Maximen anzuwenden seien.<sup>4</sup> Dementsprechend erscheint es einleuchtend, Handlungen in moralischer Hinsicht nur im Sinne der Kategorien ‘moralisch geboten’, ‘moralisch verboten’ und ‘moralisch erlaubt’

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu nochmals die in der Einleitung angeführten Zitate sowie folgende Bemerkung aus Kants *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*: „Nur der Grund den das Subjekt seinen Handlungen selbst unterlegt (der subjektive) der Regel die er sich selbst setzt die Maxime enthält Moralität oder Immoralität.“ (Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII: 141f.)

zu beurteilen. Zweitens erschiene die strittige Prämisse, der zufolge der Kategorische Imperativ für ausnahmslos alle Handlungen gelte, schlagartig nicht nur deutlich plausibler als zuvor, sondern sogar notwendigerweise zutreffend, da die Dreiteilung in ‘moralisch geboten’, ‘verboten’ und ‘erlaubt’ logisch erschöpfend ist.<sup>5</sup>

Somit wird auch ersichtlich, weshalb die oben dargestellten Argumente von Bittner und Timmermann unter der Überschrift ‘das deontische Argument’ behandelt wurden. Überzeugend sind diese Argumente nämlich am ehesten dann, wenn ihnen folgende Form verliehen wird: Nicht, weil die schiere Formulierung des Kategorischen Imperativs es erfordert, müssen allen Handlungen Maximen zugrunde liegen, sondern weil aus logischen Gründen jede Handlung einen deontischen Status aufweist, welcher im Rahmen von Kants Ethik vermitteltst des Kategorischen Imperativs an Maximen geknüpft ist, müssen allen Handlungen Maximen zugrunde liegen.

---

<sup>5</sup> Mit ‘logisch erschöpfend’ ist in diesem Kontext gemeint, dass jeder beliebigen Handlung mindestens einer dieser drei Werte zugeordnet werden kann. Nicht gemeint ist, dass mit diesen drei Prädikaten alle Möglichkeiten der moralischen Bewertung ausgeschöpft wären. So könnte die hier genannte Dreiteilung beispielsweise um das Prädikat ‘moralisch wünschenswert’ ergänzt werden, das zwischen ‘moralisch erlaubt’ und ‘geboten’ stünde.

## Kapitel 2: Das handlungstheoretische Argument

Wer ernsthaft und aufrichtig an der Wahrheit der Maximenthese zweifelt, wird sich von der bislang dargelegten Indizienlage wahrscheinlich nicht überzeugen lassen. Wie bereits angekündigt, lässt sich neben dem deontischen Argument allerdings noch ein weiteres Argument zugunsten der Maximenthese anführen, das ich das handlungstheoretische Argument nennen möchte und das in der Literatur wesentlich prominenter ist als das deontische Argument.

\* \* \*

Vertreter des handlungstheoretischen Arguments begründen die Wahrheit der Maximenthese nicht mit Verweis auf die universelle Geltung des Sittengesetzes, sondern mit der These, Kants Moralpsychologie bzw. die darin enthaltene Handlungstheorie impliziere eine konzeptuelle und damit notwendige Verbindung zwischen Maximen und Handlungen. Talbot Brewer bringt die zentrale Idee dieser Argumentationsstrategie auf den Punkt, wenn er schreibt:

Perhaps the most fundamental and distinctive idea of Kantian moral psychology is that no behavior can count as action unless it is performed on a subjective practical principle, or a maxim of action. (Brewer 2002: 539)

Genau wie die Maximenthese selbst, wird auch diese Begründung von vielen Autoren aber einfach nur konstatiert, ohne sie näher zu erläutern:

The agent always has some maxim underlying his action [...] (Forman 2012: 322)

As such, human actions are always grounded in what Kant calls 'maxims'.  
(Johnson 1998: 350)

[...] we always act on maxims [...]. (McCarty 2009: 231)

[According to Kant] we always act out of maxims [...] (Morrisson 2005: 74)

Kant [...] says that we *always* act on maxims [...] (Nauckhoff 2003: 45,  
Hervorhebung im Original)

Kant's theory of action sees each act as performed on a maxim [...] (O'Neill  
1989: 112)

[...] Kant holds that (mere reflex action apart) we always act on some maxim.  
(O'Neill 1989: 151)

Nach Kant hat jede Handlung eine Maxime [...] (Paton 1962: 52)

[Kant] claims that every action can be identified with a maxim [...] (Schapiro  
2001: 98)

[Kant] vertritt [...] die These, daß, wann immer jemand handelt, er nach einer  
Maxime handelt [...] (Singer 1975: 283)

Each action [...] embodies a maxim [...] (Webber 2012: 171)

Nach Kant [geschieht] jede Handlung nach einer Maxime. (Willaschek 1992:  
56)

Maximen sind integraler Bestandteil jeden Handelens, denn nach Kant ist die  
Entscheidung zu einer Handlung *immer* die Entscheidung zum Handeln nach  
einer Maxime. (Willaschek 1992: 297)

All human action [...] takes place according to maxims. (Wood 1970: 45)

Zuweilen stößt man zwar auch auf geringfügig schwächere Formulierungen dieser Behauptung:

Every action, properly so called, is guided by a maxim. (Beck 1981: 167)

Every free act of a rational agent has its maxim [...] (Caswell 2006: 192, Hervorhebung im Original)

[...] acting on maxims is inescapable for rational agents. (McCarty 2006: 65)

[...] jeder Mensch [handelt] bei jeder freien Handlung, d.h. wenn er nur »bei Sinnen« ist, auf Grund einer Maxime [...] (Timmermann 2003: 150)

Kant defines a maxim as „a subjective principle of volition“ on which an agent acts whenever she acts intentionally [...] (Timmons 2002b: 164)

Im Großen und Ganzen wird der Leser aber vor vollendete Tatsachen gestellt: Dass allen – oder jedenfalls allen echten, freien, rationalen oder absichtlich ausgeführten – Handlungen Maximen zugrunde liegen, sei laut Kant eine konzeptuelle Wahrheit:<sup>1</sup>

[...] that every action must have a maxim [...] is a conceptual truth. (Brewer 2001: 222)

Gelegentlich ‚stolpert‘ man zwar über Erklärungen wie die folgende: Jeder Handlung müsse einfach deshalb eine Maxime zugrunde liegen, weil Handlungen erst durch Maximen überhaupt *als Handlungen* konstituiert würden. Ein Ereignis als Handlung zu begreifen, heiße nämlich nichts anderes, als dieses Ereignis nicht als auf naturkausalem Wege, sondern als von einer Person verursacht zu

---

<sup>1</sup> Die einzige mir bekannte Abweichung von diesem Grundmuster bildet Maria Schwartz' Formulierung. Sie bezeichnet die Maximenthese als „eine anthropologische Grundtatsache, von der Kant ausgeht“ (Schwartz 2006: 37). Aus welchen Gründen Schwartz diese außergewöhnliche Formulierung wählt, bleibt in ihrem Buch leider unklar.

beschreiben, die als vernünftiges Wesen „nach der Vorstellung von Prinzipien“ (GMS, AA IV: 412), das heißt, nach Maximen handle.<sup>2</sup> In diesem Sinne schreibt Brewer:

Wherever we have an action, we also have a maxim, since the maxim just is the subjective principle that connects some generic description of circumstances (taken broadly to include inclinations and purposes) to some generic description of an action type that the agent takes these circumstances to warrant. The exercise of practical judgment presupposed by every action, then, just is the endorsement of a maxim. (Brewer 2002: 543)

Diese Erklärung ist indes offenkundig zirkulär, und zwar insofern, als Handlungen in ihr auf das Wirken von Handelnden zurückgeführt werden, welche ihrerseits aber erst dann als Handelnde bezeichnet werden können, wenn bereits gilt, dass sie handeln. Wie Brewer, aus interpretatorischer Sicht betrachtet, zu Recht sagt, sei dieser Umstand jedoch unausweichlich, da Handlung und Akteur Kant zufolge notwendigerweise gemeinsam in Erscheinung träten:

---

<sup>2</sup> Dass Kant an dieser berühmten Stelle (der ersten Definition des Ausdrucks ‘Wille’ zu Beginn des zweiten Abschnitts der *Grundlegung*) wirklich Maximen im Sinn hatte, als er von Prinzipien sprach, ist eine unter Kant-Interpreten zwar weit verbreitete, jedoch falsche Auffassung. Verteidigt wurde sie unter anderem in Bittner 1974, Kitcheer 2003 sowie Paton 1962. Wie Timmermann 2007 darlegt, lässt der weitere Verlauf von GMS, AA IV: 412 jedoch nur einen Schluss zu: nämlich dass Kant an der genannten Stelle gerade nicht Maximen, sprich, *subjektive* Prinzipien, sondern Imperative und Gesetze, also *objektive* Prinzipien vor Augen hatte: “Kant is [...] speaking of ‘the will’ in general. The definition covers all possible kinds of will – a human will that is affected by sensibility, as well as a divine or perfect will. [...] A will cannot as such be the faculty or capacity to act in accordance with subjective principles or maxims because a holy will does not possess maxims. Nor does it act on interest or make use of incentives. A holy will is not subject to sensuous influences at all (see IV 413 fn.). It is, of course, determined by objective principles, laws in the strict sense of the word (see IV 414.1-5). If the above definition covers this kind of will it can only be this kind of law that Kant is referring to at this point: only rational beings possess a capacity to observe *objective* principles. They represent laws to themselves and then act accordingly.” (Timmermann 2007: 59f.)

For Kantians, agents and actions come into view together – crystallizing, as it were, from the world of things and events – when we interpret a conscious being as taking some set of circumstances to be sufficient reason for a performance of some type. (Brewer 2002: 542)

Die Frage, was zuerst da sei, Handlung oder Handelnder, ergebe im Rahmen der Kantischen Handlungstheorie demnach schlicht keinen Sinn. Denn: Ein Ereignis als eine Handlung zu begreifen, bedeute, ein Subjekt als einen Akteur zu begreifen, und umgekehrt; und weil diese Transformation unabhängig vom Begriff ‘Maxime’ nicht zu leisten sei, könne losgelöst von Maximen nicht sinnvollerweise von Handlungen die Rede sein. Kurz gesagt: Maximen seien die *conditio sine qua non* des Handelns.<sup>3</sup>

## 2.1. Die Incorporation Thesis

Nun können diese Ausführungen sicher nicht als selbsterklärend gelten. Hinzu kommt, dass es in der zeitgenössischen Handlungstheorie konkurrierende Ansätze und Modelle gibt, in denen von Prinzipien oder Maximen nicht ansatzweise die Rede ist.<sup>4</sup> Nichtsdestoweniger halten es nur wenige Kant-Interpreten für nötig, die These, Maximen, Akteure und Handlungen seien konzeptuell und damit unauflöslich ineinander verflochten, ausführlicher zu erörtern; bestenfalls wird – und das meist auch nur beiläufig – auf eine Stelle aus der *Religionsschrift* verwiesen, an der Kant schreibt,

---

<sup>3</sup> Vgl. für diese Formulierung Brewer 2002: 542. Dem folgenden Zitat von Richard McCarty liegt der gleiche Gedanke zugrunde: “[...] acting on principle is a *logical* requirement on free agency [...]” (McCarty 2002: 29)

<sup>4</sup> Eine gute Übersicht über die zeitgenössische Debatte in der Handlungstheorie bietet Stoeker 2002.



die Freiheit der Willkür [sei] von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. (Rel, AA VI: 23f.)

In seinem 1990 erschienenen Buch *Kant's Theory of Freedom* hat Henry Allison dieser Passage nicht nur den seither gebräuchlichen Namen *Incorporation Thesis* verliehen, sondern auch auf ausführliche Weise dargelegt, in welchem Zusammenhang diese mit Kants oft kritisierte und noch öfter missverstandenen Theorie der Willensfreiheit steht. Wie Allison schreibt, bestand sein Hauptanliegen dabei darin, die Anschuldigung zu entkräften, Kants Theorie der Willensfreiheit führe aufgrund ihrer Identifizierung von Freiheit mit Autonomie zu einer inakzeptablen Konsequenz: nämlich, dass man für unmoralische, sprich, heteronome Handlungen nicht zur Rechenschaft gezogen werden könne, da man im Falle heteronomen Handelns nicht frei handle, sondern von sinnlichen Triebfedern auf kausalem Wege zu seinen Missetaten gebracht würde.<sup>5</sup> Darüber, dass sich diese schon von Kants Zeitgenossen geäußerte Kritik<sup>6</sup> anhand der *Incorporation Thesis* entkräften lasse, sind sich nahezu alle Kant-Interpreten einig. Darüber dagegen, welche weiteren Schlussfolgerungen aus der oben zitierten kryptischen Stelle zu ziehen sind, wird seit geraumer Zeit intensiv debattiert.<sup>7</sup> Diskutiert wird dabei (unter anderem), ob es die *Incorporation Thesis* Kant unmöglich mache, eine angemessene Erklärung für das Phä-

---

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Allison 1990: 6. Für eine ausführliche Diskussion des im Haupttext genannten Vorwurfs vgl. Prauss 1983.

<sup>6</sup> Vgl. Pistorius 1794: 174ff.

<sup>7</sup> Zur Debatte um die korrekte Interpretation der von Allison als *Incorporation Thesis* bezeichneten Passage aus der *Religionsschrift* vgl. Engstrom 1993, Flikschuh 2000, Grenberg 2001, Johnson 1998, McCarty 2009, Morrisson 2005 sowie Schapiro 2011.

nomen der Willensschwäche (*akrasia*) zu bieten; ob der Geltungsbereich der Incorporation Thesis sich, wie die Mehrzahl der Interpreten glaubt, auf alle Maximen erstreckt oder aber auf die oberste Maxime einer Person, sprich, auf deren Gesinnung, beschränkt ist; ob sinnlichen Motiven durch die Incorporation Thesis ein höheres Maß an Einfluss bei der menschlichen Willensbildung eingeräumt werden muss als man bislang dachte, usw.<sup>8</sup> Ob, oder zumindest wie aus der Incorporation Thesis folgt, dass allen Handlungen Maximen zugrunde liegen, ist dagegen eine Frage, die nie gestellt wird. Aus Sicht derer, die bereits von der Kantischen Handlungstheorie überzeugt sind, mag das nachvollziehbar und nicht weiter tragisch sein. Ihren handlungstheoretischen Gegenspielern – den Neo-Humeanern – nehmen sie damit allerdings die Chance, einen Zugang zu Kants Handlungstheorie zu erhalten, aus dem heraus diese nicht länger als ein Stück anachronistischer Metaphysik erscheint – wie man es ihr häufig vorwirft –, sondern als eine durchaus willkommen zu heißende Weiterentwicklung der Humeschen Handlungstheorie.<sup>9</sup> Anders formuliert: Mir scheint, dass viele Philosophen, die Kants Handlungstheorie ebenso wie seine Theorie der Willensfreiheit für mysteriös oder schlicht absurd halten, dies nur deshalb tun, weil ihnen Kants Theorien bislang in einer Weise präsentiert wurden, angesichts derer ein vernünftiger Mensch gar kein anderes Urteil hätte fällen können. Wie ich hoffe im Folgenden unter Beweis stellen zu können, kann dieser Problematik aber

---

<sup>8</sup> Zur Debatte um die Willensschwäche vgl. insbesondere Johnson 1998 sowie Morrisson 2005. Für die These, der Geltungsbereich der Incorporation Thesis erstrecke sich entgegen der allgemein akzeptierten Sichtweise nicht auf alle, sondern nur auf die oberste Maxime einer Person, also auf deren Gesinnung, vgl. McCarty 2008. Für die Frage, ob sinnlichen Motiven wie Neigungen, Begierden, etc. durch die Incorporation Thesis ein höheres Maß an Einfluss bei der Willensbildung eingeräumt werden muss, vgl. Grenberg 2001.

<sup>9</sup> Das ist natürlich eine steile These. Nach meinem Verständnis hat Kant Humes Handlungstheorie aber keineswegs für falsch, sondern lediglich für unvollständig erachtet. Die Gründe hierfür werden im weiteren Verlauf der Arbeit Stück für Stück ersichtlich werden.

anhand einer ausführlichen und sozusagen bei Null anfangenden Erläuterung der Incorporation Thesis mit all ihren Konsequenzen Abhilfe geschaffen werden. Da die klarsten Erläuterungen der Incorporation Thesis meines Erachtens jedoch nicht von ihrem Namensgeber Henry Allison stammen, sondern von Christine Korsgaard, wird die Incorporation Thesis und deren Implikationen im Folgenden vorrangig anhand von Korsgaards Schriften erläutert.<sup>10</sup>

Ehe wir mit der Diskussion der Incorporation Thesis beginnen, sollten wir uns, sozusagen zum Einstieg und zur Erinnerung, noch einmal das Originalzitat vor Augen führen. Kant behauptet dort,

die Freiheit der Willkür [sei] von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. (Rel, AA VI: 23f.)

Für einen ‚unbefangenen‘ Leser dürfte hierbei nur eines klar sein: Wie aus dieser kryptischen Stelle hervorgehen soll, dass Kant zufolge ausnahmslos allen Handlungen Maximen zugrunde liegen – ganz zu schweigen von der Frage, weshalb man Kant das eigentlich abnehmen sollte – liegt, vorsichtig formuliert, nicht gerade auf der Hand. Wenn sich aus der Incorporation Thesis ein Argument zugunsten der Maximenthese entwickeln lässt, dem zufolge es eine begriffliche, mithin notwendige Verknüpfung zwischen Maximen

---

<sup>10</sup> An dieser Stelle sollte darauf hingewiesen sein, dass die im Folgenden vorgestellte und verteidigte Interpretation dessen, was Allison die Incorporation Thesis ‚getauft‘ hat, unter zeitgenössischen Kant-Interpreten zwar weithin, aber nicht allgemein akzeptiert ist. McCarty präsentiert in seinen Schriften ein radikal anderes Verständnis der Incorporation Thesis im Besonderen und der Kantischen Handlungstheorie im Allgemeinen. Da mir McCartys Darstellung aus verschiedenen Gründen, die vor allem in Teil II dieser Arbeit deutlich werden, weniger plausibel erscheint als die ‚orthodoxe‘ Interpretation, werde ich seinen Ansatz im Folgenden jedoch nicht weiter verfolgen.

und Handlungen gibt, sollte man *en détail* aufzeigen, wie die Prämissen dieses Arguments lauten und wie aus ihnen die Wahrheit der Maximenthese folgt. Genau das soll im Folgenden geschehen.

### 2.1.1. Die normative Frage

Den Ausgangspunkt für Korsgaards Interpretation der Incorporation Thesis bildet das menschliche Selbstbewusstsein. Dass Menschen sich ihrer selbst bewusst seien, bedeutet Korsgaard zufolge, dass menschliche Wesen – im Gegensatz zu anderen Tieren – ihre Aufmerksamkeit nicht nur nach außen, also auf die Welt, sondern auch nach innen, also auf ihre eigenen mentalen Zustände, lenken können. Das menschliche Selbstbewusstsein zeichne sich somit durch eine essentiell *reflexive* Struktur aus, infolge derer wir Menschen nicht nur Wahrnehmungen und Wünsche *hätten*, sondern auch wüssten, *dass* wir sie haben, was uns seinerseits ermögliche, *über* sie nachzudenken. Diese Form des Selbstbewusstseins bringe die Möglichkeit mit sich, eine Distanz gegenüber dessen unmittelbarem Gehalt herzustellen, sprich, die eigenen Wahrnehmungen und Wünsche in Frage zu stellen:

I perceive, and I find myself with a powerful impulse to believe. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse doesn't dominate me and now I have a problem. Shall I believe? Is this perception really a *reason* to believe? I desire and I find myself with a powerful impulse to act. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse doesn't dominate me and now I have a problem. Shall I act? Is this desire really a *reason* to act? The reflective mind cannot settle for perception and desire, not just as such. It

needs a *reason*. Otherwise, at least as long as it reflects, it cannot commit itself or go forward. (SN: 93)<sup>11</sup>

Der springende Punkt dabei lautet Korsgaard zufolge: Während es für Tiere keinen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Überzeugung sowie Wunsch und Wille geben könne, würden wir Menschen durch die reflexive Struktur unseres Bewusstseins mit einer permanenten Forderung nach Legitimität konfrontiert: Bloß weil uns die Dinge auf eine gewisse Weise erscheinen, heiße das nicht, dass sie auch wirklich so seien. Anders als bei anderen Tieren, für die es keinen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Überzeugung geben könne, benötigten wir, damit eine Wahrnehmung zu einer Überzeugung werden könne, einen Grund dafür, dem Inhalt dieser Wahrnehmung zu trauen. Dass uns der ins Wasser getauchte Stock geknickt erscheint, heißt nicht, dass wir glauben oder gar glauben sollten, der Stock habe tatsächlich einen Knick. Dasselbe gelte auf der praktischen Ebene: Bloß weil wir wünschen, etwas zu tun, heiße das weder, dass wir dies tun wollen noch dass wir es tun sollen. Damit aus einem bloßen Wunsch, etwas zu tun, der Wille werden könne, dies zu tun, bräuchten wir einen Grund, der es uns in irgendeinem Sinne vernünftig, richtig bzw. gut erscheinen lasse, diesem Wunsch nachzugehen.

Worauf Korsgaard hierbei hinauswill, ist folgendes: Im Gegensatz zu anderen Tieren müssen Menschen aufgrund der reflexiven Distanz, die sie gegenüber ihrer sinnlichen Natur einnehmen, den Impulsen dieser Wesenshälfte nicht instinktiv und in diesem Sinn blind folgen. Durch die besondere Form ihres Selbstbewusstseins könnten sie die Zügel vielmehr sprichwörtlich selbst in die Hand

---

<sup>11</sup> Allen Wood formuliert denselben Gedanken wie folgt: "Kant's theory of the will takes us to be agents who are self-directing in the sense that we have the capacity to step back from our natural desires, reflect on them, consider whether and how we should satisfy them, and to be moved by them only on the basis of such reflections." (Wood 2008: 67)

nehmen und frei darüber entscheiden, welche Haltung sie gegenüber den Impulsen ihrer sinnlichen Natur einnehmen wollen. Auf diese Weise würde der Mensch dazu in die Lage versetzt, sich von seiner passiven, animalischen Seite zu emanzipieren, um zugleich aktive, rationale Kontrolle über diese zu erlangen:

[S]elf-consciousness gives us a capacity to control and direct our beliefs and actions that the other animals lack, and makes us active in a way that they are not. (SC: XI)

Diese Befreiung von der Diktatur der Instinkte bringe indes nicht nur mit sich, dass wir nicht länger ‚gezwungen‘ seien zu tun, was unsere sinnlichen Impulse uns zu tun vorgeben. Zugleich seien wir durch die Entmachtung unserer animalischen Wesenshälfte nämlich dazu *genötigt*, nach Gründen zu handeln:

When a human being is inclined to act in a certain way for the sake of a certain end, he is conscious of these facts about himself, and this not only enables but requires him to ask himself whether he should act in the way he is inclined to. (Korsgaard 2006: 58)<sup>12</sup>

Freiheit von der Bestimmung des Willens durch sinnliche Impulse bringe also nicht nur die Möglichkeit rationaler Selbstbestimmung mit sich, sondern eben auch deren Notwendigkeit. Sich entscheiden zu *können*, heißt demnach, sich entscheiden zu *müssen*. Jean-Paul Sartre hat diese Einsicht unübertroffen kurz und klar formu-

---

<sup>12</sup> Diese Beobachtung findet sich freilich auch bei anderen Autoren. So schreibt Thomas Nagel: „[...] wenn man, anstatt sich von Eindrücken, Erinnerungen, Trieben, Wünschen oder sonst etwas weiterdrängen zu lassen, innehält und »Was soll ich tun?« oder »Was soll ich glauben?« fragt, wird die rationale Überlegung möglich — und nachdem sie möglich geworden ist, wird sie notwendig. Sobald der direkten Einwirkung der Triebe durch Zwischenschaltung der Entscheidungsmöglichkeiten Einhalt geboten ist, kann man die eigenen Überzeugungen und Handlungen erst dadurch wieder in Gang bringen, daß man über diese Frage nachdenkt, was man angesichts der gegebenen Umstände tun sollte.“ (Nagel 1999: 161)

liert: Wir sind zur Freiheit verurteilt.<sup>13</sup> Konkret bedeutet das: Ehe wir einem Handlungsimpuls willentlich nachgehen können, müssen wir die, wie Korsgaard sagt, normative Frage beantworten, also eine bewusste und rational begründete Entscheidung darüber treffen, welche Wünsche und Neigungen wir unter welchen Umständen als *legitime* Handlungsgründe anerkennen und welche nicht. Ehe wir es einem Impuls gestatten, handlungswirksam zu werden, müssen wir uns mit anderen Worten davon überzeugen, dass wir den fraglichen Handlungsimpuls *gutheißen* können bzw., dass er es *wert* ist, in die Tat umgesetzt zu werden.<sup>14</sup>

Durch die mit der reflexiven Struktur des Selbstbewusstseins einhergehende Distanz werde also die Weise verändert, in der, wie Kant es ausgedrückt hätte, sinnliche Triebfedern Einfluss auf die menschliche Willensbildung nehmen können. Korsgaard formuliert denselben Gedanken so:

When we become conscious of the workings of an incentive within us, the incentive is experienced not as a force or a necessity but as a proposal, something we need to make a decision about. Cut loose from the control of instinct, we must formulate principles that will tell us how to deal with the incentives we experience. (SC: 119)

Die Triebfedern unserer sinnlichen Natur, die ihre kausalen Kräfte ehemals gleichsam „durch uns hindurch“ (Prauss 1983: 21) bzw. an uns vorbei entfalteten, seien durch die Menschwerdung (durch das Selbstbewusstsein) also zu *Vorschlägen* transformiert worden, die nicht ‚automatisch‘ zu Handlungen führen, sondern erst dann

---

<sup>13</sup> Vgl. Sartre 2002: 950

<sup>14</sup> Aus diesem Grund spricht Korsgaard in ihren Werken davon, Handlungsimpulse rational zu befürworten (*endorse*). Vor diesem Hintergrund betrachtet, fällt es nicht schwer zu erraten, wo Korsgaard die Quellen der Normativität sowie der rationalen Motivation verortet.

handlungswirksam werden könnten, wenn wir uns bewusst dazu entschieden, diesem Vorschlag nachzugehen:

What would have been the *cause* of our belief or action, had we still been operating under the control of instinctive or learned responses, now becomes something experienced as a consideration in favor of a certain belief or action instead, one we can endorse or reject. (Korsgaard 2008: 32)<sup>15</sup>

Wenn Korsgaard Recht hat, geben uns sinnliche Triebfedern wie Bedürfnisse, Begierden, Wünsche, Neigungen, usw. also nicht *eo ipso* einen Grund an die Hand, ihnen entsprechend zu handeln. Denn eine Person hat, wie Harry Frankfurt es treffend formuliert, „durch den bloßen Umstand, daß sie etwas wünscht, noch keinen Grund dafür, [es zu tun], sondern nur ein Problem. Sie muß sich entscheiden [...]“ (Frankfurt 2007: 25). Das ist freilich exakt Korsgaards Gedanke. Dementsprechend glaubt sie, sinnliche Triebfedern wären als solche nie mehr als potentielle Gründe.<sup>16</sup> Erst unsere bewusste Zustimmung zu den von ihnen unterbreiteten Handlungsvorschlägen kreiere das, was wir gemeinhin unter einem substantiellen Grund verstünden:

in order to [...] act, we need to endorse some of the potential grounds of our [...] actions, and when we do that, we get substantive reasons. (Korsgaard 2008: 32)

---

<sup>15</sup> Auch dieser Gedankengang findet sich bei anderen Autoren. So schreibt Onora O’Neill: “The desires and inclinations and other “pathological” processes they undergo are experienced, but do not cause [agents] to act. If such beings gratify their occurrent desires, it is because they choose to do so.” (O’Neill 1989: 72) Einen ähnlichen Gedankengang formuliert Jens Timmermann: “Inclination does not automatically translate into action. [...] Inclination has the first word but it need not – and often must not – have the last.” (Timmermann 2007: xx)

<sup>16</sup> Barbara Herman gelangt zu einer ähnlichen Auffassung: “An incentive is a motivational potential.” (Herman 1993: 33)



An der Metapher des Vorschlags lässt sich darüber hinaus gut veranschaulichen, wie man sich Maximen macht: Sinnliche Impulse unterbreiten uns Handlungsvorschläge. Sofern wir nun nicht von der schieren Stärke eines Impulses überwältigt werden, treten wir einen Schritt zurück, nehmen also reflexive Distanz gegenüber dem Impuls ein, und sehen uns damit vor die normative Frage gestellt: »Soll ich dem Impuls nachgehen oder nicht, und wenn ja, wie?« In dieser Situation müssen wir eine grundsätzliche Entscheidung darüber treffen, wie wir auf den uns unterbreiteten Handlungsvorschlag reagieren wollen; kurz gesagt, wir müssen uns einen subjektiven Grundsatz, also eine Maxime, machen.

Die Phänomenologie dieser Situation wurde von verschiedenen Autoren auf unterschiedliche Weise beschrieben. So spricht Harry Frankfurt in seinem Buch *Sich selbst ernst nehmen* von einer „Spaltung in unserem Geist“ (Frankfurt 2007: 18), Korsgaard von einer Zersplitterung der Einheit unserer Person und Schapiro von dem Augenblick, in dem wir bemerken, dass ein Teil von uns dem Rest sozusagen bereits einen Schritt voraus ist: Während der sinnliche Impuls schon in Richtung seines Objekts unterwegs ist, muss der vernünftige Teil unseres Gemüts sich entscheiden, ob es nachziehen oder aber unser vorausgeeiltes inneres Tier ‚zurückpfeifen‘ will. Interessanterweise zeichnet Schapiro dieses Bild, das die reale Erfahrung der von Korsgaard geschilderten Entscheidungssituationen wirklichkeitsgetreuer abbilden soll als Korsgaards Metapher von der reflexiven Distanz, in der Absicht, nicht nur die Metapher der reflexiven Distanz *ad acta* zu legen, sondern zugleich auch die Metapher des Vorschlags. So schreibt Schapiro zunächst:

[...] Korsgaard states, in language used commonly by Kantians generally, that I first have an inclination, and then, through an act of reflection, I take a step back from it, bringing the inclination into view. I [...] argue that the Kantian should instead state the following: when I have an inclination, the inclining

part of me takes a step forward, and the rest of me is made aware of itself as not being the source of that activity. On this view, *to be in the condition of having an inclination is to be internally divided; the inclining part of me is 'going for' an object, and the rest of me is aware of what that part is doing.* [It is] this reflective awareness [that] generates pressure on the reflecting part to do something to or with the inclining part, something called "incorporation." (Schapiro 2011: 154, Hervorhebung im Original)

Einige Seiten später heißt es dann:

Why not just get rid of the metaphor of proposals? When I have an inclination I recognize that part of me is going for something. It is not proposing anything to me. It is just going for something. Since I am also aware of myself as divided, and since I am aware that I need to unify myself, it makes sense for me to ask: should the rest of me go along with this part of me? (Schapiro 2011: 163)

Obwohl Schapiros Bild die Erfahrung von Entscheidungssituationen in vielen Fällen sicher besser modelliert als Korsgaards Bild der reflexiven Distanz, sollte man meines Erachtens nicht die eine Metapher durch die andere *ersetzen*, sondern die eine um die andere *ergänzen*: Wenn ich mich verirrt und seit Tagen nichts getrunken hätte, würde ich sicher protestieren, den Impuls zu trinken als einen Vorschlag darzustellen. Es wäre, da hat Schapiro völlig Recht, vielmehr ein unbändiger Drang. Viele Impulse scheinen sogar den Charakter einer Drohung zu haben (so dürfte vermutlich fast alles, was mit körperlichem Schmerz zu tun hat, zu dieser Kategorie zählen). Das heißt indes nicht, dass es nicht auch Situationen gäbe, in denen die Metapher des Vorschlags weiterhin durchaus angemessen wäre. Wenn ich beispielsweise lediglich Appetit auf Schokolade habe, dann ist die Rede von einem Vorschlag offenbar vollkommen angemessen, da diese Situation mit der vergleichbar ist, in der ich über einen Markt schlendere und mir jemand »Bananen!

3 Kilo, nur 5€!« zuruft; man unterbreitet mir ein Angebot, das ich annehmen, aber auch ohne Weiteres ausschlagen kann.

Da die Metapher des Vorschlags also (im Großen und Ganzen) zumindest nicht unangemessen ist, werde ich im Folgenden weiter an ihr festhalten — auch dann, wenn streng genommen besser von einem Drang oder einer Drohung die Rede sein müsste oder man die Metapher ganz aufgeben müsste.

\* \* \*

Der bisherige Gang der Argumentation lässt sich mit Korsgaard so zusammenfassen:

The incentives arising from our sensible nature do not compel us in any way: we act on them insofar as we make it our maxim to do so. (CKE: 40)

Damit schließt sich der Kreis zur Incorporation Thesis: Eine sinnliche Triebfeder kann die Willkür nur dann bestimmen, wenn der von dieser Triebfeder unterbreitete Handlungsvorschlag vom Akteur für gut befunden und in diesem Sinn in seine Maxime aufgenommen – eben inkorporiert – worden ist. Diese Rede vom Aufnehmen einer Triebfeder in Maximen impliziert indes nicht, dass eine Beschreibung dieser Triebfeder explizit in einer linguistischen Entität der Art ‘Maxime’ auftauchen müsste; es heißt lediglich, einen Handlungsimpuls als einen legitimen Grund dafür zu akzeptieren, den von ihm vorgegebenen Zweck handelnd zu verfolgen:

To “incorporate” an “incentive” into one’s maxim is [...] to make it one’s principle to pursue, in the given circumstances, the end whose source is that incentive. (Johnson 1998: 351)

Wenn ‘sich eine Maxime machen’ kurz gesagt also nicht mehr heißt, als eine bestimmte Handlungsweise für gut zu befinden, dann wird verständlich, weshalb Kant den Maximenbegriff in einigen seiner Vorlesungen ganz im Sinn seiner etymologischen Herkunft als die *maxima propositio* eines praktischen Syllogismus darstellte. So heißt es in einer Vorlesungsnachschrift:

Maximen, principia practice subjectiva weil sie propositio major in practischen Syllogismen sein würden [...] (AA XXVIII: 678)

Ob unter einer Maxime tatsächlich der Obersatz eines praktischen Syllogismen zu verstehen sei, ist in Fachkreisen allerdings umstritten.<sup>17</sup> Da für den hier verfolgten Zweck nichts vom Ausgang dieser Debatte abhängt, werde ich mich allerdings nicht weiter mit dieser Frage beschäftigen.

---

<sup>17</sup> Für diese These argumentieren Beck 1960: 81, Bittner 1974: 497, Anm., Bubner 1982: 197f., Kitcher 2003: 225, McCarty 2008: 429, McCarty 2009: 4ff., O’Neill 1989: 117, O’Neill 2004: 94 sowie Paton 1962: 60. Für die These, dass eine Maxime letztlich nichts anderes sei als der Obersatz eines praktischen Syllogismus, spricht aus exegetischer Perspektive unter anderem das Depositumbeispiel aus der *Kritik der praktischen Vernunft*. Dort heißt es: „Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere 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.“ (KpV, AA V: 27) Bubner hat – obwohl er zunächst für diese These argumentiert hat – in einem späteren Aufsatz allerdings darauf hingewiesen, dass Kant an anderer Stelle andeutet, Maximen seien nicht die Obersätze praktischer Syllogismen, sondern ergäben sich vielmehr aus diesen, müssten also eher als deren Konklusionen angesehen werden (vgl. Bubner 1998: 556). Ebenfalls in einer späteren Arbeit hat auch Bittner (neben exegetischen Bedenken) auf systematische Schwierigkeiten bei dem Versuch hingewiesen, Maximen als Obersätze praktischer Syllogismus zu verstehen (vgl. Bittner 2005: 70f.).

## 2.2. Triebfeder, Interesse und Maxime

Deutlich interessanter ist, dass vor dem Hintergrund der Incorporation Thesis verständlich wird, weshalb Kant sagt, Maximen entsprängen unter „Mitwirkung der Vernunft“ (GMS, AA IV: 427) aus Begierden und Neigungen: Menschen sehen sich wie alle Wesen, die sowohl über eine sinnliche als auch über eine rationale Wesenshälfte verfügen, aufgrund ihrer sinnlichen Natur fortwährend mit sinnlichen Impulsen wie Begierden und Neigungen konfrontiert, denen sie aufgrund ihrer rationalen Natur nicht länger instinktiv folgen, sondern über deren Vorschläge sie anhand eines selbst gegebenen, vernünftigen Prinzips entscheiden müssen, welches die funktionale Rolle von Instinkten übernimmt, sprich, bestimmt, welche Haltung sie gegenüber bestimmten sinnlichen Impulsen einnehmen: befürworten oder ablehnen, ja oder nein? Damit wiederum wird ersichtlich, weshalb Kant sagt, Menschen *hätten* nicht einfach ein Interesse an etwas, sondern *nähmen* ein Interesse an etwas und weshalb für Kant die Begriffe ‘Maxime’, ‘Triebfeder’ und ‘Interesse’ zusammengehören: Stünden wir unter der Macht der Instinkte, würde all das, woran wir ein Interesse hätten, unmittelbar eine ‚Handlung‘ hervorbringen. Hätten wir Durst und gäbe es Wasser, würden wir ‚automatisch‘ trinken. Durch die reflexive Distanz gegenüber unseren Triebfedern ist dieser automatische Ablauf – jedenfalls dann, wenn die reflexive Distanz einmal aufgebaut wurde – aber unterbrochen, sodass es nicht unmittelbar zu einer Handlung kommt, wenn wir an etwas ein Interesse haben. Wir müssen uns jederzeit aktiv zum Trinken entscheiden, sprich, den uns vom Durst unterbreiteten Handlungsvorschlag befürworten. Anders ausgedrückt: Wenn wir den uns unterbreiteten Handlungsvorschlag befürworten, dann heißt das, dass wir nicht länger bloß ein Interesse an der Wirklichkeit des Objekts unseres Begehrens *haben*, sondern ein vernünftig begründetes Interesse an einer

bestimmten Handlungsweise als einem Mittel zur Realisierung des Objekts unseres Begehrens *nehmen*. Auf diese Weise gehen wir vom Wünschen zum Wollen über: Anstatt etwas nur zu begehren, aber nichts dafür zu tun (anstatt sozusagen bloß darauf zu warten, dass es von allein eintrifft), entschließen wir uns dazu, das von uns Begehrte selbst herbeizuführen. Ein Interesse an etwas zu nehmen bedeutet zum einen also, im Sinn der reflexiven Distanz bewusst Ja zu einem Handlungsvorschlag zu sagen. Zum anderen bedeutet es, dass Menschen (als rationale Wesen) diese Entscheidung nicht aus dem hohlen Bauch heraus treffen, sondern auf der Grundlage eines Prinzips, das angibt, was in der Situation, in der wir uns befinden, vernünftigerweise zu tun ist, sprich, was getan werden sollte. So wird ersichtlich, weshalb Kant schreibt, „aus dem Begriffe einer Triebfeder entspring[e] der eines Interesses“ (KpV, AA V: 79) und weshalb dieses Begriffspaar seinerseits in direktem Zusammenhang mit dem Begriff der Maxime steht:

[...] an interest is a kind of desire. More precisely, it is a desire that the understanding brings to the level of our rational, deliberative lives by judging it to “hold as a general rule”. Kant’s point seems to be that our understanding, in judging that “x is (as a general rule) pleasurable for me”, affirms our desire for x in such a way that we may be said to have an interest in x, instead of a mere desire for it. If our understanding does not make this judgment, then our desire for x might be something that we never act upon again, or something that we regard as a product of a unique set of circumstances such that it does not hold as a rule. To take an interest is to judge that the pleasure associated with an end is a reason for acting. A pleasure that holds as a general rule is the kind of pleasure that provides a reason for acting. (Morrisson 2005: 79)<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch: „Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrensvermögens, *vor welcher* diese Lust als Ursache nothwendig vorhergehen muß, im engen Verstande *Begierde*, die habituelle Begierde aber *Neigung* heißen, und weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrensvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) [also nach einer Maxime] gültig zu sein geurteilt wird, *Interesse* heißt [...]“ (MS, AA VI: 212f.)

\* \* \*

Damit ist vielleicht noch einmal klarer geworden, wie sich die Maximalthese mit der Incorporation Thesis begründen lässt: Wenn Triebfedern nicht auf direktem Wege Handlungen auslösen können, sondern nur, indem wir uns dazu entscheiden, den von ihnen unterbreiteten Handlungsvorschlägen im Rahmen einer bestimmten, selbst auferlegten Regel nachzugehen, dann scheint schlüssig zu folgen, dass ausnahmslos allen Handlungen solche Regeln, also Maximen zugrunde liegen müssen. Das heißt natürlich aber nicht, dass es keine Zweifel an der Plausibilität der Prämissen dieses Arguments gäbe.

## Kapitel 3: Systematische Betrachtungen

Zweifel am sogenannten handlungstheoretischen Argument wurden von verschiedenen Autoren hinsichtlich verschiedener Punkte angemeldet. Manche dieser Einwände sind stärker exegetischer, andere eher systematischer Natur. Da sich die stärker exegetischen Einwände besser vor dem Hintergrund einer ausgereiften systematischen Theorie diskutieren lassen, möchte ich zunächst näher auf die systematischen Einwände eingehen, um mich anschließend im nächsten Kapitel den exegetischen Einwänden zuzuwenden.

### 3.1. Der Vorwurf der Überintellektualisierung des Handelns

Der intuitiv wohl nächstliegende Einwand auf Korsgaards Erläuterungen ist, dass menschlichen Handlungen nicht immer eine bewusste Entscheidung vorausgehe: Die Incorporation Thesis liefere vielleicht eine adäquate Beschreibung dessen, was sich in unserem Geist abspiele, *wenn* sich das von Korsgaard als reflexive Distanz bezeichnete Zurücktreten gegenüber einem Handlungsimpuls einstelle und wir bewusst eine Entscheidung darüber treffen müssten, ob wir diesem Impuls nachgehen sollten oder nicht. Zu behaupten, dieser Prozess käme *immer* in Gang, sei aber unplausibel. Zuzugestehen wäre zwar, dass jederzeit die Möglichkeit bestehe, über die eigenen Beweggründe zu reflektieren, und selbstverständlich stellen wir uns (insbesondere in moralischen Kontexten) von Zeit zu Zeit bewusst die Frage, ob wir gewissen Handlungsimpulsen nachgehen sollten oder nicht. Es sei jedoch schlicht übertrieben zu behaupten, dass wir uns diese Frage immer stellen würden oder gar stellen müssten — schließlich könne einen niemand dazu zwingen,



reflexive Distanz gegenüber seinen Motiven herzustellen. Kurzum: Korsgaard beschreibe nicht die Regel, sondern die Ausnahme und propagiere infolgedessen ein zu restriktives Verständnis von Handeln, dem zufolge ein Großteil dessen, was wir gemeinhin berechtigterweise als Handlung bezeichnen, zu bloßem Verhalten degradiert würde.

Das folgende Zitat von Jerome B. Schneewind kann als Musterbeispiel für diese Kritik stehen:

Most of our actions are not the result of deliberation. We stop to think about what to do next only when we have some reason for hesitation. I notice that the situation is not the usual one or that my standard response is not succeeding; or someone else challenges me about the way I am behaving. Something or someone provides what I take to be a specific reason to consider or reconsider what I am about to do. If I take that into account and then conclude that I now know how to go on, I have no further reason to continue deliberating. It does not follow that the reason I now have for going on satisfies Korsgaard's requirement. For practical purposes I do not need a reason that no free agent could possibly question; I need only one that in my deliberative situation I have no reason to question. [Break] Of course the deliberative situation can change. It does so if the agent or someone else brings up a reason to reconsider. [...] But the deliberating agent [...] does not normally begin by thinking that her desires and her motivating convictions and commitments are alien to her. They do not need to be adopted after reflection in order to pose practical problems for her. They are simply aspects of herself. Moreover, she starts from the assumption, so deeply rooted that it is not even consciously made, that they give her reasons for acting. She treats them as valid reasons unless she sees some reason to think otherwise. Without this presupposition it is hard to see how any practical problem could be limited enough to be solved in the finite time that constrains all decision making. (Schneewind 1998: 44f.)

Ähnliche Zweifel werden auch von anderen Autoren geäußert. So schreibt Tamar Schapiro bezüglich der zu Beginn von Kapitel 2.2.1. zitierten Stelle<sup>1</sup> aus Korsgaards Buch *The Sources of Normativity*:

I take it Korsgaard intends this as an elaboration of the Incorporation Thesis. But it seems to me one could reject the Incorporation Thesis and agree with the above passage. One could agree that we have the capacity to reflect on any of the desires we have, and that when we do reflect or “back up” in this way, we then face the task of deciding whether to act on the desire in question. One could also agree that we have the capacity to solve this problem through an act of incorporation or assent or endorsement or whatever. But nothing here entails that we have to reflect on our desires in the first place. Presumably I can just have an impulse to act and straightaway act on it, without taking a “step back” bringing the impulse “into view.” Nothing in the above passage explains why we should think otherwise. (Schapiro 2011: 151)

Das eigentliche Bedenken jedoch, das sowohl hinter Schneewinds als auch hinter Schapiros Einwand steckt, brachte Nelson Potter bereits 1975 auf den Punkt, also etwas mehr als zwanzig Jahre vor Korsgaards *Sources of Normativity* und genau fünfzehn Jahre bevor Allison die Incorporation Thesis überhaupt ins Spiel brachte:

It may be objected to Kant’s concept of a maxim that it implies an overintellectualized conception of action, according to which we are implicitly or explicitly following a rule whenever we act. This objection is probably well taken. The idea that to act is to have adopted a maxim of action implies a certain paradigm of action, according to which the action is (a) chosen fol-

---

<sup>1</sup> Die Stelle, auf die Schapiro Bezug nimmt, lautet: “I perceive, and I find myself with a powerful impulse to believe. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse doesn’t dominate me and now I have a problem. Shall I believe? Is this perception really a *reason* to believe? I desire and I find myself with a powerful impulse to act. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse doesn’t dominate me and now I have a problem. Shall I act? Is this desire really a *reason* to act? The reflective mind cannot settle for perception and desire, not just as such. It needs a *reason*. Otherwise, at least as long as it reflects, it cannot commit itself or go forward.” (SN: 93)

lowing deliberation (rather than being merely voluntary), (b) a commission rather than an omission, (c) one for which we are directly rather than indirectly responsible, etc. The conception may, then, by extension, be applied to other kinds of action by reference to this paradigm. But many attempts to thus apply the paradigm to non-paradigmatic examples will, no doubt, run into problems and produce artificialities. (Potter 1975: 399)

Die Incorporation Thesis mag demnach auf gewisse Fälle zutreffen – nämlich auf all jene, die wir als paradigmatische Beispiele für das anerkennen, was wir reflektiertes, durchdachtes oder wohlüberlegtes Handeln nennen –, aber sie treffe sicher nicht auf alle Handlungen zu. Mit Korsgaard das Gegenteil zu behaupten, hieße also, den Begriff des Handelns zu überintellektualisieren.

Korsgaards Replik auf Kritik dieser Art besteht zunächst in dem Hinweis darauf, dass wir selbstverständlich nicht bei jeder einzelnen Handlung die normative Frage stellen und beantworten müssten. Die normative Frage müsse nämlich nicht bezüglich jedes *Einzelvorkommnisses* eines Handlungsimpulses beantwortet werden, sondern nur hinsichtlich desjenigen *Typs* von Handlungsimpuls, dem dieser konkrete Handlungsimpuls angehöre. Onora O’Neill erklärt dies mit den folgenden Worten:

Agents use practical reasoning to shape or guide their future action. Since practical reason has to bear on action yet to be done, it cannot bear on *act tokens*: there are no relevant, individuable act tokens at the time that practical reasoning takes place. So practical reasoning has to bear on *act types* (including *types of attitude*). (O’Neill 2004: 94)

Jeanine Grenberg bringt dieselben Überlegungen in einem stärker Kantischen Jargon wie folgt zum Ausdruck:

Although a maxim is [...] applicable to an individual action, Kant also describes them as *rules*, that is, as “propositions which contain a *general* deter-

mination of the will." [...]. As such, action on a maxim cannot be understood as applicable only to an isolated event; rather, because it is a rule of action, it assumes that it is a principle which also holds more generally for certain *types* of situations and actions. (Grenberg 2001: 174)

Dementsprechend deckten einmal gemachte Maximen alle konkreten Einzelhandlungen ab, die durch diesen Typus von Triebfeder ausgelöst werden. An einem Beispiel verdeutlicht, wird dieser Gedanke vielleicht klarer: Wenn man sich einmal dafür entschieden hat, sein Mitleid mit einem Obdachlosen nicht in einer direkten Spende an ihn auszudrücken (weil er sich davon am Ende vielleicht nur Alkohol kaufen würde), sondern stattdessen regelmäßig den städtischen Einrichtungen Geld zu überweisen, muss man sich diese Maxime selbstverständlich nicht jedes Mal aufs Neue machen, wenn man einem Obdachlosen begegnet.

Doch auch unabhängig von diesem Punkt würde Korsgaard mit Nachdruck auf der These beharren, dass unsere Handlungen immer das Resultat bewusster Entscheidungen sind. Andernfalls, so Korsgaard, sei schlicht nicht zu sehen, weshalb man überhaupt von einer Handlung sprechen sollte. Von einer Handlung könne Korsgaard zufolge nämlich nur dann sinnvollerweise gesprochen werden, wenn ein ausschlaggebender Einfluss des Subjekts auf die äußerlich zu beobachtenden Körperbewegungen, die oftmals mit Handlungen verwechselt würden, erkennbar sei; und dieser Einfluss bestehe zum Mindesten darin, sich – wenn auch nur in einem minimalen Sinn des Wortes – bewusst dafür zu entscheiden, diese Handlung auszuführen.

Wie Korsgaard zu dieser Auffassung gelangt, dürfte wiederum nicht unmittelbar auf der Hand liegen. Die für ihre Argumentation entscheidende Prämisse lautet, dass wir uns als selbstbewusste Wesen der Unausweichlichkeit des Entscheidens nicht entziehen

könnten, da wir uns schlechterdings nicht dazu entscheiden könnten, uns *nicht* zu entscheiden:

Human beings are *condemned* to choice and action. Maybe you think you can avoid it, by resolutely standing still, refusing to act, refusing to move. But it's no use, for that will be something you have chosen to do, and then you will have acted after all. Choosing not to act makes not acting a kind of action, makes it something you do. [...] So long as you're in charge, so long as nothing happens to derail you, you must act. You have no choice but to choose, and to act on your choice. So action is necessary. The necessity of choosing and acting is [...] our *plight*: the simple inexorable fact of the human condition. (SC: if.)

Kurz gesagt:

Choice is our plight, our inescapable fate, as rational beings. (CKE: xi)<sup>2</sup>

Aus diesem Grund könne man sich auch nicht dazu entscheiden, nicht nach Prinzipien zu handeln, um sich immer eine den Anforderungen der jeweiligen Situation angemessene Flexibilität zu bewahren. Denn dann hätte man sich gerade das zu seinem Prinzip gemacht: grundsätzlich in einer den Anforderungen der jeweiligen Situation angemessenen Weise zu handeln. Selbst wer versuchte, Korsgaards Theorie zu widerlegen, indem er seinen Trieben freien Lauf ließe, würde Korsgaards These im Endeffekt bestätigen; denn wie zuvor würde gelten, dass man sich genau das zu seinem Prinzip gemacht hätte, und zwar anhand einer bewusst getroffenen Entscheidung. Deshalb kann Korsgaard behaupten, man könne sich

---

<sup>2</sup> Man könnte Korsgaard hierbei so verstehen, als wolle sie sagen, die *human plight* wäre eine Folge unserer rationalen Natur. Ich vermute jedoch, dass der Satz genau andersherum gemeint ist: Nicht, weil wir rationale Wesen sind, stehen wir vor der Unausweichlichkeit der Entscheidung, sondern umgekehrt: Es ist die Konfrontation mit der Unausweichlichkeit des Sich-Entscheiden-Müssens durch die im Rahmen der Evolution kontingenterweise erworbene reflexive Struktur unseres Bewusstseins, die uns die Rationalität ‚aufzwingt‘.

zwar dafür oder dagegen entscheiden, nach diesem oder jenem Prinzip zu handeln, aber man könne sich nicht dazu entscheiden, nach keinem Prinzip zu handeln. Nach irgendeinem Prinzip handelten wir also immer, und sei es nur nach dem, nicht nach Prinzipien handeln zu wollen.<sup>3</sup>

Schneewind und Schapiro könnten einwenden, entweder habe Korsgaard ihren Punkt nicht verstanden oder sie ignoriere ihn absichtlich. Denn: So raffiniert Korsgaards Argument zugegebenermaßen ja auch sei, es funktioniere offensichtlich nur deshalb, weil in den von Korsgaard gegebenen Beispielen jederzeit die *bewusste* Absicht bestehe, nicht zu handeln. Spannend seien jedoch nicht diese Fälle, sondern jene, in denen einer Handlung keine bewusste Absicht vorausgehe. Schneewind und Schapiro könnten hierfür folgendes Beispiel anführen: Jemand hat Durst. Laut Korsgaards Theorie müsste sich bei dieser Person nun praktisch zwangsläufig eine reflexive Distanz gegenüber dem Wunsch zu trinken einstellen. Die Person müsste sich also unweigerlich die Frage stellen, ob sie ihrem Wunsch zu trinken nachgehen wolle oder nicht. In den meisten Fällen, so würden Schneewind und Schapiro ihren früheren Einwand wiederholen, stelle sich diese Frage allerdings nicht, auch nicht in einem minimalen Sinne. Denn die normative Frage stelle sich ausschließlich in Ausnahmesituationen, beispielsweise, wenn unklar sei, ob es sich bei der Flüssigkeit, die man für Wasser hält und deshalb zu trinken beabsichtigt, tatsächlich um Wasser

---

<sup>3</sup> Korsgaard scheint hiermit ganz im Sinne Kants zu argumentieren. Zwar sagt Kant nie ausdrücklich, dass es unmöglich sei, nicht nach Prinzipien zu handeln, aber die folgende Stelle aus *der Metaphysik der Sitten* sowie die im weiteren Verlauf der Arbeit herausgearbeiteten Befunde deuten darauf hin, dass Kant in diesem Punkt derselben Auffassung war wie Korsgaard: „Diese nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuerwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen.“ (MS, AA VI: 420)

handelt. Solange jedoch keine derartigen Zweifel bestünden oder, allgemeiner gesagt, solange kein Anlass bestünde, die Handlung zu hinterfragen, stelle sich die normative Frage nicht. Man verspüre einen Wunsch und handle danach.

Dass Korsgaards Kritikern genau dieses Beispiel in den Mund gelegt wurde, hat seinen Grund darin, dass Korsgaard dieses Beispiel in ihrem jüngst erschienenen Buch *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* selbst diskutiert. In ihrer Replik auf den Vorwurf zitiert sie Platons Sokrates mit den Worten:

Suppose [...] that the drink has nothing wrong with it, and the person who is thirsty does drink. In this kind of case, Socrates says,

the soul of someone who has an appetite for a thing wants what he has an appetite for and takes to himself what it is his will to have, and [...] insofar as he wishes something to be given to him, his soul, since it desires this to come about, nods assent to it as if in answer to a question. (Republic 437c)

The complexity of this passage is not an accident or a mistake. The soul that drinks in response to thirst does so not merely because it has an appetite to drink, but because it “nods assent to [the appetite] as if in answer to a question.” Having an appetite for something and giving that appetite the nod is not the same thing. The soul does not act from appetite, but from something that endorses the appetite and says yes to it [...] To put it Kant’s way: in the human soul, the experience of choosing to act on an incentive – the experience of adopting a principle – is distinct from the experience of the incentive itself. (SC: 139)

Wieder wäre man damit bei der Incorporation Thesis angelangt — und wieder könnten die Kritiker protestieren, Korsgaard habe lediglich behauptet, aber nicht gezeigt, dass man nicht ohne bewusste Entscheidung handeln könne. Denn, so würde ein Kritiker vielleicht sagen, selbstverständlich sei die Einwilligung, dem Verlangen nach Wasser nachzugeben, nicht das Verlangen selbst. Daraus folge aber nicht, dass die Handlung des Trinkens nicht auch auf-

grund des Verlangens allein ausgeführt werden könne, also ohne die bewusste Zustimmung des Akteurs.

Korsgaard würde freilich widersprechen und wie folgt argumentieren: Unter den im Einwand beschriebenen Umständen würde die Handlung des Trinkens nämlich gar nicht *ausgeführt*, sondern sozusagen bloß *geschehen*; genau gesagt, würde gar keine Handlung vollzogen werden, also auch nicht zu beobachten sein, da in Fällen wie diesen streng genommen nicht gehandelt werde, sondern lediglich etwas passiere, das einer Handlung zwar äußerlich ähnlich sehe, in Wirklichkeit jedoch keine Handlung sei. Korsgaard zufolge ist das der entscheidende konzeptuelle Punkt: Zu handeln bedeute, aktiv am Geschehen beteiligt zu sein, also einen im doppelten Sinne des Wortes entscheidenden Beitrag zum Geschehen zu liefern. Damit von einer Handlung die Rede sein könne, müsse das Subjekt als *Urheber* dieses Ereignisses erkennbar sein. Es müsse etwas geben, das die Person als *Akteur* in Erscheinung treten lasse. Eben das sei in dem oben diskutierten Beispiel aber *ex hypothesi* nicht der Fall, da diese ‚Handlung‘ gerade nicht vom Subjekt, sondern gleichsam an diesem vorbei von einer sinnlichen Triebfeder hervorgebracht werde. Deshalb ergebe es streng genommen keinen Sinn zu sagen, Handlungen könnten auch aufgrund eines Verlangens allein, also ohne die bewusste Zustimmung des Handelnden, ausgeführt werden.

Die meisten Kantianer stimmen Korsgaards Argument zu. Allison gibt dem Kind sogar einen Namen: Er nennt die These, aus rein begrifflichen Gründen könne es keine Handlungen geben, zu denen wir uns nicht wenigstens in einem minimalen Sinne des Worts entschieden hätten, das *activity requirement*:

An action must be regarded as something the agent ‘does’ of itself, as opposed to being the result of something ‘done’ to the agent [...]. (Allison 1990: 28)



Auch Barbara Herman formuliert einen ähnlichen Gedanken. Sie schreibt:

A being whose ultimate grounds of action were given – who truly acted from desire – would not act for reasons all the way down. Its desires would be causes of its actions. Such a being would not, in the end, have a reason for acting one way rather than another. Kant thinks of animals as having wills of this sort; perhaps he thinks of children this way as well – at least until their rational capacities become effective. (Herman 1993: 229)

Zwar behauptet Herman an dieser Stelle nicht explizit, ein solches Wesen würde im Grunde genommen gar nicht handeln. Wenige Zeilen zuvor schreibt sie allerdings:

The sense in which reasons go all the way down is this: even when we act for the sake of desire, desire is not the cause of our action. We act on such principles as desire satisfaction, or even this-desire-satisfaction, is good. Our adoption of ends always has a principled basis. We act for reasons. (Herman 1993: 229)

Laut Kantianern wie Allison, Herman oder Korsgaard besteht zwischen Handlungen und Maximen also ein konzeptueller, das heißt ein notwendiger Zusammenhang: Solange wir einem Handlungsimpuls (wie beispielsweise dem Wunsch zu trinken) nicht bewusst unsere Legitimation erteilt haben, handlungswirksam zu werden – solange wir ihn sozusagen nicht abgenickt haben –, lassen sich die entsprechenden Körperbewegungen nicht sinnvollerweise als unsere Handlungen beschreiben, sondern nur als das Resultat kausal wirksamer Kräfte, also als ein bloßes Verhalten.

Korsgaard behauptet damit *nicht*, dass man nicht alle Handlungen genau in dieser kausalen Weise beschreiben könnte. Im Gegenteil: Wie Kant vertritt auch sie die Ansicht, dass alle Handlungen sogar in dieser Weise beschrieben werden *müssen*, sobald sie

nicht aus der Perspektive des Akteurs, sondern aus der eines Beobachters betrachtet werden.<sup>4</sup> Korsgaards Punkt ist, wiederum im Anschluss an Kant, nur, dass deshalb die Beschreibung aus der Akteursperspektive jedoch nicht verschwände, irreführend oder gar falsch wäre. Im Gegenteil: Es sei schlechterdings unmöglich, auf diese Art der Beschreibung zu verzichten, da die essentiell reflexive Struktur des menschlichen Selbstbewusstseins, wie oben dargestellt wurde, unweigerlich dazu führe, dass wir gar nicht anders könnten als uns selbst als Wesen zu begreifen, die Entscheidungen aktiv treffen und dementsprechend handeln müssen.<sup>5</sup> Das sei es, was Kant uns mitteilen wolle, wenn er in Abschnitt III der *Grundlegung* schreibt, jedes vernünftige Wesen müsse „unter der Idee der Freiheit“ (GMS, AA IV: 448) handeln:

[Kant] says, “We cannot conceive of a reason which consciously responds to a bidding from the outside with respect to its judgments.” If the bidding from outside is desire, then his point is that the reflective mind must endorse the desire before it can act on it, it must say to itself that the desire is a reason. As Kant puts it, we must *make it our maxim* to act on the desire. Then although we may do what desire bids us, we do it freely. (CKE: 93)

Wiederum sind wir somit bei der Incorporation Thesis angelangt, und wieder ist hoffentlich klarer geworden, wie aus der Incorporation Thesis die Maximenthese folgt: Eine Körperbewegung als eine Handlung zu beschreiben, *bedeutet*, den Menschen, um dessen Körperbewegungen es dabei geht, als ein Wesen zu begreifen, dessen Bewegungen – buchstäblich – nicht ohne Weiteres von sinnlichen Impulsen hervorgerufen werden, sondern als ein Wesen, das

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu: “We regard ourselves as free, as the authors of our actions. This is not because there is any reason to deny that we are natural, causally determined beings, but because for the purpose at hand [that is: answering the question ‘What should I do?’], that conception of ourselves is *irrelevant*.” (CKE: xi)

<sup>5</sup> Dieser Punkt wird in Teil II der vorliegenden Arbeit ausführlich diskutiert werden.

gleichsam über diesen Handlungsimpulsen steht und frei darüber entscheidet, ob ein Impuls eine Wirkung entfaltet oder nicht. Das ist es, was Kant uns sagen will, wenn er schreibt, „die Freiheit der Willkür [sei] von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat“ (Rel, AA VI: 23f.). Oder wie Allison als Urheber der Incorporation Thesis es formuliert:

[The Incorporation Thesis] makes it clear that for Kant an inclination or desire does not *of itself* constitute a reason for acting. It can become one only with reference to a rule or principle of action, which dictates that we ought to pursue the satisfaction of that inclination or desire. Moreover [...] the adoption of such a rule cannot itself be regarded as the causal consequence of the desire or, more properly, of being in a state of desire. On the contrary, it must be conceived as an act of spontaneity on the part of the agent. (Allison 1990: 40)

Wie Schapiro schreibt, ist die Incorporation Thesis damit letztlich eine überaus radikale These:

For the Incorporation Thesis holds not only that I *can* decide whether or not to act on my inclinations, but also that it is *necessary* for me to do so if I am to act on them. The Incorporation Thesis claims that upon having an inclination, I must endorse it, or affirm it, or identify with it in some way, otherwise I will not be able to act on it. In this respect it is quite a radical thesis. It implies that *being in the condition of having an inclination is motivationally insufficient for acting on it*. In a sense, then, the Incorporation Thesis contrasts sharply with Hume’s dictum that reason alone cannot motivate action. The claim is that desire alone cannot motivate action – though unlike Hume’s reason, Kant’s desire is a motivational force, one that nevertheless cannot alone lead all the way to action. (Schapiro 2011: 150)

Schapiros Beobachtung ist absolut zutreffend. Allerdings sollte in diesem Kontext unbedingt einem möglichen Missverständnis vorgebeugt werden: Die Incorporation Thesis impliziert *nicht*, dass jede Triebfeder *de facto* in eine Maxime inkorporiert wird. Sinnliche Triebfedern können ihre Wirkung auch dann entfalten, wenn sie nicht in Maximen inkorporiert werden. Die Pointe der Incorporation Thesis ist allein, dass es in Fällen wie diesen aus den oben ausgeführten Gründen streng genommen falsch wäre, von einer Handlung zu sprechen. Grenberg bringt das auf den Punkt, wenn sie schreibt:

[The Incorporation Thesis does not] say that a drive couldn't unconsciously and without reason influence what an agent does; it is, rather, that when this does happen, what the agent does is not an "action" properly speaking, but a mere reaction or reflex. (Grenberg 2001: 176)

Das ist auch die Antwort auf folgenden Einwand von Eric Wilson:

There are more and less plausible ways of reading this claim [the Incorporation Thesis]. The least plausible version has Kant committed to the idea that human beings cannot be "determined to act" by incentives unless they incorporate them into their maxims. This is obviously false. Say I hear a scary noise in the woods and am moved by my desire (or "instinct") for self-preservation to run as fast as I can back to camp. This desire can obviously function as an incentive without me having to first incorporate it into a maxim. It is a good thing we do not have to incorporate our incentives into maxims in order to act. We would not survive for long if we did. Surely it must be the case that the vast majority of our actions do not require the incorporation of incentives. (Wilson 2008: 360)

Selbstverständlich können sinnliche Triebfedern zu ‚Handlungen‘ führen, ohne zuvor in Maximen inkorporiert worden zu sein. Ohne es zu bemerken, nimmt Wilson die Replik auf seinen Vorwurf jedoch selbst vorweg: Denn entweder man flüchtet aufgrund eines

Instinkts – in welchem Falle gerade keine echte Handlung vorläge, sondern etwas, das eher einem Reflex als einer Handlung gliche –, oder man flüchtet, weil man das unidentifizierte, bedrohlich klingende Geräusch aus dem Wald (mehr oder weniger) bewusst zum Anlass nimmt, schnellstmöglich ins Lager zurückzukehren; und in diesem Fall trifft genau das zu, worauf Kant mit der Incorporation Thesis hinauswill: Das Geräusch bzw. das hierdurch hervorgerufene Gefühl der Angst führt nicht unmittelbar zur Flucht, sondern man nimmt das Gefühl der Angst aktiv zum Anlass, ins Camp zurückzukehren.

Letzten Endes geht es Kant und den Kantianern dabei um einen simplen Punkt, der wohl von niemandem bestritten, allerdings nur selten konsequent zu Ende gedacht wird: Handlungen sind nicht identisch mit Körperbewegungen — und zwar nicht nur nicht mit jenen, die uns von außen oder innen aufgezwungen werden, sondern auch nicht mit denen, die ihre Quelle zwar in irgendeiner Weise in uns haben, ihre Wirkung aber ohne unser Einverständnis, eben, wie es oben formuliert wurde, an uns vorbei, entfalten. Denn in beiden Fällen lassen sich die Bewegungen unserer Körper nur als etwas beschreiben, das an oder mit uns *geschieht*, jedoch nicht als etwas, das von uns *getan* wird. Um nichts anderes geht es Kant, wenn er sagt, Triebfedern müssten in Maximen aufgenommen werden, ehe man *nach* ihnen handeln könne und das ist auch die Antwort auf folgenden Einwand Schapiros:

[Does the Incorporation Thesis] show that we have to regard ourselves as having to do something to or with our inclinations in order to act on them? Perhaps the idea is that when I have an inclination, I ought to endorse it, because if I do not, I will have to see myself as simply being caused to act by it. But this does not seem right. We do sometimes act on our inclinations impulsively, in a way that we would describe as unreflective, without thereby thinking of ourselves as psychologically compelled, and without thereby thinking of our actions as mere happenings. (Schapiro 2011: 150)

Wieder ist Schapiros Beobachtung korrekt: Wir handeln gelegentlich impulsiv, das heißt, ohne bewusst über unser Tun zu reflektieren, aber wir sehen unsere Handlungen deshalb nicht zwangsläufig als bloße Geschehnisse. Das gilt jedoch nur, wenn mit impulsivem bzw. unreflektiertem Handeln das gemeint ist, was oben erläutert wurde: nämlich Handeln nach einem gewissen *Einzelvorkommnis* einer Triebfeder, bezüglich dessen wir schlicht deshalb keine bewusste Entscheidung mehr treffen brauchen, weil wir für den *Typus*, dem diese Triebfeder angehört, in der Vergangenheit bereits eine bewusste Entscheidung getroffen haben. Das ist der Grund, weshalb wir nicht bei jedem Einzelvorkommnis eines bestimmten Typs von Triebfeder eine bewusste Entscheidung treffen müssen und weshalb die von niemandem bestrittene Tatsache, dass die meisten unserer Handlungen unreflektiert vollzogen werden, nicht gegen die Incorporation Thesis spricht: Wenn wir im eben erläuterten Sinn des Worts impulsiv oder unreflektiert handeln, dann heißt das nicht mehr, als dass unser gegenwärtig mehr oder minder unbewusst ablaufendes Handeln einer zu einem früheren Zeitpunkt bewusst getroffenen Entscheidung entspricht. In diesem Sinne ist es sogar korrekt, wenn O'Neill behauptet, auch gedankenlosen Handlungen würden Maximen zugrunde liegen.<sup>6</sup> Wenn wir mit 'impulsiv oder unreflektiert handeln' dagegen meinen, dass bestimmte Triebfedern ihre Wirkungen unabhängig von einer bewussten Entscheidung unsererseits und in diesem Sinn an uns vorbei entfalten, wenn wir beispielsweise im Affekt handeln,

---

<sup>6</sup> Vgl.: "Even routine or thoughtless or indecisive action is action on *some* maxim." (O'Neill 1989: 84, Hervorhebung im Original) O'Neills Behauptung, auch unentschlossenes Handeln (*indecisive action*) sei Handeln nach einer Maxime, ist in diesem Sinn ebenfalls korrekt, darf nur nicht mit der Behauptung verwechselt werden, man könne handeln, ohne sich in einem minimalen Sinn des Worts dafür entschieden zu haben.

dann sehen wir diese Ereignisse durchaus nicht als unsere Handlungen an, sondern als Geschehnisse oder Widerfahrnisse.<sup>7</sup>

Damit können wir zum eigentlichen Thema dieses Kapitels zurückkehren: dem handlungstheoretischen Argument. Dieses lässt sich nun, unter Verwendung eines stärker Kantischen Vokabulars als bisher, so rekonstruieren: Als ein vernünftiges Wesen handelt der Mensch notwendigerweise unter der Idee der Freiheit, sprich, er betrachtet sich selbst als den Urheber seiner Handlungen, oder anders ausgedrückt, als autonomen Akteur, der durch die Triebfedern seiner sinnlichen Natur nicht buchstäblich zum Handeln angetrieben wird, sondern der die kausale Kraft dieser Impulse in selbst gewählte Bahnen lenken und in diesem Sinn selbstbestimmt handeln kann. Selbstbestimmt ist dieses Handeln insofern, als die genannten Impulse ihre Wirkung nicht gleichsam durch uns hindurch oder an uns vorbei entfalten – wie es der Fall wäre, würden wir wie die anderen Tiere rein instinktiv handeln –, sondern unser Einverständnis benötigen, ehe sie handlungswirksam werden. Zu handeln bedeutet demnach, den unserer sinnlichen Wesenshälfte entspringenden Handlungsimpulsen durch eine Leistung der vernünftigen Seite unseres Wesens buchstäblich unseren Willen aufzuzwingen: sie in unsere Maximen aufzunehmen. Die Notwendig-

---

<sup>7</sup> Schapiro selbst meint mit 'impulsiv' folgendes: "I act impulsively when I *allow* myself to be possessed by my inner animal [...]" (Schapiro 2011: 157, Herv. im Original) Diese Analyse erscheint mir jedoch kaum das zu treffen, was wir normalerweise unter impulsivem Handeln meinen, und wenn man sie wörtlich versteht, scheint sie schlicht inkohärent zu sein. Denn entweder tue ich *x impulsiv* oder ich *erlaube* mir, *x* zu tun. Beides zugleich tun zu wollen, scheint ein offenkundiger Widerspruch zu sein — es sei denn, gemeint ist so etwas wie das folgende: Ich entscheide mich zwar bewusst dazu zu tanzen, aber das heißt nichts anderes, als impulsiv, das heißt dem jeweils gerade aufkommenden Bewegungsimpuls folgend, meinen Körper sowie meine Arme und Beine zu bewegen (in Schapiros Worten: es seinem inneren Tier zu erlauben, seine Gliedmaßen in alle Himmelsrichtungen zu ,werfen'). Das ist jedoch wohl kaum gemeint, wenn wir von impulsivem Handeln sprechen. Wenn wir von impulsivem Handeln sprechen, dann haben wir normalerweise Handlungen vor Augen, in denen die Handlung sozusagen schneller war als wir und in denen wir uns erst hinterher darüber bewusst werden, was wir getan haben bzw. weshalb wir es getan haben.

keit dieser Inkorporation ist seinerseits die unausweichliche Konsequenz der essentiell reflexiven Struktur des Selbstbewusstseins, welches uns dazu nötigt, an die Stelle ‚naturwüchsig‘ *gegebener* Prinzipien (Instinkte) *selbstgewählte* Regeln (Maximen) zu setzen. Auf diese Weise zeigt sich die konzeptuelle und damit notwendige Verknüpfung zwischen Handlungen, Maximen und Akteuren, der zufolge eine Körperbewegung nur dann als Handlung beschrieben werden kann, wenn die Person, deren Körper sich bewegt, als Urheber dieser Bewegung zu erkennen ist, sprich, wenn das Subjekt als *unbewegter Beweger* erscheint und in diesem Sinn aktiv am Geschehen beteiligt ist. Diese Bedingung wird erfüllt, indem der Akteur Kontrolle über die Triebfedern seiner Handlungen ausübt; indem er sie in einem Akt der Spontaneität in seine Maximen inkorporiert. Aus diesem Grund lässt sich die Maximenthese wörtlich verstehen: Ausnahmslos allen Handlungen liegen Maximen zugrunde in dem Sinn, dass das, was wir eine Handlung nennen, eigentlich nichts anderes ist als die Erscheinung einer Maxime:

In one suggestive comment, Kant characterizes actions as the appearances of maxims. [Rel, AA VI: 70] This captures the sense in which we conceive of free, imputable acts through the idea of a maxim; we are only able to ‘carve up’ the visible behavior of an agent into actions for which he is responsible by conceiving of the maxims on which he acted. We do not say that someone swung his legs back and forth for five minutes, we say that he walked to the store. For the latter description captures the intentionality, the purposiveness of the behavior, which is essential to acts we consider free – and this description turns on what we conceive of as the agent’s maxim. (Caswell 2006: 192)

In einem Satz zusammengefasst: Erst durch eine Maxime wird aus einer Körperbewegung eine Handlung bzw. aus der sich bewegenden Molekülwolke ein Akteur.



### 3.2. Irrationalität

Nicht jeder wird die im vorigen Unterkapitel dargelegte Argumentation als Beweis für die Richtigkeit der Maximenthese anerkennen; oder wenn, dann nur als Beweis dafür, dass sie aus exegetischer Warte betrachtet korrekt sein mag, also dafür, dass *Kant* zufolge allen Handlungen Maximen zugrunde liegen. Bei allem gebotenen Respekt vor der philosophischen Reputation eines *Kant*, so würden seine Kritiker vielleicht sagen, müsse man sich dessen Ansichten natürlich aber nicht anschließen. Im Gegenteil: Gerade die exegetische Richtigkeit der Incorporation Thesis führe einem klar vor Augen, wie unplausibel die Kantische Handlungstheorie sei. Denn gerade wenn die Incorporation Thesis zutreffe, werde es für Vertreter der Kantischen Handlungstheorie schwierig bis nahezu unmöglich, die Möglichkeit einiger unumstritten realer Phänomene zu erklären, die im Großen und Ganzen unter dem Stichwort 'Irrationalität' zusammengefasst werden könnten.

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass es sich bei dieser Einschätzung um eine Fehldiagnose handelt.

\* \* \*

Die zentrale Behauptung der Incorporation Thesis lautet: Sinnliche Triebfedern erzeugen Handlungen niemals auf direktem Weg, sondern können vernünftigen Wesen jederzeit bloß einen Anlass geben, eine gewisse Maxime zu wählen und entsprechend zu handeln. Ehe eine Triebfeder in eine Handlung münden könne, müsse ihr Einfluss zuerst durch den Akteur zugelassen werden:

Incentives merely suggest possible maxims, ends, courses of action, and sometimes vehemently so; but for action they still need our stamp of approval. (Timmermann 2000: 39)

Die Vernunft werde dabei als diejenige Instanz dargestellt, die in diesem Prozess das letzte Wort habe. Damit scheine die Incorporation Thesis zu suggerieren, menschliche Wesen stünden kraft der Vernunft souverän über ihrer sinnlichen Wesenshälfte und könnten sich sozusagen nach Belieben aussuchen, ob, und falls ja, welches Ausmaß an Einfluss sie ihrer Sinnlichkeit zugestehen wollen. Letztlich laufe die Incorporation Thesis damit auf den Gedanken hinaus, die Natur stünde, sofern es ums Handeln geht, unter unserer willentlichen Kontrolle. In der Tat behaupten einige zeitgenössische Kantianer, dass genau dies der Fall wäre:

Nature herself is thought to be within our control as far as our actions are concerned. (Timmermann 2000: 43)

Für empiristisch oder naturalistisch gesinnte Philosophen dürfte diese These schlechterdings inakzeptabel sein, wenn nicht gar lächerlich. Je nachdem, wie Timmermann die eben zitierten Worte meint, wird es aber auch dem einen oder anderen Kantianer nicht anders ergehen. Wie in Teil II der vorliegenden Arbeit gezeigt werden soll, ist nämlich alles andere als klar, ob Kant Timmermanns Äußerung zugestimmt hätte.

Abgesehen von dieser weiterführenden Frage, die für den Moment hintangestellt sein soll, dürfte nunmehr auf der Hand liegen, worauf sich der oben genannte Vorwurf gründet, Kant könne aufgrund der Incorporation Thesis nicht erklären, wie das Phänomen der Irrationalität möglich sei: Wenn sinnliche Triebfedern niemals mehr als Handlungsvorschläge unterbreiten, das letzte Wort aber immer die Vernunft hat, wie kann es dann jemals zu Entscheidun-

gen oder Handlungen kommen, die der Vernunft zuwiderlaufen? Die Vernunft müsste sich hierzu gleichsam gegen sich selbst wenden. Weshalb aber sollte sie das tun?

Dieser Vorwurf wird in der Literatur auf dreierlei Weise ausbuchstabiert: Erstens, wenn das Gute, wie Kant behauptet,<sup>8</sup> nichts anderes ist als das Vernünftige, und wenn die Vernunft bei all unseren Entscheidungen das letzte Wort hat, weshalb tun wir dann nicht immer das Gute, oder zumindest, was wir für das Gute halten? Zweitens, wenn der Wille durch die Vernunft bestimmt wird, oder sogar, wie Kant behauptet,<sup>9</sup> gar nichts anderes *ist* als praktische Vernunft, weshalb handeln wir dann jemals dem entgegen, was vernünftig ist oder zumindest von uns dafür gehalten wird? Drittens, wenn Handeln tatsächlich *bedeutet*, sinnliche Impulse in vernünftige Bahnen zu lenken, wie ist es dann zu verstehen, dass wir gelegentlich davon sprechen, jemand habe im Affekt gehandelt? Allem Anschein nach impliziert die Incorporation Thesis, dass es so etwas wie ein *Handeln* im Affekt nicht geben könnte. Vor Gericht spricht man uns aber nicht von jedweder Verantwortung frei, bloß weil wir im Affekt gehandelt haben. Ein gewisses Mindestmaß an Kontrolle wird uns also auch in diesen Fällen unterstellt. Im Lichte der Incorporation Thesis betrachtet, scheint diese seit langem bewährte Praxis jedoch ungerechtfertigt.

Da alle diese Fragen wie gesagt lediglich ein und dieselbe Kritik verschieden ausbuchstabieren, werden selbstverständlich auch die einzelnen Repliken nichts anderes sein als verschiedene Formulierungen eines und desselben Gedankens: nämlich, dass die Behauptung, der Incorporation Thesis zufolge habe bei all unseren Entscheidungen bzw. Handlungen die *Vernunft* das letzte Wort, falsch ist. Nicht ‚die‘ Vernunft, sondern – auch wenn das viel-

---

<sup>8</sup> Vgl. GMS, AA IV: 412

<sup>9</sup> Vgl. ebenfalls GMS, AA IV: 412

leicht trivial klingen mag – *wir* haben das letzte Wort; nicht die Vernunft entscheidet, sondern wir; und entgegen aller Tradition werde ich in dieser Arbeit die These verteidigen, dass auch Kant dieser Auffassung war oder zumindest hätte sein müssen, wenn er sich selbst in seinen wichtigsten Einsichten treu geblieben wäre.

\* \* \*

Die oben genannten Vorwürfe sollen rückwärts abgearbeitet werden. Wir beginnen also mit dem Vorwurf, Kants Handlungstheorie erfordere aufgrund der Incorporation Thesis grundlegende Revisionen bewährter Rechtspraxen.

### 3.2.1. Handeln im Affekt

Der Vorwurf lautet wie folgt: Gemäß der Kantischen Konzeption praktischer Vernunft scheint a priori die Möglichkeit ausgeschlossen, im Affekt zu handeln oder, wie der Volksmund sagt, von seinen Gefühlen übermannt zu werden. Denn wenn sinnliche Impulse oder Triebfedern niemals einen direkten Einfluss auf den Willen und das Handeln ausüben, sondern nur Handlungsvorschläge machen, dann muss jeder, der von sich behauptet, im Affekt gehandelt zu haben oder bei seiner Handlung von seinen Gefühlen übermannt worden zu sein, sich einem der drei folgenden Vergehen schuldig machen: Entweder sucht er in feiger Weise Zuflucht in einer Ausrede, er lügt oder er irrt sich schlechterdings. In jedem Fall jedoch würde er etwas in sich Widersprüchliches verlautbaren lassen; denn wenn man sagt, man habe im Affekt gehandelt, dann ist damit nichts anderes gemeint, als dass die rationale Kontrolle, die gemäß der Incorporation Thesis vonnöten sei, um Triebfedern

in Maximen aufzunehmen – sprich, um überhaupt zu handeln –, nicht vorhanden war. Dementsprechend müsste man entweder zu dem Schluss kommen, dass Handlungen im Affekt keine echten Handlungen seien, sondern bloße Verhaltensweisen, oder dass es sich bei der Rede vom Handeln im Affekt um eine elliptische Redeweise dafür handelt, es einer Triebfeder gestattet zu haben, unkontrolliert zu wirken, was allem Anschein nach aber der Bedeutung von ‘im Affekt handeln’ geradezu diametral entgegenstünde. Das heißt: Wer im Affekt handelte, der handelte entweder gar nicht, oder er wäre weniger mit jemandem zu vergleichen, der unbeabsichtigt auf einem wildgewordenen Pferd sitzt, das mit ihm durchgeht, als vielmehr mit jemandem, der absichtlich und im vollen Bewusstsein seiner Ohnmacht über das Tier aufgesattelt hätte. Keine der beiden Alternativen scheint besonders plausibel.

Man könnte meinen, Kants Antwort – bzw. die seiner zeitgenössischen Gefolgschaft – könne vor dem Hintergrund der Incorporation Thesis gar nicht anders ausfallen als zugunsten der ersten Alternative: Wer im Affekt handelt, der handelt nicht wirklich. Wir sprechen bloß deshalb trotzdem von einem Handeln im Affekt, weil das, was hierbei geschieht, wirklichen Handlungen äußerlich so ähnlich ist. Ob das tatsächlich Kants Position war, ist unklar, da Kant selbst sich zu diesem Problem nicht äußert und die Incorporation Thesis ihn entgegen obiger Mutmaßung keineswegs darauf festlegt zu sagen, der Ausdruck ‘Handeln im Affekt’ sei in sich widersprüchlich. Diese Ansicht wird offenbar auch von zeitgenössischen Kantianern wie Timmermann und Korsgaard geteilt. Wenn ich ihre Aussagen an relevanten Stellen korrekt interpretiere, scheinen beide nämlich die These zu vertreten, dass wir keineswegs entweder handeln oder nicht handeln, sondern dass es in dieser Sache vernünftiger sei, ein Kontinuum mit graduellen Abstufungen anzunehmen: Demnach gäbe es zwar durchaus Affekte, die so heftig seien, dass sie die rationale Kontrolle ausschalten, die

vom Akteur ausgeübt werden müsse, damit man von einer echten Handlung sprechen könne; und wenn wir sagen, dass wir von unseren Gefühlen überwältigt werden, dann würden wir genau diese Affekte meinen. Selbstverständlich gäbe es hierbei aber nicht bloß Schwarz und Weiß, also nicht bloß vollkommen affektgesteuertes Verhalten auf der einen und vollkommen vernünftiges Handeln auf der anderen Seite, sondern viele Grade von Grauschattierungen. Von Handlungen im Affekt wäre ab dann zu sprechen, wenn das Grau in ein Anthrazit umschlage, wenn also die rationale Kontrolle zwar noch nicht gänzlich ausgeschaltet, aber spürbar eingeschränkt wäre.

Dies ist wie gesagt nur meine Interpretation einiger ausgewählter Bemerkungen von Timmermann und Korsgaard. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, scheint diese Interpretation aber zumindest nicht abwegig zu sein.

Dass hinter den folgenden Worten Timmermanns das soeben gezeichnete Bild der Graustufen, sprich, die Idee eines Mitteldings zwischen vollständiger rationaler Kontrolle einerseits und totaler emotionaler Überwältigung andererseits, steckt, ist vielleicht nicht unmittelbar zu erkennen. Denn Timmermann sagt explizit nur,

daß das Vermögen menschlicher Akteure, auf sinnliche Stimuli zu reagieren und frei nach Maßgabe der Vernunft zu handeln, durch Affekte oder Leidenschaften behindert oder außer Kraft gesetzt wird. Nur Aktionen, bei denen der Akteur »bei Sinnen« ist, sind im moralphilosophischen Sinn *Handlungen*, so daß für den Menschen Handeln freies Handeln ist. (Timmermann 2003: 8)<sup>10</sup>

Da Timmermann schreibt, das Vermögen, auf sinnliche Stimuli zu reagieren und frei nach Maßgabe der Vernunft zu handeln, könne nicht nur *gänzlich* außer Kraft gesetzt, sondern auch bloß *behindert*

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu auch Timmermann 2003: 156

werden, scheint er nach meinem Eindruck anzunehmen, dass das genannte Vermögen auf graduelle Weise eingeschränkt werden kann. Selbst wenn diese Interpretation korrekt sein sollte, stellt sich natürlich aber die Frage, wie man sich eine solch graduelle Einschränkung eigentlich vorstellen könne. Vor dem Hintergrund der Incorporation Thesis betrachtet, scheint es sich bei dem von Timmermann genannten Vermögen nämlich um nichts anderes zu handeln als um die Fähigkeit, im Sinne eines subjektiv akzeptierten Prinzips Ja oder Nein zu einem sinnlichen Handlungsimpuls zu sagen. Was hierbei einem Totalausfall entspräche, wäre noch leicht zu beantworten: dem vollständigen Verlust dieser Fähigkeit, und damit dem vollständigen Verlust der Fähigkeit, echte Handlungen auszuführen. Was aber sollte unter einem graduellen Verlust dieses Vermögens zu verstehen sein? Sollte man etwa mehr oder weniger Ja oder Nein zu einem sinnlichen Handlungsimpuls sagen können? Wodurch sollte dies zustande kommen? Und wie sollte sich das phänomenal, das heißt im Bewusstsein des Akteurs, äußern?

Zumindest die erste Frage scheint eindeutig beantwortet werden zu können: Wenn es so etwas wie eine graduelle Einschränkung des oben genannten Vermögens gibt, dann kann diese nicht in einem mehr-oder-weniger-Ja-oder-Nein-Sagen bestehen. Denn man kann sich nur entweder dafür oder aber dagegen entscheiden, einem Handlungsvorschlag nachzugehen oder nicht nachzugehen. In welchem *Maß* man dies tut, lässt zwar Abstufungen zu; die *Entscheidung* dagegen kennt offenbar nur zwei Werte: Ja oder Nein. Wie viele Stück Kuchen man isst, wenn einen der Appetit danach überfällt, ist eine Sache — eine ganz andere dagegen ist es, ob man sich dem überhaupt hingibt. Hier scheint es keinen Raum für Abstufungen zu geben.

Mit diesem Zugeständnis der Unmöglichkeit einer graduellen Entscheidungsfreiheit ist die Sache indes nicht erledigt. Die gra-

duelle Einschränkung muss nämlich nicht zwangsläufig hinsichtlich der Entscheidung bestehen, sondern könnte auch hinsichtlich dessen bestehen, was Timmermann in obigem Zitat mit 'frei nach Maßgabe der Vernunft handeln' beschreibt. Diesen Gedanken hat anscheinend auch Korsgaard, wenn sie schreibt:

[T]here seem to be plenty of things that could interfere with the motivational influence of a given rational consideration. Rage, passion, depression, distraction, grief, physical or mental illness: all these things could cause us to act irrationally, that is, to fail to be motivationally responsive to the rational considerations available to us. (CKE: 320)

Zunächst könnte hierbei die Frage aufkommen, ob uns an dieser Formulierung nicht stören müsste, dass Korsgaard schreibt, Dinge wie Wut, Leidenschaft, Depression, usw. „could *cause* us to act irrationally“. Schließlich scheint dies in direktem Widerspruch zu Korsgaards in Kapitel 2.1. erläuterten These zu stehen, die Begriffe 'Handlung' und 'Ursache' würden einander nachgerade ausschließen. Was Korsgaard meint, ist allerdings nicht, dass die genannten Dinge irrationale *Handlungen* verursachen, sondern *Störungen* in unserer Fähigkeit, auf die Stimme der Vernunft zu hören. Mit anderen Worten: Bestimmte Gefühle und Gemütszustände könnten uns für diejenigen Gründe, die uns unter normalen Umständen zugänglich seien und uns sozusagen den richtigen Weg einschlagen ließen, gleichsam blind machen oder unsere Sicht – und hier käme die Abstufung ins Spiel – zumindest trüben. Wieder stellt sich natürlich die Frage, wie diese Trübung unserer Sicht konkret aussehen sollte. Korsgaard sagt hierzu in einer Anmerkung zu obigem Passus:

“Available to us” is vague, for there is a range of cases in which one might be uncertain whether or not to say that a reason was available to us. For instance there are (1) cases in which we don't know about the reason, (2) cases in



which we couldn't possibly know about the reason, (3) cases in which we deceive ourselves about the reason, (4) cases in which some physical or psychological condition makes us unable to see the reason; and (5) cases in which some physical or psychological condition makes us fail to respond to the reason, even though in some sense we look it right in the eye. (CKE: 320, Anm.)

Korsgaard selbst diskutiert diese Fälle zwar nicht unter dem Spezialthema ›Handeln im Affekt‹, sondern unter der übergeordneten Kategorie ›irrationales Handeln‹. Dennoch scheinen mit Ausnahme von Fall (3)<sup>11</sup> alle Fälle für unser Thema relevant zu sein. Wenn ich Korsgaards Ausführungen richtig verstehe, ist die Unterscheidung zwischen den Fällen (1) und (2) – also zwischen den Fällen, in denen wir die relevanten Gründe *faktisch* nicht kennen, und Fällen, in denen wir diese Gründe nicht kennen *können* –, als Unterschied zwischen einer sozusagen bloß individuellen, kontingenten Unkenntnis und einer speziesbedingten und in diesem Sinne unausweichlichen Unkenntnis gemeint, welche ihre Ursache in einer besonderen Beschaffenheit des der Spezies Mensch eigentümlichen Erkenntnisvermögens hat, aufgrund derer es uns schlechterdings unmöglich ist, Kenntnis von bestimmten Gründen zu erlangen. Hinsichtlich der Frage, inwiefern unsere Fähigkeit, frei nach Maßgabe der Vernunft zu handeln, graduell eingeschränkt werden könnte, scheint dieser Unterschied aber vernachlässigbar zu sein. Denn wir können nie nach Gründen handeln, die wir nicht kennen; und ob wir diese Gründe nun bloß kontingenterweise nicht kennen oder gar nicht kennen können, spielt in der Praxis keine Rolle. In der Theorie hingegen scheint es sich anders zu verhalten.

---

<sup>11</sup> Wörtlich übersetzt handelt es sich hierbei um den Fall, in dem wir uns bezüglich unserer Gründe etwas vormachen (*to deceive oneself*). Ich vermute, darunter sollen all jene Fälle zu verstehen sein, in denen wir Gründe entweder bewusst erfinden oder die Relevanz vorhandener Gründe bewusst leugnen. Beides impliziert meinem Verständnis nach, dass wir zwar irrational handeln, die Kontrolle, die beim Handeln im Affekt zumindest teilweise fehlt, jedoch in vollem Maß vorhanden ist.

Denn Gründe, die wir nicht kennen können, scheinen schlechterdings gar keine Gründe zu sein, jedenfalls nicht für uns. Wenn die Fähigkeit, frei nach Maßgabe der Vernunft zu handeln, tatsächlich dadurch eingeschränkt werden kann, dass wir nicht alle relevanten Gründe kennen, dann können hiermit offenbar nur diejenigen Gründe gemeint sein, die wir zumindest prinzipiell kennen könnten. Unter Voraussetzung dieser Einschränkung scheint sich die erste plausible Antwort auf die Frage zu ergeben, inwiefern unsere Fähigkeit, frei nach Maßgabe der Vernunft zu handeln, graduell eingeschränkt werden könnte: Solange uns nicht alle relevanten, prinzipiell verfügbaren Gründe bekannt sind, können wir zwar die uns verfügbaren Gründe abwägen und eine im Licht dieser Gründe betrachtet *relativ* vernünftige Entscheidung treffen; aufgrund unserer mangelnden Kenntnis aller relevanten Informationen würde diese Entscheidung jedoch nicht *vollkommen* nach Maßgabe der Vernunft vollzogen, sondern – eben im Maße unserer Unwissenheit – einer Einschränkung unterliegen.

Abgesehen davon, dass wir nie alle relevanten Informationen haben (selbst dann nicht, wenn wir uns hierbei auf die uns prinzipiell verfügbaren Informationen beschränken), könnte man nicht ohne Berechtigung einwenden, diese Auskunft sei für das Thema ›Handeln im Affekt‹ wenig hilfreich. Schließlich spielen die generelle Kenntnis oder Unkenntnis von Gründen für diese Frage keine Rolle; es sei denn, unsere Unkenntnis der relevanten Gründe wäre gerade durch den Affekt bedingt. Genau das scheint mir nun unter Fall (4) zu verstehen zu sein, in dem, frei übersetzt, irgendeine physiologische oder psychologische Bedingung (*some physical or psychological condition*) verhindert, dass wir alle für uns relevanten Gründe zur Kenntnis nehmen. Auch diese Einschränkung ist offenbar gradueller Natur: Je nach Intensität des Affekts kann unsere Sicht mehr oder weniger getrübt sein; manche Gründe treten uns noch ins Bewusstsein, während wir andere – wie es umgangs-

sprachlich treffend heißt – einfach nicht ‚auf dem Schirm‘ haben. Fall (5) scheint sich, wiederum zumindest in der Praxis, nicht von Fall (4) zu unterscheiden: Gründe, die wir zwar sehen, auf die wir aber, wie Korsgaard sich ausdrückt, sehenden Auges nicht reagieren, sind praktisch äquivalent zu nicht existierenden Gründen. Denn gemeint ist damit offenbar nicht, dass wir uns von gewissen Gründen bewusst nicht motivieren lassen – dass wir diese Gründe zwar sehen, sie aber ignorieren –, sondern, dass wir, aus welchen Ursachen auch immer, faktisch nicht durch sie motiviert werden können, obwohl uns die Stimme der Vernunft sozusagen geradezu ins Ohr schreit.

Die hier diskutierten Antworten auf die Frage, inwiefern es gerechtfertigt sein könnte, die Rede vom Handeln im Affekt auch im Rahmen der Kantischen Handlungstheorie ernst zu nehmen, läuft somit auf folgendes hinaus: Handeln im Affekt bedeutet, dass wir aufgrund bestimmter Affekte nicht für *alle*, sondern nur noch für *einige* Gründe zugänglich sind; da wir aber also nicht vollkommen taub sind, sondern die Stimme der Vernunft zwar leiser, aber nicht restlos zum Schweigen gebracht wird, ist es weiterhin angebracht, von Handeln zu sprechen und uns für unsere Handlungen zur Rechenschaft zu ziehen. Ob man diese Antwort für zufriedenstellend hält, und falls ja, wie weit sie im Einzelnen trägt, ist eine ebenso berechtigte wie interessante Frage, bei der man früher oder später auch auf die Frage stieße, welchen Sinn es unter den Bedingungen der vorgeschlagenen Antwort eigentlich hätte, den Akteuren Irrationalität vorzuwerfen; schließlich scheint es vor dem Hintergrund von Korsgaards konstruktivistischer – und damit anti-realistischer – Theorie von Gründen wenig einleuchtend, jemandem vorzuwerfen, er lasse sich nicht von Gründen leiten, die er laut Korsgaards eigener Aussage gar nicht sehen kann und die dementsprechend praktisch inexistent für ihn sind. Dass wir, als außenstehende Beobachter des Geschehens, diese Gründe sehen, mag erklären, wes-

halb uns dieser Mensch irrational erscheint; wenn wir Korsgaards Erklärung – so, wie ich sie interpretiert habe – akzeptieren, sollten wir aber einsehen, dass dieser Schein trügt und unser Urteil über ihn dementsprechend ändern.

Da es in diesem Unterkapitel bloß darum ging aufzuzeigen, dass der Vorwurf zurückzuweisen ist, Kant könne *unmöglich* erklären, welchen Sinn die Rede von Handlungen im Affekt hat, muss man dieser Problematik an dieser Stelle jedoch nicht weiter nachgehen. Denn auch, wenn man der gegebenen Erklärung nicht in allen Details beipflichtet, ist es Kant offenbar nicht unmöglich, eine solche zu geben — und mehr sollte gar nicht gezeigt werden.

### 3.2.2. Handeln wider besseres Wissen

Der zweite Vorwurf gegenüber Kants Handlungstheorie lautet, ihr zufolge sei unerklärlich, wie man wider besseres Wissen oder entgegen der eigenen Überzeugungen handeln könne. Schließlich, so die Begründung, könne beides laut der Incorporation Thesis nicht anders erklärt werden, als dass man sich bewusst dazu entscheidet, unvernünftig zu handeln. Das aber sei angesichts der Kantischen Doktrin, der menschliche Wille sei keinen anderen bestimmenden Faktoren ausgesetzt als der Vernunft,<sup>12</sup> unerklärlich. Zwar betone Kant oft, dass der menschliche Wille sinnlich affiziert sei.<sup>13</sup> Wenn das Subjekt den Einfluss eines Impulses gemäß der Incorporation Thesis allerdings jederzeit einfach durch die Weigerung, diesen als legitimen Handlungsgrund anzuerkennen, außer Kraft setzen könne, dann sei nicht zu erkennen, inwiefern es sich bei diesen Impulsen oder, wie Kant selbst sagt, sinnlichen Triebfedern um Fakto-

---

<sup>12</sup> Vgl. wiederum GMS, AA IV: 412 sowie GMS, AA IV: 446f.

<sup>13</sup> Vgl. zum Beispiel GMS, AA IV: 387

ren handeln könnte, die einen echten Einfluss auf die Willensbildung haben. Kurzum: Da die Pointe der Incorporation Thesis lautet, Triebfedern würden zwar Vorschläge unterbreiten, aber nichts außer der Vernunft könne den Willen bestimmen, sei unverständlich, wie es jemals zu der Vernunft widerstreitenden Entscheidungen bzw. Handlungen kommen könne.

Interessanterweise ist dieser Einwand nicht bloß aus dem Lager der Gegner Kants zu vernehmen. Auch innerhalb der Gemeinde der Kant-Forscher ‚bekriegt‘ man sich mit Verweis auf diese Problematik. So schreibt Bittner:

Reath und Allison [als Befürworter der Incorporation Thesis] scheinen [...] nicht zu sehen, wie kostspielig diese Antwort [die Incorporation Thesis] ist: sie entzieht allen Kantischen Vorstellungen von einem sinnlich affizierten, pathologisch bestimmbar oder Triebfedern ausgesetzten Willen die Grundlage, und damit auch der Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Willen. Das ist so, weil nach dieser Antwort die Annahme jeder Maxime spontan ist, also undeterminiert und keiner Affektion ausgesetzt. Eine Triebfeder, die nicht den Willen bestimmen kann, außer wenn der Handelnde sie in seine Maxime aufgenommen hat, ist wirklich eine Triebfeder, die nicht den Willen bestimmen kann, Punkt. (Bittner 2005: 59)

Kants Texte scheinen in diesem Fall aber eindeutig Reath und Allison Recht zu geben. Denn Bittners Angriff scheitert an der von Kant explizit und mehrfach getroffenen Unterscheidung zwischen ‚den Willen (bloß) *beeinflussen*‘ und ‚den Willen *bestimmen*‘. Zur Erläuterung ist es nötig, etwas auszuholen: Bittner sagt, die Incorporation Thesis müsse schon deshalb falsch sein, weil sie die Kantische Unterscheidung zwischen dem sinnlich affizierten und dem reinen, das heißt, zwischen menschlichem und göttlichem Willen untergrabe. Schlimmer noch: Ihretwegen sei nicht mehr zu erkennen, was es überhaupt heißen solle, ein Wille werde sinnlich affiziert. Denn, so Bittner, würden sinnliche Triebfedern den Willen

nur dann affizieren können, wenn das Subjekt dies zuließe, dann würde es sich nicht um ‚echte‘ Triebfedern handeln und der Wille würde nicht wirklich durch sie affiziert — es sähe sozusagen nur so aus. Eigentlich bleibe der Wille aber jederzeit vollkommen unberührt.<sup>14</sup> Sofern diese Interpretation von Bittners Einwand korrekt ist – und das scheint der Fall zu sein, denn Bittner behauptet explizit, die Incorporation Thesis entziehe „allen Kantischen Vorstellungen von einem sinnlich affizierten, pathologisch *bestimmbaren* oder Triebfedern ausgesetzten Willen die Grundlage“ –, lässt sich indes leicht zeigen, weshalb sein Einwand fehlgeht: Triebfedern bestimmen den Willen niemals, jedenfalls nicht laut Kant; sie *beeinflussen* ihn nur, und diese Beeinflussung verschwindet freilich nicht, bloß weil die Vernunft das letzte Wort hat bzw., weil der Akt der Inkorporation einer Triebfeder in eine Maxime als absolut spontan gedacht werden muss. Bittners Irrtum besteht also darin, den Ausdruck ‚undeterminiert‘ mit dem Ausdruck ‚keiner Affektion ausgesetzt‘ zu identifizieren.<sup>15</sup> Anders ausgedrückt: Nach Kant ist der Wille nicht frei von Affektion, sondern frei davon, durch diese Affektion *bestimmt* zu werden; und hierin ist Kant, wie jeder aus eigener Erfahrung weiß, zweifellos zuzustimmen: Wir mögen *geneigt* sein, einen zweiten oder sogar dritten Teller Spaghetti Bo-

---

<sup>14</sup> So zumindest verstehe ich Bittners Argument und insbesondere den letzten Satz, dessen Inhalt meines Erachtens klarer zum Ausdruck kommt, indem man ihn geringfügig umstellt: Eine Triebfeder, die den Willen nicht bestimmen könnte, außer wenn der Handelnde sie in seine Maxime aufgenommen hätte, ist in Wirklichkeit eine Triebfeder, die den Willen nicht bestimmen kann, Punkt. Der englische Originalwortlaut bestätigt diese Interpretation: “An incentive that cannot determine the will unless the agent has taken it up into his maxim is in fact an incentive that cannot determine the will, period.” (Bittner 2001: 47)

<sup>15</sup> Bittners Kommentar wirft indes eine andere interessante Frage auf, nämlich inwiefern rein vernünftige Wesen jemals irgendeinen Grund zu einer Handlung haben könnten; schließlich fehlen ihnen *per definitionem* jedwede Wünsche, Begierden oder Neigungen, sodass sie anscheinend nichts anderes wollen könnten, als die reine, von jedem Inhalt befreite Gesetzhaf-tigkeit zu befolgen bzw. Zwecke an sich zu achten. Welche konkreten Handlungen dieses Interesse *allein* nach sich ziehen sollte, ist allerdings rätselhaft.

lognese zu essen, aber wir *müssen* das nicht tun; und wenn wir es tun, dann deshalb, weil wir uns aus freien Stücken dazu entschieden haben, das zu tun. Genau das ist es, was Kant womöglich klarer als jeder Philosoph vor ihm erkannt hat, und was er in der von Allison als Incorporation Thesis bezeichneten Passage zu Papier gebracht hat:

[...] die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung *bestimmt* werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat [...]. (Rel, AA VI: 23f.)<sup>16</sup>

Wie wir gesehen haben, stimmt das streng genommen nicht. Denn auch wenn eine Triebfeder in eine Maxime aufgenommen wurde, bestimmt nicht sie die Handlung, sondern der Akteur.

Vergegenwärtigen wir uns vor diesem Hintergrund noch einmal die oben genannte Begründung des Vorwurfs, Kant sei unfähig, die Möglichkeit irrationaler Handlungen zu erklären! Sie lautete, sinnliche Triebfedern stellten keine *echten* Faktoren für die Willensbestimmung dar, weil sie keinen *echten* Einfluss auf die Willensbildung hätten. Wir sehen nun, wo der Irrtum in diesem Vorwurf liegt: Wer auf diese Weise argumentierte, offenbarte bloß ein fehlerhaftes Verständnis der Incorporation Thesis, das seinerseits mutmaßlich darauf zurückzuführen wäre, dass der Kritiker einer Vorstellung von der Natur des Handelns anhängt, dessen geistiger Vater sich als David Hume identifizieren lässt und die in unserer Zeit in den Werken von Philosophen wie Bernard Williams oder Donald Davidson fortexistiert: nämlich der Vorstellung, Handlung-

---

<sup>16</sup> Aus demselben Grund ist auch Jochen Bojanowski streng genommen nicht zuzustimmen, wenn er schreibt: „Nur unter der Bedingung, dass wir eine Triebfeder in unsere Maxime aufnehmen, und nicht etwa, indem sie unvermittelt als Naturtrieb durchschlägt, *bestimmt* sie unser Handeln.“ (Bojanowski 2007: 213, Hervorhebung von mir)

gen seien nichts anderes als Körperbewegungen, die durch mentale Zustände des Akteurs verursacht und anhand eines Paares von Überzeugungen und Wünschen erklärt werden könnten. In anderen Worten: Ein richtiges Verständnis der Kantischen Handlungstheorie im Allgemeinen sowie der Incorporation Thesis im Speziellen scheitert häufig daran, dass es vielen Philosophen schwer fällt, sich in letzter Konsequenz (wenigstens um des Argumentes willen) vom Modell der *belief/desire-psychology* zu lösen. Um diese Theorie als Quelle des hier diskutierten Vorwurfs zu erkennen, muss man in dessen ursprünglicher Formulierung – „außer der Vernunft gebe es keine Faktoren, die einen *echten* Einfluss auf die Willensbildung hätten“ – nur das Wort ‘echt’ durch ‘kausal’ ersetzen: Kant könne irrationale Handlungen deshalb nicht erklären, weil Triebfedern laut der Incorporation Thesis keinen kausalen Einfluss auf die menschliche Willensbildung hätten.<sup>17</sup> Genau dieser Vorwurf offenbarte, wie gesagt, aber nur, dass, wer immer ihn äußerte, die wesentliche Pointe der Kantischen Handlungstheorie im Allgemeinen und der Incorporation Thesis im Speziellen nicht verstanden hätte, die gerade darin besteht, der schon zu Kants Zeiten vorherrschenden kausalen Konzeption des Handelns eine anti-kausale Konzeption gegenüberzustellen: Wenn Kant darauf insistiert, der menschliche Wille werde sinnlich affiziert, dann meint er gerade keinen kausalen Einfluss. Sinnliche Triebfedern beeinflussen unser Handeln nicht, indem sie, was immer sie bewirken mögen, auf kausale Weise bewirken, *also mit Notwendigkeit* nach sich ziehen, sondern indem sie Vorschläge, sprich *Möglichkeiten*, unterbreiten und uns auf diese Weise sozusagen in Versuchung führen. Das letzte Wort aber, darauf will Korsgaard mit ihrer Rede von der Befreiung von der Herrschaft animalischer Instinkte hin-

---

<sup>17</sup> Genau genommen ist übrigens nicht bloß die These, sondern auch die Begründung falsch. Denn Triebfedern haben gerade laut Kant sehr wohl einen kausalen Einfluss. Dieser Punkt wird in Unterkapitel 3.3. ausführlich behandelt.



aus, haben eben nicht sie, sondern wir: Sinnliche Triebfedern mögen einen – mitunter sehr starken – Einfluss auf unseren Willen ausüben, aber sie *bestimmen* niemals darüber, wie wir uns letzten Endes entscheiden. — Die Schlange ist es, die uns in Versuchung führt; wir aber sind es, die nach dem Apfel greifen. Wir können uns daher nicht aus der Verantwortung stehlen, indem wir sagen, wir seien der Versuchung erlegen, denn – noch einmal – wenn wir ihr erliegen, dann deshalb, weil wir uns dazu entschieden haben, sprich, es uns zu unserer Maxime gemacht haben, ihr zu erliegen.<sup>18</sup> Das ist die Lehre, die wir aus der Incorporation Thesis ziehen sollten und es ist zugleich die Quintessenz dessen, was man den Korsgaardschen handlungstheoretischen Kantianismus nennen könnte.

Um den Vorwurf unseres fiktiven Neo-Humeaners, Kant könne vernunftwidrige Handlungen nicht erklären, in letzter Konsequenz widerlegen zu können, ist meines Erachtens indes eine Modifikation an Korsgaard's eigener Version ihres handlungstheoretischen Kantianismus vonnöten: Laut Korsgaard beeinflussen sinnliche Triebfedern unsere Entscheidungen und Handlungen zwar, doch sie bestimmen nicht darüber — das letzte Wort habe immer die Vernunft. Das kann so aber nicht stimmen. Denn wenn wirklich die *Vernunft* das letzte Wort hätte, wäre Kants Kritiker Recht zu geben und in der Tat nicht zu sehen, wie es jemals zu vernunftwidrigen Entscheidungen und Handlungen kommen könnte. Dieses Phänomen ist nur dann verständlich, wenn nicht die Vernunft das letzte Wort hat, sondern wir. Anders ausgedrückt: Wenn wir jemals begreiflich machen wollen, wie es möglich ist, dass wir uns *sowohl* gegen das Tier in uns *als auch* gegen die Stimme der Vernunft auflehnen können – und genau das ist es, was es begreiflich

---

<sup>18</sup> Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass dieser Darstellung nicht alle zeitgenössischen Kant-Interpreten beipflichten (vgl. beispielsweise Wood 1999: 52).

zu machen gilt –, dann muss für vernünftige Prinzipien und für die aus ihnen resultierenden Gründe offenbar das gleiche gelten wie für sinnliche Triebfedern: Sie mögen unsere Entscheidungen und Handlungen beeinflussen, aber über ihren tatsächlichen Einfluss auf unser Handeln müssen wir frei bestimmen können, das heißt, es muss uns jederzeit möglich sein, uns auch gegen sie zu entscheiden.

Genau das wäre meines Erachtens auch die einzig überzeugende Antwort auf ein lange bekanntes und oft diskutiertes Problem der Kantischen Handlungstheorie, das Timmermann in den folgenden Worten gut zum Ausdruck bringt:

If Kant assumes that the will wholly belongs to the world of understanding and consequently is free to act according to its laws, it seems quite impossible to understand the reasons why human beings ever fail to live up to these standards. The mere fact that the human will is *affected* by sensuous inclinations cannot be the (whole) reason for occasional moral failure, for the will would not otherwise be (negatively) free. Yet if it is (positively) free to do the right thing it is – as Kant at times admits – unintelligible why it does not always realize its freedom. (Timmermann 2007: 143)

Im Gegensatz zu Bittners oben diskutiertem Einwand, die Incorporation Thesis mache die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Willen zunichte, lässt sich Timmermanns Beobachtung nicht mit Verweis auf die Unterscheidung zwischen ‘beeinflussen’ und ‘bestimmen’ begegnen. Denn der Punkt ist in diesem Fall nicht, es sei unklar, *ob* der menschliche Wille sinnlich affiziert ist, sondern vielmehr, dass unklar würde, weshalb es einen Unterschied machen sollte, *dass* der menschliche Wille sinnlich affiziert ist. Denn gerade weil Affektion nicht Bestimmung ist, wäre unbegreiflich, wie es, wenn die Vernunft wirklich das letzte Wort hätte, jemals zu vernunftwidrigen – und das heißt gerade bei Kant natürlich auch: zu unmoralischen – Entscheidungen bzw. Handlungen

kommen könnte. Damit wären wir beim letzten der drei oben genannten Vorwürfe angelangt.

### 3.2.3. Immoralität

Der letzte Vorwurf lautet, Kant könne nicht erklären, dass wir zuweilen wissentlich oder absichtlich unmoralisch handelten: Wenn das Gute, wie Kant sagt, nichts anderes wäre als das Vernünftige, und wenn die Vernunft, wie die Incorporation Thesis nach Korsgaards Interpretation impliziere, immer das letzte Wort bei unseren Entscheidungen und Handlungen hätte, wie könnte es dann jemals zu unvernünftigen, das heißt, unmoralischen Handlungen kommen? Genau diesen Vorwurf erhebt Elizabeth Radcliffe, wenn sie schreibt:

[...] on a theory where the only reasonable choice is the moral one, it is impossible to say anything about why one would ever choose to act [...] on a desire opposed to moral duty. (Radcliffe 2011: 488)

Im Falle unmoralischen Handelns müsste die Vernunft sich allem Anschein nach gegen sich selbst wenden. Da aber nicht zu erkennen sei, weshalb sie das tun sollte, sei rätselhaft, weshalb wir wissentlich oder absichtlich unmoralisch handeln sollten. Mehr noch: Genau genommen, könne Kant nicht bloß wissentliches oder absichtliches unmoralisches Handeln nicht erklären, vielmehr sehe es, sofern Korsgaards oben ausgeführte Interpretation der Incorporation Thesis zugrunde gelegt würde, sogar danach aus, als würde es sich in solchen Fällen gar nicht um echte Handlungen, sondern um bloßes Verhalten handeln. Alle ‚Handlungen‘, die dem moralisch Guten qua dem Vernünftigen zuwiderlaufen, seien also gar keine echten Handlungen.

Man erkennt die Parallele zu dem bekannten Einwand, den bereits Kants Zeitgenossen gegen ihn erhoben und dessen Widerlegung, wie oben erwähnt wurde, eines von Allison's Hauptanliegen war, als er die Implikationen der Incorporation Thesis diskutierte: Wenn Freiheit notwendige Bedingung für echtes Handeln ist, und wenn ein freier Wille, wie Kant im dritten Abschnitt der *Grundlegung* sagt,<sup>19</sup> tatsächlich nichts anderes wäre als ein Wille unter sittlichen Gesetzen, dann wären unmoralische Handlungen keine freien und, entsprechend der ersten Prämisse, keine echten Handlungen. Damit wären wir für unmoralisches Handeln nicht bloß nicht verantwortlich, vielmehr gäbe es überhaupt gar kein unmoralisches Handeln; allenfalls ließe sich von unmoralischem Verhalten sprechen. Da bloßes Verhalten offenbar aber nicht vernünftigerweise einer moralischen Bewertung unterzogen werden könne, ergäbe auch die Rede von unmoralischem Verhalten keinen Sinn. Das Ende vom Lied wäre somit: Wenn wir handelten, dann *notwendigerweise* moralisch gut; mehr noch: Da Kant im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* behauptete,<sup>20</sup> man könne niemals Gewißheit darüber erlangen, ob eine Handlung moralisch gut sei, sollten wir uns streng genommen ganz von der Vorstellung verabschieden, Menschen jemals gerechtfertigterweise unterstellen zu können, sie würden handeln.

Kant hat diese Schwachstelle in seiner Theorie zur Kenntnis genommen und versucht, auf die Einwände seiner Kritiker zu reagieren. Ob er eine zufriedenstellende Lösung dieses Problems liefern konnte, ist bis heute umstritten. Mir scheint allerdings, dass die oben bereits umrissene Modifikation an Korsgaards Interpretation der Incorporation Thesis eine Möglichkeit dafür eröffnet, die gesuchte Lösung zu präsentieren. Besser gesagt: Mir scheint, dass

---

<sup>19</sup> Vgl. GMS, AA IV: 447

<sup>20</sup> Vgl. GMS, AA IV: 407

sich der Vorwurf geradezu in Luft auflöst, sobald man aufhört, das deliberative Selbst mit der Vernunft zu identifizieren. Radcliffes Vorwurf beruht auf der Prämisse, die Incorporation Thesis würde implizieren, die Vernunft habe bei unseren Entscheidungen und dementsprechend auch bei unseren Handlungen immer das letzte Wort, sodass unvernünftiges, sprich, unmoralisches Handeln nur möglich sei, indem sich die Vernunft sozusagen gegen sich selbst wende. Zuzugestehen ist, dass die bislang verwendeten Formulierungen diesen Gedanken durchaus nahelegen, und deshalb sollte man Radcliffes Argument – um die falsche Annahme, die hinter ihrem Vorwurf steckt, deutlich sichtbar zu machen – wie folgt paraphrasieren: Wenn die einzig vernünftige Wahl unter allen Umständen die zugunsten der Moralität ist, und wenn die Vernunft bei all unseren Entscheidungen immer das letzte Wort hat, dann ist unbegreiflich, weshalb man sich jemals dazu entscheiden sollte, sich auf das sprichwörtlich unmoralische Angebot einzulassen, das so manche Triebfeder uns unterbreitet. Würde die Incorporation Thesis tatsächlich implizieren, dass es die Vernunft ist, die das letzte Wort hat – die entscheidet –, dann wäre Radcliffes Vorwurf stattzugeben. Welches Bild der Vernunft aber müsste Kant gehabt haben, damit die Annahme zuträfe, die Incorporation Thesis würde implizieren, die Vernunft, und nicht wir, hätte das letzte Wort? Mir scheint, die Antwort müsste wie folgt ausfallen: Die Vernunft wäre wie ein kleiner Homunculus in uns, ein eigenständiger Akteur, der unsere Entscheidungen überwacht und dafür Sorge trägt, dass wir auch ja immer die richtige, sprich, die vernünftige Entscheidung treffen. Das aber kann Kant sicherlich gerade nicht gemeint haben, zumindest nicht, wenn man ihn im Sinne des *principle of charity* liest. Stattdessen muss er offenbar das Folgende gemeint haben: Wenn man sagt, ‚die‘ Vernunft habe immer das letzte Wort bei unseren Entscheidungen, dann heißt das, dass ebendieser Prozess der Entscheidung als einer aufgefasst

werden muss, der nicht gleichsam an uns vorbei entschieden wird, sondern den wir entscheiden (wobei es sich bei diesem 'wir' um das handelt, was Kant das noumenale bzw. das transzendente Selbst nennt. Das zuletzt genannte Bild vom noumenalen Selbst als unserer vernünftigen Wesenshälfte wird allerdings von vielen Philosophen missverstanden: nämlich so, als setze sich der Mensch aus zwei ontologisch disparaten Entitäten zusammen; als seien wir eine merkwürdige Amalgamierung zweier verschiedener Dinge namens Sinnlichkeit und Vernunft; als müsse Kants Rede von einer noumenalen und einer phänomenalen Welt so verstanden werden, dass es jeden von uns sozusagen einmal hier und einmal dort gäbe; schließlich, als würde, wenn wir Entscheidungen treffen, Folgendes geschehen: Aus den dunklen Tiefen unserer Sinnlichkeit steigen hässliche Kreaturen – Begierden und Bedürfnisse – aus der Unterwelt in die weite Ebene unseres Bewusstseins empor, die, wären wir wie die anderen Tiere, ungehindert zu entsprechenden Verhaltensweisen führen würden. Im Menschen hingegen gäbe es nun etwas, das dieses triebgesteuerte Geschehen in ein kontrolliertes Wirken verwandle; ein gottgleiches Wesen namens Vernunft, das sich über die Natur erhebt, bestehende Kausalketten nach Belieben ‚einfriert‘ und neue aus dem Nichts heraus anstößt; ein Wesen, das jeden einzelnen sinnlichen Impuls unter Generalverdacht vor sein Tribunal zerrt, über seine Lebenswürdigkeit urteilt und nur jene von ihnen verschont, die sich den Gesetzen seiner Herrschaft kategorisch unterwerfen. Natürlich zeichnen Kants Kritiker selten ein derart drastisches Bild seiner Handlungstheorie.<sup>21</sup> Nichtsdestoweniger scheint mir im Endeffekt genau das ihre Vorstellung zu sein, und wenn diese Vermutung korrekt sein sollte, dann trägt daran in erster Linie Kant selbst schuld. Denn die

---

<sup>21</sup> Zumindest in Ansätzen findet es sich aber genau so bei vielen Kritikern, so zum Beispiel bei Simon Blackburn (vgl. Blackburn 1998: 238ff.)

genannten Metaphern stammen größtenteils von Kant selbst und wurden hier zum Zweck der Verdeutlichung lediglich stark überzeichnet dargestellt.<sup>22</sup> Worauf ich damit eigentlich hinaus wollte, ist jedoch, dass dies *nicht* Kants Vorstellung gewesen sein kann, auch wenn er sich oftmals in einer Weise ausgedrückt hat, die eine gegenteilige Meinung nahelegt.

Wenn wir sagen, die Vernunft habe das letzte Wort bei unseren Entscheidungen, dann ist damit gemeint, dass wir uns selbst in unserer Rolle als Entscheider als etwas begreifen müssen, das seine Entscheidungen unter Absehung kausaler Prozesse trifft; eben so, als stünden wir tatsächlich, wie Timmermann sagt,<sup>23</sup> über der Natur und als könnten wir tatsächlich Kausalketten aus dem Nichts heraus anstoßen. Wie ich in den nächsten Kapiteln zeigen möchte, war dies nicht Kants Vorstellung, jedenfalls nicht, wenn man diese Sätze buchstäblich versteht. Mit ‚der‘ Vernunft ist nicht mehr gemeint als eine Beschreibung unserer Selbst, der zufolge wir (das heißt, dieses unbestimmte und unbestimmbare Etwas, das wir ‚Ich‘ nennen, wenn wir Entscheidungen treffen) nicht als *Teil* der Natur zu verstehen sind, sondern als etwas, das sozusagen vermittels unseres Körpers zwar auf die Natur einwirkt, selbst aber nicht Natur ist. Das klingt natürlich, als würde ich den oben verspotteten Homunculus durch die Hintertür wieder zu mir hereinbitten. Gemeint ist indes etwas ganz anderes: Wenn Kant über das noumenale Selbst spricht, dann hat er nicht irgendeinen obskuren Doppelgänger unserer selbst im Kopf, welcher in einer uns prinzipiell unzugänglichen Welt lebt und dessen Einfluss auf uns in der uns vertrauten, sinnlich zugänglichen Welt bestenfalls als mysteriös bezeichnet werden könnte. Ihm ging es vielmehr um das folgende:

---

<sup>22</sup> Ich bitte darum, mich an dieser Stelle von der Pflicht zu entbinden, alle Bilder einzeln nachzuweisen.

<sup>23</sup> Vgl. nochmals das bereits zu Beginn von Kapitel 3 angeführte Zitat: “Nature herself is thought to be within our control as far as our actions are concerned.” (Timmermann 2000: 43)

Das, was in Sätzen wie 'Ich entscheide mich dazu, x zu tun' durch 'Ich' bezeichnet wird, ist kein Ding und auch kein psychologischer Zustand (auch nicht die Summe aller relevanten mentalen Zustände), sondern niemand anderes als unser ‚alltägliches‘ Selbst, lediglich aus einem anderen Standpunkt – nämlich dem deliberativen Standpunkt – heraus betrachtet. Die noumenale Welt ist dementsprechend keine Gesamtheit von mysteriösen sowie uns gänzlich unbekanntem Dingen, sondern eine, wie wir heute vielleicht eher sagen würden, alternative Beschreibung der ‚einen‘ Welt, wie wir sie alle kennen, die aber ein anderes Vokabular verwendet, andere Zwecke verfolgt und nach anderen Regeln funktioniert, als das, was man die wissenschaftliche, theoretische oder explanatorische Perspektive auf diese ‚eine‘ Welt nennen könnte. Nimmt man diese These an, fallen viele Argumente gegen Kants Philosophie wie Kartenhäuser in sich zusammen.

Diese Behauptungen sind freilich ebensowenig selbsterklärend wie die Incorporation Thesis und werden deshalb in einem eigens diesem Thema gewidmeten Kapitel ausführlicher erörtert. Ehe wir zu diesem Kapitel kommen, möchte ich aber einen weiteren möglichen Einwand gegen Kants Handlungstheorie diskutieren. Diese ließe sich nämlich an einer noch wesentlich grundlegenderen Stelle kritisieren, als dies bislang der Fall war: nämlich am Begriff der Triebfeder bzw. der damit verbundenen Vorstellung über die Entstehung menschlicher Handlungen.

### 3.3. Der Begriff der Triebfeder

Wenn Kants Handlungstheorie tatsächlich ein solch anti-kausales Bild vom Handeln zeichnet, wie im vorausgegangenen Kapitel behauptet wurde, wie kann es dann sein, dass der Terminus 'Triebfeder' einer der zentralen Begriffe der Kantischen Handlungstheo-



rie ist?<sup>24</sup> Triebfeder ist eine Uhrmachermetapher, also ein mechanistischer Begriff, und Kant möchte ihn Timmermann zufolge auch ganz genau so verstanden wissen:

Triebfeder is a *mechanical term*. It designates the ‘spring’ of a motion, as in a clock or an old-fashioned toy. In psychology, it is by extension a motivating desire, *the force* that propels an agent forward if he or she so chooses. A Triebfeder ‘makes the will practical’, i.e. makes action possible (Mrongovius II, XXIX 625, cf. Kant’s definition of interest, IV:459f.) (Timmermann 2007: 180f., Hervorhebungen von mir)<sup>25</sup>

Wenn Kant den Begriff ‘Triebfeder’ jedoch wirklich als einen mechanistischen Terminus intendiert hat, was suggeriert, dass Triebfedern eine kausale Kraft zukommt, wie kann er dann zugleich an der Incorporation Thesis festhalten? Diese impliziert schließlich, dass sich zwischen Handlungsimpuls und Handlung eine Art von Zwischeninstanz einschaltet, welche über die mysteriöse Fähigkeit verfügt, die kausale Kraft, die einen mentalen Zustand überhaupt erst zu einer Triebfeder macht, sozusagen nach Belieben kanalisieren oder sogar gänzlich unwirksam werden zu lassen. Kant könne aber nicht ernsthaft geglaubt haben, menschliche Wesen könnten Prozesse, die sich mit naturgesetzlicher Notwendigkeit abspielen, nach Belieben ‚einfrieren‘ — oder falls doch, dann wäre damit nur die Absurdität der Kantischen Handlungstheorie bewiesen.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. für diese Einschätzung: “[...] for Kant, *all* action of finite rational agents involves being *impelled* [*angetrieben*] to action by drives [*Triebfedern*] [...]” (Grenberg 2001: 155, Übersetzungen und Hervorhebungen im Original)

<sup>25</sup> Vgl. hierzu auch: „Die Möglichkeit einer Vorstellung, *causa impulsiva* zu sein, ist *elater animi* [...]“ (Refl. 1056)

<sup>26</sup> So könnte man übrigens auch Bittners oben diskutierten Kommentar zur Incorporation Thesis verstehen: Sobald man die kausale Kraft einer Triebfeder neutralisieren kann – und genau das scheint die Incorporation Thesis zu implizieren –, ist es einfach keine Triebfeder mehr; denn Triebfedern sind deshalb Triebfedern, weil sie kausal wirksam sind, und Kausalität lässt sich nicht neutralisieren.

### 3.3.1. Die miracle view

In der Tat scheinen viele Kritiker Kants exakt dieses Bild im Sinn zu haben, das man als die *miracle view* bezeichnen könnte. Diese wird durch eine falsche Gegenüberstellung der Kantischen und der Humeschen Handlungstheorie heraufbeschworen, wie Richard McCarty sie treffend beschreibt:

As Hume's theory has it, we are caused to act always by desires for objects we believe our actions will produce; and when our desires compete, the strongest among them causally determines our choice to act. But Kant's interpreters see the incorporation requirement as telling us, on the contrary, that whenever we act by our own free choice we 'incorporate' the desires or incentives on which we choose to act into maxims, making them the reasons for our actions. We therefore act on freely chosen reasons, and we are never caused to act by the strengths of our desires, which makes us free to act contrary to our strongest desires. (McCarty 2008: 427)

Das klingt im ersten Moment natürlich so, als würden Menschen dank ihrem rationalen Wesen Triebfedern in Gründe *verwandeln*, also aus etwas Kausalem etwas Normatives machen, das trotzdem kausale Kraft hat. Wäre das wirklich Kants Auffassung gewesen, wäre seinen Kritikern zuzustimmen und seine Handlungstheorie als absurd abzutun.<sup>27</sup> Eine derartige Diagnose sollte einen aber ei-

---

<sup>27</sup> Der semantische Gehalt meiner Überzeugung (er blutet) mag der Grund meines Handelns sein (intentionalistische Erklärung). Aber dieser Gehalt, sprich Grund, ist weder das Motiv noch die Ursache meiner Handlung. Denn das Motiv, also das, was mich bewegt, ist, dass ich *glaube*, dass er blutet (psychologische Erklärung); und die Ursache, also das, was auf physikalischer Ebene wirkt, ist der physiologische Zustand entweder meines Gehirns oder meines gesamten Organismus (physikalische bzw. physiologische oder neurobiologische Erklärung). Denn der semantische Gehalt ist kausal impotent; er wirkt nicht auf die Neuronen ein. Das Mentale ist, *als* Mentales, kausal impotent. Da bei allem Mentalen aber nun eben auch etwas ‚im Kopf‘ passiert, entsteht der Eindruck, das Mentale – das Normative – sei kausal wirksam. Dabei verwechseln wir jedoch zwei Dinge miteinander: Eben so, wie ein Stein eine Scheibe nicht deshalb zersplittern lässt, weil wir ihn als Stein beschreiben können, sondern weil er

gentlich dazu veranlassen, die ihr zugrunde liegende Interpretation, also die *miracle view*, einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, wird man dabei feststellen, dass nicht Kants Handlungstheorie, sondern deren Interpretation im Sinne der *miracle view* absurd ist.

Eines der bekanntesten Beispiele für eine in obigem Sinne falsche Gegenüberstellung von Kants und Humes Handlungstheorien findet sich in Simon Blackburns 1998 erschienenem Buch *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Dort heißt es:

For Hume [...] the ship is worked by a crew, each representing a passion or inclination or sentiment, and where the ship goes is determined by the resolution of conflicting pressures among the crew. After one voice has prevailed, various things may happen to the losers: they may be thrown overboard and lost altogether, or more likely they may remain silenced just for the occasion, or they may remain sullen and mutinous, or they may continue to have at least some effect on the ship's course [...] For Kant, so the contrast goes, there is indeed the Humean crew. But standing above them, in the quarter-deck, there is another voice – a voice with ultimate authority and ultimate power. This is the Captain, the will, yourself as an embodiment of pure practical reason, detached from all desires. The Captain himself is free. But he always stands ready to stop things going wrong with the crew's handling of the boat. Sometimes, it seems, the happiest ship will have no crew at all, but only a Captain [...] Thus the Kantian Captain. He is a peculiar figure, a dream – or nightmare – of pure, authentic self-control. He certainly appeals to our wish

---

gewisse physikalische Eigenschaften hat, verursacht nicht mein Grund meine Handlung – zumindest, wenn man unter der Handlung das physische Ereignis versteht –, sondern der dem Grund korrespondierende bzw. zugrunde liegende physiologische Zustand — eben das, was ‚im Kopf‘ passiert; und das, was im Kopf passiert, passiert unabhängig davon, wie wir es beschreiben. Wir verwandeln nicht etwas Kausales in etwas Normatives. Daher ist es streng genommen auch nicht falsch, sondern schlicht unsinnig, davon zu sprechen, etwas – wobei egal ist, was genau – würde Handlungen verursachen. Denn: Körperbewegungen werden verursacht, nicht Handlungen, und Körperbewegungen sind nicht identisch mit Handlungen. Es gibt Körperbewegungen, die keine Handlungen sind (Reflexe), und es gibt Handlungen, die keine Körperbewegungen sind (über etwas Nachdenken).

to be, ourselves, entirely the masters of our own lives, immune in all important respects from the gifts or burdens of our internal animal natures, or of our temperaments as they are formed by contingent nature, socialization, and external surrounds. Context-free, non-natural, and a complete stickler for duty, perhaps the Kantian self is nothing but the sublimation of a patriarchal, authoritarian fantasy. (Blackburn 1998: 246ff.)

Als Neo-Humeaner verwendet Blackburn natürlich nicht Kantischen, sondern Humeschen Jargon. Aber die Humesche Terminologie lässt sich leicht in die Kantische übertragen – zumindest in diesem Fall –, und das sich ergebende Bild ist das folgende: Nach Hume ließen sich menschliche Handlungen nach der gleichen Idee modellieren wie die Bewegungen von Billardkugeln, nämlich nach der Vorstellung eines Kräfteparallelogramms. Der einzige (indes zu vernachlässigende) Unterschied bestehe darin, dass menschliche Bewegungen nicht anhand mechanistischer, sondern anhand psychologischer Begrifflichkeiten erklärt würden. Die Funktionsweise wäre im Prinzip jedoch die gleiche. Kant hingegen – so stellt Blackburn es zumindest dar – zeichne ein gänzlich anderes Bild menschlichen Handelns: Zwar gebe es auch nach Kant die kausal wirksamen Kräfte, die Hume *passions* nennt und die Kant Triebfedern nennt, aber dieser Unterschied sei unwichtig. Wichtig sei dagegen, dass laut Kant diese kausal wirksamen Kräfte angeblich nicht länger den Naturgesetzen gehorchten, sondern den Befehlen des Captains, der – genau wie Gott in der Vorstellung mancher Menschen – den Lauf der Dinge nach Belieben verändern könne. Blackburns Kant behauptet, wir Menschen seien dank der Vernunft dazu in der Lage, die Bewegung der Billardkugel, *nachdem* sie angestoßen wurde, nach Belieben zu lenken. Wenn wir möchten, können wir sie Haken schlagen, nach oben springen, durch andere Kugeln hindurch rollen oder einfach ins Leere laufen lassen. Oder, um es in einem Bild Platons auszudrücken, mit dem Blackburn das Kapitel einleitet, aus dem obige Passage stammt:

Wir können Triebfedern vor unseren Willen wie Pferde vor unseren Streitwagen spannen und sie lenken, wohin immer wir wollen.

Doch nicht nur Kants Kritiker lassen dessen Handlungstheorie im wenig vorteilhaften Licht dieser *miracle view* erscheinen. Auch Verteidiger der Kantischen Handlungstheorie lassen ähnlich absurde Behauptungen verlautbaren. So würden John Silbers Kant-Interpretation zufolge menschliche Handlungen zwar von Triebfedern verursacht; über deren relative Stärke könnten wir jedoch frei bestimmen.<sup>28</sup> Silber hat vielleicht etwas anderes gemeint, als es zunächst den Anschein hat, und *cum grano salis* genommen ist Silbers Äußerung nicht falsch, sondern nur unnötigerweise irreführend. Ohne ausführlichere Erläuterungen über die richtige Interpretation sind Silbers Worte jedoch schlicht falsch. Denn Kant hätte niemals behauptet, dass wir die Macht haben, Wunder zu wirken, sprich, in den kausalen Lauf der Dinge einzugreifen und diesen nach Belieben zu verändern. Ihm ging es um einen gänzlich anderen Punkt: nämlich, dass der kausale Lauf der Dinge unter gewissen Umständen schlicht irrelevant ist und man deshalb von ihm abstrahieren kann. *Abstraktion ist aber weder Modifikation noch Negation.*<sup>29</sup>

Auf ähnlich unbeabsichtigte Weise setzen bestimmte Übersetzungen der Kantischen Schriften Irrlichter in die Welt. Das in diesem Kontext wichtigste Beispiel ist die weit verbreitete englische Übersetzung von 'handeln aus Pflicht' mit 'acting from the motive of duty'. Wie Marcia Baron feststellt, wird der Leser durch diese Übersetzung auf eine falsche Fährte gelockt:

What is wrong with speaking of acting from the motive of duty? Why is it misleading to say that Kant attributes moral worth to actions done from the motive of duty and denies moral worth to actions done from other motives?

---

<sup>28</sup> Vgl. Silber 1960: xcvi

<sup>29</sup> Dieser Punkt wird in Kapitel 8 ausführlicher erörtert werden.

The problem is that the term ‘motive’ suggests causation, as if the motive of duty or a desire to help another were a force within us that causes us to act accordingly. According to this picture, one does *x* because one is moved or prompted or impelled to do *x*. If one is moved both to do *x* and not to do *x*, the stronger, more forceful motive wins out. We are caused to act, on this picture, by an inner force – a motive. [Break] This is a familiar picture of agency from the empiricist tradition. Kant’s theory of agency is very different. Our actions are not the result of a desire or some other incentive that impels us. An incentive can move us to act only if we let it. [...] We are not (except perhaps in pathological cases, where agency is severely impaired) overcome by desires. When we think we are, what is really happening is that we have chosen to regard the desire as a force beyond our control (or for some other reason not to be reckoned with). (Baron 1995: 189)

Baron selbst geht es in dieser Passage nicht um die *miracle view*, sondern darum, Kants Moralphilosophie gegen all jene Einwände zu verteidigen, die auf einem falschen Verständnis der Kantischen Handlungstheorie beruhen und somit ungerechtfertigt sind. Hierin ist Baron uneingeschränkt zuzustimmen.<sup>30</sup> Ein Satz aus obiger Passage könnte jedoch leicht im Sinne der *miracle view* missverstanden werden. Baron schreibt dort: “An incentive can move us to act only if we let it.” Das klingt, als könnten wir uns über unsere Triebfedern erheben und sie, wie ein Reiter es mit dem Pferd tut, unserem Kommando unterwerfen. Wiederum gilt: In der richtigen

---

<sup>30</sup> Denn abgesehen davon, dass der Terminus ‘Motiv’ wie Timmermann recherchiert hat – vgl. Timmermann 2007: 181, Anm. – in Kants veröffentlichten Schriften nur ein einziges Mal auftaucht, und zwar, als Kant in seinem Aufsatz über den *Gemeinspruch* Christian Garve in dessen eigenen Begrifflichkeiten kritisiert – vgl. *Gemeinspruch*, AA VIII: 282) –, hat ‘Motiv’ bei Kant eine vollkommen andere Bedeutung als der englische *terminus technicus* ‘motive’, wie folgende Stelle aus den Vorarbeiten zur *Metaphysik der Sitten* zeigt: „Der Wille ist also die praktische Vernunft. Der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens zum Handeln ist die Triebfeder (elater) diese ist entweder das Gefühl der Lust oder Unlust aus dem Objekt der Handlung, (die Art wie die Handlung geschieht mag sein wie sie wolle) und heißt Anreiz (stimulus) Triebfeder der Sinnlichkeit oder aus der Regel der Handlung überhaupt und heißt Motiv (intellektuelle Triebfeder). Das Begehren aus Stimulis ist die Begierde; die habituelle Begierde Neigung.“ (Vorarbeiten zur *Metaphysik der Sitten*, AA XXIII: 383)

Weise verstanden, trifft das den Kantischen Punkt; es darf nur niemals so verstanden werden, als hätte Kant behauptet, wir hätten die Fähigkeit, Wirkungen von ihren Ursachen zu trennen bzw. Wirkungen nach unserem Gutdünken mit Ursachen zu verknüpfen. Kant war zwar Idealist — das heißt aber nicht, dass Kausalität für ihn etwas war, das in unser Belieben gestellt wäre und über das wir willkürlich verfügen könnten; und genau deshalb ist die *miracle view* eine zwar oft propagierte, aber falsche Interpretation der Kantischen Handlungstheorie.

Nichtsdestoweniger ist die *miracle view* weit verbreitet. Sogar Korsgaards Schriften können von Zeit zu Zeit den Eindruck erwecken, Kants Handlungstheorie müsse im Sinne der *miracle view* verstanden werden. So bestätigt Korsgaard an einer Stelle den Gedanken, dass Triebfedern auf kausale Weise operieren,<sup>31</sup> während sie an einer anderen Stelle behauptet, Menschen verfügten vermitteltst ihres Selbstbewusstseins über die wundersame Fähigkeit, Kausalketten zu sprengen, also kausale Kräfte nach Belieben zu kanalisieren oder sogar zu neutralisieren:

[...] reasons and causes do have something in common, namely, that the reasons for our beliefs and actions, at least the initial ones, are the very sorts of things *that would have caused* our beliefs and actions *had self-consciousness not intervened*. (Korsgaard 2008: 32, Hervorhebung von mir)

Um die Verwirrung perfekt zu machen, schreibt Korsgaard wenige Seiten nachdem sie behauptet, Triebfedern würden auf kausale Weise in uns operieren, Triebfedern seine keine kausalen Kräfte.<sup>32</sup> Auf den ersten Blick betrachtet, scheint Korsgaard sich hier glatt zu widersprechen. Wie sollten Triebfedern auf kausalem Wege in

---

<sup>31</sup> Vgl.: "Incentives operate on conscious beings causally [...]" (Korsgaard 1998b: 50)

<sup>32</sup> Vgl.: "But an incentive is not a causal force [...]. It is simply a consideration that has a kind of automatic standing with a self-conscious animal prone to self-love." (Korsgaard 1998b: 56)

uns operieren, zugleich aber keine kausalen Kräfte sein? Die Antwort, in der auch deutlich wird, weshalb Korsgaard keine Vertreterin der *miracle view* ist, fiele ganz analog zu Kants Auflösung der dritten Antinomie aus: Selbstverständlich verfügen wir Menschen nicht über die Fähigkeit, kausale Kräfte zu lenken oder zu neutralisieren, weshalb aus der Sicht eines außenstehenden Beobachters alle unsere Entscheidungen und Handlungen als Resultate kausaler Prozesse beschrieben werden müssten: Dass ich ein Stück Kuchen gegessen habe, ist auf meinen Appetit zurückzuführen; dieser war die Triebfeder meines Handelns, und hat dieses, nochmals: aus Sicht des Beobachters, auf kausalem Wege, also mit Notwendigkeit, herbeigeführt. Aus Sicht des Akteurs hingegen besteht diese Notwendigkeit nicht: Mein Appetit mag groß sein, doch er führt nicht notwendigerweise zum Verspeisen des Kuchens, sondern nur dazu, dass ich mich vor die Frage »Soll ich oder soll ich nicht?« gestellt sehe. In anderen Worten: Obwohl Triebfedern aus der Beobachterperspektive betrachtet kausale Kräfte sind (bzw. auf kausale Weise operieren), stellen sie sich aus der Sicht des Akteurs betrachtet nicht als kausale Kräfte dar und sind in diesem Sinne deshalb auch keine kausalen Kräfte. Aus der Akteursperspektive betrachtet, geht Triebfedern mit der Notwendigkeit genau das Merkmal ab, das sie aus der Beobachterperspektive zu etwas Kausalem macht.

Für diese Interpretation von Kants Handlungstheorie spricht auch, dass Kant grundsätzlich nichts gegen eine naturalisierte Erklärung mentaler Verursachung gemäß der *belief/desire-psychology* hatte.<sup>33</sup> Im Gegenteil: Im Bereich der empirischen Psychologie, der es darum geht, menschliche Handlungen aus der Beobachterperspektive zu erklären, hielt Kant strikt an diesem Modell fest.

---

<sup>33</sup> Vgl. Allison 1990: 5 und 34, Gressis 2007: 40 sowie folgende Aussage von Patrick Frierson: "[...] "reason" is just as natural as the senses, from within the perspective of empirical psychology." (Frierson 2005: 3, Anm.)



Das zeigt sich vielleicht nirgends deutlicher als an dem berühmt-berüchtigten Gefühl der Achtung: Wie Kant wiederholt betont, muss die Vernunft, soll sie tatsächlich praktisch sein, in der Lage sein, eine Triebfeder hervorzubringen. Soll die Einsicht ins moralische Gesetz nicht folgenlos bleiben, muss ebendiese Einsicht ein Gefühl hervorbringen, welches uns dazu antreibt, unsere Einsicht handelnd in die Tat umzusetzen. Offenbar entspricht der Begriff 'Triebfeder' in Kants Jargon hierbei exakt dem *terminus technicus* 'desire' der *belief/desire-psychology*. Hätte Kant im Rahmen seiner empirischen Psychologie also nicht selbst ein der *belief/desire-psychology* entsprechendes Modell menschlichen Handelns vertreten, wären die enormen Mühen, die Kant darauf verwendet, das Verhältnis zwischen moralischem Gesetz und Achtung für dieses Gesetz ins rechte Licht zu rücken, unverständlich.

Wie wichtig diese Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Standpunkt ist, soll in Kapitel 8 ausführlich dargelegt werden. Wie diffizil diese Unterscheidung zwischen dem Standpunkt einer empirischen Psychologie auf der einen und dem Standpunkt der mit der Incorporation Thesis verbundenen deliberativen Handlungstheorie auf der anderen Seite selbst unter Kant-Interpreten ist, zeigt sich indes bereits im hier angesprochenen Kontext, genauer gesagt, am Beispiel von McCartys Interpretation der Incorporation Thesis: Grundsätzlich stimmt McCarty mit der obigen These überein, wonach die weit verbreitete Überzeugung, Kant habe ein handlungstheoretisches Gegenmodell zu Hume vertreten, auf der Ebene empirischer Psychologie falsch sei. McCarty behauptet darüber hinaus allerdings, auch die mit der Incorporation Thesis verbundene Handlungstheorie stehe nicht im Widerspruch zu diesem mechanistischen Modell:

Supporters of the Incorporation Thesis often tell us that Kant did not hold an empiricist, 'conflict-of-forces' theory of agency, where our choices are

supposed to be causally determined by the relative strengths of competing incentives like self-love or duty. But the model of practical reasoning outlined here [in McCarty 2008] has it, on the contrary, that practical conflicts arising from maxims incorporating incentives of various degrees of strength are resolved when the subjectively strongest incentive prevails, through its strength, causing action on the maxim incorporating it. Reasoning with the practical syllogism guides us in acting by connecting possible actions with our ends, as means. But which of the concurrently recognized means to our various ends we finally choose is a function of the dynamic, subjective dimension of the incentives incorporated into our maxims. (McCarty 2008: 433)

Wie im Folgenden deutlich wird, schießt McCarty damit aber über das Ziel hinaus: Kant hätte Humes mechanistischer Handlungstheorie nicht auf noumenaler, sondern lediglich auf phänomenaler Ebene zugestimmt, also dann, wenn es um *Handlungserklärungen* geht.<sup>34</sup> Wenn wir Handlungen jedoch nicht retrospektiv, sondern prospektiv betrachten, also, wenn wir Entscheidungen treffen, hätte Kant das mechanistische Modell Humes abgelehnt; andernfalls scheinen – wie sich wiederum am Gefühl der Achtung als moralischer Triebfeder zeigt – Kants umfangreiche Erläuterungen zum richtigen Verhältnis zwischen moralischem Gesetz und der Achtung für dieses Gesetz unerklärlich:

[Kant's] claim that feeling cannot play a role as an antecedent "determining ground of the will" [must be] read [...] as one that applies not to empirical *descriptions* of choice but to one's deliberative *bases* for choice. That is, in the case of motivation by the moral law, one does not appeal to pleasure as a determining ground of one's choice, but simply to the law as such. In non-moral motivation, one appeals in deliberation, either directly or indirectly, to the pleasure that one takes in the object of one's choice. In moral motivation, one makes no such appeal to pleasure. This would be compatible, of course,

---

<sup>34</sup> Dieser Punkt wird in Teil II der Arbeit ausführlicher erläutert.

with saying that pleasure plays a role in a psychological account of moral choice as a connecting psychological state between cognition of the moral law and one's desire. (Frierson 2005: 11f.)

Für Kant hat eine Handlung genau dann moralischen Wert, wenn sie auf einer Entscheidung beruht, die davon abstrahiert, was uns gefällt oder angenehm ist, sondern nur berücksichtigt, was richtig ist. Damit wir diese Handlung trotzdem (psychologisch) erklären können, sprich, damit wir sie im Kausalnexus der phänomenalen Welt verorten können, benötigen wir Kant zufolge aber weiterhin ein Gefühl, das als Triebfeder fungiert, nämlich die Achtung. Dasselbe gilt nun für Handlungen und Triebfedern generell: 'Triebfeder' ist für Kant ein psychologischer Terminus, der zur Erklärung von Handlungen dient. Aus Sicht des Akteurs hingegen, also in der praktischen Deliberation, spielen Triebfedern eine gänzlich andere Rolle. Um noch einmal obiges Beispiel aufzugreifen: Aus meiner Sicht als Akteur hat mein Appetit keine kausale Kraft. Er führt nicht zwangsläufig zu der Handlung, sondern unterbreitet mir nur einen Vorschlag. Wenn ich ein Stück Kuchen esse, dann also nicht, weil es so kommen musste, sondern weil ich es so wollte. Darum versteht Kant den Willen auch als eine Art von Kausalität, und Freiheit entsprechend als das Vermögen, neue Kausalketten in Gang zu setzen: Wenn ich mich dazu entscheide, ein Stück Kuchen zu essen, dann ist es *für mich* so, als würde die Kausalkette, die bis zur Triebfeder Appetit geführt hat, schlagartig abreißen und als würde ich durch meine Entscheidung eine neue Kausalkette in Gang setzen. Die Incorporation Thesis bringt also nur zum Ausdruck, dass eine Entscheidung aus Sicht dessen, der sie zu treffen hat, nicht als das Ergebnis eines mit Notwendigkeit zu dieser Entscheidung führenden kausalen Prozesses beschrieben werden kann, sondern vielmehr als das Ingangsetzen einer neuen Kausalkette gedacht werden muss (auch wenn wir nie begreifen können,

wie dies möglich ist). Als Außenstehende hingegen müssen wir Entscheidungen (genau wie alle anderen Ereignisse in der Natur) als Ergebnis eines mit Notwendigkeit ablaufenden kausalen Prozesses beschreiben. Allein aus diesem Grund verwendet Kant den mechanistischen Begriff 'Triebfeder': 'Triebfeder' ist die psychologische Kennzeichnung für einen Zustand, den Außenstehende als die Ursache – oder wie Kant sagen würde: als den Beweggrund – einer Handlung identifizieren. Aus Sicht des Akteurs indes gibt es diese Zustände praktisch nicht,<sup>35</sup> und genau das ist gemeint, wenn Korsgaard behauptet, Triebfedern würden aus der Sicht des Beobachters betrachtet zwar kausal operieren, hätten aus Sicht des Akteurs betrachtet aber keine kausale Kraft.

Dass es vielen Menschen schwerfällt, diese schizopren anmutende Lösung des scheinbar bestehenden Widerspruchs zwischen theoretischem und praktischem Standpunkt<sup>36</sup> oder, wie man auch sagen könnte, zwischen Freiheit und Determinismus, zu akzeptieren, ist Korsgaard ebenso bewusst, wie es auch Kant bewusst war. Sie würde ihm nichtsdestoweniger uneingeschränkt zustimmen, wenn er schreibt:

Ob aber [...] das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, beiseite setzen können. (A803/ B831)

Worauf ich in diesem Unterkapitel hinaus wollte, ist letztlich nur Folgendes: Die Incorporation Thesis darf niemals so interpretiert

---

<sup>35</sup> Dies muss verwirrend, wenn nicht schlicht falsch klingen, wird aber in Kapitel 8 ausführlich erläutert.

<sup>36</sup> Manche Philosophen bezeichnen den praktischen Standpunkt in Abgrenzung zum theoretischen (deskriptiven) Standpunkt auch als normativen Standpunkt (vgl. Spohn 2012).

werden, als hätte Kant behauptet, die Inkorporation einer Triebfeder in eine Maxime würde etwas an deren Kausalität verändern. Grenberg hat deshalb zwar vollkommen Recht, wenn sie sagt:

The language of impulsion certainly does suggest that, in so doing, he [Kant] is thereby advocating a more mechanistic theory of action. But this is not in fact the case. (Grenberg 2001: 159)

Man darf – und das ist der zweite Punkt – aber nie vergessen, dass das nur die halbe Wahrheit ist. Denn Kant hat im Rahmen seiner empirischen Psychologie sehr wohl eine mechanistische Handlungstheorie vertreten.<sup>37</sup> Der Unterschied zwischen Kant und Hume ist letztlich nur, dass laut Kant die mechanistische Handlungstheorie in ihrer Anwendung auf die phänomenale Welt zu beschränkt ist, also nur dann gilt, wenn wir Handlungen erklären oder vorhersagen wollen, nicht aber dann, wenn wir Entscheidungen treffen oder rechtfertigen. Denn wenn wir mit Letzterem beschäftigt sind, versetzen wir uns, wie Kant sagt, als „Glieder in die Verstandeswelt“ (GMS, AA IV: 453), das heißt, wir wechseln vom theoretischen zum praktischen Standpunkt – und nur von letzte-

---

<sup>37</sup> Eine ähnliche Warnung spricht Frierson mit Bezug auf Barons oben zitierten Hinweis darauf aus, der Ausdruck 'Handeln aus Pflicht' dürfe nicht mit 'acting from the motive of duty' übersetzt werden: "Baron is correct, of course, that for Kant human beings are free and therefore incentives can move us only if we let them. But this account of agency is an account of transcendental freedom, an account that, for Kant at least, is *consistent with* the familiar empiricist picture of agency. [...] But Baron claims that Kant's theory of agency from this practical perspective precludes him from having a motivebased psychology in any respect. By implying that there is a conflict between the freedom necessary for moral agency and empiricist accounts of motivation, Baron, like Reath and Blackburn, mistakenly ascribes to Kant's *empirical* psychology a kind of freedom that Kant thinks is out of place there." (Frierson 2005: 4f.) An späterer Stelle seines Essays wiederholt Frierson diesen wichtigen Punkt: "In his *empirical* psychology, Kant's account of human beings is precisely the opposite of the popular interpretation of Kant that Blackburn captures well with his account of a "Kantian Captain" who is "immune in all important respects from the gifts or burdens of our internal animal natures, or of our temperaments as they are formed by contingent nature, socialization, and external surrounds ... free of his or her natural and acquired dispositions" (Blackburn 1998: 248, 252)." (Frierson 2005: 31)

rem aus betrachtet, verliert der kausale Determinismus seine Relevanz – aber nicht seine Gültigkeit. Da der Determinismus also nicht generell aufgehoben wird, wäre es falsch zu behaupten, Kant hätte der empiristischen Position Humes generell widersprochen. Das hat er nicht; er hat sie lediglich um das ihr fehlende Stück ergänzt.

So jedenfalls lautet die These, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit Stück für Stück herausgearbeitet und belegt werden soll. Ehe wir uns dieser Thematik zuwenden können, soll allerdings ein letzter systematischer Einwand gegen die bisher vorgelegte Verteidigung der Maximenthese diskutiert werden. Dabei handelt es sich um einen buchstäblich prinzipiellen Einwand: Bislang wurde nämlich mit keinem Wort die Prämisse in Frage gestellt, es sei ein Prinzip vonnöten, um den von einem Handlungsimpuls unterbreiteten Vorschlag als einen legitimen Grund dafür anerkennen zu können, eine entsprechende Handlung zu vollziehen. Weshalb, so nun der Einwand, sollte etwas aber nur dann eine echte Handlung sein, wenn zwischen Handlungsimpuls und Handlung ein Prinzip steht? Zugegeben: Das Subjekt müsse einen erkennbaren Einfluss haben, damit man sinnvoll zwischen einer Handlung und einem bloßen Geschehen unterscheiden könne. Weshalb hierfür jedoch nicht die Entscheidung des Subjekts ausreichen solle, sei nicht zu sehen. Anders ausgedrückt: Weshalb sollte jede Entscheidung die Form eines Prinzips annehmen müssen? Weshalb sollte man keine singulären bzw. partikularen Entscheidungen treffen können?

### 3.4. Ein buchstäblich prinzipieller Einwand

Korsgaard zufolge ergibt sich die Maximenthese aus der reflexiven Struktur des menschlichen Selbstbewusstseins, genauer gesagt, aus der sich durch das reflexive Selbstbewusstsein einstellenden

reflexiven Distanz zwischen Handlungsimpuls und faktisch vollzogener Handlung. Die erste wichtige Prämisse dieses Arguments lautet, dass Handlungsimpulse zwar unabhängig von der bewussten Zustimmung des Handelnden in Ereignissen Ausdruck finden könnten, die äußerlich betrachtet von echten Handlungen nicht zu unterscheiden seien, dass echte Handlungen jedoch nur dann vorlägen, wenn der Impuls, der der Handlung zugrunde liegt, sich nicht gleichsam am Bewusstsein des Subjekts vorbei entfalte, sondern diesem unterstellt sei. Von echten Handlungen könne streng genommen also nur dann die Rede sein, wenn das Subjekt sich in irgendeiner Weise bewusst zu dem die Handlung auslösenden Impuls verhalte, sprich, eine positive oder negative Haltung ihm gegenüber einnehme und auf diese Weise Kontrolle darüber ausübe, wie sich der Handlungsimpuls entfalte. Oder, wie Korsgaard selbst es formulieren würde: *The subject has to act on the incentive*. Die eigentlich entscheidende Prämisse auf dem Weg zur Maximenthese wurde bei all dem allerdings noch nicht genannt. Sie lautet: Die Entscheidung darüber, welche Haltung der Akteur gegenüber dem Handlungsimpuls einnehme, würde notwendigerweise zugleich auf der Basis als auch in Form eines allgemeinen Prinzips getroffen. So sei das Prinzip, auf das man rekurriere, *um* seine Entscheidung zu treffen, ein Imperativ, also ein, um mit Kant zu sprechen, objektiv gültiges praktisches Prinzip, das in diesem Sinne unabhängig vom Subjekt gelte und von diesem als etwas Externes gleichsam wie ein Orakel angerufen werde. Doch auch die *getroffene* Entscheidung – und das ist der Punkt, der eigentlich erst zur Maximenthese führt – nehme notwendigerweise die Form eines allgemeinen Prinzips an; allerdings eines, das nicht bereits gegeben sei, sondern erst vom Akteur, und zwar *durch* dessen Entscheidung, gemacht werde und deshalb kein objektiv, sondern ein bloß subjektiv gültiges praktisches Prinzip sei: eben eine *Maxime*. Das *Ergebnis* einer Entscheidung sei also immer eine *Maxime*. Genauer gesagt: Eine Entschei-

dung zu treffen, *bedeute* gar nichts anderes, als sich eine Maxime zu machen. Der letzte Schritt auf dem Weg zur Maximenthese ist nun nur noch eine Kombination der bisher präsentierten Gedanken: Wenn jeder Handlung, damit sie als Handlung gelten könne, eine Entscheidung des Akteurs vorangehen müsse, und wenn eine Entscheidung zu treffen nichts anderes heiÙe, als sich eine Maxime zu machen, dann liegt offenbar notwendigerweise jeder echten Handlung eine Maxime zugrunde.

Dass das handlungstheoretische Argument in seiner Korsgaard'schen Form einen gewissen Charme hat, wird vermutlich niemand bestreiten. Ebenso dürfte inzwischen aber auf der Hand liegen, an welcher Stelle man trotzdem einhaken könnte: Weshalb sollte jede Entscheidung die Form eines allgemeinen Prinzips annehmen müssen? Zugestanden: Man könne allgemeingültige Entscheidungen treffen, wenn man das wolle. Weshalb aber sollte es nicht ebenso möglich sein, partikuläre Entscheidungen zu treffen? Schon ein simples Beispiel scheint das Gegenteil zu beweisen: Angenommen, mich überkomme mitten in meiner Diät der Heißhunger auf etwas SüÙes. Es mag nun unklug oder inkonsequent sein, diesem Impuls auch nur bei dieser einen Gelegenheit nachzugeben, aber offensichtlich sei es nicht unmöglich, das zu tun.

Einer der ersten, die diesen Einwand vorbrachten, war Thomas Nagel. In seinem Kommentar zu Korsgaards *The Sources of Normativity* schreibt Nagel, Korsgaards Argument kranke nicht zufällig an derselben Prämisse wie Kants in der *Grundlegung* dargelegter ‚Beweis‘ der Willensfreiheit — nämlich an der Vorstellung, der Wille müsse, weil es sich dabei um eine Art von Kausalität handle, notwendigerweise nach Gesetzen bzw. universell gültigen Prinzipien wirken.<sup>38</sup> Korsgaard übernehme diese Idee von Kant, obwohl

---

<sup>38</sup> Vgl. Nagel 1996: 202 sowie GMS, AA IV: 446



sie – gerade aus Kantischer Sicht – im Grunde unverständlich sei. So stellt Nagel die ebenso simple wie berechtigte Frage:

If [as Kant claims] the will is self-determining, why can't it determine itself in individual, disconnected choices as well as according to some consistent law or systems of reasons? (Nagel 1996: 202)

Wenn der Wille, wie Kant sich ausdrückte, durch nichts bestimmt werde außer durch sich selbst, weshalb sollten wir dann nicht auch partikularistische Entscheidungen treffen können, die weder notwendigerweise auf einem universell gültigen Prinzip beruhen noch eines implizieren? Weshalb sollte es unmöglich sein, seinem Heißhunger heute nachzugeben, morgen sowie übermorgen nicht, den Tag darauf allerdings doch wieder, usw.? Anders gefragt: Weshalb sollte man sich Kants bzw. Korsgaards Meinung anschließen, dass derartige Abfolgen von einander entgegengesetzten Entscheidungen, wie sie im Alltag zweifellos anzutreffen seien, auf einem Prinzip beruhten oder eines erforderten? Wie sollte dieses Prinzip aussehen? Und, um einer nicht unwahrscheinlichen Replik voranzugreifen: Falls die Antwort lauten sollte, in derartigen Fällen würden sich die fraglichen Personen jeweils neue Prinzipien machen, weshalb sollte man diese ‚Eintagsfliegen‘ überhaupt als Prinzipien anerkennen?

Andere Autoren haben ähnliche Zweifel an Korsgaards These angemeldet, die Transformation bzw. die Umdeutung eines bloßen Verhaltens zu einem echten Handeln sei allein unter Rekurs auf ein allgemeines Prinzip zu leisten. So schreibt Gerald Allan Cohen in seinem Kommentar zu Korsgaards *The Sources of Normativity*:

The reflective structure of human consciousness may require [...] that, on pain of reducing myself to the condition of a wanton, I endorse the first-order impulses on which I act, that, as we say, I *identify* myself with them. But

it does not follow, and it is not true, that the structure of my consciousness requires that I identify myself with some law or principle. I do not do that when I identify myself with the impulse to save my own drowning child. What the reflective structure requires, if anything, is not that I be a law to myself, but that I be in command of myself. And sometimes the commands that I issue will be singular, not universal. (Cohen 1996: 176)<sup>39</sup>

Weshalb sollte man nicht unabhängig von einem Prinzip Ja oder eben auch Nein zu einem Handlungsimpuls bzw. dem von ihm unterbreiteten Vorschlag sagen können?

### 3.4.1. Die Unmöglichkeit partikularistischen Wollens

Korsgaard antwortet in *The Sources of Normativity* direkt auf die Einwände von Nagel und Cohen. Ihre Replik besteht zunächst in einer Entschärfung der strittigen These: Selbstverständlich könne man auf eine Heißhungerattacke mit dem Verspeisen einer Tafel Schokolade oder einer anderen Süßigkeit reagieren, also eine singuläre *Handlung* in Reaktion auf einen singulären Impuls hin ausführen. Ihr Punkt sei nur, dass die *Entscheidung*, die dieser singulären Handlung zugrunde liege, nicht singulär sein könne, sondern notwendigerweise als Exemplifizierung eines universellen Prinzips gedacht werden müsse, das in etwa wie folgt aussehe: »Wann immer ich in Situationen des Typs ›Heißhunger auf Süßigkeiten‹ gerate, will ich Handlungen des Typs ›Verspeisen einer geeigneten Süßigkeit‹ vollziehen, um meinen Heißhunger zu stillen.«

---

<sup>39</sup> Rüdiger Bittner hat sich – explizit auf diesen Einwand Cohens Bezug nehmend – ähnlich geäußert. Er schreibt: “[...] this is an extremely demanding, not to say fantastic, idea of agents: that in all their actions they execute laws. [...] it is bizarre to think of every action as based upon some law, no matter whether the agent constantly looks up these laws or not. We are not as principled as that, nor ought we to be.” (Bittner 2001: 151f.)

Ohne weiterführende Erläuterungen würde es sich hierbei freilich nicht um eine Begründung, sondern um eine bloße Wiederholung der These von der Unmöglichkeit partikularistischen Wollens handeln. Es bedarf aber nur weniger Sätze, um den entscheidenden Gedanken Korsgaards klar zu machen, der letztlich auf einen Widerspruchsbeweis hinausläuft: Um eine partikularistische Entscheidung treffen zu können, müsste man den Impuls, bezüglich dessen man diese Entscheidung treffen wollte, selbst partikular beschreiben. Das sei aufgrund der notwendigerweise begrifflichen Verfasstheit alles Beschreibens jedoch schlechterdings unmöglich. Man könne nicht bezüglich eines konkreten Einzelvorkommnisses von Heißhunger eine Entscheidung treffen, da man dieses singuläre Ereignis offenkundig bereits als eine Exemplifizierung der generellen Kategorie ›Heißhunger‹ begriffen hätte und auch begreifen müsse:

When my will operates, that is, when I endorse acting on this desire, I must describe the desire and the action to myself in some way or other, if only as 'a desire' or perhaps 'satisfying a desire'. Thought traffics in the general – the human mind traffics in the general – and it is nonsense to think I could have some *wholly* particular way of conceiving what I am doing. (SN: 228)

Man könne also einfach deshalb keine partikularen Entscheidungen treffen, weil man, um überhaupt eine Entscheidung treffen zu können, zunächst einmal den Gegenstand bzw. das Objekt dieser Entscheidung erfassen müsse. Damit sei der entscheidende Schritt jedoch bereits getan, da man einen Impuls niemals *in* seiner Partikularität erfassen könne, sondern immer nur vermitteltst eines Begriffs, also in einer allgemeinen Weise. Schlicht aus diesem Grund müsse jede Entscheidung eine allgemeine Form annehmen.

Anhand dieser Beobachtung lässt sich auch die in der einschlägigen Literatur zum Maximenbegriff häufig gestellte Frage beant-

worten, worin die Allgemeinheit bestehe, die Maximen als Prinzipien zukommen müsse: nämlich nicht darin, wie die in den 1970er Jahren von Rüdiger Bittner sowie Otfried Höffe<sup>40</sup> vorgeschlagene Lebensregel-Interpretation besagt, dass sie über die Art und Weise bestimmen, wie man sein Leben im Allgemeinen führen will, sondern darin, dass Maximen, wie oben ausgeführt wurde, aufgrund ihrer begrifflichen Verfasstheit niemals für Einzelfälle gelten, sondern immer für sämtliche Fälle, die zu dem in der Maxime spezifizierten Typus gehören.

Anhand dieses Gedankengangs wird auch deutlich, weshalb es nach Korsgaard selbstverständlich nicht unmöglich ist, sich heute so und morgen anders zu entscheiden. Im Gegenteil: Natürlich ist es möglich, getroffene Entscheidungen zu revidieren, sprich, Maximen, die man sich zu einem bestimmten Zeitpunkt gemacht hat, zu einem späteren Zeitpunkt abzuwandeln oder aber gänzlich fallenzulassen und durch neue Maximen zu ersetzen — wobei es keine Rolle spielt, ob dieser spätere Zeitpunkt bereits nach drei Minuten, drei Tagen oder erst nach drei Jahren erreicht ist. Denn: Alle Maximen, die man sich macht, weisen zu dem Zeitpunkt, zu dem man sie sich macht, notwendigerweise eine universelle Form auf, da sie eine Entscheidung darüber verkörpern, in welcher Weise man auf die *Art* des sozusagen gerade akuten Handlungsvorschlags reagieren will. Wie gesagt, man mag diese Entscheidung zu einem späteren Zeitpunkt revidieren. Das ändert aber nichts daran, dass diese Entscheidung (wie alle Entscheidungen) aus den oben genannten Gründen zu dem Zeitpunkt, zu dem man sie trifft – auch wenn uns das nicht bewusst sein mag – mit einem Anspruch auf universelle Gültigkeit einhergeht. Daher würde es sich selbst dann, wenn eine Person ihre Prinzipien wechseln würde wie

---

<sup>40</sup> Zur Lebensregel-Interpretation des Maximenbegriffs vgl. Bittner 1974: 490 sowie Höffe 1977: 360 und Höffe 2000: 187. Als Vorläufer dieser Interpretationslinie wird gelegentlich auch Lewis White Beck genannt, vgl. Beck 1960: 77.

andere Leute ihre Unterwäsche, weiterhin um Prinzipien handeln; denn die Allgemeinheit eines Prinzips hängt nicht davon ab, wie lange dieses Prinzip *de facto* als gültig anerkannt wird.

Unabhängig von diesem konzeptuellen Punkt gilt freilich: Falls es in der Realität überhaupt Personen geben sollte, die ihre Prinzipien scheinbar jeden Tag wechselten, wären solche Eintagsfliegen in der Regel schlicht damit zu erklären, dass die fraglichen Personen nur glaubten, ihre Prinzipien täglich zu wechseln, während sie in Wirklichkeit ein ganz anderes Prinzip akzeptierten, welches unbewusst im Hintergrund stünde und dessen konsequente Anwendung für ihre scheinbar täglich wechselnden Entscheidungen verantwortlich wäre. So hätte eine Person, die eigentlich Diät zu halten scheint, und doch andauernd zur Schokolade greift, sich wahrscheinlich schlicht das folgende Prinzip zu eigen gemacht: »Ich will immer das tun, was mir gerade am meisten Lust bereitet bzw., was mir gerade am wenigsten Unlust bereitet.« Man braucht nun lediglich hinzuzunehmen, dass die Lust am Geschmack der Schokolade die Furcht vor dem Blick in den Spiegel an manchen Tagen überwiegt, während dieses Verhältnis sich, aus welchen Gründen auch immer, an anderen Tagen umkehrt. Auf diese Weise ließe sich gut erklären, weshalb die fragliche Person scheinbar partikulare Entscheidungen trafe, während sie ihrem wahren Grundsatz in Wirklichkeit sogar überaus treu wäre.

Für Korsgaard ist das bisher Gesagte indes nur die halbe Wahrheit. Denn die eigentliche Antwort auf die Frage, weshalb wir keine partikularen Entscheidungen treffen könnten, lautet ihr zufolge: Weil es *uns* dann gar nicht gäbe! Etwas ausführlicher: Von einem Selbst, das partikulare Entscheidungen treffe, lasse sich nicht sinnvollerweise sprechen, weil unter diesen Umständen ein Selbst schlicht nicht existiere. Das Wollen müsse also deshalb gesetzesartige Form annehmen, weil es andernfalls schlechterdings niemanden gäbe, von dem man sagen könnte, er wolle. Positiv formuliert:

Von einem Selbst, das Entscheidungen treffe, könne sinnvollerweise nur dann gesprochen werden, wenn dessen Entscheidungen gesetzesartigen Charakter hätten.

Das ist, in Kurzform, Korsgaards Replik auf Cohens Einwand, aus der reflexiven Struktur des Selbstbewusstseins folge nicht, dass man sich mit *Prinzipien* identifizieren müsse, um Entscheidungen zu treffen, sondern nur, dass man sich mit dem *Impuls* identifizieren müsse, bezüglich dessen es die fragliche Entscheidung zu treffen gelte. Auch diese Erwiderung Korsgaards wäre ohne weitere Erläuterung jedoch kaum zu verstehen. Denn: Dass die Idee des Wollens die Idee eines Wollenden voraussetzt, ist eine These, die niemand bestreiten würde. Dass dieser Wollende unabhängig von der Identifikation mit Prinzipien nicht existieren, ja nicht einmal gedacht werden könne, ist hingegen eine These, die kaum auf unmittelbare Zustimmung stoßen dürfte. So würden sicher weder Cohen noch Nagel bestreiten, dass es zwecks der Unterscheidung zwischen einem Geschehen und einem Handeln ein Etwas geben muss, das man als Akteur auszeichnen kann. Sicher würden beide auch einräumen, dass dieses Etwas in einer besonderen Art von Beziehung zu demjenigen Ereignis stehen muss, welches als Handlung interpretiert wird oder werden soll. Drittens würden beide sicher auch zugestehen, dass diese Beziehung derart beschaffen sein muss, dass das als Akteur designierte Etwas als der Urheber dieses Ereignisses in Erscheinung tritt. Kurzum, sie würden Korsgaard darin zustimmen, dass es eines Bindeglieds bedarf, welches die Transformation bzw. die Umdeutung von Molekülwolken zu Akteuren sowie von Geschehnissen zu Handlungen rechtfertigt. Weshalb jedoch, so verstehe ich Cohens und Nagels Einwände zumindest, dieses Bindeglied gar nichts anderes sein könne als ausgerechnet ein allgemeines Prinzip bzw. ein Gesetz, sei unklar. Denn, weshalb sollte 'Urheber' notwendigerweise im Sinn von 'Ursache' verstanden werden müssen, ganz abgesehen von der

Frage, weshalb das Konzept der Kausalität nicht unabhängig von dem des Gesetzes verständlich sein sollte? Weshalb sollte Urheberschaft bzw. diese Art von Akteurskausalität ausschließlich, wie Korsgaard sagt, in der Ausführung eines selbstgegebenen Gesetzes bestehen können,<sup>41</sup> und nicht, wie Cohen vorschlägt, darin, über sich selbst zu herrschen (*being in command of oneself*) — und zwar, sofern man das will, in Form von Gesetzen, aber, wenn man das will, eben auch in Form partikularer Edikte? Letzteres mag möglicherweise keine *gute* Form der Selbstherrschaft sein. Doch genau wie bei der Herrschaft über andere scheint sie offenkundig nicht unmöglich zu sein — weshalb sonst würde der Kategorische Imperativ gesetzesmäßiges Wollen erst *gebieten* müssen?

Um Korsgaards Replik auf diese Nachfragen verstehen zu können, müssen wir uns näher mit Korsgaards Theorie der Selbstkonstitution beschäftigen.

### 3.4.2. Korsgaards Theorie der Selbstkonstitution

Als Ansatzpunkt für die folgenden Überlegungen soll Korsgaards Replik auf Cohen dienen, welche, nochmals anders ausbuchstabiert als zuvor, so lautet: Partikulare Entscheidungen seien deshalb unmöglich, weil sie es ihrerseits unmöglich machen würden, zwischen der aktiven Entscheidung des Akteurs zugunsten eines bestimmten Impulses und einem bloß passiven Sich-Durchsetzen des einen Impulses gegenüber dem anderen zu unterscheiden. Mit anderen Worten: Wer partikulare Entscheidungen trafe, würde sich

---

<sup>41</sup> Vgl.: "What makes an action *mine*, in the special way that an action is *mine*, rather than something that just *happens* in me? That it issues from my constitution, rather than from some force at work within me; that it is expressive of a law I give to myself, rather than a law imposed upon me from without." (SC: 160)

nicht von jemandem unterscheiden, der gar keine Entscheidungen träge, sondern alle Impulse gleichsam durch sich hindurch wirken ließe. Genauer gesagt, gäbe es unter solchen Umständen schlechterdings niemanden mehr, der Impulse durch sich hindurch wirken lassen könnte. Es handle sich also nicht nur um ein epistemisches, sondern um ein metaphysisches Problem: Eine Person, die partikuläre Entscheidungen träge, wäre nicht bloß nicht zu unterscheiden von einem Wesen, das kein Selbst hätte, sondern es wäre in der Tat ein Wesen, das kein Selbst hätte:

Particularistic willing eradicates the distinction between a person and the incentives on which he acts. But then there is nothing left here that is the *person*, the agent, that is his will as distinct from the play of incentives within him. He is not one person, but a series, a mere conglomeration, of unrelated causally effective impulses. There is no difference between someone who has a particularistic will and someone who has no will at all. Particularistic willing lacks a subject, a person who is the cause of these actions as distinct from the incentives that suggest them. And action that lacks an agent isn't action at all. (Korsgaard 1998a: 8f.)

Im Umkehrschluss heißt das für Korsgaard: Um sinnvoll zwischen Aktivität und Passivität bzw. Tätigkeit und Leiden unterscheiden zu können, genüge es nicht, die Kausalität der in uns emporsteigenden Handlungsimpulse zu überwachen und zu kontrollieren; vielmehr müsse man *sich selbst* zur Ursache seiner Handlungen machen:

To will is not just to be a cause, or even to allow an impulse in me to operate as a cause, but so to speak, to consciously pick up the reins, and make *myself* the cause of what I do. And if I am to constitute *myself* as the cause of an action then I must be able to distinguish between *my* causing the action and some desire or impulse that is 'in me' causing my body to act. I must be able to see *myself* as something that is distinct from any of my particular, first-order, impulses and motives, as the reflective standpoint in any case requires.



Minimally, then, I am not the mere location of a causally effective desire but rather am the *agent* who acts on the desire. It is because of this that if I endorse acting a certain way now, I must at the same time endorse acting the same way on every relevantly similar occasion. (SN: 227f.)<sup>42</sup>

Der Titel von Korsgaards zuletzt veröffentlichtem Buch lautet also nicht ohne Grund *Self-Constitution: Unser Selbst existiere nicht einfach, sondern müsse gemacht werden, indem man sich selbst zu einem wahrhaft handelnden Wesen, also zu einem Akteur, mache* — und diese Selbst-Konstituierung gelinge allein auf dem Weg der Identifikation mit Prinzipien. Korsgaard zufolge *habe* man Prinzipien also nicht einfach, vielmehr *sei* das, was wir ‘Ich’ nennen, gar nichts anderes als ein System von Prinzipien.<sup>43</sup>

Bislang handelt es sich offenbar aber nur um eine Aneinanderreihung von Behauptungen. Insbesondere die zentrale Prämisse – Selbst-Konstitution gelinge allein durch Identifikation mit Prinzipien – scheint gleichsam aus dem Nichts zu kommen. Denn: Dass wir uns selbst als die Ursache unserer Handlungen begreifen müssen, um uns als Akteure begreifen zu können, ist eine Sache — die wohl auch nur wenige bestreiten würden. Eine ganz andere Sache dagegen scheint es, zu behaupten, dies könne nur vermitteltst einer Identifikation mit Prinzipien gelingen. Denn diese These würden – zumindest ohne weitere Erläuterungen – wohl nur wenige teilen. Wie also kommt Korsgaard zu dieser extravaganten Theorie des Selbst? Weshalb könne Selbst-Konstituierung allein auf dem Weg der Identifikation mit Prinzipien gelingen? Wieso sollte ein Selbst,

---

<sup>42</sup> Vgl. hierzu auch: “To act is not just to cause an end, but to *make yourself into* the cause of the end, and so to *make yourself into* the kind of thing that achieves that end. To be an agent is to transform yourself into a certain kind of cause. The activity we exhibit in action is a kind of *self-determined efficacy*.” (Korsgaard 2014: 197)

<sup>43</sup> Vgl. zur Motivationsgeschichte dieses für Korsgaard zentralen Gedankengangs ihren Essay *Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit* (wiederabgedruckt in CKE: 363-397)

das partikulare Entscheidungen träge, nicht existieren können? Weshalb würden partikulare Entscheidungen es unmöglich machen, zwischen der aktiven Entscheidung des Akteurs und einem passiven Sich-Durchsetzen eines Impulses zu unterscheiden? Weshalb wäre ein Wesen, das partikulare Entscheidungen träge, nicht als ein Akteur zu beschreiben, sondern nur als eine Aneinanderreihung von unzusammenhängenden kausal wirksamen Impulsen?

Beginnen wir mit den beiden zuletzt gestellten Fragen. Korsgaard beantwortet diese anhand einer Analogie zum Gedanken der Konstitution der Welt mittels des Begriffs der Kausalität: Genau so, wie wir Kant zufolge der zunächst zusammenhangslosen Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen (Natur-)Gesetze aufoktroyieren müssten, um dieses als ein zusammenhängendes Ganzes – eben als Welt – begreifen zu können, müssten wir Korsgaard zufolge unserem Willen Gesetze (und zwar, wie Kant sagen würde, Gesetze der Freiheit) aufoktroyieren, um zwischen bloßen Geschehnissen und Handlungen unterscheiden zu können. So, wie es uns der Begriff des Gesetzes also gestatte, zwischen einer bloß zeitlichen Abfolge von raum-zeitlichen Ereignissen und einem Kausalzusammenhang zu unterscheiden, ermögliche es uns der Begriff des Gesetzes auch, zwischen einer zusammenhangslosen, bloß zeitlichen Abfolge von Handlungsimpulsen (sowie deren Wirkungen) und einem Wollen und den daraus resultierenden Handlungen zu unterscheiden:

The point I am making here is exactly analogous to the point about distinguishing causal connections from mere temporal sequences of events. Just as the special relation between cause and effect, the necessitation that makes their relation different from mere temporal sequence, cannot be established in the absence of law or regularity, so the special relation between agent and action, the necessitation that makes that relation different from an event's merely taking place in the agent's body, cannot be established in the absence of at least a claim to law or universality. So I need to will universally in order to see my action as something which *I do*. (SN: 228f.)

Anhand desselben Gedankens ließen sich laut Korsgaard auch die beiden zuerst genannten Fragen bezüglich der Notwendigkeit von Selbst-Konstitution durch Gesetze beantworten: Genau so, wie es nur durch Rekurs auf Gesetze möglich sei, Kausalzusammenhänge herzustellen, könne auch nur durch Rekurs auf Gesetze das Selbst als eine diachron persistierende Entität konstituiert werden, ohne die es – als dessen Subjekt – einen Willen nicht geben könne:

Hume argued not only that we do not encounter the power of causes in experience, but also that we do not encounter the active self in experience. We encounter our thoughts and motives, but not the self who thinks them or acts on them. Kant's reply to the first point was that the mind in effect imposes the notion of causal law on certain temporal sequences in its attempt to understand the empirically given world as a single systematic whole organized in space and time. In a similar way, we impose the form of universal volitional principle on our decisions in our attempts to unify ourselves into agents or characters who persist through time [...]. (SN: 229)

Nagel und Cohen hätten auf diese Erläuterungen möglicherweise wie folgt reagieren können:<sup>44</sup> Bezüglich der, wie man sagen könnte, Naturkausalität scheint unsere Wahrnehmung die Idee der Gesetzesartigkeit im Einklang mit Korsgaards Ausführungen durchaus nahezu legen: Wir beobachten wiederholt das zeitliche Aufeinanderfolgen von Ereignissen eines Typs auf Ereignisse eines anderen Typs. Nach einer gewissen Zeit, also nachdem wir eine hinreichend große Anzahl an Beobachtungen gemacht haben, verallgemeinern wir, vielleicht ohne es zu merken, unsere Beobachtungen zu allgemeingültigen Gesetzen. In manchen Fällen, man denke bloß an fallende Äpfel und die Gravitation, haben wir irgendwann sogar das Gefühl, diese Gesetze unmittelbar beobachten zu können. Korsgaard berichtet daher ganz richtig, dass es zunächst eines

---

<sup>44</sup> Meines Wissens haben weder Nagel noch Cohen öffentlich auf Korsgaards Erwiderungen repliziert; daher der Konjunktiv.

David Hume bedurfte, um uns daran zu erinnern, dass wir keineswegs Gesetze, sondern lediglich Ereignisabfolgen beobachten, und dass es daraufhin eines Immanuel Kant bedurfte, um uns auf die Idee zu bringen, dass die vermeintlich inexistenten Gesetze möglicherweise doch existieren — lediglich nicht in der Natur, sondern in uns bzw. unserem Geist. Bezüglich dessen hingegen, was man als Akteurskausalität bezeichnen könnte – und das ist die Pointe –, scheint man eine gänzlich andere Geschichte erzählen zu müssen. Denn was wir am Menschen beobachten, ist allem Anschein nach weder Gesetzesartigkeit noch Zufall, sondern etwas, das man vielleicht Willkürlichkeit nennen könnte. Freilich beobachten wir im Wollen anderer Menschen, wie auch in unserem eigenen, von Zeit zu Zeit gewisse Regelmäßigkeiten. Erstens beobachten wir derartige Regelmäßigkeiten im Wollen aber keineswegs immer und überall, und zweitens ist es recht selten, dass wir geneigt sind, diese Regelmäßigkeiten zu Gesetzen zu erklären — und selbst wenn wir das tun, sprechen wir längst nicht immer von Willensstärke, sondern mindestens genauso häufig von Zwangsstörungen oder anderen psychischen Defekten. Kurzum, die Gesetzesartigkeit des Wollens scheint weniger eine Beobachtung als vielmehr eine Forderung zu sein: Ein Wille – oder vielleicht sollte man sagen: ein *guter* Wille – *sollte* Gesetzesform annehmen. Doch gerade wenn bzw. weil diese Forderung gälte, hieße das offensichtlich, dass *nicht* jedwede Form des Wollens von Natur aus einem Gesetz entspricht. Im Gegenteil: Die Forderung nach der Gesetzesartigkeit des Wollens ergäbe offensichtlich nur dann einen Sinn, wenn das Wollen nicht an sich gesetzesartig ist.

Wie kann Korsgaard vor diesem Hintergrund an einer gegenteiligen These festhalten? Die Antwort ist im Grunde simpel, jedoch von entscheidender Bedeutung: Dem Wollen liegen nicht Gesetze zugrunde, sondern Maximen — und auf diese angewendet, ergibt Kants Forderung nach der Gesetzesartigkeit des Wollens freilich

auch wieder einen Sinn. Das – und nur das – ist die These, für die Korsgaard eigentlich argumentiert. Dieser Umstand wird nur dadurch verschleiert, dass Korsgaard oft von Gesetzen spricht, wenn sie eigentlich gar nicht Gesetze meint, sondern Maximen. In dem Essay *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant* hat Korsgaard dieser Quelle möglicher Missverständnisse allerdings insofern Einhalt geboten, als sie dort ausführlich erläutert, zwischen welchen drei Typen von Prinzipialität ihrer Auffassung nach zu unterscheiden ist:

There are three different ways in which we can take our principles to range over a variety of cases, and it is important to keep them distinct. We treat a principle as *general* when we think it applies to a wide range of similar cases. We treat a principle as universal, or, as I will sometimes say, *absolutely universal*, when we think it applies to absolutely every case of a certain sort, but all the cases must be exactly of that sort. We treat a principle as *provisionally universal* when we think it applies to every case of a certain sort, unless there is some good reason why not. The difference between regarding a principle as universal, and regarding it as provisionally universal, is marginal. Treating a principle as only provisionally universal amounts to making a mental acknowledgment, to the effect that you might not have thought of everything needed to make the principle universal, and therefore might not have specified it completely. Treating principles as general, and treating them as provisionally universal, are superficially similar, because in both cases we admit that there might be exceptions. But in fact they are deeply and essentially different, and this shows up in what happens when we encounter the exceptions. If we think of a principle as merely general, and we encounter an exception, nothing happens. The principle was only general, and we expected there to be some exceptions. But if a principle was provisionally universal, and we encounter an exceptional case, we must now go back and revise it, bringing it a little closer to the absolute universality to which provisional universality essentially aspires. [...] When we adopt a maxim as a universal law, we know that there might be cases, cases we haven't thought of, which would show us that it is not universal after all. In that sense we can allow for exceptions. But so long as the commitment to revise in the face of exceptions

is in place, the maxim is not merely general. It is provisionally universal. (CA: 121ff.)

In dieser Passage wird deutlich, dass Korsgaards Interesse an sowie ihr Umgang mit Kants Ideen nicht exegetischer, sondern systematischer Natur ist. Denn Kant zufolge war der Unterschied zwischen bloß provisorisch universellen und ‚tatsächlich‘ universellen Prinzipien, also zwischen Maximen und Gesetzen, keineswegs marginal (wie Korsgaard schreibt). Im Gegenteil: Gesetze müssen Kant zufolge strikt von Maximen unterschieden werden.

### 3.4.3. Maximen und Gesetze

In Abschnitt II der *Grundlegung* schreibt Kant über das Verhältnis zwischen Gesetzen und anderen praktischen Prinzipien wie Imperativen und Maximen:

So viel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können; weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen. (GMS, AA IV: 420)

Für Kant ist der Begriff ‚Gesetz‘ ausschließlich für objektiv gültige praktische Prinzipien reserviert, die zusätzlich – da diese erste Bedingung auch auf (hypothetische) Imperative zutrifft – unbedingte Geltung beanspruchen können. Zwar finden sich vereinzelte Stel-

len, an denen Kant Maximen als subjektive Gesetze bezeichnet. So heißt es in den *Vorlesungen über Ethik*:

Jeder Mensch, der wider die Sittlichkeit ist, hat seine Maximen. Vorschrift ist ein objektives Gesetz, nach dem man handeln soll. Maxime aber ist ein subjektives Gesetz, nach dem man wirklich handelt. (Vorl: 66)

Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich eine Stelle, an der Kant von Maximen als subjektiven Gesetzen spricht:

Praktische Gesetze, sofern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d.i. subjektive Grundsätze werden, heißen *Maximen*. (A813/B841)

Allerdings stammt das erste Zitat aus einer Vorlesungsnachschrift, also nicht aus Kants Feder, sondern aus der eines seiner Studenten, und auch das zweite Zitat spricht bei näherer Betrachtung keineswegs dafür, Maximen als subjektive Gesetze zu verstehen. Zwar hatte Bittner diese Interpretation in seinem einflussreichen Aufsatz *Maximen* aus dem Jahr 1974 vorgeschlagen:

[...] in der Natur der Maxime findet der paradoxe Ausdruck [eines bloß vorgestellten Gesetzes] seinen Sinn. Sie enthält die Vorstellung einer Regel meines künftigen Handelns und mein Wollen derselben. Vorgestellt und gewollt aber wird diese Regel als so unverbrüchlich wie ein objektives Gesetz. Man kann sich nicht eine Maxime machen und zugleich sich vorsezen, Ausnahmen von ihr zuzulassen. In der Maxime will ich, daß jener Beobachter meines Verhaltens künftig keine Gegeninstanz zu dem objektiven Gesetz, etwa daß ich mich beleidigt immer räche, findet. Das wesentlich subjektive Gesetz bannt gerade Subjektivität: das Tun soll nicht der zufälligen Laune, sondern der Regel gehorchen; das Subjekt entwirft sich als bestimmte Objektivität. Die Rede vom wesentlich subjektiven Gesetz umschreibt diesen Sachverhalt: in der Maxime mache *ich mir* ein Gesetz. (Bittner 1974: 492)

Interessanterweise entspricht das ziemlich genau Korsgaards Charakterisierung von Maximen als provisorisch universellen Gesetzen. Aus exegetischer Perspektive ist und bleibt die Rede von subjektiven Gesetzen allerdings nicht nur paradox, sondern schlicht falsch.<sup>45</sup> Denn Kant zufolge haben Gesetze für alle vernünftigen Wesen Gültigkeit, Maximen hingegen ausschließlich für ihre Urheber.

Anhand dieser Differenzierung zwischen Maximen und Gesetzen lässt sich auch die in der einschlägigen Literatur häufig gestellte Frage, was genau Maximen als subjektive Prinzipien auszeichne, beantworten.<sup>46</sup> Unstrittig ist, dass dies aus verschiedenen Gründen sinnvoll ist und dass es deshalb durchaus korrekt ist, mit Harald Köhl darauf hinzuweisen, dass Maximen, wie Kants eigene Beispiele zeigen, in der 1. Person Singular zu formulieren sind,<sup>47</sup> mit Otfried Höffe zu betonen, dass Maximen von Individuum zu Individuum verschieden sein können<sup>48</sup> oder mit Urs Thurnherr den Fokus darauf zu legen, dass beim Aufstellen von Maximen die jeweiligen Besonderheiten des Subjekts eine entscheidende Rolle spielen.<sup>49</sup> Wie praktisch alle Kant-Interpreten – auch die eben zitierten Autoren – sagen, können Maximen in erster Linie aber deshalb als subjektive Prinzipien gelten, weil sie *von* einem Subjekt *für* dieses Subjekt – und zwar *nur* für dieses Subjekt – gemacht werden. Mit anderen Worten: Maximen sind insofern subjektiv, als sie, im Gegensatz zu objektiv gültigen Prinzipien wie Imperativen und Gesetzen, nicht für alle vernünftigen Wesen gelten, sondern ausschließ-

---

<sup>45</sup> Vgl. hierzu auch Köhl 1990: 48, Anm.

<sup>46</sup> Ich sage deshalb vorläufig, weil die Frage nach der Subjektivität in Kapitel 5 noch einmal *en détail* aufgegriffen wird.

<sup>47</sup> Vgl. Köhl 1990: 47

<sup>48</sup> Vgl. Höffe 2011: 18

<sup>49</sup> Vgl. Thurnherr 1994: 38



lich für ihre Urheber.<sup>50</sup> Die Antwort auf die Frage nach der Subjektivität von Maximen besteht also einfach darin, dass ihre Geltung im Gegensatz zur Geltung von Imperativen und Gesetzen von der Anerkennung durch das Subjekt abhängt: Ein Gesetz gilt unabhängig davon, ob das einzelne Individuum seine Geltung anerkennt oder nicht. Eine Maxime dagegen gilt ausschließlich für dasjenige Subjekt, das sich diese Maxime gemacht hat. Das macht Kant in den beiden ersten Maximendefinitionen der *Grundlegung* auch unmissverständlich klar:

*Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz. (GMS, AA IV: 400, Anm.)

*Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d.i. ein Imperativ. (GMS, AA IV: 420f., Anm.)

Noch deutlicher wird Kant diesbezüglich in der *Kritik der praktischen Vernunft*:

Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Ge-

---

<sup>50</sup> In diesem Sinne ließe sich mit Thurnherr sagen, Maximen komme „eine reine Privatgültigkeit“ (Thurnherr 1994: 39) zu.

setze, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird. (KpV, AA V: 19)

Dass Maximen insofern subjektiv sind, als ihr Geltungsbereich auf ihre Urheber eingeschränkt ist, überrascht indes nicht. Im Gegenteil: Allem Anschein nach handelt es sich um ein analytisches Urteil,<sup>51</sup> an dessen Wahrheit also kein vernünftiger Zweifel bestehen kann. Fraglich ist indes, wodurch die Maxime ihre Geltung für ihr jeweiliges Subjekt eigentlich erlangt. Eine durchaus naheliegende und dementsprechend häufig geäußerte Antwort lautet, die Geltung einer Maxime hänge von ihrer „Setzung oder Akzeptierung“ (Bubner 1976: 185) durch das Subjekt ab.<sup>52</sup> Diese Antwort ist, wie in Kapitel 5.2. ausführlich erörtert werden soll, zwar nicht grundsätz-

---

<sup>51</sup> Vor dem Hintergrund der von Quine in *Two Dogmas of Empiricism* vorgebrachten Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer scharfen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen lässt sich über die Analytizität dieses Urteils selbstverständlich streiten. Über seine Wahrheit, so scheint mir, allerdings nicht. Denn, wie sollte sich folgender Satz vervollständigen lassen: Ich habe es mir zur Maxime gemacht, dass du stets ehrlich – sein sollst? sein willst? sein wirst? Offenbar ergibt keine dieser drei Alternativen einen Sinn. Denn bei Alternative (1) würde es sich nicht um eine Maxime, sondern um einen Imperativ handeln, und Kant stellt in der *Kritik der praktischen Vernunft* unmissverständlich klar, dass Maximen keine Imperative sind (vgl. KpV, AA V: 20). Alternative (2) scheitert aus einem auch unabhängig von Kants Schriften allseits bekannten Grund, nämlich daran, dass wir nur unseren eigenen, nicht aber den Willen anderer Personen bestimmen können. Wir mögen uns zwar oft – und natürlich meist vergeblich – wünschen, dass andere sich so verhalten, wie wir es für gut erachten, aber wir können offenkundig nicht wollen, dass dies der Fall ist. Alternative (3) zu Guter Letzt scheidet aus einem noch einfacheren Grund aus: Wollen zu können, dass andere etwas tun werden, hieße, über unmenschliche Kräfte zu verfügen.

<sup>52</sup> In nahezu identischem Wortlaut schreibt Höffe, Maximen würden „ihre Geltung der ausdrücklichen Setzung oder Anerkennung durch den Betreffenden“ (Höffe 1977: 358) verdanken. Eine leicht andere Formulierung gibt Bittner: „Das Gelten der Maxime besteht [...] genau darin, daß ich sie als das Gesetz meiner künftigen Handlungen will [...]“ (Bittner 1974: 491). Vgl. fernerhin auch folgendes Zitat von Nelson Potter: “The word “subjective” means that a decision or choice of the agent has resulted in the adoption or acceptance of the maxim by the agent. Maxims merely considered for adoption or entertained or under discussion are merely potential maxims. The word “subjective” also means that the maxim holds or is “valid” only for the agent (KdpV, 19, cf. G, 420n), in contrast to objective principles or imperatives, which are regarded as binding on all agents.” (Potter 1994: 61f.)

lich falsch, aber *cum grano salis* zu genießen. Insbesondere muss man hierbei bezüglich der Frage Vorsicht walten lassen, was genau aus dieser Antwort eigentlich folgt — und was nicht.

\* \* \*

Kommen wir nach diesem kleinen Exkurs zurück zum Verhältnis zwischen Maximen und Gesetzen. Wir haben gesehen, dass Kant Maximen und Gesetze strikt voneinander trennt. Dennoch haben Maximen durchaus etwas Gesetzesartiges an sich: erstens, insofern sie niemals für einen einzigen speziellen Fall gelten, sondern für alle Fälle eines bestimmten Typs; und zweitens, insofern sich ihre Urheber mit ihnen Prinzipien zu eigen machen, die keine Ausnahmen verstatten (zumindest keine unbegründeten).<sup>53</sup> Abschließend lässt sich also festhalten: Maximen und Gesetze können zwar dem *Gehalt* nach identisch sein, sie können jedoch niemals die gleiche *funktionale Rolle* spielen. Aus diesem Grund sind Maximen, genau wie Korsgaard schreibt, zwar universelle Prinzipien, aber eben nur provisorisch gültig. Im Gegensatz zu ‚echten‘ Gesetzen enthalten Maximen also sozusagen immer eine unausgesprochene *ceteris-paribus*-Klausel, sprich, sie gelten nur unter Vorbehalt.<sup>54</sup> Darum

---

<sup>53</sup> Timmermann bringt diesen Gedanken wie folgt zum Ausdruck: “Maxims as such claim that there should be no exceptions because they are, or at any rate ought to be, rational: as rational beings we have to act on an appropriate maxim in every relevant situation. Also, the same subjective principles should be rationally adopted by other people in situations that are relevantly similar – but they are universally valid only in the sense that if we adopt a maxim we must, if it is to stand any chance of being a rational principle, admit that we ourselves, as well as other people, could adopt this maxim in all relevantly similar circumstances. Put somewhat differently, maxims have an inherent claim to objective normativity because they are grounded in reason, but they are not de facto objectively normative.” (Timmermann 2000: 42f.)

<sup>54</sup> Der Auffassung, dass Maximen standardmäßig eine *ceteris-paribus*-Klausel enthalten, sind auch Rawls und Willaschek (vgl. Rawls 2000: 168 sowie Willaschek 1992: 300).

sollte man Maximen und Gesetze mit Kant strikt voneinander trennen.

\* \* \*

Durch die Klärung des Verhältnisses zwischen Maximen und Gesetzen erscheint Korsgaards Argumentation gegen die Möglichkeit partikularistischen Wollens in einem neuen Licht, und zwar einfach deshalb, weil klarer wird, was Korsgaard unter partikularistischem Wollen überhaupt versteht:

[...] the question [...] is not whether we can will a new maxim for each new occasion. We may very well do that, for every occasion may have relevant differences from the one we last encountered. Any difference in the situation that is actually relevant to the decision properly belongs in your maxim, and this means that your maxim may be quite specific to the situation at hand. The argument here is not supposed to show that reasons are *general*. It is supposed to show that reasons are *universal*, and universality is quite compatible with – or rather requires – a high degree of specificity. So particularistic willing is not just a matter of willing a different maxim for each different occasion. Instead, particularistic willing is a matter of willing a maxim for exactly this occasion without taking it to have *any* implications of *any* kind for any other occasions, whether they are like this one or not. You will a maxim thinking that you can use it just this once and then so to speak discard it; you don't even need a reason to change your mind. (Korsgaard 1998a: 6f.)

Partikularistisches Wollen wäre für Korsgaard also keine Form des Wollens, dem gar keine Maxime zugrunde läge, sondern vielmehr eine Form des Wollens, dem eine Maxime zugrunde läge, die von vornherein auf einmalige Benutzung ausgelegt wäre, also sozusagen eine Wegwerfmaxime. Damit wird noch einmal klarer, warum Korsgaard partikularistisches Wollen für unmöglich hält: Sollten die bisherigen Erklärungen zum Maximenbegriff korrekt sein, wä-

re die Idee einer Wegwerfmaxime einfach in sich widersprüchlich; partikularistisches Wollen im eben erläuterten Sinne wäre somit schlechterdings undenkbar.

#### 3.4.4. Ein transzendentes Argument

Nagel und Cohen würden sich damit vermutlich nicht geschlagen geben. Denn, so würden sie vielleicht geltend machen, Korsgaards Argument zeige streng genommen nicht die Unmöglichkeit partikularistischen *Wollens*, sondern nur die Unmöglichkeit partikularistischer *Maximen*. Aus letzterem ließe sich aber nur dann auf die Unmöglichkeit partikularistischen *Wollens* schließen, wenn man die Gültigkeit der Maximenthese – sprich, dass allem Handeln und damit allem Wollen notwendigerweise Maximen zugrunde lägen – voraussetzen könnte. Gerade das wäre ja aber erst zu zeigen. Kurz gesagt: Nagel und Cohen könnten Korsgaard vorwerfen, sich einer durch einen rhetorischen Trick geschickt getarnten *petitio principii* schuldig zu machen.

Dieser Vorwurf ist in gewisser Weise zwar nachvollziehbar, wie im Folgenden gezeigt werden soll aber unberechtigt. Um den von Korsgaard anhand eines transzendentalen Arguments vollzogenen Brückenschlag von der soeben dargelegten These von der Unmöglichkeit partikularistischer Maximen zu der eigentlich angestrebten These von der Unmöglichkeit partikularistischen *Wollens* nachzuzeichnen, muss man allerdings erneut etwas ausholen.

Betrachten wir zunächst, wie Korsgaard ihre oben ausgeführte Argumentation fortsetzt:

It's important to see that if you had a particularistic will you would not identify with the incentive as representative of any sort of type, since if you took it as a representative of a type you would be taking it as universal. For in-

stance, you couldn't say that you decided to act on the inclination of the moment, *because you were so inclined*. Someone who takes "I shall do the things I am inclined to do, whatever they might be" as his maxim has adopted a universal principle, not a fully particular one: he has the principle of treating his inclinations as such as reasons. A truly particularistic will must embrace the incentive in its full particularity: it, in no way that is further describable, is the law of such a will. This means that the person who wills is at each moment identified entirely with the ultimately particular incentive which he endorses. (Korsgaard 1998a: 8f.)

Wiederum würde man vielleicht einwenden wollen, Korsgaard mache sich einer *petitio principii* schuldig, dieses Mal insofern, als sie dem partikularistisch Wollenden etwas unterstelle, was dieser ja gerade nicht tun wolle: nämlich, seine Entscheidung zu begründen, und zwar anhand eines Prinzips. Hier noch einmal die relevante Stelle:

[...] you couldn't say that you decided to act on the inclination of the moment, *because you were so inclined*. Someone who takes "I shall do the things I am inclined to do, whatever they might be" as his maxim has adopted a universal principle [...].

Freilich: Jemand, der sich auf diese Weise äußern würde, hätte sich das von Korsgaard genannte Prinzip zu eigen gemacht. Sofern ich Cohens und Nagels Einwände richtig verstanden habe, besteht deren Witz bzw. deren Herausforderung ja aber gerade in der Frage, weshalb man *jede* seiner Entscheidungen mit Rekurs auf ein allgemeines Prinzip begründen müsse, bzw., weshalb diese Begründung zumindest in *manchen* Fällen nicht einfach »Weil ich eben so will« lauten könne. So könnten Nagel und Cohen sich explizit auf folgende Aussage Korsgaards berufen:

[...] if *all* my decisions were particular and anomalous, there would be no identifiable difference between my acting and an assortment of first-order

impulses being causally effective in or through my body. And then there would be no self – no mind – no me – who is the one who does the act. (SN: 228, Hervorhebung von mir)

Nagel und Cohen könnten zugestehen: Wenn *all* meine Entscheidungen partikular wären, gäbe es nichts, was man als mein Selbst auszeichnen könnte. Wer aber sage eigentlich, dass es hierbei nur Schwarz und Weiß gebe? Könnte man nicht zugestehen, dass man eine gewisse Prinzipientreue brauche, um sein Selbst zu konstituieren, und trotzdem daran festhalten, dass man gelegentlich auch partikulare Entscheidungen treffen könnte? Betrachten wir hierzu erneut den oben diskutierten Fall der Person, die ‚eigentlich‘ Diät hält, ab und zu aber doch zur Schokolade greift. Nagel und Cohen könnten hierin durchaus einen paradigmatischen Fall partikularen Wollens sehen, in dem sich die Person nicht, wie Cohen es formuliert, mit einem Prinzip identifiziere, das angibt, wie auf den Impuls zu reagieren sei, sondern einfach mit dem Impuls selbst.<sup>55</sup> Die Person gebe darum nicht ihre Prinzipien auf — sie verstatte sich, weil sie das in diesem Moment eben so wolle, lediglich eine Ausnahme. Weshalb sollte dies unmöglich sein? Oder, um es direkt auf Korsgaards Theorie der Selbstkonstitution zu beziehen: Weshalb sollte man sagen, hierbei würde gar keine Entscheidung mehr getroffen, sondern was geschehe, sei ein bloßes Spiel von Impulsen?

Korsgaard würde hierauf (vermutlich)<sup>56</sup> wie folgt reagieren: Sie müsste – und würde – nur dann behaupten, was hier geschehe, sei ein bloßes Spiel von Impulsen und keine Entscheidung, wenn die Person sich nicht bewusst dazu entschieden hätte, eine Ausnahme zu machen. Das ist zwar trivial, aber wichtig. Denn: Was wäre die Alternative? Offenkundig, dass sich die Person bewusst dazu ent-

---

<sup>55</sup> Vgl. nochmals Cohen 1996: 176

<sup>56</sup> Ich sage deshalb vermutlich, weil Korsgaard meines Wissens an keiner Stelle ihres Werkes explizit auf die gestellte Frage eingeht.

schieden hätte, eine Ausnahme zu machen. Natürlich ist auch das trivial, aber wiederum wichtig. Denn wenn die Person sich *bewusst* oder, besser gesagt, *absichtlich* eine Ausnahme von ihrem Prinzip (der Diät) verstattet hätte, würde selbstverständlich zwar durchaus eine Entscheidung getroffen, allerdings wiederum keine partikuläre. Denn wer absichtlich eine Ausnahme von seinem Prinzip mache, der verstatte sich in Wahrheit keine *Ausnahme* von seinem Prinzip, sondern *ersetze* es schlicht durch ein anderes Prinzip.<sup>57</sup>

Korsgaard würde also nicht bestreiten, dass es Verhaltensweisen gibt, die äußerlich betrachtet als Resultate partikularistischen Wollens erscheinen. Ihr Punkt wäre nur, dass die Entscheidungen, die diesen Verhaltensweisen zugrunde lägen, bei näherem Hinsehen nur scheinbar partikularistischen Charakter hätten, in Wirklichkeit jedoch durchaus prinzipienbasiert wären.

Cohen könnte daraufhin entgegnen, dies sei zwar korrekt, aber nicht der Punkt, um den es ihm eigentlich ginge. Worauf er hinaus wollte, sei vielmehr die Frage, weshalb das Selbst eigentlich nicht als aus mehreren Teilen bestehend gedacht werden könne, sodass einer dieser Teile – der vernünftige – prinzipienbasiert, ein anderer – der, wie man sagen könnte, impulsive – dagegen partikularistisch im Sinn von willkürlich entscheiden und handeln könnte und der deshalb auf die Frage nach dem Warum tatsächlich nichts anderes antworten könnte, aber auch nichts anderes zu antworten bräuchte als: »Weil ich es eben so will!«

Korsgaard würde hierauf vermutlich erwidern: Weil man, wenn man nicht länger auf intersubjektiv verfügbare und in diesem Sinn rechtfertigende Gründe verweisen könnte, sondern allein auf die sozusagen private im Sinne von sich jedweder Rechtfertigung entziehende Willkür des Subjekts rekurrierte, das Wollen letzten En-

---

<sup>57</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 3.4.1. sowie Kapitel 4.4.4.



des als etwas Arationales darstellen würde. Diese Vorstellung sei, wiederum im Anschluss an Kant, jedoch zurückzuweisen.

Gegner Kantischer Vorstellungen von praktischer Rationalität würden daraufhin vielleicht erwidern, damit offenbare Korsgaard bloß, dass für sie – genau wie für Kant – schon der Gedanke an die Möglichkeit der Arationalität des Willens eine Horrorvorstellung sei und damit etwas, das es um jeden Preis als unmöglich zu erweisen gelte. Hierbei sei jedoch offensichtlich der Wunsch Vater des Gedankens. Korsgaards Argument laufe letztlich also darauf hinaus zu behaupten, dass nicht sein könne, was nicht sein dürfe. Davon wird sich ein Gegner Kantischer Vorstellungen von Rationalität natürlich nicht beeindruckt lassen. Im Gegenteil: Er könnte frohen Mutes zugestehen, dass es in vielerlei Hinsicht bedenklich wäre, sich mit nicht mehr zu rechtfertigen als mit »Weil ich es eben so will«. Allerdings, so würde er hinzufügen, scheint es keineswegs unmöglich zu sein, diese Antwort in bestimmten Kontexten legitimerweise zu geben. In vielen Diskussionen werde irgendwann der Punkt erreicht, an dem man auf die Frage nach dem Warum keine Gründe mehr anführen könne, sodass einem gar nichts anderes übrig bleibe, als die Frage mit »Weil ich es so will« bzw. »Weil es von Natur aus eben so ist« zu beantworten. David Hume veranschaulichte genau diesen Punkt in seinen *Enquiries concerning the principles of morals* bekanntlich so:

Ask a man why he uses exercise; he will answer, because he desires to keep his health. If you then enquire, why he desires health, he will readily reply, because sickness is painful. If you push your enquiries farther, and desire a reason why he hates pain, it is impossible he can ever give any. (Hume 1975: 293, Hervorhebungen des Originals getilgt)

Etwas salopp formuliert: Irgendwann sei eben einfach Schluss mit Gründen und Prinzipien. Korsgaard mag das – wie alle Kantianer –

nicht wahrhaben wollen; solches Wunschdenken habe in der Philosophie jedoch nichts zu suchen. Man müsse sich den Wahrheiten stellen — auch wenn sie unbequem, kränkend oder beängstigend seien.

Mit dieser Darstellung täte man Korsgaard indes Unrecht. Zwar spricht sie in ihrem Buch *Self-Constitution* im Kontext der Diskussion partikularistischen Wollens tatsächlich von der Tyrannei des Moments,<sup>58</sup> und vielleicht stellt die Arationalität des Willens für Korsgaard wirklich eine Horrorvorstellung dar. Es wäre jedoch falsch, ihre Argumentation deshalb als das Resultat eines bloßen Wunschdenkens hinzustellen. Denn nach Korsgaard ist die Arationalität des Willens nicht deshalb unmöglich, weil es sich dabei um eine Horrorvorstellung handelt, sondern deshalb, weil Korsgaard glaubt, im Anschluss an Kant anhand transzendentaler Argumente aufzeigen zu können, dass der Wille aus rein konzeptuellen Gründen zwar durchaus irrational, jedoch nicht arational sein könne. Auch Korsgaard würde also frohen Mutes zugestehen, dass in jeder Diskussion irgendwann der Punkt erreicht werden könne, an dem (sinnvollerweise) nicht mehr weiter nach dem Warum gefragt werden könne. Dieser Endpunkt bestehe aber nicht darin zu sagen »Weil ich es eben so will« oder »Weil es von Natur aus eben so ist«, sondern in der Einsicht, dass die These von der Arationalität des Willens letztlich auf einen totalen Skeptizismus hinsichtlich normativer Konzepte hinauslaufe, welcher sich jedoch nicht konsistenterweise vertreten lasse. Kurzum: Der Versuch, das Wollen von Gründen, Rationalität und Prinzipien, also von Gesetzesartigkeit, zu trennen, scheitere Korsgaard zufolge nicht daran, dass nicht sein könne, was nicht sein dürfe, sondern daran, dass jeder

---

<sup>58</sup> Vgl.: “[...] someone who engages in particularistic willing does not [...] have a democratic soul. There is only the tyranny of the moment: the complete domination of the agent by something inside him.” (CA: 124)

Versuch, die Arationalität des Willens zu propagieren, letztlich in einem performativen Widerspruch ende.

Zur Veranschaulichung dieser transzendentalen Argumentationsstrategie beschreibt Korsgaard eine ähnliche Situation wie die von Hume geschilderte, in der eine Person eine andere nach deren Gründen für das Ausführen bestimmter Tätigkeiten befragt, wobei aufgrund konstanten Nachfragens nach kurzer Zeit der Punkt erreicht wird, an dem der Befragte angibt, keine weiteren Gründe mehr anführen zu können. Korsgaards Ziel besteht darin aufzuzeigen, dass die These ihres Gegners, wonach am Ende derartiger Befragungen nicht Gründe stünden, sondern sozusagen der ‚nackte‘ Wille, falsch sei. Genauer gesagt: Korsgaard glaubt, anhand transzendentaler Argumente aufzeigen zu können, dass das, was eben als der nackte Wille im Sinne eines arationalen, sozusagen puren Wollens bezeichnet wurde, zwar durchaus am Ende jedes derartigen Nachfragens stünde. Bei diesem nackten Willen handle es sich entgegen obiger Darstellung aber keineswegs um etwas Arationales. Im Gegenteil: Der nackte Wille sei in Wahrheit nichts anderes als der Kategorische Imperativ, also *die* Verkörperung der Rationalität schlechthin, oder anders ausgedrückt: eine Horrorvorstellung für alle Gegner Kantischer Vorstellungen von praktischer Rationalität.

Korsgaard dreht den Spieß also einfach um. Wie, und ob, ihr das gelingt, ist jedoch keine leicht zu beantwortende Frage, weil im Originaltext sehr dicht argumentiert wird, was stellenweise zu Sprüngen in der Argumentation führt. Aus diesem Grund soll Korsgaards Gedankengang im Folgenden Stück für Stück erarbeitet werden.

Den Ausgangspunkt bildet, wie gesagt, Korsgaards Schilderung einer Befragungssituation, in der absichtlich bis zu dem Punkt vorgegriffen wird, an dem der Befragte eine weitere Antwort mit der Begründung verweigert, er könne keine weiteren Gründe mehr anführen:

I ask to know why you are doing some ordinary thing, and you give me your proximate reason, your immediate end. I then ask why you want that, and most likely you mention some larger end or project. I can press on, demanding your reason at every step, until we reach the moment when you are out of answers. You have shown that your action is calculated to assist you in achieving what you think is desirable on the whole, what you have determined that you want most. (CKE: 163)

Der Endpunkt ist zunächst also erreicht, als der Befragte dem Fragesteller zu verstehen gibt, er könne auf dessen letzte Nachfrage nicht mehr sagen, als dass er die Dinge, die er tue, deshalb tue, weil sie zu dem beitragen, was er für im Ganzen erstrebenswert, sprich, für gut halte. Kurz gesagt: Er tue das, wovon er glaube, dass es zur Erfüllung seines ‚ultimativen‘ Wunsches – nämlich der Erfüllung seiner Wünsche erster Ordnung – beitrage.

Korsgaard fährt anschließend damit fort, die bisherige Darstellung der Situation in einem Kantischen Vokabular zu rekapitulieren sowie darauf aufmerksam zu machen, dass es sich bei der gegebenen Antwort nur um die scheinbar letztmögliche Antwort handle; dass der Endpunkt der Diskussion also wenigstens einen Schritt zu früh angesetzt wurde, und dass deshalb durchaus noch einmal sinnvollerweise nachgefragt werden könne:

The reasons that you have given [for doing ordinary things] can be cast in the form of maxims derived from imperatives. From a string of hypothetical imperatives, technical and pragmatic (G 416-417), you have derived a maxim to which we can give the abbreviated formulation: “I will do this action, in order to get what I desire.” [But:] According to Kant, this maxim only determines your will if you have adopted another maxim that makes it your end to get what you desire. This maxim is: “I will make it my end to have the things that I desire.” Now suppose that I want to know why you have adopted this maxim. Why should you try to satisfy your desires? (CKE: 163f.)

Korsgaard weist mit anderen Worten also darauf hin, dass es keine Selbstverständlichkeit sei, dass Menschen ihre Wünsche erfüllen wollen (bzw. tun, wovon sie glauben, es würde zu dem beitragen, was sie im Großen und Ganzen für erstrebenswert halten). Jeder Mensch müsse sich hierzu entscheiden, und genau deshalb könne man durchaus auch noch einmal sinnvollerweise nachfragen.

Dass die Kette des Anführens von Gründen nicht bereits an der zuerst genannten Stelle abbreche, könnte Korsgaards Gegenspieler allerdings ohne Weiteres zugestehen. Schließlich, so könnte er sagen, verschiebe sich die ganze Problematik damit bloß um einen Schritt: nämlich von der Maxime, sich seine Wünsche erster Ordnung erfüllen zu wollen, hin zu der Maxime, sich seinen Wunsch zweiter Ordnung erfüllen zu wollen. Hier, so würde er fortfahren, sei nun aber wirklich der Punkt erreicht, an dem nicht sinnvollerweise weiter nachgefragt werden könne. Denn: Wenn man gefragt würde, aus welchen Gründen man sich die eben genannte Maxime zweiter Ordnung zu eigen gemacht habe, könne man definitiv keine Gründe mehr anführen, sondern nur noch sagen: »Weil ich es eben so will« bzw. »Weil es von Natur aus eben so ist«.

Korsgaards Erwiderung hierauf besteht darin, aufzuzeigen, dass es sich hierbei erstens um zwei durchaus verschiedene Antworten handelt, und dass zweitens keine von beiden zu überzeugen vermag:

[Why should you try to satisfy your desires?] There are two answers which we can dismiss immediately. First, suppose you appeal to a psychological law of nature that runs something like “a human being necessarily pursues the things he or she desires.” To appeal to this causal law as an answer would be to deny your freedom and to deny that you are acting under the idea of freedom. The answer does not have the structure of reason-giving: it is a way of saying “I can’t help it.”

Weshalb die Antwort »Weil es von Natur aus eben so ist« gleichbedeutend damit sei, seine Freiheit zu leugnen, lässt Korsgaard in ihrem Text ebenso offen wie die Frage, weshalb diese Antwort zu vernachlässigen sei. Selbstverständlich könnte sie für beides eine Begründung geben, die letzten Endes darauf hinausliefe, dass der Verweis auf ein psychologisches Naturgesetz uns nicht von der im Sinne der Incorporation Thesis ‚aufgezwungenen‘<sup>59</sup> Freiheit entbinden könne. Dies im Detail auszubuchstabieren, würde uns an dieser Stelle zu weit vom Thema abbringen.<sup>60</sup> Für den Augenblick muss es daher genügen, zu konstatieren, dass die Antwort »Weil es von Natur aus eben so ist« deshalb zu vernachlässigen ist, weil sie sich bei genauerer Betrachtung als in sich widersprüchlich erweist.

Die zweite Antwort – »Weil ich es eben so will« – sei Korsgaard zufolge ebenfalls abzulehnen, und zwar deshalb, weil Freiheit ihr gemäß nichts anderes wäre als Zufall. Denn wenn man sagte, man hätte sich nicht aus einem bestimmten Grund für etwas entschieden, sondern einfach deshalb, weil man es eben so wollte, dann sei nicht zu erkennen, weshalb man sich nicht ebenso gut für das Gegenteil hätte entscheiden können. Dann, so die Pointe, hätte man aber auch einfach würfeln können. Kurzum: Wenn Freiheit darin bestünde, etwas grundlos einfach zu wollen, gäbe es zwischen der ‚Entscheidung‘ des Subjekts und dem Wirken des blinden Zufalls keinen Unterschied.<sup>61</sup> Daher paraphrasiert Korsgaard die Antwort »Weil ich es eben so will« sowie ihre Implikationen wie folgt:

---

<sup>59</sup> Zur Erinnerung: Eine Konsequenz der Incorporation Thesis ist, dass wir – ob es uns gefällt oder nicht – nicht umhin können, Entscheidungen zu treffen; oder, um nochmals auf Sartres treffende Beschreibung dieses Umstands zurückzukommen: Wir sind zur Freiheit verurteilt.

<sup>60</sup> Die angesprochene Problematik wird in Kapitel 8 detailliert diskutiert.

<sup>61</sup> In Kapitel 10 wird ausführlich diskutiert, weshalb Korsgaard in dieser Identifikation von – wie man traditionellerweise sagt – indifferenter Entscheidungsfreiheit und Zufälligkeit meines Erachtens nicht zuzustimmen ist.

Second, suppose you claim that you have adopted this maxim [of satisfying your desires] randomly. There is nothing further to say. You think you could have adopted some other maxim, since you regard your will as free, but as it happened you picked this one. (CKE: 164)

Damit wäre aber nicht bloß das Konzept der Entscheidung *ad absurdum* geführt, sondern, mit diesem, auch das Konzept des Willens. Ein ‚freier‘ ‚Wille‘, dessen Freiheit darin bestünde, grundlos zu wollen, wäre somit nicht bloß nicht frei, sondern erst gar kein Wille; denn ein Wille – diese Idee übernimmt Korsgaard unverändert von Kant – sei eine besondere Art von Kausalität, die als solche nach Gesetzen wirken müsse; und weil der Wille – auch diese Idee übernimmt Korsgaard von Kant – letztlich nichts anderes sei als praktische Vernunft, könne das willentliche Wirken nach Gesetzen nur darin bestehen, nach Gründen zu handeln; wobei man die Gründe für sein Handeln von Prinzipien ableite, die ihrerseits von höheren Prinzipien abgeleitet werden müssten, usw. *ad infinitum*:

As we know, Kant rejects this [the idea of indifferent freedom of choice], as being inconsistent with the very idea of a will, which does what it does according to a law, or for a reason. It seems as if the will must choose its principle for a reason and so always on the basis of some more ultimate principle. (CKE: 164)

Damit steht Korsgaard natürlich ebenfalls vor einem nicht unerheblichen Problem, zu dessen Lösung es nur ein probates Mittel zu geben scheint: Um dem drohenden infiniten Regress ein Ende zu setzen, muss Korsgaard eine Antwort auf die Frage nach dem Warum anführen, die ihrerseits (sinnvollerweise) nicht weiter hinterfragt werden könne. Damit sind wir bei Korsgaards transzendentalen Argument angelangt, an dessen Ende die Behauptung steht, die

gesuchte ultimative Antwort bestünde in nichts anderem als dem Kategorischen Imperativ:

We are here confronted with a deep problem of a familiar kind. If you can give a reason, you have derived it from some more fundamental maxim, and I can ask why you've adopted that one. If you cannot, it looks as if your principle was randomly selected. Obviously, to put an end to a regress like this we need a principle about which it is impossible, unnecessary, or incoherent to ask why a free person would have chosen it. Kant's argument must show that the categorical imperative has this status. (CKE: 163f.)

Auf diese Weise – das deutlich zu machen, war das eigentliche Ziel der vorherigen Unterkapitel – gelangt Korsgaard von Nagels bzw. Cohens ursprünglicher Frage, weshalb partikularistisches Wollen unmöglich sein sollte, über ihre Theorie der Konstitution des Selbst durch Identifikation mit Prinzipien zu der erstaunlichen These, wer eine Person nur lange genug nach ihren Gründen befrage, gelange irgendwann zu der Einsicht, der Kategorische Imperativ sei gleichsam die *default*-Einstellung eines freien Willens:

The categorical imperative, as represented by the Formula of Universality [...] is the law of a free will. (Korsgaard 1995: 1171)

Die alles entscheidende Frage lautet nun natürlich: Hat der Kategorische Imperativ den ihm von Korsgaard zugeschriebenen Status? Ist der Kategorische Imperativ die letztmögliche Antwort auf die Frage, weshalb man etwas tut oder nicht tut? Ist es unmöglich, unnötig oder gar inkohärent nachzufragen, weshalb sich der freie Wille den Kategorischen Imperativ zu seinem Gesetz machen sollte?

Zunächst scheint dies klarerweise nicht der Fall zu sein. Im Gegenteil: Solange der freie Wille kein Gesetz hat, scheint es für ihn keinen Grund geben zu können, sich irgendein Gesetz zu machen



bzw. eines dem anderen vorzuziehen. Denn um überhaupt Gründe für irgendetwas haben zu können, bedarf der Wille gemäß Korsgaards eigener Argumentation eines Prinzips, von welchem er Gründe ableiten könnte; ein solches fehlt *ex hypothesi* ja aber gerade. Somit scheint es offenkundig keinen Grund für den Willen geben zu können, sich den Kategorischen Imperativ zu seinem Gesetz zu machen; und wenn dies doch der Fall wäre, scheint der Wille zum Kategorischen Imperativ gekommen zu sein wie die Jungfrau zum Kinde — durch ein Wunder.

Damit wird deutlich, dass sich Korsgaards Argumentationsstrategie dem ausgesetzt zu sehen scheint, was man in Anlehnung an die berühmte Frage, was wohl zuerst da gewesen sei – Henne oder Ei? – das Henne-Ei-Dilemma nennen könnte.

#### 3.4.5. Das Henne-Ei-Dilemma

Wenn mein Selbst, wie Korsgaard behauptet, allein auf dem Wege einer Identifikation mit einem Prinzip konstituiert werden könne, wenn es mich also gar nicht gäbe, ehe ich mich mit einem Prinzip identifizierte, wer oder was würde sich dann eigentlich mit diesem Prinzip identifizieren? Und: Wie könnte dieses Etwas das eigentlich tun, wenn doch von einer Handlung – und sich mit etwas zu identifizieren, ist offenkundig eine Handlung – erst dann die Rede sein könne, wenn es ein Selbst gebe, das sich, wie Korsgaard sagt, über die in ihm bzw. durch es fließenden Impulse erhebt und sich auf diese Weise als Akteur konstituiert? Die Frage ist simpel: Wenn es mich gar nicht gibt, wie sollte ich mich dann mit einem Prinzip identifizieren können? Oder andersherum: Wenn ich in der Lage bin, mir ein Gesetz zu geben, dann bin ich offenbar ein Akteur. Wenn man aber bereits Akteur wäre, bevor man sich ein Gesetz gegeben hätte, weshalb sollte man dann Korsgaards These Glau-

ben schenken, man müsse sich erst ein Gesetz geben, um zum Akteur werden zu können?

Eine weitere Möglichkeit, diese Problematik zu formulieren, die aber stärker auf Kant Bezug nimmt, lautet wie folgt: Als entscheidender Vorteil der Kantischen Theorie der Willensfreiheit wird häufig genannt, sie vermeide die Probleme indifferenter Entscheidungsfreiheit. Denn Freiheit bestehe Kant zufolge bekanntlich nicht darin, sich unter identischen Umständen auch anders entscheiden zu können – also willkürliche bzw., wie Korsgaard wohl sagen würde, zufällige Entscheidungen treffen zu können –, sondern Freiheit bestehe in Determination durch selbstgegebene Gesetze — eben in Autonomie. Wie aber – das wäre die Gegenfrage –, wenn nicht auf dem Weg einer willkürlichen Entscheidung, kommt man eigentlich zu dieser Freiheit qua Autonomie? Zugestanden: Wenn man sich einmal zur Autonomie in Kants Sinn entschieden hat, werden die Probleme der indifferenten Entscheidungsfreiheit vermieden. Wenn jedoch neben den freien (im Sinn von autonomen) Entscheidungen und Handlungen des Subjekts auch die Freiheit qua Autonomie selbst etwas sein soll, das man dem Subjekt zurechnen kann, dann sollte es sich zu dieser Freiheit qua Autonomie frei entscheiden können — womit man, da die Freiheit dieser Entscheidung *zur* Autonomie ihrerseits nicht bereits *in* Autonomie gegründet sein kann, offenbar doch wieder vor der Entscheidungsfreiheit mit all ihren Problemen steht.<sup>62</sup>

Korsgaard ist diese Problematik natürlich ebensowenig entgangen wie Kant. So schreibt sie:

[...] because the will is free, no law or principle can be imposed on it from outside. Kant concludes that the will must be autonomous: that is, it must have its *own* law or principle. But now we seem to have a problem: for where

---

<sup>62</sup> Ob Entscheidungsfreiheit wirklich so viele Probleme mit sich bringt, wie immer behauptet wird, wird in Kapitel 10 ausführlich besprochen.

is this law to come from? If it is imposed on the will from outside then the will is not free. So the will must make the law for itself. But until the will has a law or a principle, there is nothing from which it can derive a reason. So how can it have any reason for making one law rather than another? And indeed the problem is in a way even worse than that. For it looks as if the free will, by imposing some law or principle upon itself, must restrict its own freedom in some arbitrary way. (Korsgaard 1995: 1169)

Kant gesteht in der *Religionsschrift* offen ein, hinsichtlich dieses Problems keine Lösung anbieten zu können:

Daß der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z.B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese ebenso wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können. (Rel, AA VI: 21, Anm.)<sup>63</sup>

Korsgaard hingegen glaubt, eine Lösung dieses Problems bieten zu können. Ihr zufolge offenbart sich nämlich gerade am Henne-Ei-Dilemma, dass vielen Darstellungen der Kantischen Theorie der Willensfreiheit eine unausgesprochene, aber falsche Vorstellung

---

<sup>63</sup> Man könnte einwenden, dieses Zitat in diesem Kontext anzuführen, sei unpassend, da es aktuell nicht um die oberste *Maxime* einer freien *Willkür* gehe, sondern um das *Gesetz* des freien *Willens*. Dieser Vorwurf wäre völlig korrekt, würde es aktuell um den Willen gehen, wie Kant diesen Terminus in der *Metaphysik der Sitten* definiert (vgl. hierzu MS, AA VI: 226ff.). Eben das ist – aus Gründen, die in Kapitel 9 erläutert werden – jedoch nicht der Fall. Eigentlich müsste deshalb schon seit geraumer Zeit (und natürlich auch im Folgenden) nicht von Wille die Rede sein, sondern von Willkür. Da diese Unterscheidung des späteren Kants in den zitierten Passagen aus Korsgaards Schriften allerdings nicht berücksichtigt wird, wird im Folgenden weiterhin von Wille die Rede sein, wo streng genommen eigentlich von Willkür gesprochen werden müsste.

zugrunde liege. Dieser Vorstellung zufolge befinde sich der gleichsam unausgereifte Wille in einer Art von Prinzipienvakuum, welches durch den Kategorischen Imperativ ausgefüllt werden müsse. Damit werde fälschlicherweise aber so getan, als gebe es sozusagen einen zeitlichen Nullpunkt, zu dem sich der ‚Proto‘-Wille vor die Herausforderung gestellt sehe, dieses anarchische Stadium hinter sich zu lassen und zu einer vernünftigen Freiheit, sprich, zu einer unbedingten Bindung an selbstgegebene Gesetze, überzugehen:

Although Kant does not think that a free will exists in time, we may imagine that there is a “moment” when the free will is called upon to choose its most fundamental principle. In order to be a will, it must have a principle, from which it will derive its reasons. The principle it chooses will determine what it counts as a reason. But precisely because at this “moment” the will has not yet determined what it will count as a reason, it seems as if there could be no reason for it to choose one principle rather than another. (CKE: 164f.)

In Wirklichkeit müsse sich der Wille den Kategorischen Imperativ aber nicht erst zu seinem Gesetz *machen*, vielmehr *sei* der Kategorische Imperativ immer schon dessen Gesetz. Somit drohe weder ein infinites Regress noch ein dogmatischer Abbruch:

To see why, we need only compare the *problem* faced by the free will with the *content* of the categorical imperative. The problem faced by the free will is this: the will must have a law, but because the will is free, it must be its own law. And nothing determines what that law must be. *All that it has to be is a law*. Now consider the content of the categorical imperative, as represented by the Formula of Universal Law. The categorical imperative merely tells us to choose a law. Its only constraint on our choice is that it have the form of a law. And nothing determines what that law must be. *All that it has to be is a law*. Kant concludes that the categorical imperative *just is* the law of a free will. It does not impose any external constraint on the free will’s activities, but simply arises from the nature of the will. It describes what a free will must

do in order to be what it is. It must choose a maxim it can regard as a law. (Korsgaard 1995: 1171)

An anderer Stelle führt Korsgaard denselben Gedanken wie folgt aus, formuliert ihn jedoch in der eigentlich angemesseneren Terminologie der Maximen:

It looks at first as if the problem here is to show that there is some reason for the spontaneous will to choose the moral maxim rather than the maxim of self-love. Yet this seems impossible, since the spontaneous will by hypothesis has not yet determined what it counts as a reason. But on reflection we will see that this problem can be circumvented. We need only consider the *standpoint* of the spontaneous will, and the *content* of the categorical imperative. [Break] At the standpoint of spontaneity, the will must, in order so to speak to commence operations, choose a principle or a law for itself. Nothing provides any content for that law. *All that it has to be is a law.* [Break] Suppose that it chooses the categorical imperative, as represented by the Formula of Universal Law. This formula merely tells us to choose a law. Its only constraint on our choice is that it have the form of a law. Nothing provides any content for that law. *All that it has to be is a law.* [Break] By making the Formula of Universal Law its principle, the free will retains the position of spontaneity. Or, to put it a better way, the argument shows that the free will need do nothing to make the Formula of Universal Law its principle: it is already its principle. The categorical imperative is thus shown to be the law of spontaneity. In a sense, the Formula of Universal Law simply describes the function or task of an autonomous will. The moral law does not impose a constraint on the will; it merely says what it has to do in order to be an autonomous will at all. It has to choose a law. (CKE: 166)

Viele Leser der *Grundlegung* sind verblüfft darüber, dass Kant offenbar glaubte, auf zwei Seiten erklären zu können, weshalb ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei sei.<sup>64</sup> Mit den beiden zuletzt zitierten Passagen erweist sich Korsgaard als

---

<sup>64</sup> Vgl. GMS, AA IV: 446f.

würdige Schülerin, die ihren Meister in dieser Hinsicht sogar noch übertrifft. Denn Korsgaard braucht nicht zwei Seiten, sondern nur einen einzigen Satz — und zwar, um das Problem kurzerhand zur Lösung zu erklären:<sup>65</sup> Das Problem laute, dass es für den Willen, solange er kein Gesetz habe, keinen Grund geben könne, sich den Kategorischen Imperativ zu seinem Gesetz zu machen; die Lösung laute daher einfach: Ein freier Wille müsse sich den Kategorischen Imperativ nicht erst zu seinem Gesetz machen, da der Kategorische Imperativ gar nichts anderes *sei* als eine Beschreibung des angeblichen Problems, nämlich derjenigen Situation, die oben als zu füllendes Vakuum dargestellt wurde. Es gebe allerdings kein solches Vakuum, das durch den Kategorischen Imperativ erst gefüllt werden müsse, da der Kategorische Imperativ, wie gesagt, nichts anderes *sei* als die Umschreibung einer Entscheidungssituation (die allenfalls als ein Vakuum *substantieller* Gründe bezeichnet werden könnte).

Der Erfolg dieser Argumentation hängt natürlich davon ab, ob man den Willen mit Korsgaard – die sich ihrerseits auf Kant beruft – als eine Form der Vernunft auffasst. Dass dies nicht selbstverständlich ist, wird in Korsgaards eigener Darstellung deutlich. Betrachten wir hierzu eine Passage, in der Korsgaard eine dritte Variation des eben dargestellten Arguments formuliert:

If the will is free to choose its own principle, why should it be under the moral law? To see why, consider the problem from the perspective of a free rational will. Because it is a rational will, it must have a principle. Because it is free, it must choose its principle for itself. Nothing determines this choice: it is completely spontaneous. Since its principles determine what it counts as a reason, nothing yet counts as a reason for it. But if nothing yet counts as a reason for it, it appears to have no basis for choosing its principle. There is no

---

<sup>65</sup> Diese Strategie zur Problemlösung – die Beschreibung des Problems (das Konzept des freien Willens) liefert zugleich dessen Lösung (die Konzeption des freien Willens) – hat für Korsgaard Methode (welche sie nach eigener Aussage von Rawls übernommen hat, vgl. SN: 113ff.).

constraint on its choice, except that it choose a law. But notice that this is just what the Formula of Universal Law says. The only constraint that it imposes on our choices is that they have the form of law. Nothing provides any content for that law; all that it has to be is a law. The moral law simply describes the position of a free will. When the will's choices are directed by the moral law, it expresses its spontaneity. The will that is governed by morality is free. (CKE: 25)

Den entscheidenden Schritt vollzieht Korsgaard ganz zu Beginn. Hier noch einmal die relevanten Sätze:

If the will is free to choose its own principle, why should it be under the moral law? To see why, consider the problem from the perspective of a free rational will. Because it is a rational will, it must have a principle. Because it is free, it must choose its principle for itself.

Wie man sieht, spricht Korsgaard in ihrer Formulierung der Fragestellung zunächst nur vom *freien Willen*. In ihrer Antwort jedoch spricht sie plötzlich (und vollkommen unvermittelt) von der Perspektive eines freien, *rationalen Willens*. Anschließend behauptet sie, dass der Wille, *weil* er ein rationaler Wille sei, ein Prinzip haben müsse. Dass der Wille notwendigerweise ein rationaler Wille sein müsse, wurde bislang aber nicht begründet. Nimmt Korsgaard also, wie es gelegentlich auch Kant vorgeworfen wird, eine unbegründete Privilegierung des Rationalen gegenüber dem Arationalen vor? Korsgaard würde widersprechen und erneut auf die transzendente Pointe ihrer Gesamtargumentation verweisen, also darauf, dass jeder, der argumentiert – wofür auch immer –, das Spiel der Gründe spiele — und dieses Spiel könne nur auf dem Spielfeld der Rationalität gespielt werden. Doch: Hätte Korsgaard Recht mit der These, der Kategorische Imperativ sei die *default*-Einstellung eines freien Willens, wie wäre dann zu erklären, dass einige Menschen offenkundig nicht die Forderungen der Moralität (also den

Kategorischen Imperativ), sondern die Forderungen der Selbstliebe zu ihrem Gesetz erhoben haben? Oder, um dieselbe Problematik in einer bekannteren, theologischen Terminologie auszudrücken: Wie konnte es zum Sündenfall kommen? Wäre der Kategorische Imperativ wirklich das grundlegende Prinzip des freien Willens, und müsste, wie Korsgaard sagt, ein freier Wille all seine Entscheidungen auf der Basis von Gründen treffen, welche ihrerseits von Prinzipien abgeleitet werden müssen, dann scheint es nachgerade unmöglich, dass sich ein freier Wille jemals ein anderes Gesetz gäbe als den Kategorischen Imperativ; schließlich könnte es, solange der Kategorische Imperativ sein Gesetz wäre, für den Willen niemals einen Grund geben, sich von diesem Gesetz abzuwenden. Die einzige Erklärung für den Sündenfall scheint demnach in einer Form von Fremdeinwirkung mit den bekannten Konsequenzen bestehen zu müssen; allen voran natürlich, dass wir nicht länger für unsere Sünden verantwortlich wären.

Auch diese Problematik ist Korsgaard selbstverständlich nicht entgangen. So schreibt sie:

If the categorical imperative is the natural law of a free will, why should a free will, noumenal and pure, that is, uninfluenced by any law outside of itself, act on any law other than its own? Why should it allow itself to be governed by inclination? (Korsgaard 2009: 164)

An anderer Stelle macht Korsgaard sogar explizit darauf aufmerksam, dass es hierbei nicht nur um die Frage geht, wie ein freier Wille die Forderungen der Selbstliebe zu seinem Gesetz erheben könne, obwohl er keine *positiven* Gründe für diesen Schritt haben könnte, sondern dass es darum geht, dass er diesen Schritt sogar *entgegen* aller ihm zur Verfügung stehenden Gründe tun müsste:

[...] suppose the will chooses the maxim of self-love. In that case, it departs from its position of spontaneity and puts itself in the service of inclination. A



constraint on its choice is acquired. The important thing to see is that there is no incentive for the spontaneous will to do this. Since we are just talking about the will itself right now, and not the whole person, the incentives of inclination cannot provide a temptation to adopt the maxim of self-love. Incentives of inclination cannot move the will to abandon its position of spontaneity, since they cannot move the will at all until it has already abandoned that position by resolving to be moved by them. [Break] This argument, which I will call the Argument from Spontaneity, shows that there are not really two choices, morality and self-love, on an equal footing. The will that makes the categorical imperative its law merely reaffirms its independence of everything except law in general. Its dependence on law in general is not a constraint, for that is just a consequence of the fact that it is a will. Making the categorical imperative its principle does not require the spontaneous will to take an action – it is already its principle. Adopting the maxim of self-love [by contrast] is surrendering the position of spontaneity, and does require an action. (R 31-32) And it is an action for which there could be no reason. Thus, not only are the two options not on a footing, but the choice of the maxim of self-love over that of morality is unintelligible. Morality is the natural condition of a free will. The free will that puts inclination above morality sacrifices its freedom for nothing. (CKE: 166f.)

Korsgaard gesteht hier uneingeschränkt zu: Die allem empirischen Anschein nach nicht zu leugnende Tatsache, dass die Maxime der Selbstliebe weiter verbreitet ist als die der Moralität, erscheint vor dem Hintergrund einer Kantischen Theorie unverständlich;<sup>66</sup> und als wäre das nicht schon schlimm genug, scheint diese Problematik

---

<sup>66</sup> Wie in den Kapiteln 9 und 10 gezeigt werden soll, hat Kant durchaus eine Lösung dieses Problems zu bieten, die darauf hinausläuft, dass der *Wille* – auch der Wille all jener Personen, die sich die Maxime der Selbstliebe zu eigen gemacht haben – nie ein anderes Gesetz habe als das moralische Gesetz, da der Wille im Endeffekt gar nichts anderes sei als das Gesetz. Für die Person als Akteur muss dieses Gesetz deshalb nicht immer gelten, weil sie sich anhand ihrer freien *Willkür*, das heißt, anhand ihrer Willenswahl, auch gegen diesen Willen entscheiden kann. Was man normalerweise unter dem Ausdruck ‘Willensfreiheit’ versteht, wird also zur Willkürfreiheit. Der Wille dagegen hat mit dem, was man normalerweise unter Willensfreiheit versteht, nichts mehr zu tun und könne deshalb sinnvollerweise auch weder frei noch unfrei genannt werden (vgl. nochmals MS, AA VI: 226ff.).

durch Kants Zwei-Welten-Lehre sogar noch weiter verschärft zu werden:

Up until now, I have spoken of the will that adopts the maxim of self-love as adopting an unnecessary constraint. But the addition of the two-worlds picture makes the consequence of adopting the maxim of self-love look even worse. The will that adopts self-love as its maxim is determined by inclinations, and inclinations, in the world of phenomena, are completely determined by natural forces, by the nexus of causal laws. So such a will becomes a mere conduit for natural forces. The person who acts from self-love is in a sense not actively willing at all, but simply allowing herself to be controlled by the passive part of her nature, which in turn is controlled by all of nature. From the perspective of the noumenal world, ends we adopt under the influence of inclination rather than morality do not even seem to be our own. (CKE: 168)

Damit scheint Korsgaards Interpretation von Kants Theorie des freien Willens endgültig in sich zusammenzustürzen.

Um darzulegen, dass dieser Eindruck täuscht, sprich, dass Kants Theorie der Willensfreiheit sich durchaus vernünftigerweise verteidigen lässt, ist es nötig, ausführlicher auf Kants Zwei-Welten-Lehre einzugehen. Dieser Thematik möchte ich mich aus strukturellen Gründen aber erst im zweiten Teil der Arbeit zuwenden, der dem Themenkomplex Freiheit gewidmet ist. Ebenfalls aus strukturellen Gründen sollen zunächst die aus exegetischer Perspektive bestehenden Zweifel an der Maximenthese diskutiert werden.

## Kapitel 4: Exegetische Betrachtungen

Nachdem die systematischen Einwände gegen die Maximenthese diskutiert wurden, möchte ich mich nun mit Einwänden exegetischer Natur auseinandersetzen.

Auffallend ist zunächst, dass es nur wenige Exegeten zu geben scheint, die gegen die Maximenthese argumentieren. So behauptet zwar Michael Albrecht in seinem 1994 erschienenen Aufsatz *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, die zweite Maximendefinition aus der *Grundlegung* werde häufig zu Unrecht „dahingehend mißverstanden [...], daß alles Handeln nach Maximen geschieht“ (Albrecht 1994: 130, Anm.). Albrecht scheint mit dieser Interpretation aber allein auf weiter Flur zu stehen.<sup>1</sup> Denn der einzige andere mir bekannte Autor, der die Maximenthese *explizit* in Frage stellt, ist Jordan Howard Sobel:

I do not read into Kant's willing-to-be-universal-laws formulation of the categorical imperative an injunction to engage only in maximed actions. Nor am I persuaded that he was of the view that actions properly so called are necessarily maximed. (Sobel 1997: 367)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Zwar schreibt Manfred Kühn in seiner Kant-Biographie: „Wir sollten Kant [...] nicht die Auffassung zuschreiben, daß es erforderlich sei, für jede einzelne Handlung, die wir uns vorstellen können, eine Maxime zu formulieren. [...] Das Annehmen einer Maxime sollte als seltenes und sehr wichtiges Ereignis im menschlichen Leben angesehen werden. Maximen, zumindest «Maximen» im Sinne der Anthropologievorlesungen, sind Lebensregeln.“ (Kühn 2003: 177) Kühn sagt damit aber nicht, die Maximenthese sei falsch. Denn es muss keine eins-zu-eins-Beziehung zwischen konkreten Handlungen und Maximen vorliegen; es könnte durchaus sein, dass, selbst wenn Maximen etwas Seltenes wären, jeder Handlung eine Maxime zugrunde liegt — eben eine sehr grundlegende Maxime, die nicht in einer eins-zu-eins-Beziehung zu dieser konkreten Handlung steht, sondern sehr viele Handlungen gleichzeitig abdeckt. Kurzum, Kühns Äußerungen sind mit der Wahrheit der Maximenthese kompatibel.

<sup>2</sup> Patricia Kitcher stellt die Maximenthese zwar implizit in Frage, bezieht aber nicht eindeutig Stellung (sie behauptet explizit weder, die Maximenthese sei richtig noch falsch, vgl. Kitcher 2003: 236)

Im Gegensatz zu Sobel, der diese These zwar aufstellt, aber nicht weiter für sie argumentiert, zeigt Albrecht in seinem oben genannten Aufsatz, dass aus exegetischer Sicht betrachtet durchaus eine berechtigte Skepsis gegenüber der Maximenthese bestehen kann. Wie Albrecht ausführt, wäre hierbei insbesondere eine Stelle aus der *Pädagogik* zu nennen, an der es heißt, Kinder müssten erst lernen, nach Maximen zu handeln,<sup>3</sup> und zweitens eine Stelle aus der *Anthropologie*, an der Kant das Handeln nach Maximen explizit als etwas Seltenes bezeichnet.<sup>4</sup> Wie in diesem Kapitel gezeigt werden soll, müssen Befürworter der Maximenthese ihre Position aufgrund dieser beiden Stellen zwar nicht zwangsläufig aufgeben; man kann und sollte sie aber auch nicht einfach ignorieren — und eine überzeugende Replik auf Albrechts Herausforderung zu geben, erweist sich durchaus nicht als eine leichte Aufgabe.

#### 4.1. Explizite Negation der Maximenthese

Die erste Hürde auf dem Weg zu einer erfolgreichen Verteidigung der Maximenthese aus exegetischer Perspektive ist eine Stelle, an der Kant die Maximenthese in ähnlich eindeutiger Weise verneint wie in der *Anthropologie*. So heißt es in den 1764 veröffentlichten *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, es gebe nur sehr wenige Menschen, die nach Grundsätzen handeln:

Derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige [...]. (AA II: 227)

---

<sup>3</sup> Vgl. Päd, AA IX: 48r

<sup>4</sup> Vgl. Ant, AA VII: 29rf.

Im Grunde scheint hiermit alles gesagt und die Debatte beendet zu sein, ehe sie überhaupt beginnt — wäre da nicht der Umstand, dass diese Bemerkung von einem, wie man aus heutiger Perspektive vielleicht sagen darf, ‚unreifen‘ Kant getroffen wird. Mit anderen Worten: Allein das Datum der Veröffentlichung scheint Grund genug zu sein, die Beweiskraft dieser Stelle als Beleg gegen die Maximenthese in Zweifel zu ziehen. Denn in den knapp zwanzig Jahren, die bis zum Erscheinen der *Grundlegung* noch vergehen sollten, hat sich Kants Philosophie in vielen Dingen verändert, und es scheint nicht unplausibel, anzunehmen, dass dies auch für Kants Ansichten über Maximen gelten könnte. Selbstverständlich liegt es ebenso im Rahmen des Möglichen, dass Kant seine Auffassung bezüglich Maximen im Lauf der Zeit nicht geändert hat. Nichtsdestoweniger scheint es mir vernünftig, Kants vorkritische Schriften nicht – oder wenn, dann nur als Indizien – zur Interpretation seines ‚voll entwickelten‘ Maximenbegriffs heranzuziehen.

#### 4.2. Die Maximenthese in den Vorlesungsnachschriften

Die gleiche Skepsis scheint, wenn auch aus einem anderen Grund, hinsichtlich der Nachschriften von Kants Vorlesungen geboten zu sein: Niemand weiß, ob Kant dem, was seine Studenten als *Kants* Gedanken niedergeschrieben haben, überhaupt zugestimmt hätte (insbesondere, was die Details betrifft). Aus diesem Grund sollten, genau wie Kants vorkritische Schriften, auch die Vorlesungsnachschriften bei der Diskussion um die Maximenthese ausgeklammert werden. Das betrifft zum einen eine Stelle, die sich gegen die Maximenthese anführen ließe, zum anderen aber auch eine Stelle, die gelegentlich als klarer Beleg für die Maximenthese angeführt wird. Betrachten wir zunächst die erste dieser beiden Stellen. Sie bestä-

tigt, wenn auch in abgeschwächter Weise, obige Bemerkung Kants aus den *Beobachtungen*:

Es gibt in der Tat Menschen, welche in Absicht ihrer Handlungen und ihrer Absichten gar nicht bestimmt sind, und nach gar keinen Maximen handeln [...]. (*Menschenkunde*, AA XXV: 1169)

Im Gegensatz zu der Bemerkung aus den *Beobachtungen* wird hier nicht behauptet, es gebe nur sehr wenige Menschen, die nach Maximen handeln; die Formulierung erweckt eher den Eindruck, als wolle Kant seine Studenten darauf aufmerksam machen, dass zwar viele, aber nicht alle Menschen ihr Handeln an Maximen orientieren. Gegenüber obiger Bemerkung aus den *Beobachtungen* käme man der Maximenthese, der zufolge allen Handlungen Maximen zugrunde liegen, damit zwar näher; knapp daneben ist bekanntlich aber auch vorbei.

Anders verhält sich in dieser Hinsicht die zweite der beiden oben angekündigten Stellen. Sie klingt nämlich fast wie eine pointierte Reformulierung des in Kapitel 2 dargestellten handlungstheoretischen Arguments zugunsten der Maximenthese:

[...] als freihandelndes Wesen kann der Mensch eigentlich nichts nicht mit Willen tun – immer handelt er nach Maximen wenn auch nicht universaliter. (AA XXVIII: 678)<sup>5</sup>

Es ist durchaus naheliegend, diesen Satz als eine klare Bestätigung der Maximenthese zu lesen. Der Einschub des Wortes ‘eigentlich’ sowie der Nachsatz ‘wenn auch nicht universaliter’ deutet – unter Berücksichtigung des Umstands, dass Kant strikt zwischen *univer-*

---

<sup>5</sup> Vgl. hierzu auch folgende Reflexion: „Actiones invitae et lubenter praestitae, Actiones voluntariae, at invitae, involuntariae per ignorantiam. (s involuntariae nicht nach maximen.) [...] Vitium subreptionis praticum: wenn man dasjenige, was man durch Triebe der Sinne zu tun bewogen worden, vor Handlungen aus Grundsätzen hält.“ (Refl. 1018)

*salitas* und *generalitas* unterschied – indes darauf hin, dass gerade nicht allen, sondern nur den meisten (oder zumindest sehr vielen) Handlungen Maximen zugrunde liegen. Auch diese Stelle könnte daher nicht als Beleg für die exegetische Richtigkeit der Maximenthese angeführt werden.

Beide Stellen legen somit nahe, dass Kant das Handeln nach Maximen zwar nicht, wie noch in den *Beobachtungen*, für etwas Seltenes hielt, allerdings auch nicht für etwas Allgegenwärtiges. Insofern würden beide Stellen also eher gegen als für die Maximenthese sprechen. Da es sich aber um Vorlesungsnachschriften handelt, die nicht aus Kants eigener Feder stammen, sollte man diesen Stellen meines Erachtens aus den oben genannten Gründen kein allzu großes Gewicht beimessen.

### 4.3. Die Pädagogik

Dasselbe gilt für die in der Literatur häufig angeführte Passage aus der *Pädagogik*, in der Kant behauptet, Kinder müssten erst lernen, nach Maximen zu handeln:

Die Maximen müssen aus dem Menschen selbst entstehen. Bei der moralischen Kultur soll man schon frühe den Kindern Begriffe beizubringen suchen von dem, was gut oder böse ist. Wenn man Moralität gründen will: so muß man nicht strafen. Moralität ist etwas so Heiliges und Erhabenes, daß man sie nicht so wegwerfen und mit Disziplin in einen Rang setzen darf. Die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. Im Anfange sind es Schulmaximen und nachher Maximen der Menschheit. Im Anfange gehorcht das Kind Gesetzen. Maximen sind auch Gesetze, aber subjektive; sie entspringen aus dem eignen Verstande des Menschen. (Päd, AA IX: 481)

Auf den ersten Blick scheint die Maximenthese hiermit eindeutig widerlegt. Denn wenn Kinder erst lernen müssten, nach Maximen zu handeln, dann würde daraus offenbar folgen, dass Kinder zwar bereits handeln, jedoch (noch) nicht nach Maximen handeln. Also gebe es Handlungen, denen keine Maximen zugrunde lägen. Ergo sei die Maximenthese falsch.

Befürworter der Maximenthese werden sich von diesem Argument wenig beeindruckt zeigen, und das aus gutem Grund. Wenn man nämlich bedenkt, dass die Fähigkeit zu handeln keine Gabe der Natur ist, sondern etwas, das man, wie jede Fähigkeit, erlernen muss, dann lässt sich die fragliche Passage wie folgt interpretieren: Kinder müssen nicht lernen, nach *Maximen* zu handeln, vielmehr müssen sie lernen, *zu handeln* — was, wenn die Maximenthese korrekt sein sollte, natürlich nichts anderes heißt, als zu lernen, sich Maximen zu machen.

Dies reicht womöglich nicht aus, um den Einwand letztgültig zu entkräften. Es genügt jedoch, um aufzuzeigen, dass die genannte Stelle keineswegs eindeutig gegen die Maximenthese spricht, sondern durchaus mit der in den vorigen Kapiteln dargestellten Korsgaardschen Interpretation von Kants Handlungstheorie zu vereinbaren ist. Für diese Auffassung spricht des Weiteren, dass sich die zitierte Passage auch wie folgt verstehen lässt: Wenn Kant behauptet, Kinder müssten erst lernen, nach Maximen zu handeln, dann meint er nicht, Kinder müssten lernen, *überhaupt* nach Maximen zu handeln, sondern vielmehr, sie müssten lernen, nach einer bestimmten *Art* von Maxime zu handeln: nämlich nach festen, wohlüberlegten und bewusst gefassten Maximen. Dieser Interpretation zufolge würde die zitierte Stelle aus der *Pädagogik* also nicht mehr besagen, als dass Kindern beigebracht werden solle, sich Maximen in dem Sinn des Worts zu machen, in dem wir den Begriff 'Maxime' heute verstehen. Mit anderen Worten: Sie sollten Charakter-



stärke ausbilden — und genau davon ist, wie ein zweiter Blick auf die fragliche Passage zeigt, eigentlich ja auch die Rede:

Die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. Im Anfange sind es Schulmaximen und nachher Maximen der Menschheit. Im Anfange gehorcht das Kind Gesetzen. Maximen sind auch Gesetze, aber subjektive; sie entspringen aus dem eignen Verstande des Menschen. (Päd, AA IX: 48r)

Auf den Zusammenhang zwischen Maximen und dem Charakter einer Person werde ich bei der Diskussion der Stelle aus der *Anthropologie* zurückkommen, an der Kant das Handeln nach Maximen explizit als etwas Seltenes bezeichnet. Zur Vorbereitung hierauf möchte ich zunächst jedoch näher auf die eben eher beiläufig erwähnte Idee eingehen, zwischen verschiedenen Arten von Maximen zu unterscheiden.

#### 4.4. Die Äquivozitätsthese

Die Idee, zwischen verschiedenen Arten von Maximen zu unterscheiden, ist für sich genommen nicht neu.<sup>6</sup> Neu ist nur der Vorschlag, diese Idee gezielt zu dem Zweck einzusetzen, den scheinbar bestehenden Widerspruch zwischen Kants expliziten Äußerungen über Maximen sowie den Implikationen seiner Handlungstheorie wegzuerklären. Zuerst entwickelt und praktisch umgesetzt, wurde dieser Ansatz von Jens Timmermann, der in seiner 2003 unter dem Titel *Sittengesetz und Freiheit* erschienenen Dissertation schreibt:

---

<sup>6</sup> Vgl. Atwell 1986, insbesondere Kapitel 3

Es scheint eine Grundannahme der Kant-Interpreten vergangener Zeiten wie unserer eigenen Zeit, daß Kant überall dort, wo er von »Maximen« spricht, ein und dasselbe gemeint hat; denn Unterscheidungen verschiedener Bedeutungen oder Nuancen finden sich bei ihnen nicht. Setzt man dies voraus, so müssen allerdings weite Teile der Kantischen Handlungstheorie und Moralpsychologie unstimmig erscheinen. Etwa die Frage nach der Bewußtheit, die Frage, ob wir bei all unseren Handlungen nach Maximen handeln, oder auch die Frage, ob Maximen allgemeine Geltung besitzen, scheint Kant an einigen Stellen positiv, an anderen negativ zu beantworten. Wenn man Kants Theorie der Maximen vor diesen offenkundigen Widersprüchen bewahren möchte, muß man allerdings die Einheitlichkeit von Kants Maximenbegriff zugunsten einer Mehrzahl ineinandergreifender Konzeptionen aufgeben. (Timmermann 2003: 149f.)

Auf den ersten Blick betrachtet, hat dieses Vorgehen natürlich den Charakter einer *ad hoc* vorgenommenen Anpassung, sprich, den Charakter einer Immunisierungsstrategie: Um die eigene Interpretation der Kantischen Philosophie – bzw. diese selbst – zu retten, unterstellt man Kant kurzerhand, den Begriff der Maxime äquivok gebraucht zu haben. Darüber hinaus stellt sich eine andere berechnete Frage: Wenn Kant tatsächlich zwischen mehreren Bedeutungen des Maximenbegriffs unterschieden hätte, weshalb hat er seinen Lesern diese offenkundig sehr wichtige Unterscheidung dann nicht mitgeteilt?

Diese Zweifel sind, wie gesagt, durchaus berechtigt. Ihnen steht allerdings ein nicht minder schwerwiegender Gedanke gegenüber: Wie in den Kapiteln 1 bis 3 dargelegt werden sollte, sprechen aus exegetischer wie auch aus systematischer Perspektive gute Gründe für die Wahrheit der Maximenthese. Wer nun – insbesondere aus einer exegetischen Perspektive heraus – behauptet, die Maximenthese sei falsch, unterstellt Kant damit effektiv, über beinahe zwei Jahrzehnte hinweg nicht bemerkt zu haben, dass seine Moralphilosophie in eklatantem Widerspruch zu seiner Moralpsychologie bzw.

der darin enthaltenen Handlungstheorie steht. Natürlich war auch Kant nur ein Mensch — und Menschen machen Fehler. Ihm einen blinden Fleck derart gigantischen Ausmaßes zu unterstellen, dürfte aber selbst Kants erbittertsten Rivalen schwer fallen.

Es stehen sich hierbei also zwei interpretatorische Grundregeln gegenüber: Einerseits sollte man Widersprüche nicht zu leichtfertig anhand der Einführung von Mehrdeutigkeiten auflösen; andererseits sollte man einem Autor nicht unterstellen, sich auf offenkundige und im Rahmen seiner Theorie vermeidbare Weise selbst zu widersprechen. Mir scheint, dass in diesem Fall eher die zuletzt genannte Regel greift. Denn man kann Kant vieles vorwerfen: seinen schlechten Schreibstil; seine vielleicht überpünktliche Beachtung selbstgesetzter Lebensregeln; seine nur schwer nachvollziehbare Überzeugung, die eigenen, zweifellos äußerst strikten Vorstellungen von Pflicht und Moralität im Allgemeinen stünden in Einklang mit dem Urteil des gemeinen Menschenverstands; vielleicht, wie man es ihm oft vorwirft, auch, sich allzu sehr um die Vernunft, dafür aber zu wenig um den ‚echten‘ Menschen gekümmert zu haben. Eines aber kann man Kant ganz sicher nicht vorwerfen: Nicht gründlich nachgedacht zu haben. Kant war ein akribischer Denker, und deshalb steht uns die Option, Kants Philosophie als ein auf grundlegendster Ebene in sich widersprüchliches System abzutun, nur als allerletzter Ausweg zur Verfügung. Vor diesem Hintergrund betrachtet, scheint es daher durchaus gerechtfertigt, jeder plausiblen Möglichkeit nachzugehen, um die aktuell bestehenden Widersprüche aufzulösen — und Timmermanns Ansatz kann sicher nicht als an den Haaren herbeigezogen bezeichnet werden. Denn: Kant hat zwar nie ausdrücklich behauptet, den Maximenbegriff äquivok zu gebrauchen; er hat aber auch nie das Gegenteil behauptet.

#### 4.4.1. Drei Arten von Maximen

In *Kant's Puzzling Ethics of Maxims* entfaltet Timmermann seine These, Kant habe den Begriff 'Maxime' stillschweigend in dreierlei Bedeutung verwendet: erstens im Sinne eines Willensprinzips erster Ordnung (*principle of first-order volition*), anhand dessen, wie in Kapitel 2 ausgeführt wurde, Handlungsvorschläge in Handlungen ‚übersetzt‘ werden; zweitens im Sinn eines höherstufigen Willensprinzips (*principle of higher-order volition*), anhand dessen die Person darüber entscheidet, welche Willensprinzipien erster Ordnung sie sich zu eigen macht; und drittens im Sinne dessen, was Bittner und Höffe Lebensregeln genannt haben, also abstraktere Prinzipien, die weniger konkrete Handlungsbereiche betreffen als vielmehr die Lebensweise einer Person im Ganzen.<sup>7</sup> Während die zuletzt genannte Bedeutung von 'Maxime' als Lebensregel offenkundig am ehesten dem entspricht, wie der Begriff heute verstanden wird – beispielsweise, wenn wir mit emphatischem Ton in der Stimme von unseren Prinzipien sprechen –, handelt es sich bei den Maximen, die im Kontext des handlungstheoretischen Arguments bzw. der Incorporation Thesis diskutiert wurden, um Maximen im Sinne dessen, was Timmermann als Willensprinzipien erster Ordnung bezeichnet. Die Bedeutung des Begriffs 'Maxime' im Sinne dessen dagegen, was Timmermann als ein höherstufiges Willensprinzip bezeichnet, wurde bislang noch nicht thematisiert.

Die Maxime im Sinne eines höherstufigen Willensprinzips, die Kant auch als die *Gesinnung* einer Person bezeichnet, unterscheidet sich in erster Linie darin von den beiden anderen Maximenarten, dass sie sich nicht auf Handlungen bezieht, sondern auf Maximen.<sup>8</sup> Als oberster Grundsatz einer Person ist sie „der subjektive

---

<sup>7</sup> Vgl. hierzu nochmals Bittner 1974: 490 sowie Höffe 1977: 360

<sup>8</sup> Vgl.: "[...] an agent's *Gesinnung* is a maxim, not to perform *actions*, but to adopt other more particular *maxims*." (Johnson 1998: 351)

Grund der Annehmung“ (Rel, AA VI: 21) anderer Maximen, also sozusagen das Metaprinzip, anhand dessen das Subjekt entscheidet, welche Maximen erster Ordnung bzw. welche Lebensregeln es sich zu eigen macht. Diese Art von Maxime bestimmt somit zwar nicht direkt, auf welche Weise wir handeln wollen, sondern ‚nur‘, welche Maximen wir uns zu eigen machen wollen. Auf diese Weise schlägt sie aber auf alle anderen Maximen durch.<sup>9</sup> Die Bezeichnung ‚oberste Maxime‘, die Kant in der *Religionsschrift* wählt,<sup>10</sup> ist also durchaus wörtlich zu verstehen: nämlich im Sinne einer hierarchischen Ordnung.

#### 4.4.2. Die Hierarchie der Maximen

Auf der untersten Hierarchieebene stehen Maximen im Sinn dessen, was Timmermann unsere Willensprinzipien erster Ordnung nennt und was ich im Folgenden *konkrete Handlungsgrundsätze* nennen werde. Als Beispiele für Maximen dieser Art können gelten: „mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen“ (GMS, AA IV: 403) sowie: „wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen.“ (GMS, AA IV: 422)

Auf der zweiten Ebene stehen all diejenigen Maximen, die Bittner und Höffe Lebensregeln genannt haben. Als Beispiele für Ma-

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu auch: “This singular supreme maxim, as a purely formal maxim, can be regarded as the form of all our more particular maxims, and hence as being an element of all those more specific maxims.” (Potter 1994: 70)

<sup>10</sup> Vgl. Rel, AA VI: 31f. So ist es auch zu verstehen, wenn Kant die Gesinnungen in der *Grundlegung* als die „Maximen des Willens“ (GMS, AA IV: 435) bezeichnet und sie damit unausgesprochen von den Maximen der Willkür abgrenzt, die den anderen beiden Arten von Maximen entsprechen (vgl. zur Rede von Maximen der Willkür MS, AA VI: 214 sowie AA XXIII: 248).

ximen dieser Art können gelten: die Maxime, „keine Beleidigung ungerächt zu erdulden“ (KpV, AA V: 19) sowie die Maxime, „mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern“ (KpV, AA V: 27).<sup>11</sup> Im Gegensatz zu Bittner und Höffe werde ich diese Maximen im Folgenden jedoch nicht als Lebensregeln bezeichnen, sondern in Übereinstimmung mit der umgangssprachlichen Redeweise als unsere *Prinzipien*. Dies geschieht aus folgendem Grund: Der emphatische Ton, mit dem Menschen von ihren Prinzipien sprechen, rührt daher, dass diese Prinzipien ausmachen, wer sie sind; sie verleihen ihnen ihre Identität, oder, wie man auch sagen könnte, ihren Charakter — und genau diese Rolle kommt ihnen, wie später ausführlich unter Beweis gestellt werden soll, auch Kant zufolge zu. Dass unsere Prinzipien also nicht nur darüber bestimmen, welche konkreten Handlungsgrundsätze wir uns zu eigen machen, sondern vielmehr darüber, welches Leben wir führen bzw. was für ein Mensch wir sein wollen, haben Bittner und Höffe erkannt und völlig zu Recht betont.<sup>12</sup> Ihr Fehler lag lediglich darin zu glauben, alle Maximen wären von dieser Art. Man muss jedoch unterscheiden zwischen jenen Maximen, an denen wir unser Leben ausrichten, oder, wie man besser sagen sollte, anhand derer wir unseren Charakter formen, und solchen Maximen, die diese allgemeinen Willensbestimmungen auf konkretere Situations- und Hand-

---

<sup>11</sup> Selbstverständlich verläuft die Grenze zwischen konkreten Handlungsgrundsätzen auf der einen und Lebensregeln auf der anderen Seite fließend; es scheint aber hinreichend klar zu sein, dass man eine sinnvolle Unterscheidung treffen kann zwischen der Maxime, sich durch eine Lüge aus Verlegenheit ziehen zu wollen, und der Maxime, keine Beleidigung ungerächt erdulden zu wollen. Denn während in der ersten Maxime konkret angegeben wird, mit welcher Handlung man auf welche Situation reagieren will, lässt die zweite Maxime völlig offen, durch welche Handlung – ob durch üble Nachrede, Duell oder vielleicht sogar Mord – man Rache nehmen will.

<sup>12</sup> Vgl.: „Maximen [...] sprechen aus, was für ein Mensch ich sein will [...].“ (Bittner 1974: 489) In praktisch identischem Wortlaut heißt es bei Höffe, in der Maxime spreche man aus, „was für ein Mensch man sein will“ (Höffe 1977: 359).

lungstypen herunterbrechen. Diese Funktion übernehmen unsere konkreten Handlungsgrundsätze.

Auf der dritten und letzten Ebene der Maximenhierarchie steht die Gesinnung einer Person. In ihr kommt die allgemeinste Willensbestimmung zum Ausdruck, die von buchstäblich fundamentaler Bedeutung für alle anderen Maximen dieser Person sowie für die Person im Ganzen ist. Denn in der Gesinnung kommt die wohl grundlegendste Haltung zum Ausdruck, die man einer Person zuschreiben kann: nämlich deren Haltung bezüglich der Frage, ob sie bei der Wahl ihrer Prinzipien und konkreten Handlungsgrundsätze nach Maßgabe dessen entscheidet, was zum eigenen Glück beiträgt – oder zumindest dazu, was man für das eigene Glück hält –, oder ob man sich danach richtet, was die Moral von einem fordert. Diese fundamentale Entscheidung bestimmt laut Kant darüber, ob man letztlich ein guter oder ein böser Mensch ist, und hinsichtlich dieser Wahl haben Menschen für Kant in der Tat nur zwei Optionen: entweder gut, oder aber böse — etwas Mittleres gebe es nicht. Für diese Haltung wurde Kant schon zu Lebzeiten als Rigorist kritisiert. Er selbst sah in dieser Bezeichnung bekanntlich keinen Tadel, sondern ein Lob.<sup>13</sup> Ob Kant in diesem Punkt zuzustimmen ist, wird in Kapitel 6 diskutiert.

\* \* \*

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich folgendes Bild: Jede Person hat eine Vielzahl konkreter Handlungsgrundsätze, die durch seine Prinzipien zu einem mehr oder weniger systematisch organisierten und kohärenten Netzwerk strukturiert werden, in dessen Zentrum die Gesinnung der Person steht. Ein anderes, in diesem Falle viel-

---

<sup>13</sup> Vgl. Rel, AA VI: 22

leicht sogar geeigneteres Bild, ergäbe sich durch den Vergleich mit einem Baum, wobei die Gesinnung der Wurzel, die Prinzipien dem Stamm und die konkreten Handlungsgrundsätze den Ästen dieses Baums entsprächen.<sup>14</sup>

Wie nun anhand dieser Dreiteilung die scheinbar bestehenden Widersprüche zwischen den Implikationen der Kantischen Handlungstheorie und den oben angeführten Stellen aus der *Pädagogik* und der *Anthropologie* aufgelöst werden können, liegt im Grunde genommen auf der Hand: Erlernst werden muss nicht das Handeln nach konkreten Handlungsgrundsätzen – jedenfalls nicht im geschilderten Kontext –, sondern das Handeln nach Prinzipien. Dasselbe gilt für die Stelle aus der *Anthropologie*: Selten ist nicht das Handeln nach Maximen im Sinne konkreter Handlungsgrundsätze, sondern das Handeln nach Maximen im Sinne von Prinzipien. Wie später ausführlich diskutiert wird, spricht Kant an dieser Stelle wahrscheinlich nicht ohne Grund, sondern, ganz im Gegenteil, in voller Absicht nicht einfach davon, das Handeln nach *Maximen* sei selten, sondern davon, das Handeln nach festen *Grundsätzen* sei selten. Denn Grundsätze (Prinzipien) müssen im Gegensatz zu konkreten Handlungsgrundsätzen in einem sehr starken Sinn des Wortes *bewusst gemacht* werden; ihnen muss nämlich genau das vorausgehen, was man umgangssprachlich einen feierlichen Entschluss nennt. Anders formuliert: Prinzipien sind Grundsätze, die man sich *als Grundsätze* macht — und das ist in der Tat etwas Seltenes, dessen man sich notwendigerweise bewusst ist.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Konkrete Handlungsgrundsätze, Prinzipien und Gesinnungen könnte man im Englischen je als *maxims of intention*, *maxims of resolution* und *maxims of disposition* bezeichnen.

<sup>15</sup> Vgl.: „Für feste Grundsätze gilt [...], daß sie *ex hypothesi* zumindest bewusst gefaßt sind; wenn sie wirksam sind und man nach ihnen handelt, sind sie auch in ihrer Ausführung bewusst, wengleich wir kein sicheres Wissen von ihnen haben: Wir können uns immer über unsere Maximen täuschen.“ (Timmermann 2003: 155)



#### 4.4.3. Bewusstsein von Maximen

Unserer Prinzipien sind wir uns, zumindest in dem ‚Moment‘, in dem wir sie uns machen, also durchaus bewusst. Unserer konkreten Handlungsgrundsätze sowie unserer Gesinnung dagegen sind wir uns nicht notwendigerweise bewusst.<sup>16</sup> Zwar ist es nicht ausgeschlossen, sich auch dieser beiden Arten von Maximen gewahr zu werden und sie bewusst umzuformulieren. Im Gegenteil: Wir sind moralisch verpflichtet, dies zu tun.<sup>17</sup> Das heißt aber nicht, dass wir uns unserer Maximen bewusst sein müssten, um nach ihnen zu handeln; dies gilt nicht einmal für unsere Prinzipien — denn auch diesen müssen wir uns nur dann notwendigerweise bewusst sein, wenn wir sie uns machen. Um nach ihnen zu handeln, muss man sie jedoch nicht wie ein Mantra vor sich hin beten. Generell gilt daher, dass das Handeln nach Maximen bewusst vonstattengehen kann, aber nicht muss.

---

<sup>16</sup> Vgl.: „Wenn man mit »Maxime« das konkrete Prinzip meint, das einer Handlung zugrundeliegt, ist es nicht der Fall, daß man sich dessen beim Handeln deutlich bewußt ist. Wir machen uns nicht mit jeder Handlung das Prinzip klar, das ihr zugrundeliegt. [...] Auch die höherstufigen Prinzipien, die uns nach Maximen erster Stufe handeln lassen, sind uns nicht notwendig bewußt.“ (Timmermann 2003: 154f.)

<sup>17</sup> Albrecht erkennt darin ein weiteres Indiz gegen die Maximenthese. Er schreibt: „Die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes bedeutet ja keineswegs, daß sich irgendjemand daran hält. Erst in den Maximen, nach denen das Subjekt handeln will, findet das Sittengesetz den Ort seiner Anwendung. Dadurch wird allerdings die sittliche Sollensforderung auf die Maximen ausgedehnt: Man *soll* sich Maximen machen. [...] Dieser Leistungs-Aspekt lässt sich gut durch Kants Einschätzung illustrieren, daß nur wenige Menschen Maximen haben.“ (Albrecht 1994: 131f.) Einige Seiten später schreibt Albrecht: „Nicht jeder Mensch macht sich Maximen, aber jeder Mensch *soll* das Vermögen zur Freiheit, das in jedem Menschen vorhanden ist, [...] anwenden.“ (Albrecht 142) Und weiter: „Sich Maximen zu machen, ist eine Forderung, ein Sollen, das für jeden gilt. [...] Der Mensch soll nach Maximen leben, um seine Bestimmung als ein Wesen, dem die Freiheit möglich ist, zu erfüllen.“ (Albrecht 1994: 144) Albrecht hat freilich Recht damit, dass wir uns Maximen machen sollen. Gemeint ist damit allerdings nicht, dass wir uns *überhaupt* Maximen machen sollen, sondern, dass wir uns die *richtigen* Maximen machen sollen bzw. diejenigen Maximen, die wir schon haben, in verallgemeinerbare, also moralisch einwandfreie transformieren sollen (sofern sie das noch nicht sind).

Nun wird man sich vielleicht fragen, inwiefern etwas eine Maxime, also ein subjektiver Handlungsgrundsatz, sein sollte, dessen man sich beim Handeln nicht bewusst sein müsse und das man sich – wie im Fall konkreter Handlungsgrundsätze – noch nicht einmal bewusst gemacht haben müsse. Timmermanns Antwort auf diese Frage – der meines Erachtens nichts hinzuzufügen ist – lautet ganz im Sinne der Incorporation Thesis, dass man sich natürlich auch konkrete Handlungsgrundsätze bewusst machen müsse, dass dieses ‘bewusst machen’ aber – wie in Kapitel 2 ausgeführt wurde – in einem minimalen Sinne des Wortes verstanden werden müsse, da Maximen dieses Typs im Grunde genommen nichts anderes seien als die für Handlungen erforderlichen Komplemente zu den Triebfedern unserer sinnlichen Wesenshälfte — also dasjenige, was eine Person überhaupt zu einem Akteur mache.<sup>18</sup> Daher seien konkrete Handlungsgrundsätze auch eher als unbedachte Maximen zu verstehen, die unseren Handlungen weniger explizit als vielmehr implizit zugrunde lägen. Timmermann selbst veranschaulicht dies am Beispiel des falschen Versprechens aus der *Grundlegung*. Dort sei

zunächst davon die Rede, daß jemand *Lust* hat, ein falsches Versprechen zu tun, um sich aus Geldnot zu befreien. Diese Lust führt nicht automatisch zur Handlung, denn »noch [...] hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen?« (IV:422) – dies ist nichts anderes als eine Variante der Frage nach der Übereinstimmung der Maxime der erwogenen Handlung, die er Lust hat zu tun, mit dem Sittengesetz. Dementsprechend heißt es im Folgenden: »Gesetzt aber, er be-

---

<sup>18</sup> Vgl. Kapitel 2 sowie für den Ausdruck ‘Komplement’ folgendes Zitat: „Eine Maxime ist [...] das selbstgewählte implizite Prinzip, das ein Mensch angesichts der sich zuerst aufdrängenden sinnlichen Antriebe wählt und dem gemäß er handelt. In einer Reflexion versichert Kant in gewohnter Weise, die Handlungen seien »durch sinnlichkeit großen Theils veranlaßt, aber nicht gänzlich bestimmt; denn die Vernunft muß ein complement der Zulänglichkeit geben« (R 561r). Dieses »complement«, das seinen Ursprung in der Vernunft hat, oder doch haben kann und soll, ist die frei gewählte Maxime einer Handlung.“ (Timmermann 2003: 15f.)

schlüsse es doch, so würde seine *Maxime der Handlung* so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen« (ebd.). Seine *Maxime* würde lauten, wenn er so oder so handelte: d.h., wie er auch handelte, es gäbe eine *Maxime*, die nicht notwendig ein fester, bewußt gefaßter und feierlicher Beschluß ist, jetzt und immerdar so oder so zu handeln, sondern vielmehr das implizite Prinzip der konkreten Handlung, die dann erfolgt, auf die er Lust hat oder zu der seine Vernunft ihn drängt, je nachdem. (Timmermann 2003: 156f.)

#### 4.4.4. Verstöße gegen Maximen

Sofern ein konkreter Handlungsgrundsatz nicht bewusst als Vorsatz gefasst wurde, sondern schlicht derjenige Grundsatz ist, nach welchem das Subjekt faktisch handelt,<sup>19</sup> ist es offenbar unmöglich, gegen ihn zu verstoßen. Gegen unsere Prinzipien und unsere Gesinnung dagegen können wir natürlich sehr wohl verstoßen. Sich fest vorzunehmen, auf eine bestimmte Weise zu handeln, heißt schließlich nicht, dies auch immer zu tun; wir können sowohl an der Umsetzung unserer Prinzipien als auch an der Umsetzung unserer Gesinnung aufrichtig scheitern. Doch auch diese Verstöße dürfen nur in einem gewissen Maß und nur unter bestimmten Bedingungen vorkommen: Erstens dürfen Verstöße gegen Maximen jeglicher Art nicht zu häufig auftreten, weil man uns andernfalls

---

<sup>19</sup> Die sprachliche Parallele zur zweiten Maximendefinition aus der *Grundlegung* ist kein Zufall. Denn dort hat Kant, sofern die hier verteidigte Interpretation korrekt ist, allein das im Blick, was ich konkrete Handlungsgrundsätze genannt habe, nicht aber Prinzipien oder Gesinnungen: „*Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d.i. ein Imperativ.“ (AA IV, GMS 420f., Anm.)

berechtigterweise vorwerfen kann, diese Maximen gar nicht wirklich zu haben, und zweitens darf man nicht absichtlich gegen seine Maximen verstoßen, da alle Maximen mit einem inhärenten Anspruch auf provisorische Universalität einhergehen:<sup>20</sup> Zwar steht die Gültigkeit einer Maxime unter gewissen Bedingungen – weshalb sie bloß provisorisch universell ist –, doch solange diese Bedingungen erfüllt sind, gilt die Maxime genauso wie ein positives Gesetz, und wer absichtlich gegen sie verstößt, hat sie damit *ipso facto* aufgegeben — und zwar genau so, wie jemand, der absichtlich gegen positives Gesetz verstößt, damit *ipso facto* zum Ausdruck bringt, dass er die Gültigkeit dieser Gesetze nicht anerkennt: Es ergibt keinen Sinn zu sagen, man sei im Urlaub und verstatte sich deshalb eine Ausnahme von seiner Maxime, das Rauchen um der Gesundheit willen aufzugeben. Denn entweder hat man diese Maxime dann, wenn vielleicht auch nur zeitweilig, aufgegeben, oder man stellt unter Beweis, dass man eigentlich eine andere Maxime hat (nämlich die des Gelegenheitsrauchers).<sup>21</sup> Vielleicht wird der Punkt am Beispiel eines positiven Gesetzes deutlicher: Wer über rote Ampeln fährt, kann nicht sagen, er erkenne die Gültigkeit der Straßenverkehrsordnung ja eigentlich an, erlaube sich hier aber

---

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.4.

<sup>21</sup> Etwas anderes ist es, wenn es sich um einen nicht absichtlich vollzogenen Verstoß, also um einen ‚Ausrutscher‘ handelt – wenn man eine Ausnahme also in dem Sinn macht, wie man auch Fehler macht: nämlich so, dass sie einem unterlaufen (niemand *macht* Fehler) – oder wenn die Ausnahme von der Maxime nicht als Ausnahme von der Maxime intendiert ist, sondern Fall einer anderen, wichtigeren Maxime ist. So könnte ein eigentlich strikt vegan lebender Mensch in Ausnahmefällen durchaus tierische Produkte zu sich nehmen, ohne deshalb seine Maxime aufgegeben zu haben (beispielsweise dann, wenn dies die Sitten einer anderen Kultur verlangen oder es in anderer Weise beleidigend wäre, das Angebot tierischer Produkte auszuschlagen). An einem konkreten Beispiel veranschaulicht: Wer auf Nomaden aus der mongolischen Steppe trifft, bekommt zur Begrüßung eine Schale Ziegenmilch serviert. Dieses Begrüßungsgeschenk auszuschlagen, hieße, den Gastgeber aufs Ärgste zu beleidigen. Aus Höflichkeit bzw. aus Respekt vor dieser Kultur könnte also auch ein eigentlich strikt vegan lebender Mensch die Ziegenmilch trinken, ohne sich der Heuchelei bezichtigen lassen zu müssen.

eine Ausnahme. Denn was diese Person eigentlich anerkennt, ist in Wirklichkeit nicht die Gültigkeit der Straßenverkehrsordnung, sondern die Gültigkeit ihrer Maxime, rote Ampeln zu überqueren, wenn sie glaubt, dies tun zu können, ohne sich (oder anderen) zu schaden. Lautete die Straßenverkehrsordnung so, würde sie tatsächlich *deren* Gültigkeit anerkennen; so aber erkennt sie nicht die Gültigkeit der Straßenverkehrsordnung an, sondern nur die ihrer Maxime.

Natürlich sind auch hier die Grenzen zwischen unbeabsichtigten Verfehlungen und zur Unglaubwürdigkeit führenden Abweichungen fließend, sodass es im Einzelfall unklar sein kann, ob jemand aufrichtig an der Umsetzung seines Prinzips scheitert oder sich dieses in Wirklichkeit nie gemacht hat. Wiederum scheint der Unterschied zwischen beiden in den meisten Fällen aber hinreichend klar. Das löst natürlich nicht das Problem strittiger Fälle; doch diese wird es immer geben, solange man kein Kriterium zur Hand hat, an dem sich jeder beliebige Fall eindeutig entscheiden ließe — dass es ein solches überhaupt gibt, kann allerdings bezweifelt werden.

#### 4.5. Zur Syntax von Maximen

Die oben dargelegte Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der Maxime ermöglicht es zu guter Letzt auch, die in der einschlägigen Literatur ebenfalls umstrittene Frage zu beantworten, welche sprachliche Struktur Maximen haben: Sind Maximen im Indikativ zu formulieren? Oder handelt es sich um präskriptive oder gar expressive Sätze? Explizit haben zu dieser Frage zwar nur wenige Autoren Stellung genommen; viele haben jedoch zumindest implizit Position bezogen, indem sie Maximen in die sprachliche Form von Imperativen gossen. Dies mag in vielen

Fällen harmlos sein. Streng genommen, ist es jedoch falsch. Denn Kant stellt zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* unmissverständlich klar, dass Maximen keine Imperative sind:

Die Imperativen gelten [...] objektiv, und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. [...] Maximen sind also zwar Grundsätze, aber nicht Imperativen. (KpV, AA V: 20)

Man könnte Maximen, einem Vorschlag von Maria Schwartz folgend, in einem gewissen Sinn zwar als „übernommene Imperative“ (Schwartz 2006: 75) charakterisieren, da die meisten Maximen sich auf natürliche Weise aus (hypothetischen) Imperativen ergeben.<sup>22</sup> So ließe sich beispielsweise die Maxime, sein Vermögen durch alle sicheren Mittel vergrößern zu wollen, offenbar als übernommener pragmatischer Imperativ interpretieren. Als allgemeingültige Charakterisierung von Maximen ginge dieser Vorschlag indes fehl, da es durchaus möglich ist, sich irrationale Maximen zu machen, die sich folglich nicht als übernommene Imperative betrachten lassen. So könnte ich es mir zur Maxime machen, immer dann, wenn ich Durst habe, eine Münze in einen Bleistiftspitzer zu stecken.<sup>23</sup> Offensichtlich wäre das zwar nicht nur nicht sonderlich zielführend, sondern schlicht verrückt — aber bloß, weil es verrückt wäre, sich solche Maximen zu machen, ist es keineswegs unmöglich, das zu tun. Weil es aber keine Imperative gibt, von dem Maximen dieser Sorte ‚abgeleitet‘ werden könnten, lassen sich Maximen nicht allgemeingültig als übernommene Imperative charakterisieren.

---

<sup>22</sup> Auch Korsgaard deutet an einer Stelle an, Akteure würden ihre Maximen von Imperativen ableiten. Vgl. CKE: 164

<sup>23</sup> Die Idee für dieses Beispiel stammt aus Thomas Nagels Buch *Die Möglichkeit des Altruismus* (vgl. Nagel 1998: 50)

Dass Maximen keine Imperative sind, heißt natürlich aber nicht, dass sie nicht präskriptive Sätze sein könnten;<sup>24</sup> und würde es sich dabei lediglich um eine abkürzende Redeweise handeln, wäre es auch unproblematisch, Maximen als Imperative darzustellen. Insbesondere die Kritiker Kants scheinen sich des Unterschieds zwischen Maximen und Imperativen oftmals jedoch nicht bewusst zu sein, was seinerseits nur ein Symptom eines generellen Verständnismangels ist, der zu voreiligen Schlussfolgerungen und infolgedessen zu einer Gesamtdarstellung der Kantischen Ethik führt, die mit dem, was Kant tatsächlich vertrat, meist nicht mehr viel gemeinsam hat.<sup>25</sup> Am deutlichsten tritt dieser Mangel immer dann hervor, wenn Kants Kritiker behaupten, innerhalb weniger Zeilen beweisen zu können, in welcher offenkundiger Weise der Maximentest durch den Kategorischen Imperativ fehlschläge. So schreibt beispielsweise Alasdair MacIntyre:

Kant [...] versucht zu zeigen, daß Maximen wie »Sage immer die Wahrheit«, »Halte immer deine Versprechen«, »Sei wohlthätig zu denen, die in Not sind« und »Begehe keinen Selbstmord« seine Prüfung bestehen, während Maximen wie »Halte Versprechern nur, wenn es für dich von Vorteil ist« scheitern. [...] Aber nicht nur, daß Kants eigene Argumente grobe Fehler enthalten, es ist auch ganz einfach zu erkennen, daß viele unmoralische und triviale, nicht moralische Maximen durch Kants Prüfung ebenso überzeugend und

---

<sup>24</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Dieter Schönecker. Die Frage, ob Maximen, obwohl sie keine Imperative sind, trotzdem präskriptive Sätze sein könnten, wird unten ausführlich diskutiert.

<sup>25</sup> Harald Köhl führt hierzu zwei besonders eindrückliche Beispiele an, namentlich C.D. Broad und Günther Patzig. Beide verwechseln Maximen schlicht mit hypothetischen bzw. kategorischen Imperativen. So schreibt Broad: "Kant divides principles or maxims of conduct into two classes, which he calls Hypothetical and Categorical Imperatives." (Broad, C.D.: *Five Types of Ethical Theory*, 118; zitiert nach Köhl 1990: 51, Anm.) Derselbe Fehler unterläuft Patzig: „Nach Kant unterwerfen wir Menschen unser Handeln gewissen Regeln. Von diesen Regeln (oder 'Maximen', wie Kant sie nennt) sind nun die einen hypothetisch, die anderen kategorisch, d.h., die einen sind für uns nur dann verbindlich, wenn wir uns bestimmte Zwecke vorgesetzt haben, die anderen [...] erheben den Anspruch, unbedingt [...] gültig zu sein.“ (Patzig, G.: *Ethik ohne Metaphysik*, 56; zitiert nach Köhl 1990: 51, Anm.).

manchmal noch überzeugender unterstützt werden als die moralischen Maximen, die Kant unterstützen will. »Halte dein ganzes Leben alle Versprechen, bis auf eines«, »Verfolge alle, die falsche religiöse Überzeugungen haben« und »Iß im März am Montag immer Muscheln« bestehen die Prüfung Kants, denn sie alle können folgerichtig verallgemeinert werden. (MacIntyre 1995: 68f.)

Auf ähnliche Weise glaubte Franz Brentano die Kantische Ethik widerlegen zu können. Mit direktem Verweis auf John Stuart Mill, der in Kapitel 1 von *Der Utilitarismus* behauptete, Kant scheitere „in geradezu grotesker Weise“ (Mill 1976: 15) daran, substantielle moralische Urteile aus dem Kategorischen Imperativ abzuleiten, schreibt Brentano:

[Kants] Lieblingsbeispiel einer Ableitung, dasjenige, womit er sowohl in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, als auch in der Kritik der praktischen Vernunft sein Verfahren erläutert, ist folgendes: Darf man, fragt er, ein Gut, das einem ohne Schein oder sonstiges Judicium anvertraut ist, für sich behalten? Er antwortet: Nein! Denn, meint er, niemand würde einem, wenn die gegenteilige Maxime zum Gesetz erhoben würde, unter solchen Umständen noch etwas anvertrauen. Das Gesetz wäre also ohne Möglichkeit der Anwendung; also unausführbar; also aufgehoben durch sich selbst. – Man erkennt leicht, daß die Argumentation Kants falsch, ja absurd ist. Wenn infolge des Gesetzes gewisse Handlungen unterlassen werden, so übt es eine Wirkung; es ist also noch wirklich und keineswegs durch sich selbst aufgehoben. Wie lächerlich wäre es, wenn einer in analoger Weise folgende Frage behandeln würde: Darf ich einem, der mich zu bestechen versucht, nachgeben? - Ja! Denn dünkte ich die entgegengesetzte Maxime zum allgemeinen Naturgesetz erhoben, so würde niemand mehr jemanden zu bestechen versuchen; folglich wäre das Gesetz ohne Anwendung; also unausführbar und somit aufgehoben durch sich selbst. (Brentano 1969: 51)

Brentano und MacIntyre übersehen allerdings, dass Maximen, wie Kant in der *Grundlegung* ausdrücklich sagt, immer einen Zweck



enthalten;<sup>26</sup> und sobald die von den Akteuren in Brentanos und MacIntyres genannten Beispielen verfolgten Zwecke in die Maximen integriert werden, wird ersichtlich, dass nicht der Maximen-test, sondern MacIntyres bzw. Brentanos voreilige Beurteilungen in grotesker Weise scheitern. So verfolgt die Person in Brentanos Beispiel offenbar den Zweck, die Welt von Korruption zu befreien. Nun hat Brentano natürlich Recht: Hätten alle Menschen die Maxime, Bestechungsangebote auszuschlagen, um die Welt von Korruption zu befreien, wäre diese Maxime ohne Anwendung, da niemand mehr versuchte, einen anderen zu bestechen. Das heißt aber nicht, dass sich diese Maxime deswegen selbst aufhöbe. Korrekt ist, dass der mit der Maxime verfolgte Zweck nicht länger als *Ziel* verfolgt werden könnte, da dieses Ziel ja bereits verwirklicht wäre, würde es keine Bestechungen mehr geben. Daraus folgt allerdings nicht, dass sich diese Maxime nicht widerspruchsfrei verallgemeinern ließe. Denn mit dem gleichen Argument ließe sich ‚zeigen‘, man könne nicht wollen, dass niemand andere Menschen umbringt. Denn wenn niemand mehr andere Menschen umbrächte, könnte man nicht mehr wollen, es solle niemanden geben, der andere Menschen umbringt.

Brentano und MacIntyre sind allerdings nicht die einzigen Autoren, die glauben, die Absurdität der Kantischen Ethik in drei Sätzen darlegen zu können. Eine ähnliche ‚Widerlegung‘ Kants findet sich bei G.E.M. Anscombe, die im sogenannten Problem der relevanten Beschreibung ein gravierendes Problem für Kant sieht:

[Kant’s] own rigoristic convictions on the subject of lying were so intense that it never occurred to him that a lie could be relevantly described as anything but just a lie (e.g. as “a lie in such-and-such circumstances”). His rule about universalizable maxims is useless without stipulations as to what shall

---

<sup>26</sup> Vgl. GMS, AA IV: 436

count as a relevant description of an action with a view to constructing a maxim about it. (Anscombe 1958: 2)

Natürlich hat Anscombe insofern Recht, als das Problem der relevanten Beschreibung ein Problem *ist*. Abgesehen davon, dass die von Anscombe diagnostizierte Unbestimmtheit der Handlungsbeschreibung aber nicht nur für Kant ein Problem darstellt, sondern ebenso für den Utilitarismus wie auch für die von Anscombe favorisierte Tugendethik,<sup>27</sup> könnte gerade der Maximenbegriff, sofern man diesen korrekt interpretiert, eine Lösung für das Problem der relevanten Beschreibung bieten.<sup>28</sup>

#### 4.5.1. Präskriptivität

Wie oben bereits angedeutet wurde, folgt aus dem Umstand, dass Maximen keine Imperative sind, nicht, dass es sich bei ihnen nicht um präskriptive Sätze handeln könnte. Denn Kant unterscheidet Maximen nur insofern von Imperativen, als ersteren im Gegensatz zu letzteren nicht objektive, sondern bloß subjektive Gültigkeit zukomme.<sup>29</sup> Damit ist aber nichts über die sprachliche Form von Maximen gesagt. Nach allem, was wir bislang wissen, ist es daher durchaus möglich, dass es sich bei Maximen um präskriptive Sätze handelt, und viele renommierte Kant-Exegeten sind offenbar der

---

<sup>27</sup> Es ist sicher nicht eindeutig, welche Handlungen als mutig, abscheulich, grausam, barmherzig, etc. zu beschreiben sind. Im Hinblick auf den Utilitarismus wären es zwar weniger die Beschreibungen der Handlungen als vielmehr die Beschreibungen ihrer Konsequenzen, die den Unterschied zwischen richtig und falsch, gut und böse ausmachen. Grundsätzlich ist das Problem aber dasselbe.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu Kapitel 5.2.3.

<sup>29</sup> Vgl. nochmals: „Die Imperativen gelten [...] objektiv, und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. [...] Maximen sind also zwar Grundsätze, aber nicht Imperativen.“ (KpV, AA V: 20)

Auffassung, dass es sich auch genauso verhält. So schreibt Paul Guyer:

[Kant's examples of maxims] suggest that a maxim prescribes performing a certain kind of action in a certain kind of situation in order to achieve a certain kind of end. (Guyer 2007: 84)

In ähnlicher Weise hat sich Henry Allison geäußert:

In the light of these considerations, a maxim may be characterized as a self-imposed, practical principle or rule of action of the form: When in S-type situations, perform A-type actions. (Allison 1990: 89f.)

Auch deutschsprachige Kant-Interpreten stellen Maximen in dieser Weise dar. So schreibt Oswald Schwemmer:

Insofern sie [Maximen] praktische Sätze sind [...], können wir sie als vorschreibende Sätze verstehen. (Schwemmer, in Prauss 1973: 258)<sup>30</sup>

Bei Bittner heißt es:

[...] eine Maxime ist ein selbstauferlegtes Prinzip eines Menschen, das anweist, unter einer Art von Umständen eine Art von Dingen zu tun, und das zu einem entsprechenden Handeln führt. (Bittner 2005: 56)

Thurnherr schreibt, eine Maxime sei eine

präskriptive Regel [...], welche sich das Subjekt selber durch einen Akt der Anerkennung als Richtlinie zu eigen gemacht hat. (Thurnherr 1994: 52, Hervorhebung des Originals getilgt)

---

<sup>30</sup> Auch Albrecht spricht davon, dass Maximen ihren Subjekten Handlungen vorschreiben (vgl. Albrecht 1994: 144).

Kurz darauf schreibt Thurnherr,

dass sich in der Maxime ein Subjekt bewusst und freiwillig eine Handlungsweise selber vorschreibt. Man könnte die Maxime aus diesem Grunde auch einen *autogenen Imperativ* nennen. (Thurnherr 1994: 57)<sup>31</sup>

Obwohl es aus den oben genannten Gründen exegetisch betrachtet zwar falsch ist, Maximen als Imperative darzustellen, kommt in Thurnherrs Formulierung der Maxime als autogenem Imperativ eine wichtige Einsicht zum Vorschein: Indem man sich das Handeln nach einer Maxime bewusst vornimmt, begibt man sich in ein Verhältnis einer bedingten Selbstverpflichtung.<sup>32</sup> Bedingt ist dieses Verhältnis insofern, als die Gültigkeit der Maxime – und damit die Selbstverpflichtung – von der Anerkennung durch den Urheber abhängt und somit jederzeit aufgehoben werden kann. Solange das Subjekt die Maxime aber als für sich gültig akzeptiert, steht es unter der Verpflichtung, diese Maxime handelnd in die Tat umzusetzen (da es sich diese Maxime, wie in Kürze ausführlich<sup>33</sup> erörtert wird, andernfalls schlicht nicht wirklich zu eigen gemacht hätte). Diese Verpflichtung rührt indes nicht von Seiten der *Maxime* her, sondern von Seiten dessen, was ich als das *Gesetz der Konsequenz* bezeichnen möchte und dessen Inhalt im Grunde simpel ist: Wer sich eine bestimmte Maxime wirklich gemacht hat, also nicht bloß ein Lippenbekenntnis gegeben hat, der sollte dieser Maxime entsprechend handeln; mit anderen Worten, er sollte konsequent sein. Wenn ich mir beispielsweise die Maxime gemacht hätte, aus

---

<sup>31</sup> Auch Bittner bezeichnet beim Ausformulieren eines konkreten Beispiels für eine Maxime diese explizit als Imperativ (vgl. Bittner 2005: 72f.).

<sup>32</sup> Vgl. hierzu: „Eine Maxime ist eine Selbstverpflichtung des Subjekts. [...] Maximen sind [...] Regeln, die zu befolgen sich ein Mensch – sich selbst gegenüber – verpflichtet.“ (Albrecht 1994: 132) Vgl. auch: “A maxim is a demand we make on ourselves: the relation is build into its nature.” (SN: 138, Anm.)

<sup>33</sup> Vgl. hierzu Kapitel 4.6.

Gründen des Tierschutzes auf den Genuss von Fleisch zu verzichten, dann gälte für mich natürlich der Imperativ »Iss kein Fleisch!« Dieser Imperativ wäre jedoch nicht – und das ist der entscheidende Punkt – diese Maxime selbst, sondern sozusagen nur eine Begleiterscheinung meines mir-diese-Maxime-zu-eigen-Machens.

Es gibt im Zusammenhang mit dem Sich-Machen von Maximen also durchaus Imperative, die den gleichen Gehalt haben wie unsere Maximen. Das erklärt, weshalb viele geneigt sind, Maximen in der sprachlichen Form präskriptiver Sätze wiederzugeben und was Thurnherr vorschwebt, wenn er von Maximen als autogenen Imperativen spricht. Nichtsdestoweniger sind Maximen keine Imperative und haben auch nicht deren sprachliche Form.

Es gibt ein weiteres Argument, anhand dessen sich aufzeigen lässt, dass Maximen nicht präskriptiv sein können (zumindest, sofern wir an der Incorporation Thesis festhalten wollen, der zufolge wir uns immer dann, wenn wir uns für oder gegen eine bestimmte Handlungsweise entscheiden, damit *ipso facto* eine entsprechende Maxime zu eigen machen). Wie McCarty schreibt,<sup>34</sup> ergäbe sich aus einer Kombination der Incorporation Thesis und der These, Maximen seien präskriptive Sätze, nämlich das folgende Zwei-Stufen-Modell menschlichen Handelns: Ein Handlungsimpuls unterbreitet uns einen Handlungsvorschlag, bezüglich dessen wir eine Entscheidung treffen müssen. Nun bedeutet der Incorporation Thesis zufolge eine Entscheidung zu treffen nichts anderes, als sich eine Maxime zu eigen zu machen. Wären Maximen präskriptiv, hätten wir damit allerdings ein Problem. Denn wir könnten nach unserer Entscheidung nicht zur Tat schreiten, sondern müssten uns wiederum erst dazu entscheiden, zu tun, was zu tun unsere

---

<sup>34</sup> Vgl. McCarty 2002: 30ff.

Maxime vorschreibt.<sup>35</sup> Würden wir uns aber erst dazu entscheiden müssen, diese Maxime in die Tat umsetzen zu wollen, müssten wir uns im Sinne der Incorporation Thesis wiederum eine Maxime machen, usw. *ad infinitum*. Kurz gesagt: Jeder Versuch zu handeln, würde in einem infiniten Regress enden.

#### 4.5.2. Expressivität

McCarty's Argument zeigt interessanterweise aber nicht nur, dass Maximen nicht präskriptiv sein können, sondern es zeigt zugleich, weshalb es sich bei Maximen um expressive Sätze handeln muss. Denn das oben genannte Problem lässt sich nur lösen, wenn Maximen nicht *vorschreiben*, was ihr Subjekt tun sollte, sondern *zum Ausdruck bringen*, was das Subjekt tun will. Grundsätzlich haben Maximen also die sprachliche Form eines expressiven Satzes in der ersten Person Singular: »Ich will x tun«.<sup>36</sup>

Dieses Ergebnis ist vor dem Hintergrund der Incorporation Thesis durchaus zu erwarten. Denn deren Grundidee lautet, dass wir durch Handlungsimpulse mit der Frage konfrontiert werden, was wir tun *wollen* — nicht, was wir tun *sollen*. Imperative, die angeben, was man tun sollte, werden herangezogen, um diese Entscheidung zu treffen. Die normative Frage selbst zielt jedoch nicht auf eine Antwort im Sinn eines Sollens ab, sondern auf eine Ant-

---

<sup>35</sup> Würden wir Vorschriften ‚automatisch‘ befolgen, ergäbe es, wie Kant im Bezug auf Imperative generell argumentiert, keinen Sinn, von einer Vorschrift zu sprechen (vgl. GMS, AA IV: 413f.).

<sup>36</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung Köhl 1990: 47ff., Potter 1994: 62, Rawls 2000: 168 sowie Timmermann 2007: 76. Prinzipiell wäre es zwar vorstellbar, dass Maximen in der ersten Person *Plural* formuliert würden — nämlich dann, wenn es sich beim Subjekt dieser Maxime um eine Art kollektives Bewusstsein handelte, wie es beispielsweise bei den Borg (einer Rasse von Cyborgs aus dem Star Trek Universum) der Fall wäre. Für die Philosophie des 21. Jahrhunderts ist diese Denkmöglichkeit jedoch vernachlässigbar.

wort im Sinne eines Wollens. Timmermann trifft daher genau ins Schwarze, wenn er schreibt:

[Maxims are] expressive of the stance we take towards our incentives. (Timmermann 2000: 39)

Ein weiteres Indiz dafür, dass Maximen grundsätzlich expressiven Charakter haben, ist die Naturgesetzformel des Kategorischen Imperativs. Diese lässt sich offenbar nämlich nur auf Sätze der Form »Ich will ...« sinnvollerweise anwenden: Es scheint sinnlos, sich zu fragen, ob man ein allgemeingültiges Naturgesetz denken und wollen könnte, dem zufolge alle vernünftigen Wesen nach derjenigen Maxime handeln sollten, die gerade geprüft wird; es scheint dagegen durchaus sinnvoll, sich zu fragen, ob man ein allgemeingültiges Naturgesetz denken und wollen könnte, dem zufolge alle vernünftigen Wesen nach ebenjener Maxime handeln wollten und – weil Wollen nicht bloß Wünschen ist<sup>37</sup> – auch dementsprechend handeln würden, sofern sie nichts daran hinderte.

#### 4.5.3. Deskriptivität

Dass die Maxime einer Person primär deren Willen zum Ausdruck bringt, darf nicht dahingehend missverstanden werden, Maximen würden keine deskriptiven Elemente enthalten. Im Gegenteil: Gerade weil Maximen den Willen des Subjekts zum Ausdruck bringen, müssen sie natürlich auch eine korrekte Beschreibung dessen enthalten, was dieses Subjekt will. Der größte Teil einer Maxime besteht deshalb aus einer Beschreibung der Handlungs- und Situationsart sowie aus einer Beschreibung des verfolgten Zwecks. Dass

---

<sup>37</sup> Vgl. GMS, AA IV: 394

Maximen eine Beschreibung des Willens ihrer Urheber *enthalten*, darf nur nicht mit der These verwechselt werden, Maximen *seien* eine Beschreibung dieses Willens. Denn genau so, wie ein Testament zwar eine Beschreibung des letzten Willens enthält, in erster Linie aber Ausdruck dieses letzten Willens ist, enthalten auch alle Maximen eine Beschreibung des Willens ihrer Urheber, obgleich ihre primäre funktionale Rolle darin besteht, diesen Willen zum Ausdruck zu bringen.

Aus ähnlich gelagerten Gründen sollte man Maximen nicht im Futur I formulieren. Maximen die Grundform »Ich werde *x* tun« zu verleihen, ist als abkürzende Redeweise zwar naheliegend, streng genommen aber falsch; schließlich trifft man mit seinen Maximen keine Prognosen über zukünftiges Verhalten. Wäre dem so, müsste man über jemanden, der entgegen seiner Maxime handelte, sagen, er habe sich geirrt; das ergibt jedoch keinen Sinn.<sup>38</sup> Wer nicht nach seiner Maxime handelt, irrt nicht, sondern hält sich nicht an sie, kommt ihr nicht nach, hat sie nicht wirklich, etc. Seine Maxime ist deswegen allerdings nicht falsch. Generell haben Maximen keinen Wahrheitswert; denn es ergibt keinen Sinn zu sagen, der Satz 'Ich will in Situationen des Typs *S* Handlungen des Typs *H* zum Zweck *Z* vollziehen« sei wahr oder falsch. Allein eine Aussage über diese Maxime – wie beispielsweise die Aussage, *dass* ich diese Maxime habe – könnte wahr oder falsch sein. Die Maxime selbst hingegen kann nur aufrichtig oder unaufrichtig geäußert werden.

---

<sup>38</sup> Die Rede von Irrtum ergibt in diesem Kontext nur dann einen Sinn, wenn man zum Ausdruck bringen möchte, jemand habe sich darüber geirrt, welche Maximen er sich tatsächlich zu eigen gemacht hat und welche nicht.



## 4.6. Maximen und Normativität

Sollten die obigen Ausführungen korrekt sein, handelt es sich bei Maximen also weder um präskriptive noch deskriptive, sondern um expressive Sätze. Die primäre funktionale Rolle einer Maxime besteht demnach nicht darin, den Willen ihres Urhebers zu beschreiben oder diesem etwas vorzuschreiben, sondern darin, den Willen ihres Urhebers zum Ausdruck zu bringen. Wenn dem wirklich so ist, stellt sich allerdings die Frage, inwiefern es sich bei Maximen – wie beispielsweise Allen Wood<sup>39</sup> behauptet –, um normative Prinzipien handeln könnte. Denn unter einem normativen Prinzip verstehen wir in der Regel ein Prinzip, das ein Sollen zum Ausdruck bringt. Maximen bringen – laut obiger Ausführungen – aber kein Sollen, sondern ein Wollen zum Ausdruck, wären also gerade keine normativen Prinzipien.

Zunächst stellt sich natürlich die Frage, was genau unter einem normativen Prinzip zu verstehen ist. Ich werde im Folgenden von folgender Charakterisierung ausgehen: Ein normatives Prinzip ist ein Prinzip, das, wären wir rein vernünftige Wesen, deskriptiv wäre, uns als sinnlich-vernünftigen Wesen allerdings präskriptiv erscheint. Als normatives Prinzip gilt im Folgenden also, was an sich eine Beschreibung dessen abgibt, was ein rein vernünftiges Wesen wollen und tun würden, für ein sinnlich-vernünftiges Wesen aber die Form eines Imperativs annimmt. Als paradigmatisches Beispiel für ein normatives Prinzip kann das moralische Gesetz gelten: Das moralische Gesetz ‚an sich‘ beschreibt die Tatsache – oder, besser gesagt, den Sachverhalt –, dass rein vernünftige Wesen nur nach universalisierbaren Maximen handeln. In diesem Sinne ist das mo-

---

<sup>39</sup> Vgl. Wood 1999: 52. Dass es sich bei Maximen um normative Prinzipien handelt, behauptet auch Korsgaard; sie schränkt diese Aussage allerdings ausdrücklich auf moralische Maximen ein (vgl. SN: 108 und CKE: 63).

ralische Gesetz also ein rein deskriptives Prinzip<sup>40</sup> in der sprachlichen Form des Indikativs: »Rein vernünftige Wesen handeln nach universalisierbaren Maximen.« So gesehen, verhält sich das moralische Gesetz also nicht anders als die Gesetze der Natur, die ebenfalls nicht vorschreiben, wie sich die Dinge verhalten sollten, sondern bloß beschreiben, wie sich die Dinge *de facto* verhalten. Im Gegensatz zu den Naturgesetzen, die nicht nur an sich, sondern auch für sinnlich-vernünftige Wesen rein deskriptiv sind, nimmt das moralische Gesetz, obwohl es an sich rein deskriptiv ist, für sinnlich-vernünftige Wesen dagegen eine präskriptive Gestalt an, nämlich die des Kategorischen Imperativs: »Handle nur nach universalisierbaren Maximen!« Der Grund hierfür liegt bekanntlich darin, dass sinnlich-vernünftige Wesen nicht immer nach universalisierbaren Maximen handeln und deshalb zu diesem Verhalten aufgefordert werden müssen.

---

<sup>40</sup> Vgl. hierzu Esser 2004: 180f. sowie die folgenden Ausführungen Konrad Cramers: »[...] das Sittengesetz wird von Kant nicht als Imperativ formuliert. Es ist vielmehr der Deskriptor des Guten.« (Cramer 1996: 311) Wie Cramer fortfährt, muss das moralische Gesetz sogar deskriptiv sein. Denn: »Dem kategorischen Imperativ wäre gar keine präskriptive Kraft zuzusprechen, wenn nicht das, was er unter der Bedingung, daß ein Wille nicht schon von sich aus dem Sittengesetz genügt, diesem Willen vorschreibt, das *Gute* wäre. Kein Adressat des kategorischen Imperativs könnte die in ihm gelegene Präskription verstehen, wenn er nicht verstünde, daß er fordert, das Gute zu tun. Zum Guten aber kann der, dem es wirklich vor Augen steht, nicht die interesselose Distanz einnehmen, die er gegenüber jeder Beschreibung theoretischer Sachverhalte einnehmen kann. Theoretische Sachverhalte werden *eingeschätzt*, das Gute wird *hochgeschätzt*. (Cramer 1996: 323f.) Das sei – nebenbei bemerkt – auch der Grund, weshalb Kant in seiner Deduktion des Kategorischen Imperativs kein naturalistischer Fehlschluss vorzuwerfen sei: »Weil dieses normative Moment in Kants Exposition des propositionalen Gehalts des Sittengesetzes als Deskriptor des Guten unmittelbar und von vornherein eingelagert ist, kann bei der Einführung des kategorischen Imperativs ein naturalistischer Fehlschluss gar nicht entstehen. Denn Kant behauptet damit gerade nicht, daß sich seine Präskription aus Sätzen ableiten läßt, die theoretische Sachverhalte beschreiben. Der Sachverhalt, der im Sittengesetz beschrieben wird, ist als solcher kein theoretischer Sachverhalt, sondern der Sachverhalt, daß reine Vernunft *praktisch* ist. Und so droht weder bei Kants Einführung des kategorischen Imperativs noch bei Kants Identifizierung des reinen mit dem guten Willen der naturalistische Fehlschluss. Die Frage kann nur sein, ob Kant das Gute richtig beschrieben hat.« (Cramer 1996: 325) Ein ähnliches Argument präsentiert auch Korsgaard (vgl. CKE: 219).

In der gleichen Weise, so könnte man argumentieren, müssten wir nun auch daran erinnert werden, unseren Maximen handelnd nachzukommen; schließlich folge daraus, dass man sich (fest) vorgenommen habe, etwas zu tun, nicht, dass man es auch tue. Maximen seien also insofern normative Prinzipien, als sie an sich rein expressiv seien, aufgrund unseres durch die Sinnlichkeit ‚verdorbenen‘ oder zumindest beeinträchtigten Willens für ihre Urheber aber die Form eines Imperativs annähmen. Damit sind wir erneut bei Thurnherrs Formulierung angelangt, Maximen seien autogene Imperative.<sup>41</sup> Wie oben bereits angeklungen ist und im Folgenden ausführlich erörtert werden soll, beruht diese These allerdings auf einer Verwechslung: Nicht die Maxime nimmt die Form eines Imperativs an, sondern daraus, dass man sich eine Maxime aufrichtig zu eigen macht, ergeben sich verschiedene Forderungen, die ihrerseits in der Gestalt von Imperativen an uns herantreten: Wer sich aufrichtig die Maxime zu eigen macht, ehrlich sein zu wollen, für den gilt *ipso facto* der hypothetische<sup>42</sup> Imperativ »Sei ehrlich!« Der Punkt ist nur, dass dieser Imperativ nicht eine Erscheinungsform der Maxime ist, ehrlich sein zu wollen, sondern die Erscheinungsform dessen, was ich oben als das *Gesetz der Konsequenz* bezeichnet habe und das seinerseits im Grunde genommen nichts anderes ist als die auf Maximen bezogene Erscheinungsform dessen, was man in Analogie zum moralischen Gesetz als dem Grundgesetz der (reinen) praktischen Vernunft als das Grundgesetz der instrumentellen Vernunft bezeichnen könnte. Kurz gesagt: Nicht die Maxime, ehrlich sein zu wollen, erscheint einem in Form des Imperativs

---

<sup>41</sup> Vgl. nochmals Thurnherr 1994: 57

<sup>42</sup> Dieser Imperativ ist deshalb hypothetisch, weil er nur dann und nur deshalb für einen gilt, wenn man sich diese Maxime zu eigen gemacht hat. Selbstverständlich gibt es (Kant zufolge) neben diesem hypothetischen Imperativ »Sei ehrlich!« auch einen kategorischen Imperativ gleichen Gehalts; dieser gilt in Gegensatz zu ersterem aber unabhängig davon, ob man ehrlich sein will oder nicht.

»Sei ehrlich!«, sondern das Gesetz der Konsequenz in Anwendung auf diese Maxime. Die Maxime selbst bleibt hiervon jedoch unberührt und hat deshalb unter allen Umständen die sprachliche Form »Ich will ...« (und niemals »Ich sollte ...«). Folglich, das ist die These, für die nun ausführlicher argumentiert werden soll, sind Maximen keine normativen Prinzipien.

#### 4.6.1. Das Gesetz der Konsequenz

Unbestritten ist, dass aus der Tatsache, dass man ehrlich sein *will*, nicht folgt, dass man ehrlich *ist*. Ein bewusst gefasster Entschluss, ehrlich zu sein, mag uns gegenüber all den Neigungen und Begierden, die uns vom rechten Weg abbringen, standhafter machen; er befreit uns aber nicht von ihnen. Daher bedarf es für Wesen, die sich von ihren sinnlichen Triebfedern zuweilen zu Fehlritten verleiten lassen, eines Imperativs, der sozusagen als Gegengewicht zu diesen Triebfedern fungiert, indem er uns daran erinnert, was wir eigentlich tun wollen. In dem Sinn, dass man nicht immer tut, was man eigentlich tun will, ist es also durchaus richtig zu sagen, dass man so handeln sollte, wie man gemäß Maxime handeln will. Wer es sich zu seiner Maxime macht, um der Tiere willen auf Fleisch zu verzichten, der sollte auch auf Fleisch verzichten. Der Punkt ist, wie gesagt, nur, dass der entsprechende Imperativ – in diesem Fall der Imperativ »Iss kein Fleisch!« – nicht die Erscheinungsform der betreffenden Maxime ist, sondern die auf diese Maxime bezogene Erscheinungsform eines Gesetzes der Rationalität, das ich als das Gesetz der Konsequenz bezeichnen möchte und das genau wie das moralische Gesetz seinerseits ein Aspekt eines noch umfassenderen Gesetzes der Rationalität ist, dessen Erscheinungsform man das erste Gebot der Rationalität nennen könnte und das in dieser Form schlicht »Sei rational!« lautet.

Das Gesetz der Konsequenz, als die instrumentelle Unterart des Gesetzes der Rationalität, lautet: »Rein vernünftige Wesen sind in ihrem Wollen konsequent«. Gemeint ist damit folgendes: Ein rein vernünftiges Wesen ergreift, wenn es etwas Bestimmtes will, alle Mittel, die zur Umsetzung bzw. Realisierung des Gewollten notwendig sind.<sup>43</sup> Das ist natürlich nur eine andere Formulierung desjenigen Satzes, mit dem Kant die vermeintlich analytische Geltung hypothetischer Imperative begründet:

Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. (GMS, AA IV: 417)

Wie Dieter Schönecker gezeigt hat, gelten aber nicht hypothetische Imperative analytisch, sondern allein dieser Satz.<sup>44</sup> Bei hypothetischen Imperativen handelt es sich entgegen Kants anderslautender Behauptung also – wie bei allen Imperativen – um synthetisch-praktische Sätze. Denn die Gültigkeit aller Imperative, auch die des Kategorischen Imperativs, ergibt sich letztlich aus der Formel ›Sollen ist eigentliches Wollen‹<sup>45</sup>, sprich, aus dem Umstand, dass sinnlich-vernünftige Wesen sich notwendigerweise auch als rein vernünftige Wesen denken müssten (was jedoch nicht analytisch gilt, sondern nur auf synthetischem Wege zu zeigen ist).

Ein rein vernünftiges Wesen, das es sich zur Maxime gemacht hätte,<sup>46</sup> ehrlich zu sein, wäre also aufgrund dessen, was ich das Ge-

---

<sup>43</sup> Die Frage, ob ein Wesen, dem *per definitionem* jegliche Wünsche, Begierden, Neigungen, usw. abgehen, überhaupt irgendetwas Bestimmtes wollen kann, wurde zwar bereits in Kapitel 3 erwähnt, stellt sich an dieser Stelle natürlich aber erneut.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu Schönecker 1999: 83ff.

<sup>45</sup> Vgl. GMS, AA IV: 449

<sup>46</sup> Dieter Schönecker hat mich darauf hingewiesen, dass unklar ist, ob rein vernünftige Wesen überhaupt Maximen haben können, da Maximen subjektive Grundsätze sind und diese Subjektivität darin besteht, dass Maximen nicht für alle vernünftigen Wesen gelten, sondern nur für ihre Urheber. Rein vernünftige Wesen machen sich nun aber *ex hypothesi* nur solche

setz der Konsequenz genannt habe, stets ehrlich; es würde nicht lügen, keine Versprechen in der Absicht geben, sie nicht zu halten, usw. Nie gäbe es Abweichungen von dem, was es wollte; denn rein vernünftige Wesen sind im Sinne eines deskriptiven Gesetzes absolut konsequent. Sinnlich-vernünftige Wesen dagegen sind freilich nicht derart konsequent, und genau deshalb gilt für sie – im Sinn der obigen Erläuterungen zur Geltung von Imperativen – der Imperativ »Sei in deinem Wollen konsequent!« Dieser Imperativ ist seinerseits, genau wie der Kategorische Imperativ, die Erscheinungsform eines Gesetzes der Rationalität (wobei letzterer die Erscheinungsform des moralischen Gesetzes, ersterer die des Gesetzes der Konsequenz ist). Nun gibt es, genau so, wie es *den* Kategorischen Imperativ schlechthin, darüber hinaus aber viele kategorische Imperative gibt, auch *den* Imperativ der Konsequenz schlechthin, darüber hinaus jedoch viele speziellere Ausformungen dieses Imperativs. Der Kategorische Imperativ schlechthin lautet: »Handle nur nach verallgemeinerbaren Maximen!« Offenkundig sind – jedenfalls laut Kant – aber auch Imperative wie »Sei ehrlich!«, »Erhalte dein Leben!«, »Vergeude nicht deine Talente!«, usw. kategorischer Art und in diesem Sinn spezielle Ausformungen des Kategorischen Imperativs schlechthin. Genauso gibt es nun auch konkrete Anwendungen des Imperativs der Konsequenz schlechthin, und einer dieser Imperative ist der oben genannte Imperative »Iss kein Fleisch!« Zwar gilt dieser Imperativ nur für denjenigen, der es sich zur Maxime gemacht hat, um der Tiere willen auf Fleisch zu verzichten, und zwar deshalb, *weil* er sich diese Maxime gemacht

---

Grundsätze, die für alle vernünftigen Wesen gelten. Es scheint daher, als könnten rein vernünftige Wesen keine Maximen haben. Wäre dieses Argument korrekt, scheint der Ausdruck 'universalisierbare Maxime' allerdings eine *contradictio in adiecto* sein zu müssen; zumindest müsste man sagen, dass man, wenn man sich eine universalisierbare Maxime zu eigen macht, streng genommen keine Maxime zu eigen macht, sondern ein praktisches Gesetz. Da für die weitere Argumentation nichts von der Lösung dieser Problematik abhängt, möchte ich es an dieser Stelle allerdings bei dem bloßen Hinweis belassen.

hat (weshalb es sich bei diesem Imperativ auch ‚nur‘ um einen hypothetischen Imperativ handelt). Dieser Imperativ ist jedoch nicht die Erscheinungsform der Maxime, um der Tiere willen auf Fleisch zu verzichten, sondern eine Erscheinungsform des Gesetzes der Konsequenz. Ergo sind nicht Maximen normativ, sondern das Gesetz der Konsequenz (welches nur eines von vielen Gesetzen der Rationalität im Allgemeinen ist; und diese sind selbstverständlich normativ).

Nun könnte man einwenden, ich hätte ein Gesetz der Rationalität erfunden, das es gar nicht gebe und aus diesem hypothetische Imperative abgeleitet, die in Wahrheit schlicht Imperative der Moralität seien. Kurz gesagt, die gesamte obige Argumentation beruhe auf einer Luftbuchung. Denn sobald man unmoralische Maximen betrachte, zeige sich, dass es so etwas wie einen Imperativ der Konsequenz unmöglich geben könne, da es andernfalls einen Imperativ – also nach Kants Definition ein objektiv gültiges praktisches Prinzip<sup>47</sup> – gäbe, demzufolge es geboten wäre, unmoralische Handlungen zu vollziehen. Das aber sei absurd. Man mag es sich zu seiner Maxime gemacht haben, seinen Kollegen so oft wie möglich Steine in den Weg zu legen, um damit die eigene Karriere zu befördern. Offenkundig könne es aber keinen Imperativ geben – auch keinen hypothetischen –, der anweise, seinen Kollegen so oft wie möglich Steine in den Weg zu legen. Imperative jedweder Art seien Ausdruck von Rationalität, könnten also nicht irrationales Verhalten gebieten.

Dieser Einwand ist, wie ich glaube, zwar falsch, aber sehr wertvoll, weist er doch auf den wichtigen Umstand hin, dass Rationalität – auch für Kant – nicht schlechthin gleichzusetzen ist mit Moralität. Denn Kant schreibt in der *Grundlegung*:

---

<sup>47</sup> Vgl. GMS, AA IV: 413ff. sowie KpV, AA V: 20f.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgendeines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgendeinen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese als notwendig vorgestellt wird, um irgendeine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgendeinen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgendein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der Geschicklichkeit heißen. *Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man tun müsse, um ihn zu erreichen.* Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind in so fern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. (GMS, AA IV: 415, Hervorhebung von mir)

Nun könnte man sagen, diese Passage stütze nicht die obige Argumentation, sondern vielmehr den gerade erhobenen Einwand; schließlich sei hier nicht die Rede von einem Imperativ, der geböte, Menschen zu vergiften, sondern nur davon, Substanzen auf eine gewisse Weise miteinander zu vermischen, um daraus eine Substanz herzustellen, die zu einem unvernünftigen Zweck (Mord) eingesetzt werden kann. Dasselbe gilt aber für den obigen Fall: Der Imperativ der Konsequenz besagt *nicht*, man solle den *Zweck* verfolgen, seinen Kollegen zu schaden. Er sagt lediglich: Wer diesen Zweck verfolgt, sollte die dafür notwendigen *Mittel* ergreifen (wie eben, ihnen so oft wie möglich Steine in den Weg zu legen). Irrational sind also nicht die ergriffenen Mittel, sondern der verfolgte Zweck. Im Gegensatz zum Kategorischen Imperativ gebietet der Imperativ der Konsequenz aber keine Zwecke, sondern bloß Mittel; genau deswegen handelt es sich bei letzterem im Gegensatz zu ersterem auch nicht um einen kategorischen, sondern ‚nur‘ um einen hypothetischen Imperativ. Etwas anderes wäre es natürlich, wenn man es sich zu seiner Maxime machen würde, nichts anderes mehr



als pures Vitamin C in Pulverform zu sich zu nehmen, weil man glaubte, dies sei dem Zweck zuträglich, die eigene Gesundheit zu erhalten. Hier wäre das gewählte Mittel irrational und es könnte in der Tat keinen Imperativ geben, der vorschreibe, nichts anderes mehr zu sich zu nehmen als pures Vitamin C. Das zeigt indes wiederum nicht, dass die obige Argumentation gegen die These, bei Maximen handle es sich um normative Prinzipien, widerlegt wäre. Im Gegenteil: Man hat ja bereits zugegeben, dass es hinsichtlich in diesem Sinne irrationaler Maximen keine Imperative gibt. Gerade deshalb kann auch die Maxime selbst nicht die Form eines Imperativs annehmen (was sie aber müsste, wären Maximen normativ).

Dass es zwischen den Imperativen der Moralität und denen der Konsequenz wirklich einen Unterschied gibt, zeigt sich besonders deutlich an moralisch ‚neutralen‘<sup>48</sup> Maximen: Man kann es sich zu seiner Maxime machen, regelmäßig wechselnde Gerichte zuzubereiten, um nicht nur sein kulinarisches Wissen, sondern auch seine Geschmackspalette zu erweitern, oder weil man glaubt, dies sei gut für die eigene Gesundheit. Man kann es sich zur Maxime machen, jeden Tag eine halbe Stunde zu meditieren, um seine mentalen Kapazitäten zu stärken, oder sich regelmäßig körperlich zu verausgaben, weil man glaubt, dies fördere das generelle Wohlbefinden. Man kann es sich auch einfach nur zur Maxime machen, über das moralisch gebotene Maß hinaus Wohlwollen gegenüber seinen Mitmenschen zu zeigen, weil man hofft, auf diese Weise dazu beizutragen, die Welt zu einem schöneren, wenn vielleicht auch nicht zu einem besseren Ort zu machen.<sup>49</sup> Bezüglich der Zweckdienlichkeit dieser Maximen kann man sich natürlich irren, aber es ist of-

---

<sup>48</sup> Die Rede von moralisch neutralen Maximen ist insofern heikel, als unklar ist, ob es diese Kant zufolge überhaupt geben kann (vgl. hierzu Kapitel 1.2.1.). Die Antwort auf diese offenen Frage ist an dieser Stelle aber unerheblich, da ‚moralisch neutral‘ hier nur so viel bedeutet wie ‚weder geboten noch verboten‘, also ‚erlaubt‘.

<sup>49</sup> Zum Phänomen der Supererogation aus Kantischer Perspektive vgl. Baron 1987, Eisenberg 1966, Guevara 1999, Hill 1971, sowie Jokic 2002, Timmermann 2005 sowie Wolf 1982

fenbar durchaus möglich, sich derartige Maximen zu machen. Und obwohl es, wie das letzte Beispiel eindeutig zeigt, keinen kategorischen Imperativ gibt, der besagt, diesen Maximen zu folgen, gibt es bezüglich ihrer offenbar einen hypothetischen Imperativ, der ihre Urheber dazu anhält, diesen Maximen nachzukommen; jedenfalls, sofern diese aufrichtig von sich behaupten wollen, sich diese Maximen zu eigen gemacht zu haben.

Der ursprüngliche Einwand weist nichtsdestoweniger auf einen wichtigen Umstand hin: Der Imperativ der Konsequenz gebietet *nicht*, sich irrationale Maximen zu *machen*, sondern nur, die Maximen, die man sich gemacht *hat* – mögen die mit ihnen verfolgten Zwecke auch irrational sein – konsequent zu befolgen. Mit anderen Worten: Der Imperativ der Konsequenz ist ein Gebot der *instrumentellen* Vernunft, das im Konfliktfall selbstverständlich durch den Kategorischen Imperativ als einem Gebot der *reinen praktischen* Vernunft übertrumpft bzw. ausgestochen wird. Das heißt aber nicht, dass es im Konfliktfall keine Imperative der Konsequenz gäbe. Zur Veranschaulichung dieser These ein letztes Beispiel: Stellen wir uns vor, jemand habe es sich zur Maxime gemacht, aus allen sich bietenden Gelegenheiten maximalen Profit für sich herauszuschlagen. Da es sich dabei offenkundig um eine unmoralische Maxime handelt, können Forderungen moralischer Natur ausgeschlossen werden; niemand wird dieser Person einen *moralischen* Vorwurf machen, wenn sie andere nicht nach Strich und Faden betrügt. Nichtsdestoweniger scheint es uns in irgendeiner Weise angemessen zu sagen, dass sie genau das gemäß ihrer eigenen Maxime eigentlich tun sollte — und nunmehr wissen wir auch warum.<sup>50</sup> Der Punkt wird an konkreten Beispielen aber oft deutlicher, als in der Theorie. Stellen wir uns also vor, unsere hab-

---

<sup>50</sup> Vgl. für diese womöglich unangebracht scheinende Rede von der Standhaftigkeit bezüglich unmoralischer Maximen Kants ‚Lobrede‘ auf Sulla in Ant, AA VII: 293, die im folgenden Kapitel ausführlich diskutiert wird.

gierige Person hätte die Gelegenheit, das Geschäft ihres Lebens zu machen. Dazu müsste sie jedoch die Liebe ihres Lebens verraten. Nun soll es sich in unserem Beispiel um eine habgierige, nicht aber um eine gefühlskalte Person handeln, die sich somit in einer emotional begründeten Zwicklage befindet, durch die sie sich vor eine *für sie* durchaus harte Probe gestellt sieht: Macht sie das Geschäft ihres Lebens, verliert dafür aber die Liebe ihres Lebens? Oder verzichtet sie auf den Profit und entscheidet sich stattdessen für die Liebe? Wie die Person sich in dieser Situation letztlich entscheidet, spielt für unsere Zwecke keine Rolle; es sollte auch noch einmal betont werden, dass es nicht um die moralische Dimension dieses Beispiels geht; wie man sich aus moralischer Sicht in dieser Situation zu entscheiden hätte, ist klar. Es geht allein darum zu veranschaulichen, dass Begierden, Neigungen und all die anderen sinnlichen Triebfedern nicht nur für jene Menschen ein Problem darstellen können, die moralisch einwandfreie Maximen haben, sondern unter gewissen Umständen auch für jene Menschen, die moralisch bedenkliche Maximen haben. Beide können durch sinnliche Triebfedern vom ‚rechten‘ Weg abkommen und für beide gelten deshalb hypothetische Imperative der Konsequenz, der Versuchung zu widerstehen und ihren Maximen die Treue zu halten. In der Hauptsache geht es aber erneut darum aufzuzeigen, dass diese Imperative nicht Erscheinungsformen von Maximen, sondern Erscheinungsformen von Gesetzen der Rationalität sind und dass es zur Verwechslung der beiden nur deshalb kommt, weil die Imperative der Konsequenz natürlich den gleichen Gehalt haben wie unsere Maximen. Deshalb sind es nicht unsere Maximen, die normativ sind, sondern – was zwar tautologisch, dafür aber wahr ist – die Gesetze der Rationalität. Das kann, wie wir bereits sahen, auch gar nicht anders sein. Denn wären Maximen normativ, gäbe es – weil schließlich auch jene Maximen, die nicht verallgemeinerbar sind, nichtsdestoweniger Maximen sind – ‚Entitäten‘, die nur für einige,

aber nicht für alle vernünftigen Wesen normativ wären. Das aber wäre offenbar eine *contradictio in adiecto*.<sup>51</sup>

#### 4.7. Maxime und Charakter

Für Kant spielt der Begriff 'Maxime' nicht nur dann eine wichtige Rolle, wenn es um Probleme der Handlungstheorie geht, sondern auch bezüglich der Frage, was es heißt, Charakter zu haben. In der Umgangssprache wird dieser Begriff, wie Kant in der *Anthropologie* ausführt, mehrdeutig verwendet:

In pragmatischer Rücksicht bedient sich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre (*semiotica universalis*) des Worts Charakter in zweifacher Bedeutung, da man teils sagt: ein gewisser Mensch hat diesen oder jenen (physischen) Charakter, teils: er hat überhaupt einen Charakter (einen moralischen), der nur ein einziger, oder gar keiner sein kann. Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens. Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiß, wessen man sich nicht etwa von seinem Instinkt, sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter. – Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a) Naturell oder Naturanlage, b) Temperament oder Sinnesart und c) Charakter schlechthin oder Denkungsart einteilen. – Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen läßt; die zweite (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist. (Ant, AA VII: 285)

---

<sup>51</sup> Möglicherweise schränkt Korsgaard ihre Behauptung, Maximen seien normativ, aus genau diesem Grund auf moralische Maximen ein (vgl. nochmals SN: 108 und CKE: 63). Aus den oben genannten Gründen ändert das allerdings nichts daran, dass die These, Maximen seien normativ, auch in dieser eingeschränkten Fassung falsch ist.

Mit 'Charakter' kann also sowohl das Naturell, das Temperament als auch die Denkungsart eines Menschen gemeint sein. Unter der Bezeichnung 'Naturell' seien Kant zufolge Eigenschaften wie störrisch, nachgebend, aufbrausend oder gutmütig zu verstehen. Generell sei das Naturell dadurch gekennzeichnet, dass es

mehr (subjektiv) aufs Gefühl der Lust oder Unlust [gehe], wie ein Mensch von andern affiziert wird (und jenes kann hierin etwas Charakteristisches haben), als (objektiv) aufs Begehungsvermögen; wo das Leben sich nicht bloß im Gefühl, innerlich, sondern auch in der Tätigkeit, äußerlich, obgleich bloß nach Triebfedern der Sinnlichkeit offenbart. (Ant, AA VII: 286)

Unter 'Temperament' dagegen sei Kant zufolge die physiologische bzw. psychologische Konstitution eines Menschen zu verstehen. So könne man körperlich kräftig oder schwach gebaut sein, und in seelischer Hinsicht zu den Sanguinikern, Melancholikern, Cholericern oder Phlegmatikern gehören. Darüber hinaus zähle zu den Charakteristika einer Person aber auch deren Denkungsart, die ihr im Gegensatz zu Naturell und Temperament nicht von Natur aus mitgegeben sei, sondern erworben werden müsse. Anders formuliert: Charakter im Sinne der Denkungsart, Charakter schlechthin wie Kant sagt, müsse man sich *machen*; und das erinnert, wie sich gleich zeigen wird, natürlich nicht bloß zufälligerweise daran, dass man sich auch seine Maximen, insbesondere seine Prinzipien, machen muss. Charakter schlechthin zu haben, heißt für Kant nämlich gar nichts anderes, als sich feste Grundsätze gemacht zu haben und nach diesen zu handeln.

Nun behauptet Kant in der bereits mehrfach angesprochenen Passage der *Anthropologie*, das Handeln nach Maximen sei „etwas Seltenes“ (Ant, AA VII: 292). Einige Interpreten erkennen hierin einen, wie sie glauben, aus exegetischer Sicht betrachtet eindeuti-

gen Beweis für die Falschheit der Maximenthese,<sup>52</sup> und angesichts der – scheinbar – eindeutigen Worte Kants ist auch durchaus verständlich, dass man diesen Eindruck gewinnt. Nichtsdestoweniger ist er, wie im Folgenden gezeigt werden soll, falsch.

#### 4.7.1. Die Anthropologie

Die aus exegetischer Sicht betrachtete letzte Hürde auf dem Weg zu einer erfolgreichen Verteidigung der Maximenthese besteht gemäß obiger Ausführungen also darin, aufzuzeigen, dass die Maximenthese nicht im Widerspruch zu Kants expliziter Behauptung steht, das Handeln nach Maximen sei etwas Seltenes. Einem Gegner der Maximenthese wird dies als ein von vornherein aussichtsloses Unterfangen erscheinen. Zwar spreche Kant, so würde er zugestehen, in der genannten Passage genau genommen nicht von Maximen, sondern von Grundsätzen. Dies sei aber unerheblich, da Maximen mehrfach als subjektive Grundsätze definiert würden.<sup>53</sup> Es könne somit kein Zweifel bestehen: Zumindest aus exegetischer Perspektive betrachtet, erweise sich die Maximenthese als unhaltbar.

Diese Argumentation ist fast, allerdings eben auch nur fast korrekt. Denn sie übersieht ein entscheidendes Detail: Kant behauptet in der fraglichen Passage nämlich nicht, das Handeln nach Grundsätzen sei *schlechthin* selten, sondern er behauptet, das Handeln nach *festen* Grundsätzen sei selten. Betrachten wir die umstrittene Passage zunächst in voller Länge:

Von einem Menschen schlechthin sagen zu können: ‚Er hat einen Charakter‘ heißt sehr viel von ihm nicht allein gesagt, sondern auch gerühmt; denn das ist eine Seltenheit, die Hochachtung gegen ihn und Bewunderung erregt.

---

<sup>52</sup> Vgl. Albrecht 1994: 142

<sup>53</sup> Vgl. GMS, AA IV: 420, Anm., GMS, AA IV: 449 sowie KpV, AA V: 19

[Absatz] Wenn man unter dieser Benennung überhaupt das versteht, wessen man sich zu ihm sicher zu versehen hat, es mag Gutes oder Schlimmes sein, so pflegt man dazu zu setzen: er hat diesen oder jenen Charakter, und dann bezeichnet der Ausdruck die Sinnesart. – Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Ob nun zwar diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürften, so hat doch das Formelle des Willens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hierhin bald dahin abzuspringen), etwas Schätzbares und Bewundernswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist. (Ant, AA VII: 291f.)

Zunächst fällt auf, dass das eigentliche Thema dieser Passage nicht der Begriff 'Maxime' ist, sondern der Begriff 'Charakter', und dass Kant über Maximen eher beiläufig spricht. Das geschieht aber aus gutem Grund. Denn Kant geht es hier nicht um die Seltenheit des Handelns nach Maximen, sondern darum, dass Charakter im Sinne von Denkungsart, also Charakter schlechthin, etwas Seltenes sei. Diese These dürfte für den unbefangenen Leser nicht weniger befremdlich klingen als die These, allen Handlungen würden Maximen zugrunde liegen. Wie obige Passage zeigt, besteht diese Parallele aber keineswegs zufällig. Im Gegenteil: Für Kant ist der Begriff 'Charakter' (im Sinne von Denkungsart) aufs Engste mit dem der Maxime verknüpft. Gerade dieser Zusammenhang scheint anfangs freilich die Position derer zu bestätigen, die die Maximenthese für falsch halten. Denn: Wären Maximen, wie die Befürworter der Maximenthese behaupten, etwas Allgegenwärtiges, dann müsste dasselbe, entgegen Kants anders lautender Behauptung in obiger Passage, offenbar auch für den Charakter gelten.

Zugegeben: Es ist nicht unnatürlich, die obige Passage auf diese Weise zu lesen, also so, als argumentierte Kant hier wie folgt: Es ist selten, von einem Menschen sagen zu können, er habe Charakter;

denn Charakter habe nur, wer nach Maximen handelte; es handelten aber nur wenige Menschen nach Maximen. Nichtsdestoweniger ist das nicht, was Kant tatsächlich sagt. Denn was er wirklich sagt, ist das Folgende: Es ist selten, von einem Menschen sagen zu können, er habe Charakter; denn Charakter zu haben, bedeutet, nach *festen Grundsätzen* zu handeln — und das ist es, was nur wenige Menschen tun. Dass man nur von wenigen Menschen sagen könne, sie hätten Charakter schlechthin, weil nur wenige Menschen nach festen Grundsätzen handelten, bedeutet also nicht, das Handeln nach Maximen sei *per se* etwas Seltenes, sondern nur, dass sich wenige Menschen feste Grundsätze zu eigen machen — und weil nicht jede Maxime ein fester Grundsatz ist, folgt aus der Seltenheit von Charakter schlechthin keineswegs die Falschheit der Maximenthese.

Diese Argumentation mag zunächst wortklauberisch anmuten, bei dem einen oder anderen womöglich sogar den Eindruck erwecken, wer sie vertrete, mache sich blanker Sophisterei schuldig. Schließlich, so könnte man sagen, kontrastiere Kant das Handeln nach festen Grundsätzen nicht mit dem Handeln nach Grundsätzen überhaupt, sondern damit, wie in einem Mückenschwarm bald hierhin bald dahin abzuspringen, also damit, nach gar keinen Grundsätzen zu handeln.

Wiederum ist diese Lesart nicht unnatürlich. Wiederum gibt sie – so glaube ich zumindest – aber nicht das wieder, was Kant an dieser Stelle wirklich meinte. Um diese These zu verteidigen, gehe ich im Folgenden von der Annahme aus, dass die Maximenthese wahr ist. Man könnte gegen dieses Vorgehen natürlich protestieren und mir vorwerfen, mich einer *petitio principii* schuldig zu machen. Ich gestehe zu, dass dieser Vorwurf formal korrekt ist, möchte aber an einen Punkt erinnern, der oben im Kontext der Einführung der Äquivozitätsthese bereits diskutiert wurde: Die Maximenthese für falsch zu halten, bedeutet *ipso facto*, Kants praktische Philosophie



für auf grundlegendster Ebene widersprüchlich und damit für unheilbar krank zu erklären. Selbstredend ist es nicht ausgeschlossen, dass diese Diagnose am Ende des Tages zutrifft. Wie in den vorherigen Kapiteln gezeigt wurde, sprechen aber viele gute Gründe für die Wahrheit der Maximenthese — und nur noch eine einzige Stelle gegen sie. Liegt vor diesem Hintergrund betrachtet also nicht die Vermutung nahe, dass der vermeintliche Widerspruch nicht in Kants Worten steckt, sondern in unserer Interpretation derselben?

Zurück zur Sache. In der strittigen Passage aus der *Anthropologie* kontrastiert Kant das Handeln nach festen Grundsätzen damit, wie in einem Mückenschwarm bald hierhin bald dahin abzuspringen. Eine mögliche Interpretation dieser Gegenüberstellung wäre, hierin einen Kontrast zwischen maximengeleitetem und maximenlosem Handeln zu sehen. Wenn wir von der Wahrheit der Maximenthese ausgehen, liegt folgende Interpretation indes viel näher: Wenn Kant das Verhalten eines Menschen damit beschreibt, wie in einem Mückenschwarm bald hierhin bald dahin abzuspringen, dann meint er nicht, dieser Mensch habe sich gar keine Maximen zu eigen gemacht, sondern er meint, dieser Mensch habe sich keine Maximen zu eigen gemacht, an denen er *um ihrer selbst willen* festhält, und zwar ungeachtet eines ihm dadurch möglicherweise erwachsenden Nachteils. Was Kant eigentlich meint, wenn er das beobachtbare Verhalten eines Menschen damit beschreibt, wie in einem Mückenschwarm bald hierhin bald dahin abzuspringen, ist also nicht, dass ein solcher Mensch keine Maximen im Sinne konkreter Handlungsgrundsätze hätte, sondern, dass er es sich zu seinem Prinzip gemacht hätte, seine konkreten Handlungsgrundsätze den Umständen der jeweiligen Situation anzupassen, um auf diese Weise möglichst großen Nutzen bzw. möglichst geringen Schaden aus jeder Lebenslage ziehen zu können. Was Kant vor Augen hat, ist also nicht das, was man heute mit Harry Frankfurt als *wanton*

bezeichnen würde,<sup>54</sup> sondern jenen Schlag von Menschen, die wir auch heute – und wie wir sehen, guten Grundes – als charakterlos bezeichnen; Menschen, die ihr Fähnchen nach dem Wind drehen; mit einem Wort: Opportunisten. Diese handeln aber offenkundig sehr wohl nach Maximen — und zwar einer ganz bestimmten, die Kant wie folgt wiedergibt:

Diese [ehrlose Menschen] nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuerwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. (MS, AA VI: 420)

Wie Kant sagt, haben diese Menschen nicht gar keine Grundsätze, sondern sie haben den Grundsatz – das Prinzip –, sich keine weiteren oder besseren Grundsätze – konkreten Handlungsgrundsätze – zu machen als eben die, die es ihnen ermöglichen, aus der aktuellen Situation maximalen Nutzen für sich zu ziehen bzw. möglichst geringen Schaden zu erleiden.

Um zu veranschaulichen, was hiermit gemeint ist, bietet sich das Beispiel des ‚ehrlichen‘ Krämers aus Abschnitt I der *Grundlegung* an. Kant stellt diesen dort als klugen Kaufmann dar, der

einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann [hält], so daß ein Kind ebenso gut bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus [...] Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es [...]. (GMS, AA IV: 397)

---

<sup>54</sup> Vgl. Frankfurt 1971

Im ersten Moment klingt dies so, als wolle Kant sagen, der Krämer habe nicht den Grundsatz, seine Kunden ehrlich zu bedienen. Das ist aber nicht der Fall. Natürlich hat der Krämer diese Maxime im Sinne eines konkreten Handlungsgrundsatzes — nur: Er hat diese Maxime nicht deshalb, weil Ehrlichkeit an sich für ihn einen Wert darstellt – nicht deshalb, weil er Ehrlichkeit für intrinsisch richtig erachtet, den Grundsatz der Ehrlichkeit also um seiner selbst willen befolgt –, sondern deshalb, weil Ehrlichkeit unter den gegebenen Umständen das geeignetste Mittel ist, die Profite zu maximieren. Kurzum, der Krämer ist deshalb ehrlich, weil es zweckdienlich ist, ehrlich zu sein. Diese Bedingtheit ist der Grund, weshalb Kant behauptet, der Krämer handle nicht aus Grundsätzen der Ehrlichkeit, sondern, wie zu ergänzen wäre, aus Grundsätzen der Selbstliebe — denn das ist es, was der Krämer eigentlich im Sinn hat; das ist seine oberste Maxime (seine Gesinnung).<sup>55</sup> Der Grundsatz des Krämers, seine Kunden ehrlich zu bedienen, ist daher, wie David Forman treffend sagt, „always for sale to the highest bidder“ (Forman 2012: 326). Oder, wie Kant in der *Metaphysik der Sitten* sagt: Die Ehrlichkeit eines Menschen wie dem Krämer steht „für einen Preis feil und zu Kauf [...], den ihm verführerische Neigungen anbieten.“ (MS, AA VI: 483) Er ist bestechlich — und deshalb ist auf die Ehrlichkeit des Krämers kein Verlass.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Das gilt laut Kant auch für all jene Menschen, die nicht aus Gier, sondern aus Menschenliebe ehrlich sind; und genau deshalb handeln auch diese Menschen Kant zufolge nicht aus Grundsätzen der Ehrlichkeit. Denn auch sie handeln nicht aus Einsicht, sondern aus einem bloßen Gefühl heraus. Was sich hieraus für die Frage nach dem moralischen Wert unserer Handlungen ergibt, wird in Kapitel 6 ausführlich erörtert werden.

<sup>56</sup> Natürlich ist es vorstellbar, dass der Krämer seinem Grundsatz, alle Kunden gleichermaßen und in diesem Sinn ehrlich zu bedienen, zeitlebens treu bleibt. Der Punkt ist nur: Wenn dies der Fall ist, dann nur kontingenterweise — nämlich aufgrund der ‚glücklichen‘ Fügung, dass sich für den Krämer keine (sichere) Gelegenheit ergeben hat, seinen Profit auf andere Weise zu maximieren.

Damit sind wir beim eigentlichen Thema des oben zitierten Passus angelangt: dem Charakter oder, genauer gesagt, dem Charakter schlechthin.

#### 4.7.2. Der Charakter schlechthin

Nach Kant zeichnet sich ein Mensch von Charakter im Gegensatz zu Menschen der zuletzt dargestellten Art durch eine nicht zu korrumpierende Standfestigkeit hinsichtlich seiner konkreten Handlungsgrundsätze aus. Während der Krämer den Grundsatz, seine Kunden ehrlich zu bedienen, aufgäbe, sobald abzusehen wäre, dass ihm dadurch ein Vorteil erwüchse, wäre auf die Ehrlichkeit eines Menschen von Charakter Verlass. Denn dieser würde unter allen Umständen an diesem Grundsatz festhalten, weil er es für intrinsisch richtig hält, ehrlich zu sein, und deshalb unabhängig davon, welche Resultate es mit sich brächte, nach dieser Maxime handelt. Wenn Kant in der oben diskutierten Passage aus der *Anthropologie* sagt, einem Menschen von Charakter sei am Formellen des Wollens überhaupt gelegen, dann meint er damit also, dass ein solcher Mensch sich seine Maximen um ihrer selbst willen, aufgrund ihrer Form, aneignet und nicht, weil er sich etwas anderes – eine gewisse Materie – davon verspricht.

Nun könnte man, wie oben bereits angeklungen ist, einwenden, auch ein Mensch wie der Krämer handle nach festen Grundsätzen; eben dem, seine konkreten Handlungsgrundsätze und damit indirekt seine Handlungen den Umständen der jeweiligen Situation anzupassen, um die (im Sinne seines Eigeninteresses) bestmöglichen Ergebnisse zu erzielen. Menschen wie dem Krämer mögen also feste Maximen im Sinne fester konkreter Handlungsgrundsätze abgehen; offenkundig hätten aber auch sie zumindest ein festes Prinzip, das nicht minder fest – mit anderen Worten: nicht minder un-

korrumpierbar – sei wie bei jenen Menschen, denen Kant Charakter zuspricht. Weshalb also sollte man jenen Menschen, welche die Resultate ihrer Handlungen der intrinsischen Qualität des sich in diesen Handlungen manifestierenden Prinzips des Wollens vorziehen, absprechen, über feste Grundsätze, sprich, über Charakter zu verfügen?

Wer so argumentierte, hätte schlicht die Bedeutung des Wortes ‘fest’ missverstanden. Denn ‘fest’ bedeutet nicht ‘handelt immer nach dieser Maxime’, sondern ‘fest’ heißt ‘handelt um der Maxime selbst willen nach dieser Maxime’. Genau das aber trifft auf Menschen wie den Krämer bzw. Opportunisten im Allgemeinen gerade nicht zu. Denn diese Menschen handeln nicht um ihres Prinzips willen, sondern um des Glückes willen, das sie sich vom Handeln nach dieser Maxime versprechen. Ihnen geht es also gerade nicht um das Formelle des Wollens, sondern um dessen Materie: um die Resultate ihrer Handlungen. Anders formuliert: Diesen Menschen geht es darum, ein möglichst gutes Leben zu führen — ‘gut’ jedoch nicht im Sinne von richtig, sondern im Sinne von angenehm.

#### 4.7.3. Die Identifikationsthese

Wenn nun aber tatsächlich nur denjenigen Menschen Charakter schlechthin zuzusprechen wäre, die nach festen Grundsätzen handeln, und wenn das, wie behauptet wurde, wirklich bedeutete, um dieser Grundsätze selbst willen zu handeln, dann hieße Charakter schlechthin zu haben offenkundig nichts anderes, als ein moralisch guter, sprich, ein gut gesinnter Mensch zu sein; schließlich scheint ‘um meiner Maxime selbst willen handeln’ nicht mehr als eine Reformulierung der Gesinnung zu sein, seine Prinzipien und konkreten Handlungsgrundsätze nicht nach Maßgabe des zu erwartenden Glücks, sondern allein nach Maßgabe ihrer intrinsischen Richtig-

keit zu wählen; was wiederum nichts anderes ist als das, was Kant die moralisch gute Gesinnung nennt. Kurzum: Unter den genannten Prämissen gäbe es anscheinend keinen Unterschied zwischen einem moralisch guten Charakter und einem Charakter schlechthin. Oder positiv formuliert: Charakter schlechthin zu haben, wäre *identisch* damit, einen moralisch guten Charakter zu haben. Von einem bösen Charakter könnte demnach nur dann die Rede sein, wenn ‘Charakter’ nicht im Sinn von Denkungsart gebraucht würde, sondern im Sinn von Naturell oder Temperament.<sup>57</sup>

Mäße man die Plausibilität der Identifikationsthese am heutigen Verständnis bzw. Gebrauch des Begriffs ‘Charakter’, müsste man sie als offenkundig falsch abtun. Zwar spiegelt sich Kants semantische Dreiteilung des Charakterbegriffs in Naturell, Temperament sowie Denkungsart<sup>58</sup> durchaus auch im heutigen Sprachgebrauch wider; Charakter im Sinne von Denkungsart benutzen wir jedoch keineswegs nur bezüglich eines moralisch guten Charakters. Dass wir heute nicht entsprechend der Identifikationsthese reden, zeigt freilich nicht, dass Kant diese nicht vertrat, und wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist womöglich sogar das Gegenteil der Fall. Wie die im Anschluss an die Argumente zugunsten der Identifikationsthese angestellten Überlegungen verdeutlichen sollen, gibt es aber auch gute Gründe für die gegenteilige These. Mit anderen Worten: Aus exegetischer Perspektive betrachtet, scheint man sich entweder eines klaren Urteils enthalten oder aber Kant in dieser Hinsicht tatsächlich Inkonsequenz unterstellen zu müssen. Aus systematischer Perspektive betrachtet, scheint es jedoch gute – und zwar gute

---

<sup>57</sup> Für das Aufstellen und Verteidigen der Identifikationsthese sowie für die sich daraus ergebenden gleichermaßen anregenden wie aufschlussreichen Diskussionen im Rahmen des X. Siegener Kant-Kurses bin ich Andrea Esser zu großem Dank verpflichtet.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu nochmals Ant, AA VII: 285ff.

kantianische – Gründe zu geben, der Identifikationsthese zu widersprechen.<sup>59</sup>

Betrachten wir zunächst also die Argumente, die für die Wahrheit der Identifikationsthese sprechen. Zuerst wäre hier Folgendes zu nennen: In der oben diskutierten Passage aus der *Anthropologie*, in der erstmals der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Charakters schlechthin und dem der *Maxime* etabliert wurde, behauptet Kant, von einer Person sagen zu können, sie habe Charakter schlechthin, erzeuge nicht nur Bewunderung in uns, sondern so-gar Hochachtung.<sup>60</sup> Da Kant den Begriff der Hochachtung für moralische Wertschätzung reserviert zu haben scheint, kommt in dieser Aussage offenbar Kants Ansicht zum Ausdruck, dass Charakter schlechthin zu haben gleichbedeutend damit ist, einen moralisch guten Charakter zu haben.<sup>61</sup> Als zweiter Beleg für die Wahrheit der Identifikationsthese wäre die Art und Weise zu nennen, in der Kant seine Erörterungen zum Begriff des Charakters im Anschluss an die oben diskutierte Passage in der *Anthropologie* fortführt:

Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen: daß die Gründung desselben gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst tut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche ihm unvergeßlich mache. – Erziehung, Beispiele und Be-

---

<sup>59</sup> Unter einem kantianischen Grund verstehe ich eine Überlegung, die in zentralen Punkten auf Kants Ideen aufbaut, sich aber die Freiheit nimmt, über Kants eigene Positionen hinwegzugehen, um die für richtig erachteten Gedanken weiterzuentwickeln.

<sup>60</sup> Vgl. nochmals Ant, AA VII: 291f.

<sup>61</sup> Ein weiterer Hinweis hierauf besteht darin, dass Kant in der *Anthropologie* schreibt: „das Talent [hat] einen Marktpreis, [...] das Temperament einen Affektionspreis [...] aber der Charakter hat einen inneren Wert und ist über allen Preis erhaben.“ (Ant, AA VII: 292) Kant spricht an dieser Stelle zwar nicht explizit von einem *moralischen* inneren Wert; der Ausdruck ‘innerer Wert’ scheint in Kants Schriften jedoch genau wie das Wort ‘Hochachtung’ ausschließlich für moralische Belange reserviert zu sein.

lehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur Wenige sein, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch weniger, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben. – Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch; denn der eine Eindruck erlischt, während dessen man an einem anderen arbeitet; die Gründung eines Charakters aber ist absolute Einheit des innern Prinzips des Lebenswandels überhaupt. – Auch sagt man: daß Poeten keinen Charakter haben, z. B. ihre besten Freunde zu beleidigen, ehe sie einen witzigen Einfall aufgäben; oder daß er bei Hofleuten, die sich in alle Formen fügen müssen, gar nicht zu suchen sei, und daß es bei Geistlichen, die dem Herrn des Himmels, zugleich aber auch den Herren der Erde in einerlei Stimmung den Hof machen, mit der Festigkeit des Charakters nur mißlich bestellt sei, daß also einen inneren (moralischen) Charakter zu haben wohl nur ein frommer Wunsch sei und bleiben werde. Vielleicht aber sind wohl gar die Philosophen daran schuld: dadurch daß sie diesen Begriff noch nie abgedeutet in ein gnugsam helles Licht gesetzt und die Tugend nur in Bruchstücken, aber nie ganz in ihrer schönen Gestalt vorstellig und für alle Menschen interessant zu machen gesucht haben. [Absatz] Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat; und da diesen zu haben das Minimum ist, was man von einem vernünftigen Menschen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werths (der Menschenwürde): so muß, ein Mann von Grundsätzen zu sein (einen bestimmten Charakter zu haben), der gemeinsten Menschenvernunft möglich und dadurch dem größten Talent der Würde nach überlegen sein. (Ant, AA VII: 294f.)

Es wäre absurd, bestreiten zu wollen, dass Kant in dieser Passage von etwas anderem spräche als einem moralisch guten Charakter. Das allein könnte zwar darauf zurückzuführen sein, dass Kant sich an dieser Stelle schlicht nur nicht für andere Arten des Charakters schlechthin interessiert. Folgender Passus aus der *Kritik der prakti-*



*schen Vernunft* legt aber nahe, dass Kant sich nicht nur nicht für andere Arten des Charakters interessierte, sondern dass es für ihn tatsächlich nur eine Art von Charakter schlechthin gab — nämlich den moralischen:

Zwar kann man nicht in Abrede sein, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüt zuerst ins Gleis des moralisch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vorteil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein, so bald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband, nur einige Wirkung getan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er *der einzige* ist, welcher einen Charakter (praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, loszureißen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. (KpV, AA V: 152, Hervorhebung von mir)

Diese Stelle scheint nur ein klares Urteil zugunsten der Identifikationsthese zuzulassen.

Wie oben bereits angekündigt wurde, gibt es aber auch Stellen, die nur ein klares Urteil gegen die Identifikationsthese zuzulassen scheinen. Zunächst wäre hier eine Stelle aus der *Menschenkunde* zu nennen, die – da es sich nicht um Kants eigene Worte handelt, sondern um eine Vorlesungsnachschrift – allerdings nicht als Beleg, sondern allenfalls als Indiz oder Hinweis gewertet werden sollte.<sup>62</sup> Diese Passage lautet, unter dem Titel *Der Character überhaupt*, wie folgt:

---

<sup>62</sup> Vgl. zu diesem Gedanken Kapitel 4.1.

Es gibt in der Tat Menschen, welche in Absicht ihrer Handlungen und ihrer Absichten gar nicht bestimmt sind, und nach gar keinen Maximen handeln [1], daher auch keinen Character haben [2]. Indessen wird ein Mensch doch gerühmt, wenn er einen bestimmten Character hat [3], wäre dieser auch ein böser [4], weil sich doch hier noch mehr Tüchtigkeit befindet, als bei einem Menschen, der gar keinen Character hat, ob er schon ein gutes Gemüt und Herz hat. Der Character beruht eigentlich auf der Macht des Verstandes, und kann auch oft durch die Eigenliebe erregt werden [5]; hingegen beruhen Gemüt und Herz bloß auf dem Gefühle, und gehören zu dem Temperamente. Man sollte billig bei der Erziehung der Kinder darauf bedacht sein, in ihnen einen Character hervorzubringen, wenn dieser auch nicht immer auf das Gute gerichtet wäre [6]. [Absatz] Character ist das, was den Menschen auszeichnet, eine Festigkeit in Grundsätzen [7]. Ein Zerrbild ist eine Übertreibung des Characters, so sind z.B. die Comödien. Im Character liegt der Grund von allen Ausbildungen des Menschen. Der Character hat einen innern moralischen Werth [8]. Zum Character wird erfordert ein Wille, auf den man sicher rechnen kann, eine beständige Denkungsart, und nicht bloß eine Empfindung; denn der, der nicht einen bestimmten Character hat, ist Launen unterworfen. Ein Mensch von recht bösem Character ist fürchterlich, aber wird doch bewundert [9]. (Menschenkunde, AA XXV: 1169)

Diese Passage deckt sich in vielerlei Hinsicht mit dem, was Kant in der ‚offiziellen‘ *Anthropologie* sagt. Hier wie dort behauptet Kant,

- [1] nicht alle Menschen würden nach Maximen handeln,
- [2] nicht alle Menschen hätten Charakter,
- [3] über einen Menschen zu sagen, er habe Charakter, heiße, ihn zu rühmen,
- [7] Charakter sei Festigkeit in Grundsätzen,
- [8] habe einen inneren (moralischen) Wert,

Zwar wurde in der bislang diskutierten Passage aus der ‚offiziellen‘ *Anthropologie* nicht behauptet, dass

- [4] der Charakter sogar dann rühmend sei, wenn es sich dabei um einen bösen Charakter handle,

[5] der Charakter durch die Eigenliebe erregt werden könne,  
[6] nicht immer auf das Gute gerichtet sei und  
[9] selbst dann bewundert werde, wenn es sich dabei um einen bösen Charakter handle.

An einer späteren Stelle der ‚offiziellen‘ *Anthropologie* finden sich die beiden entscheidenden Punkte [4] und [9] allerdings durchaus wieder: nämlich in dem, was man Kants ‚Lobrede‘ auf Sulla nennen könnte und die ebenfalls zu implizieren scheint, dass auch moralisch böse Menschen Charakter schlechthin haben können:

Selbst ein Mensch von bösem Charakter (wie Sylla), wenn er gleich durch die Gewalttätigkeit seiner festen Maximen Abscheu erregt, ist doch zugleich ein Gegenstand der Bewunderung [...]. (Ant, AA VII: 293)<sup>63</sup>

Anders als die eben aufgeschlüsselte Stelle aus der *Menschenkunde* kann diese Stelle durchaus als ‚offizielle‘ Darstellung von Kants Gedanken gelten; und sie spricht eindeutig gegen die Identifikationsthese. Zwar könnte man argumentieren, Kant meine mit Charakter hier nicht Charakter schlechthin, sondern eine der anderen beiden Bedeutungen des Wortes ‚Charakter‘, sprich, Naturell oder Temperament. Gerade der Umstand, dass Kant zu Beginn des Abschnitts über den Charakter betont, es müsse zwischen diesen drei Bedeutungen von Charakter unterschieden werden und diese Unterscheidung in der *Anthropologie* konsequent anwendet, spricht indes gegen diese Interpretation. Vor allem aber scheint Kants Lob für Sulla nur dann einen Sinn zu ergeben, wenn man ‚Charakter‘

---

<sup>63</sup> Von einem bösen Charakter im Sinne der Denkungsart ist auch in folgender Reflexion die Rede: „Wie ein Character, *d.i. ein eigentümlicher Gebrauch der Freiheit*, könne angeboren, d. i. auf die Natur gegründet sein, da Natur und Freiheit sonst unterschieden sind, ist unbegreiflich, aber nichts desto weniger gewiß. Der böse Character muß auf das gehen, was schlechthin böse ist, z. E. betrügen, Neid, stehlen. Dagegen ist das böse Herz und schlechte Gemüt auf das gerichtet, was nur bedingter Weise böse ist.“ (Refl. 1155, Hervorhebung von mir)

nicht im Sinne von Naturell oder Temperament versteht, sondern im Sinne von Denkungsart. Denn das Naturell oder Temperament eines Menschen ist ihm von Natur gegeben, und Kant vermochte in den naturgegebenen Eigenschaften einer Person nichts Bewundernswürdiges zu erkennen. Bewunderung ist zwar nicht Hochachtung — doch Bewunderung ist nichtsdestoweniger Ausdruck eines moralischen Lobs, und moralisches Lob verdient man Kant zufolge niemals für etwas Naturgegebenes, sondern nur für etwas, das man selbst erschaffen hat (wie eben den eigenen Charakter im Sinne von Denkungsart). Die einzig sinnvolle Interpretation obigen Zitats lautet daher: Selbst ein Mensch, der sich böse feste Grundsätze zu eigen gemacht hat, ist ein Gegenstand der Bewunderung; nicht wegen des Gehalts seiner Maximen — dieser erregt Abscheu —, sondern weil er seine Maximen, auch wenn diese, wie Kant explizit schreibt, „bisweilen falsch und fehlerhaft sein mögen“ (Ant, AA VII: 292), um ihrer selbst willen befolgt. Sogar ein böser Mensch erregt also deshalb Bewunderung, weil er, indem er nach festen Grundsätzen handelt, unter Beweis stellt, das Richtige — oder zumindest, was er für das Richtige hält — um seiner selbst willen tun zu wollen. Kurzum: Er erregt Bewunderung, weil er Charakter hat. Was Kant zufolge unsere Anerkennung hervorruft (und auch verdient), ist das Formelle des Wollens überhaupt, das sich trotz — oder, besser gesagt, ungeachtet — seiner Grausamkeit auch an Sulla zeigt.

Charakter zu haben, wäre demnach also nicht gleichbedeutend damit, ein moralisch guter bzw. gut gesinnter Mensch zu sein, sondern damit, nach Maximen zu handeln, von denen man glaubt, sie seien um ihrer selbst willen zu befolgen.<sup>64</sup> Wie oben angekündigt, stehen wir aus exegetischer Perspektive betrachtet damit vor dem

---

<sup>64</sup> Dafür spricht auch folgende Reflexion: „Zuerst einen Character überhaupt bilden, denn einen guten Character. Das erste geschieht durch Übungen in einem festen Vorsatz, in Annehmung gewisser Maximen aus Reflexion.“ (Refl. 1162)

Dilemma, Kant bezüglich der Identifikationsthese entweder Unentschiedenheit oder Inkonsistenz unterstellen zu müssen. Für welche dieser beiden Optionen wir uns als Interpreten entscheiden sollten, möchte ich an dieser Stelle vorerst offen lassen. Aus systematischer Perspektive betrachtet, weist die Argumentation gegen die Identifikationsthese jedoch auf einen wichtigen Punkt hin, in dem man Kant meiner Meinung nach klar widersprechen sollte: nämlich auf die These, pflichtwidrige Handlungen aus Pflicht seien unmöglich.

#### 4.7.4. Pflichtwidrige Handlungen aus Pflicht

Was Sulla vom ‚gewöhnlichen‘ bösen Menschen unterscheidet, ist der Umstand, dass er nicht aus Selbstliebe Grausamkeiten verübt, sondern weil er – aus unserer Sicht betrachtet natürlich irrtümlicherweise – glaubte, es sei seine moralische Pflicht, Gräueltaten zu verüben.<sup>65</sup> Im Gegensatz zu ‚gewöhnlichen‘ schlechten Menschen liegt Sullas Fehler also nicht darin, den Forderungen der Selbstliebe illegitimerweise Priorität gegenüber den Forderungen der Moralität eingeräumt zu haben, sondern in einem Irrtum darüber, welche konkreten Handlungsweisen moralisch geboten und welche verboten sind. Damit exemplifiziert Sulla den – womöglich gar nicht so seltenen – Fall, in dem zwar die subjektive, aber nicht die objektive Komponente einer Handlung aus Pflicht gegeben ist. Denn Sulla handelt zwar aus der moralisch richtigen Gesinnung heraus – er tut seine Pflicht um der Pflichterfüllung willen –, doch aufgrund seiner inhaltlich falschen Überzeugungen darüber, worin seine Pflicht besteht, handelt er – jedenfalls laut Kant<sup>66</sup> – nicht aus Pflicht, son-

---

<sup>65</sup> Ob das auf die historische Person Sulla wirklich zutrifft, ist freilich unklar. Um des Arguments willen wird man über diesen Punkt aber vielleicht hinwegsehen.

<sup>66</sup> Vgl.: „Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die

dern, wenn man das so sagen kann, nur aus dem heraus, was er für Pflicht hält. Nun ist es einerseits natürlich einleuchtend zu sagen, wer der Pflicht zuwider, also objektiv falsch, handelt, könne nicht aus Pflicht handeln; denn Handlungen aus Pflicht haben moralischen Wert; wie aber könnten moralisch falsche, sprich, unmoralische Handlung moralischen Wert haben? Andererseits scheint es durchaus möglich zu sein, eine moralisch gute Gesinnung zu haben, sich also aufrichtig um die Verallgemeinerbarkeit seiner konkreten Handlungsgrundsätze und Prinzipien zu bemühen, sich aber trotzdem – wenigstens in Einzelfällen – schlicht darüber zu irren, welche Handlungsweise moralisch geboten ist. Wäre es nicht also ebenfalls kontraintuitiv, einer Handlung moralischen Wert abzusprechen, nur weil sie auf dem beruht, was der Engländer einen *honest mistake* nennt? Denn: Was sollte an einer rein kognitiven Fehlleistung moralisch verwerflich sein? Gemeint sind hierbei selbstverständlich nicht ‚Irrtümer‘ wie der eines Heinrich Himmler, der in seinen Posener Reden vom 4. und 6. Oktober 1943 behauptete, der Holocaust sei dem jüdischen Volk gegenüber moralisch legitim und dem deutschen Volk gegenüber sogar moralisch geboten. Solche Verfehlungen sind sicher nicht auf ein rein kognitives Versagen zurückzuführen, sondern auf Versuche, sich die Wahrheit – wie in diesem Fall – gemäß einer nationalsozialistischen Ideologie geradezubiegen. Was aber sollte man in Fällen sagen, in denen auch nach monate- oder gar jahrelangem Nachdenken nicht klar ist, ob die von einem angedachte Handlungsweise pflichtgemäß oder aber pflichtwidrig ist? Irgendwann muss man bekanntlich eine Entscheidung treffen, und vielleicht trifft man die, objektiv betrachtet, falsche Entscheidung. Sollte man nun sagen, diese Handlung sei bloß deshalb, weil sie objektiv, gleichsam von einem Gottesstandpunkt aus beurteilt, nicht

---

Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten.“ (GMS, AA IV: 397)

richtig war, sie sei nicht aus Pflicht geschehen und habe keinen moralischen Wert? Ob Kant in Fällen wie diesen ‚hart‘ geblieben wäre, ist unklar; die kasuistischen Fragen, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* präsentiert, waren von ihm vermutlich aber nicht als reine Denksportaufgaben gemeint. Dennoch hätte Kant – anhand einer Analogie zur theoretischen Philosophie – vielleicht wie folgt argumentiert: Die Überzeugung, dass  $p$ , mag so gut gerechtfertigt sein, wie es uns mit unserem begrenzten Erkenntnisvermögen überhaupt nur möglich ist; aber wenn sie objektiv betrachtet falsch ist, ergibt es aus konzeptuellen Gründen einfach keinen Sinn zu sagen, man würde wissen, dass  $\neg p$ . Genauso verhalte es sich auch in der Moral: Ich mag alles mir Mögliche getan haben; aber wenn es nun einmal objektiv falsch war, was ich getan habe, dann ergibt es einfach keinen Sinn zu sagen, meine Handlung sei aus Pflicht geschehen. Kurz gesagt: Handeln aus Pflicht *bedeutet* einfach, *um* des Gesetzes willen genau das zu tun (subjektive Komponente), *was* das Gesetz zu tun vorschreibt (objektive Komponente). Dass Sulla gemäß dieser Definition von ‚Handeln aus Pflicht‘ nicht aus Pflicht handelte, ist natürlich eine Tautologie. Es ist jedoch unklar, ob diese Definition der Sache eigentlich angemessen ist. Denn: Wenn wir nach bestem Wissen und Gewissen, also nach intensiver und aufrichtiger Reflexion unserer Maximen, das tun, wovon wir glauben, es sei unsere Pflicht, weshalb sollte man dann im Falle dessen, dass wir uns trotz all unserer Bemühungen, objektiv gesehen, geirrt haben, sagen, wir hätten nicht aus Pflicht gehandelt? Weshalb sollte man auf die objektive Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz nicht verzichten und das Handeln aus Pflicht allein an die subjektive Übereinstimmung mit dem Gesetz, also an die Gesinnung des Akteurs binden? Hier einzuwenden, dies würde letztlich darauf hinauslaufen, Kants Ethik auf ein plumpes »Ich hab’s doch aber gut gemeint« zu reduzieren, wäre unangebracht. Denn eine gute Gesinnung besteht nicht – und zwar gerade nicht – darin, aus bloßer Gefühlsdu-

selei zu handeln, sondern aus Achtung vor dem Gesetz — und dazu gehört selbstverständlich nicht zuletzt, intensiv und aufrichtig darüber nachzudenken, was das moralische Gesetz zu tun vorschreibt, sprich, worin unsere Pflicht inhaltlich betrachtet konkret besteht. Vielleicht sollte man also gerade wegen des oben genannten konzeptuellen Punktes nicht bloß zwischen moralisch richtigen Handlungen und moralisch guten Handlungen unterscheiden, sondern auch zwischen Handlungen, die moralischen Wert haben und solchen, die aus Pflicht geschehen: Wer pflichtwidrig handelt, könnte demnach zwar nicht aus Pflicht handeln; das hieße jedoch nicht zwangsläufig, dass seine Handlungen nicht trotzdem moralischen Wert haben könnten. Um erneut eine Analogie zur theoretischen Philosophie zu bemühen: Vom Standpunkt der Physik eines Albert Einsteins aus betrachtet, sind Newtons Gesetze streng genommen falsch. Newton hat sich also geirrt. Es würde jedoch kaum jemand behaupten, dieser Irrtum schmälere den Verdienst seiner wissenschaftlichen Arbeit. In gleicher Weise könnten unsere Handlungen objektiv falsch sein, ohne dass man deshalb sagen müsste, sie hätten keinen moralischen Wert.

Dieser Vorschlag, Kants bivalente Definition von ‘handeln aus Pflicht’ zugunsten der eben vorgeschlagenen Definition aufzugeben, die allein auf die Gesinnung abhebt, mag manchem als Kants Grundideen zuwiderlaufend erscheinen. Ich denke, dass genau das Gegenteil der Fall ist. Denn der hier vorgeschlagenen Revision liegt kein anderer Gedanke zugrunde als der, den Kant selbst gegen den Konsequentialismus anführt: Solange wir alles uns Mögliche getan haben, um unsere Pflicht nach bestem Wissen und Gewissen zu erfüllen, kann man uns keinen Vorwurf machen, wenn die Welt uns einen Strich durch die Rechnung macht.<sup>67</sup> Ob dies nun geschieht, indem aufgrund der Welt die Konsequenzen unserer Handlungen

---

<sup>67</sup> Vgl. GMS, AA IV: 394



anders ausfallen als von uns intendiert, oder aber, indem unser Erkenntnisvermögen durch sie begrenzt ist, spielt meines Erachtens keine Rolle; und da Kants Zutrauen in unsere Gewißheit darüber, worin unsere Pflicht inhaltlich besteht, sprich, welche Handlungen wir vollziehen sollten und welche nicht, wohl seit jeher nicht viele Menschen geteilt haben – und das, wie ich denke, aus gutem Grund –, glaube ich, dass wir Kants bivalente Definition des Handelns aus Pflicht durchaus durch die oben vorgeschlagene Definition ersetzen könnten, ohne damit Hochverrat an Kants Ideen zu begehen. Im Gegenteil: Ich denke, dieser Schritt könnte im Geiste Kants als Weiterentwicklung seiner Gedanken vollzogen werden.

Diesen Vorschlag anzunehmen, hieße zum einen, dass es möglich wäre, moralische Wertschätzung für den Charakter einer Person zu hegen, ohne damit implizieren zu müssen, dieser Charakter sei inhaltlich moralisch wertvoll. Zum anderen bedeutete es, dass es Handlungen geben könnte, die moralisch wertvoll, aber nicht moralisch richtig wären. Beides wird vielen Menschen vermutlich unplausibel erscheint. Ob diese Implikationen tatsächlich so unplausibel sind, wie es zunächst scheinen mag, ist eine spannende Frage, die zu diskutieren aber nicht Inhalt dieser Arbeit ist. Für diese Arbeit oder, genauer gesagt, für dieses Unterkapitel relevant ist dagegen, dass eben dieser so unplausibel anmutende Vorschlag eine Lösung für das oben dargestellte exegetische Dilemma darstellen könnte:<sup>68</sup> Denn, wäre Kant der Überzeugung gewesen, dass man einer Person einen moralisch guten Charakter nicht aufgrund guter Taten, sondern aufgrund einer guten Gesinnung zuschreiben müsste, würden die oben angeführten Stellen nicht länger widersprüchlich erscheinen, sondern allesamt auf dieselbe Idee hinauslaufen: Charakter hätte, wer sich feste Grundsätze machte, sprich,

---

<sup>68</sup> Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Es würde nicht *aus exegetischer Sicht* das Problem gelöst, sondern es würde das *exegetische* Problem gelöst.

wer seine Grundsätze um ihrer selbst willen befolgte. Dies gälte selbstverständlich für moralisch objektiv richtige, aber, unter den oben diskutierten Umständen, eben auch für moralisch objektiv falsche Maximen.

\* \* \*

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Das Kriterium dafür, Charakter zu haben, besteht nach den hier angestellten Überlegungen nicht darin, sich inhaltlich richtige Maximen zu machen, sondern allein darin, sich Maximen zu machen, die man für intrinsisch richtig erachtet und die deshalb für Standhaftigkeit sorgen. Was Menschen ohne Charakter fehlt, sind also weder Maximen *per se* noch moralisch gute Maximen, sondern feste Grundsätze — und steht nicht genau das auch in der zu Beginn dieses Kapitels zitierten Passage aus der *Anthropologie*?

Einen Charakter [...] schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Ob nun zwar diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürften, so hat doch das Formelle des Willens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hierhin bald dahin abzuspringen), etwas Schätzbares und Bewundernswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist. (Ant, AA VII: 292)

Vor diesem Hintergrund betrachtet, erscheint auch die in Kapitel 4.3. diskutierte Passage aus der *Pädagogik* in neuem Licht. In Analogie zum letzten Satz gälte für diese nämlich: Wenn Kant behauptet, Kindern müssten erst lernen, nach Maximen zu handeln, dann will er nur darauf hinaus, sie müssten lernen, nach festen Grundsätzen zu handeln, die sie sich selbst bewusst und infolge vernünftiger Reflexion zu eigen gemacht haben. Kurz gesagt: Kindern müs-

se beigebracht werden, einen Charakter zu gründen. Man betrachte auch hier nochmals die gesamte Passage im Originallaut:

Die Maximen müssen aus dem Menschen selbst entstehen. Bei der moralischen Kultur soll man schon frühe den Kindern Begriffe beizubringen suchen von dem, was gut oder böse ist. Wenn man Moralität gründen will: so muß man nicht strafen. Moralität ist etwas so Heiliges und Erhabenes, daß man sie nicht so wegwerfen und mit Disziplin in einen Rang setzen darf. Die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. Im Anfange sind es Schulmaximen und nachher Maximen der Menschheit. Im Anfange gehorcht das Kind Gesetzen. Maximen sind auch Gesetze, aber subjektive; sie entspringen aus dem eignen Verstande des Menschen. (Päd, AA IX: 481)

## Kapitel 5: Maximen machen und Maximen haben

Der letzte Einwand gegen die Maximenthese soll separat diskutiert werden, und zwar aus einem einfachen Grund: Der Einwand selbst ist nicht von allzu großem Interesse, da er sich anhand der bereits entwickelten Gedanken leicht widerlegen lässt. Er führt allerdings auf natürlichem Wege zu einer interessanten Fragestellung, deren Diskussion Licht auf bislang unberührte Aspekte des Maximenbegriffs wirft. Diese Frage lautet schlicht: Kann man sich darüber irren, welche Maximen man hat, und falls ja, in welchem Ausmaß? Dieser Frage wird im zweiten Unterkapitel ausführlich nachzugehen sein. Zuerst möchte ich mich aber, wie oben angekündigt, dem letzten Einwand gegen die Maximenthese zuwenden.

### 5.1. Was heißt es, sich eine Maxime zu machen?

Der letzte zu widerlegende Einwand gegen die Maximenthese lautet folgendermaßen: An verschiedenen Stellen seines *Gesammelten Werks* betont Kant, dass man sich Maximen mache bzw. selbst auferlege. So wird die Maxime in der *Metaphysik der Sitten* als das subjektive Prinzip zu handeln definiert, „welches sich das Subjekt selbst zur Regel macht“ (MS, AA VI: 225), und in der *Grundlegung* bezeichnet Kant Maximen explizit als „sich selbst auferlegte Regeln“ (GMS, AA IV: 438). Nun könnte man denken, die Gegner der Maximenthese würden aus diesen Äußerungen Kants das folgende Argument konstruieren wollen: In Kombination mit den eben zitierten Bemerkungen würde die Wahrheit der Maximenthese zu einem infiniten Regress führen. Denn das Sich-Machen einer Maxime ist offenkundig eine Handlung, welcher der Maximenthese

zufolge eine Maxime zugrunde liegen müsste, die man sich gemacht haben müsste, was seinerseits aber eine weitere Maxime erfordert hätte, usw. *ad infinitum*. Doch dieses Argument findet sich in der einschlägigen Literatur nicht, und das vermutlich aus einem einfachen Grund: Kant selbst diskutiert dieses Problem in der *Religionschrift*,<sup>1</sup> und die schiere Tatsache, dass ihm dieser Gedanke überhaupt in den Kopf kam, spricht offenkundig eher für die Maximenthese als gegen sie.<sup>2</sup> Nichtsdestoweniger werden Kants Bemerkungen über das Machen von Maximen gelegentlich als Argument gegen die Wahrheit der Maximenthese angeführt. So schreibt beispielsweise Harald Köhl:

Die Auffassung [...], daß wir immer nach Maximen handeln, die wir uns bewußt gemacht haben, ist empirisch falsch. Wir machen uns nicht für alles und jedes Maximen. Nicht jeder von uns ist ein Kant. (Köhl 1990: 60, Hervorhebung des Originals getilgt)

Sofern Köhl mit 'Maxime' das im Sinn hat, was oben als Prinzipien eingeführt wurde, hat er natürlich Recht.<sup>3</sup> Daraus, dass nicht allen Handlungen Prinzipien zugrunde liegen, also Maximen, die wir uns im Sinne eines feierlichen Entschluss gemacht haben, folgt jedoch nicht die Falschheit der Maximenthese. Denn: 'Sich eine Maxime machen' bedeutet, wie wir in Kapitel 2 sahen, nicht zwangsläufig, einen feierlichen Entschluss zu fassen. Im Gegenteil: Das ist nur eine Möglichkeit unter anderen — und zwar die seltenste. Die meisten unserer Maximen machen wir uns in einem viel schwächeren

---

<sup>1</sup> Vgl. Rel, AA VI: 21, Anm. sowie Rel, AA VI: 25

<sup>2</sup> Freilich wird das Problem des infiniten Regresses damit nicht gelöst. Dieses Problem soll an anderer Stelle – Teil II, Kapitel 10 – besprochen werden, da es zu weit von der aktuellen Thematik wegführt.

<sup>3</sup> Seine Begründung dagegen ist falsch, da es sich bei der Maximenthese um eine These über einen konzeptuellen Zusammenhang handelt, die sich – außer im Sinne Quines – auf empirische Weise weder bestätigen noch widerlegen lässt.

Sinn des Wortes — und zwar einfach, indem wir eine im Sinne der Incorporation Thesis bewusste Entscheidung darüber treffen, welche Haltung wir gegenüber einem gewissen Typ von Handlungsimpuls einnehmen wollen. Damit wird auch klarer, was gemeint ist, wenn davon die Rede ist, man müsse sich seine Maximen *bewusst* machen: nicht, dass man sich all seine Maximen *als* Maximen machen müsste, sondern lediglich in dem minimalen Sinne von Bewusstsein, der erforderlich ist, um Handlungsimpulse auf Legitimität zu überprüfen — und das ist meist nicht mehr als ein kurzes und selbst vom Subjekt kaum als solches wahrgenommenes Innehalten: »Soll ich, oder soll ich nicht?« Diese Entscheidungen werden zumeist im Bruchteil einer Sekunde getroffen; nichtsdestoweniger werden sie getroffen (und geschehen nicht einfach); und sie betreffen, wie in Kapitel 3 gezeigt wurde, nicht das konkrete Einzelvorkommnis (*token*) eines Handlungsimpulses, sondern den Typ dieses Impulses. Deshalb sind selbst diese minimal bewusst getroffenen Entscheidungen, wie Korsgaard sagt, provisorisch universeller Natur, und genau aus diesem Grund ist es auch durchaus berechtigt zu sagen, dass wir uns mit diesen Entscheidungen Grundsätze, also Maximen machen (wenn auch nicht zwangsläufig im Bewusstsein der Tatsache, dass wir dies tun).<sup>4</sup> ‘Sich eine Maxime machen’ bedeutet grundsätzlich also nicht mehr, als eine bestimmte Handlungsweise gutzuheißen. Deshalb ließe sich mit Korsgaard folgende generelle Explikation geben:

---

<sup>4</sup> Sven Bernecke ist in diesem Punkt anderer Auffassung. Ihm zufolge sei es ausgeschlossen, sich der eigenen Maximen nicht als Maximen bewusst zu sein: „Da der Besitz von Maximen das Fassen eines Entschlusses voraussetzt, und weil man sich notwendigerweise seiner Entschlüsse bewußt ist, ist man sich auch notwendigerweise der eigenen Maximen bewußt. Es ist also unmöglich, daß man eine Maxime hat, ohne sich ihrer bewußt zu sein.“ (Bernecke 2006: 169) Aus Gründen, die im Folgenden ausführlich dargelegt werden sollen, glaube ich, dass Bernecke in diesem Punkt nicht zuzustimmen ist.

To make a maxim is to decide that on reflection I endorse that desire – this *token* as a representative of this *type* of desire – which prompts me to act.<sup>5</sup>

Sich eine Maxime im Sinn eines feierlichen Entschlusses zu machen, ist, wie gesagt, also nur ein Spezialfall des generellen Typus ‘eine Entscheidung treffen’.<sup>6</sup> Im Allgemeinen gilt jedoch, dass man sich Maximen machen kann, ohne dabei das Wort ‘Maxime’ denken zu müssen, ohne bewusst eine Grundsatzentscheidung zu treffen und sogar ohne bewusst zu deliberieren. Nötig ist allein eine im oben genannten minimalen Sinne bewusste Entscheidung, eine gewisse Handlungsweise gutzuheißen. So verstanden, hat Jonathan Webber Recht, wenn er schreibt:

A maxim is not necessarily a thought. It need not be an explicitly adopted rule or policy. It need not result from deliberation. It is simply the specification of the action. Without a purpose pursued for a motive, an event is not an action; a maxim reports the purpose pursued and its motive. Even the most spontaneous actions will have maxims, so long as they are intentional actions at all rather than mere mechanical bodily reactions. (Webber 2012: 180)

Zusammenfassend lässt sich mit Timmermann konstatieren:

Es ist vollkommen richtig, daß wir uns unsere Maximen selbst machen; eben deshalb sind wir für unsere Handlungen verantwortlich. Doch darf man an dieses »Machen« keine allzu hohen Anforderungen stellen, zumindest fürs erste nicht. Es bedeutet nur, daß sie uns von unserer sinnlichen Natur nicht

---

<sup>5</sup> Es handelt sich nicht um ein direktes Zitat, sondern um eine zusammenfassende, sinngemäße Wiedergabe von Korsgaards Gedanken. Zur Wortwahl (‘endorse’) sowie zur Behauptung, man treffe Entscheidungen nicht für Einzelfälle (*tokens*), sondern für Typen (*types*), vgl. Korsgaards *argument against particularistic willing* in SC: 72ff. sowie SN: 97 und 227ff.

<sup>6</sup> Vgl.: “Although Kant himself may have made some of his maxim-adoption into momentous, “from this day forward, I shall etc.” sorts of occasions, this is by no means a necessary requirement on maxim-making as such.” (Caswell 2006: 193, Anm.)

aufgezwungen werden; der erste Anstoß zum Handeln, der erste Vorschlag einer Maxime, stammt zwar von ihr, doch bedarf es eines Actus der freien Willkür, um entsprechend (oder anders) zu handeln. (Timmermann 2003: 155f.)

Somit wird nochmals deutlicher, inwiefern Köhls eingangs zitierte Beobachtung, dass wir uns nicht für alles und jedes Maximen machen, zwar korrekt ist, weshalb diese Beobachtung aber keineswegs gegen die Maximenthese spricht. Denn: Dass nicht jede Entscheidung die Form eines feierlichen Entschlusses annimmt – mit anderen Worten: dass wir uns nicht nur Prinzipien und nicht jede Maxime als Maxime machen –, heißt nicht, dass nicht jeder Handlung eine Entscheidung vorausginge und in diesem Sinne eine Maxime zugrunde läge. Wir sind uns der Tatsache, dass wir uns auf diese ‚unschuldige‘ Art und Weise Maximen zu eigen machen, nur nicht bewusst. Sich eine Maxime zu machen oder gemacht zu haben, impliziert somit weder, sich dieser Maxime im Moment des Machens noch im Moment der Anwendung bewusst zu sein, und dieses Ergebnis sollte eine plausible Theorie auch liefern; denn erstens sollte es einem möglich sein, grundsätzliche Entscheidungen treffen zu können, ohne dabei notwendigerweise explizit an Grundsätze, Prinzipien oder Maximen denken zu müssen, und zweitens tut man offenkundig gut daran, nicht zu behaupten, eine Maxime hätte nur, wer diese gleichsam wie ein Mantra vor sich hin betet:

Kant is not committed to the idea that we all go around mentally rehearsing maxims and then acting on them. One need not be consciously attending to the maxim on which one acts, though one could presumably, upon reflection, become aware of the maxim. (Timmons 2002b: 165)

Denselben Punkt, nur in ausführlicherer Weise, betont auch Caswell:



[...] we need never be explicitly conscious of the maxim of our action, and yet that maxim is still a product of our freedom, is still our principle for which we are responsible. This thesis is not so strange when we note that a maxim is simply the reason for our undertaking an action, and we need not make ourselves explicitly aware of our reasons when acting. This is especially true with higher order maxims – we rarely have them in mind while we carry out the lower order actions justified by them. I likely do not have my maxim of shelter-providing in mind when I am buying roofing nails, although a moment's reflection on my reasons suffices to uncover this deeper policy of mine. (Caswell 2006: 199f.)

Trotz dieser Abschwächung der Bedeutung von 'sich eine Maxime machen' scheint eines nach wie vor über jeden Zweifel erhaben zu sein: Maximen *hat* man nicht einfach, man *macht* sie sich. Dieser intuitiv einleuchtend klingende Slogan ist, wie im Folgenden gezeigt werden soll, nicht grundsätzlich falsch, wie viele Slogans aber *cum grano salis* zu genießen. Bevor ich mich dieser Thematik zuwende, soll allerdings noch eine letzte einschränkende bzw. erklärende Ergänzung zur Maximenthese genannt werden, die bislang unerwähnt geblieben ist: nämlich, dass man nicht jede absichtlich ausgeführte Körperbewegung mit einer Handlung verwechseln darf. Dies ist vor folgendem Hintergrund wichtig: Gegner der Maximenthese könnten die – freilich rhetorische – Frage stellen, welche Maxime meinem Griff nach dem Kaffee, meinem Drücken des Schalters an der Kaffeemaschine, meinem Eingießen des Kaffees in die Tasse, usw. zugrunde liegen sollte. Dieser Einwand klingt zunächst berechtigt, übersieht aber, dass all diese absichtlich ausgeführten Körperbewegungen Teile einer einzigen Handlung sind — nämlich der, meinen Gast willkommen zu heißen, indem ich ihm eine Tasse Kaffee anbiete. Aus diesem Grund hat Onora O'Neill vollkommen Recht, wenn sie sagt, man dürfe Maximen nicht mit den Kleinigkeiten des Handelns in Verbindung bringen, sondern nur mit der tieferliegenden Absicht, die diesen Unterhandlungen zugrun-

de liegt; mit anderen Worten: dass Maximen nicht so aufzufassen seien, als würden sie konkrete, kontextspezifische Einzelabsichten reflektieren, sondern so, als würden sie als die den konkreten Einzelabsichten zugrunde liegenden Prinzipien (*underlying principles*) fungieren. Kurzum: Eine Maxime sollte als eine „höhere“ handlungsleitende Grundeinstellung“ (Mayer 2006: 362) verstanden werden, anhand derer wir bestimmen, in welcher Weise die wechselnden Umstände konkreter Situationen auf die Frage Einfluss nehmen sollten, was konkret zu tun ist:

An agent's maxim in a given act cannot [...] be equated simply with intentions. For an agent's intentions in performing a given act may refer to incidental aspects of the particular act and situation. For example, in making a new visitor feel welcome I may offer and make him or her some coffee. As I do so there will be innumerable aspects of my action that are intentional – the choice of mug, the addition of milk, the stirring – and there will also be numerous aspects of action that are “below the level of intention” – the gesture with which I hand the cup, the precise number of stirs and so on. But the various specific intentions with which I orchestrate the offer and preparation of coffee are all ancillary to an underlying principle. *Maxims are those underlying principles or intentions by which we guide and control our more specific intentions.* In this particular example, had I lacked coffee I could have made my visitor welcome in other ways: The specific intention of offering and making coffee was subordinate to the maxim of making a visitor welcome. Had I had a quite different maxim – perhaps to make my visitor unwelcome – I would not in that context have acted on just those specific intentions. In another context, for example, in a society where an offer of coffee would be understood as we understand an offer of hemlock, the same or similar specific intentions might have implemented a maxim of making unwelcome. (O'Neill 1989: 84)

## 5.2. Was heißt es, eine Maxime zu haben?

Der oben genannte Slogan ›Maximen hat man nicht einfach, man macht sie sich‹ findet sich in den Schriften vieler deutschsprachiger Kant-Interpreten. So schreibt Rüdiger Bittner, Maxime sei nur,

was einer sich zur seinen macht. Man hat sie nicht einfach, man setzt sie sich als eine solche. (Bittner 1974: 486f.)

Bittner beinahe wörtlich zitierend, schreibt Otfried Höffe, dass

man sich etwas zur Maxime *macht* und nicht einfach als Maxime *hat* [...]. (Höffe 1979: 87)

Auch Harald Köhl stimmt in diesen Kanon ein:

Zur Subjektivität von Maximen gehört [...], daß sie nichts sind, was eine Person bloß hat [...] [M]an macht sich etwas zur Maxime. (Köhl 1990: 47)

Was genau damit gemeint ist, lassen die genannten Autoren leider im Dunkeln; allem Anschein nach ist allerdings gemeint, dass man genau die Maximen habe, die man selbst zu haben glaubt — und sonst keine. Das zumindest legen die folgenden Aussagen derselben Autoren nahe:

Mit der Feststellung einer bestimmten Regel meines Verhaltens ist ja nichts darüber entschieden, ob ich selber mir dieser Regelmäßigkeit bewußt bin; noch weniger also, ob ich das Bestehen der Regel selbst will. Sie kann sich ohne mein Wissen und Wollen einfach einstellen. [...] So kann die von dem äußeren Beobachter bemerkte Regelmäßigkeit zwar sinnvoll als ein Gesetz meines Wollens und Handelns verstanden werden, aber nicht als meine Maxime; denn ich habe sie mir nicht selbst zu meiner Regel gemacht. (Bittner 1974: 486f.)

Mit Maximen bezeichnet Kant nicht irgendeine Art von Gleichförmigkeit, die ein Beobachter wahrnehmen kann bzw. mit der er das Wahrgenommene ordnet. Maximen sind kein Element bloß kausaler oder intentionaler Tatsachenbeschreibungen; keine objektiven Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge und auch nicht die vom Beobachter beigebrachten Ordnungsschemata. Maximen werden nicht unterstellt; es sind die Gleichförmigkeiten, die der Akteur selbst herstellt, indem er sie zu den seinigen macht. (Höffe 1977: 358)

Zur Subjektivität von Maximen gehört [...], daß sie nichts sind, was [...] man einer Person allein aufgrund einer Regelmäßigkeit in ihrem Verhalten zusprechen kann. [...] Eine Maxime zu haben, heißt für Kant offenbar, sich bewußt entschlossen zu haben, so-und-so zu handeln. Handeln nach Maximen ist nicht bloß regelmäßiges, sondern regelgeleitetes Verhalten. (Köhl 1990: 47f.)<sup>7</sup>

Dass in diesen Bemerkungen eine wichtige Einsicht enthalten ist, steht außer Zweifel: Nicht alle Verhaltensweisen, die sich irgendwie mit einer Maxime in Verbindung bringen lassen, entspringen deshalb dieser Maxime. Dass ich immer mit dem linken Bein voran aus dem Bett steige, heißt nicht, dass dies von mir intendiert wäre oder ich mir eine entsprechende Maxime zu eigen gemacht hätte. Man kann einer Person also nicht aufgrund irgendeiner beobachtbaren Regelmäßigkeit in ihrem Verhalten, ob gewollt oder nicht, eine entsprechende Maxime ‚unterschieben‘. In diesem Sinne zu betonen, eine Maxime sei nur das, was einer sich bewusst zu seiner Maxime mache, ist also korrekt. Man sollte sich hierdurch allerdings nicht zu der These hinreißen lassen, es sei a priori und damit in allen Fäl-

---

<sup>7</sup> Der gleichen Auffassung sind auch Rüdiger Bubner und Urs Thurnherr. So schreibt Bubner: „Maximen sind [...] keine Regeln, nach denen ein Handeln objektiv und [dem Handelnden] selbst weder bewußt noch verfügbar abläuft.“ (Bubner 1976: 188) Thurnherr schreibt: „Maximen haben überhaupt nichts mit irgendwelchen Formeln zu tun, in denen ein Aussenstehender die Beweggründe eines Akteurs rekonstruiert bzw. die sich dem Verhalten eines Menschen zu einem späteren Zeitpunkt und gewissermaßen aus der Aussensicht unterstellen lassen.“ (Thurnherr 1994: 51)

len ausgeschlossen, jemanden eine Maxime allein aufgrund einer beobachteten Regelmäßigkeit in seinem Verhalten zu- bzw. abzusprechen. Zwar kann – da haben die oben zitierten Autoren Recht – nur dann von einem Handeln *nach* einer Maxime die Rede sein, wenn die beobachtbare Regelmäßigkeit im Verhalten einer Person von dieser intendiert ist, wenn es sich also nicht bloß um ein *regelmäßiges*, sondern um ein *regelgeleitetes* Verhalten handelt. Man darf dies nur nicht so verstehen, als könne niemand außer einem selbst beurteilen, welche Regelmäßigkeiten im eigenen Verhalten intendiert sind und welche nicht, sprich, welche Maximen man hat und welche nicht. Damit würde man, wie im Folgenden dargelegt werden soll, über das Ziel hinausschießen. Denn wenn man dem Subjekt die alleinige Deutungshoheit über seine Maximen zuspräche, also eine unter keinen Umständen anzufechtende, absolute Autorität zugestünde, dann wäre es unerheblich, ob das faktische Verhalten einer Person mit ihren angeblichen Maximen übereinstimmt. Doch das faktische Verhalten einer Person kann nicht gänzlich irrelevant für die Frage sein, ob sie eine bestimmte Maxime wirklich hat oder nicht. Denn wenn jemand von sich behauptete, es sich zur Maxime gemacht zu haben, keine Beleidigung ungerächt zu lassen, aber niemals Rache übte, wenn man ihn beleidigte, dann würde man ihm berechtigterweise den Vorwurf eines bloßen Lippenbekenntnisses machen. Umgekehrt könnte man, wäre man eine permanent lügende und betrügende Person, nicht gerechtfertigterweise von sich behaupten, man folge Maximen der Ehrlichkeit. Andere dagegen, und das ist der entscheidende Punkt, könnten dieser Person – sofern aufgrund deren Verhaltens gute Gründe zugunsten der Auffassung bestünden, dass Lug und Betrug bei ihr System haben – *allein* aufgrund ihres Verhaltens eine entsprechende Maxime zusprechen.<sup>8</sup> Freilich könnte diese Person

---

<sup>8</sup> Vgl. Esser 2004: 279

abstreiten, diese Maxime zu haben. Weshalb aber sollte man ihren Beteuerungen Glauben schenken, wenn ihr Verhalten zeigt, dass Ehrlichkeit ihr offenbar doch nicht so wichtig ist wie sie behauptet? Um mich nun nicht selbst dem Vorwurf auszusetzen, über das Ziel hinausgeschossen zu sein, scheint es mir an dieser Stelle angebracht, einige klärende Worte zu dieser Behauptung zu verlieren: Mir geht es keineswegs darum zu bestreiten, dass dem Subjekt einer Maxime so etwas wie eine ‚natürliche‘ Autorität zukommt und dass man ihm deshalb *im Normalfall* nicht allein aufgrund irgendeiner beobachtbaren Regelmäßigkeit in seinem Verhalten eine Maxime ‚unterschieben‘ kann. Gezeigt werden sollte nur, dass der in den oben angeführten Zitaten zumindest implizit mitschwingende Gedanke, das Subjekt verfüge über eine privilegierte Stellung bezüglich seiner Maximen, bei genauerer Betrachtung nicht so einleuchtend ist wie es zunächst scheint. Denn: Hätten Personen absolute Autorität über ihre Maximen, könnten sie durch bloße Behauptungen Fakten schaffen — und diese Vorstellung scheint noch viel absurder zu sein als die eben aufgestellte gegenteilige Behauptung, unter gewissen Umständen sei es möglich, jemandem allein deshalb, weil sein Verhalten nahelegt, dass er nach einer gewissen Maxime handelt, zu attestieren, dass er tatsächlich nach dieser Maxime handelt. Worum es an dieser Stelle geht, ist also lediglich, die Machtverhältnisse bezüglich der Zuschreibung von Maximen in ein vernünftiges Gleichgewicht zu bringen, dem zufolge das Subjekt erster Ansprechpartner bezüglich seiner Maximen sein und bleiben sollte; im Zweifelsfall sollte das Subjekt aber nicht aus formellen, sondern nur aus substantiellen Gründen größere Autorität beanspruchen dürfen als außenstehende Beobachter — sprich, wenn es über mehr Faktenwissen, bessere Urteilskraft oder dergleichen verfügt.

### 5.2.1. Die Geltungsfrage

Diese Kräfteverschiebung bleibt freilich nicht ohne Wirkung. So wurde die Geltung einer Maxime für ein bestimmtes Subjekt bislang damit erklärt, dass dieses Subjekt sich diese Maxime zu eigen gemacht hat. Was genau aber heißt das eigentlich? Die naheliegende Antwort lautet: Sich eine Maxime zu eigen zu machen, heißt, in mehr oder weniger buchstäblichem Sinne, zu sich selbst zu sagen: »Fortan sei meine Maxime: ...«. Dieser Auffassung zufolge scheint das Haben einer Maxime von faktischen Handlungen vollkommen unabhängig zu sein:

Wir sprechen davon, daß jemand sich ein Prinzip zu eigen macht, auf ein Prinzip festgelegt ist, ein Prinzip aufgibt, und keiner dieser Ausdrücke verlangt, daß ein Handeln nach dem Prinzip, oder im letzten Fall entgegen dem Prinzip, stattfand. All das kann man in seinem Herzen tun. Das sprichwörtlich Hohle von Neujahrs-Vorsätzen belegt das. Wer beschließt, jede Woche die Wohnung zu putzen, hat sich eine Regel gesetzt, und jetzt hat er diese Regel; und wenn die Maximen-Theorie des Handelns eine Chance hat, wahr zu sein, ist irgendetwas jetzt anders an ihm, weil er das beschlossen hat. (Bittner 2005: 61)

Wie Bittner direkt im Anschluss an diese Beobachtung über unseren Sprachgebrauch schreibt, stellt sich aber die Frage, welche Rolle es für die Geltung einer Maxime spielen sollte, ob jemand zu sich selbst (oder anderen) sagt, er habe sie sich zu eigen gemacht. Denn es ist alles andere als

klar, warum diese inneren Amtshandlungen es dahin bringen sollten, daß der betreffende Mensch nunmehr die Maxime zu eigen hat. Die inneren Amtshandlungen sind nicht verdächtig, weil sie innere sind. Ihre Wirksamkeit ist zweifelhaft. Es läßt sich keine Verbindung erkennen zwischen dem, daß einer zu sich selbst *ex cathedra* spricht, und dem, daß die fragliche Maxime nun wirklich seine ist. Mit einem Ausdruck Wittgensteins, solche Gesten mögen

eine bloße Zeremonie sein, also etwas, das Bedeutungsfülle vorgibt, aber in der Tat keine erkennbare Wirkung zeigt. (Bittner 2005: 62)

Das ist genau der Punkt, der oben geltend gemacht wurde: Sagen kann man Vieles, zu sich selbst wie auch zu anderen, aber was zeigt das? Ich kann zu mir, von mir oder über mich sagen, dass ich ein grundehrlicher Mensch bin oder zumindest sein will. Daraus *allein* folgt offenbar jedoch gar nichts. Im Gegenteil: Alles scheint davon abzuhängen, was ich faktisch tue.<sup>9</sup> Denn selbst wenn man mir aufgrund häufiger Verstöße gegen meine vermeintliche Maxime nicht gleich absprechen wollte, aufrichtig das Ziel zu verfolgen, ein ehrlicher Mensch sein oder werden zu wollen, könnte eine vernünftige Person diese Nachsicht mir gegenüber nur dann walten lassen, wenn sie sähe, dass ich (aufrichtig) an der *Umsetzung* meiner Maxime scheitere, sprich, wenn sie Grund zu der Meinung hätte, dass ich wenigstens versuche, nach ihr zu handeln. Was, außer meinem von dieser Person beobachteten faktischen Verhalten meinerseits, sollte aber ein solcher Grund sein können? Leere Versprechungen und Reden *ex cathedra* offenbar nicht.

---

<sup>9</sup> In anderem Vokabular, aber ganz im Geiste dessen schreibt Andrea Esser, um eine Maxime zu bestimmen seien „nicht die psychologischen Selbstbeschreibungen der Person ausschlaggebend, sondern die objektiv beobachtbaren Wirkungen dessen, was Kant als ›Begehrungsvermögen‹ bezeichnet.“ (Esser 2004: 277) Eine Maxime sei deshalb „als *Struktur* zu begreifen, die sich in unserem konkreten Handeln und durch unsere konkreten Handlungen jeweils herstellt und aktualisiert. [...] Sofern Maximen in dieser Weise bestimmt werden, sind sie nicht mehr als bloß subjektiv der ›moralischen Kommunikation‹ entzogen, sondern werden der Argumentation der wissenschaftlichen Analyse unterworfen. Dadurch kann zum Beispiel aufgedeckt werden, daß eine als Hilfeleistung beschriebene und vordergründig aus guter Absicht geleistete Tat eine moralisch inakzeptable Maxime realisiert. Eine solche Maxime läge vor, wenn wenn das Handeln als eine Ausbeutung asymmetrischer Verhältnisse begriffen werden müßte, die der ›Gebende‹ aktualisiert, so daß sein Handeln damit lediglich der Schaffung von sogenanntem ›symbolischem Kapital‹ diene. Dem ›Wohltäter‹ kann also unter Umständen in einer solchen Reflexion auf den seinem Handeln zugrundeliegenden Sinnzusammenhang differentieller Verhältnisse auch gegen seine Überzeugung nachgewiesen werden, daß seine Maxime nicht uneigennützig, sondern von einem Kalkül der zu erwartenden Gegengabe geprägt war.“ (Esser 2004: 246f.)



Man scheint also nicht deshalb eine Maxime zu haben, weil man sagt bzw. glaubt, sie zu haben. Wie oben bereits angeklungen war, wäre es jedoch nicht minder unplausibel, daraus eine behavioristische Antwort auf die Frage nach der Geltung von Maximen ableiten zu wollen. Denn was wäre einer solch behavioristischen Theorie zufolge über eine Person zu sagen, die es sich zur Maxime gemacht hätte, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, aber niemals beleidigt wird? Offenbar müsste man ihr, bloß weil die Welt ihr sozusagen niemals die Gelegenheit böte, ihre Maxime handelnd unter Beweis zu stellen, absprechen, diese Maxime zu haben. Das aber scheint ebenfalls unmöglich die richtige Theorie sein zu können. Eine Maxime zu haben, kann also auch nicht bedeuten, diese handelnd in die Tat umgesetzt zu haben. Möglicherweise könnte es aber heißen, eine entsprechende Disposition erworben zu haben: In den vorigen Kapiteln wurde behauptet, sich eine Maxime zu machen bedeute so viel wie, eine grundsätzliche Entscheidung bezüglich eines bestimmten Typs von Handlungsimpulsen zu treffen. Das klingt, als müsse es sich bei diesen Handlungsimpulsen notwendigerweise um sozusagen akut vorhandene Impulse handeln. Offensichtlich können wir jedoch auch kontrafaktische Entscheidungen treffen, sprich, Entscheidungen darüber, was wir tun würden, sollten wir uns jemals mit diesem oder jenem Typ von Handlungsimpuls konfrontiert sehen. Somit liegt eine dispositionale Analyse des Ausdrucks 'sich eine Maxime zu eigen gemacht haben' nahe: Eine Maxime zu haben, bedeutet, sich die Disposition zu eigen gemacht zu haben, auf Reiz  $x$  mit Verhaltensweise  $y$  zu reagieren. Auf diese Weise scheint der Behaviorismus also doch zu einer vernünftigen Antwort auf die Frage beitragen zu können, was es heißt, sich eine Maxime zu eigen gemacht zu haben. Leider währt diese Freude aber nur kurz. Denn die Dispositionstheorie funktioniert ebenso wenig wie die Theorie der absoluten Autorität des Subjekts bzw. der radikalen Zuschreibung von außen, da sie letztlich in eine der beiden

kollabiert. Denn: Ob eine gewisse Disposition vorhanden ist, lässt sich offenbar nur auf zwei Weisen bestimmen: entweder anhand des faktisch zu beobachtenden Verhaltens oder aber aufgrund der Aussagen des Subjekts.

### 5.2.2. Epistemologisierung und Intersubjektivität

Nun könnte man natürlich einwenden, die soeben erörterte Problematik resultiere aus einer unangemessenen Epistemologisierung der Fragestellung. Es gehe nämlich nicht darum zu erklären, woher wir *wüssten*, welche Maximen eine Person habe bzw., woran sich *erkennen* lasse, dass jemand eine bestimmte Regelmäßigkeit wolle, sondern darum, zu erklären, was es *bedeute*, sich eine Maxime zu machen bzw. eine Regelmäßigkeit im eigenen Verhalten zu wollen. Kurzum, man müsse zwischen epistemischen und metaphysischen Fragen unterscheiden. Andernfalls müsste man in Fällen, in denen es Außenstehenden unmöglich wäre, herauszufinden, welche Maximen eine gewisse Person hat, behaupten, diese Person hätte keine Maximen. Das aber sei offensichtlich absurd.

Sofern mit diesem Einwand nichts anderes gemeint ist, als dass auch bezüglich Maximen ein Minimalrealismus im Sinne der Unterscheidung zwischen Sein und Schein – sprich: der Möglichkeit des Irrtums – gewahrt bleiben muss, ist dieser Einwand natürlich korrekt. Jede plausible Theorie der Maximen muss die Möglichkeit einräumen, sich über die eigenen wie auch über die Maximen anderer Personen zu täuschen. Man könnte den Einwand aber auch in einem stärker metaphysischen Sinn verstehen: nämlich so, dass Maximen allein von denjenigen Personen konstituiert bzw. in die Welt gebracht würden, für die sie gelten. Dann aber wäre der Einwand, wie im Folgenden gezeigt werden soll, falsch.

Zunächst mag die These, Maximen würden *nicht* allein von ihren Subjekten konstituiert werden, abwegig erscheinen. Schließlich mache *ich* es mir zur Maxime, *x* zu tun — und das könnte ich offensichtlich auch dann tun, wenn ich allein auf der Welt wäre. Sollte Saul Kripkes Wittgenstein-Interpretation oder, besser gesagt, meine Interpretation des Kripkenstein, korrekt sein, ist diese intuitiv zweifellos einleuchtende Vorstellung aber falsch. In Rückgriff auf das sogenannte Privatsprachenargument bzw. Wittgensteins Überlegungen zur Frage, was es heißt, einer Regel zu folgen, ließe sich nämlich folgendes Argument geltend machen: Würden Maximen allein von ihren Subjekten konstituiert, könnten diese ihren Maximen im Privaten folgen. Dann gäbe es jedoch keine Möglichkeit, zwischen ‘der Regel tatsächlich folgen’ und ‘bloß glauben, der Regel zu folgen’ zu unterscheiden. Denn diese Unterscheidung kann nur auf intersubjektiver Basis getroffen werden: Regeln sind nur dann Regeln, wenn es möglich ist, gegen sie zu verstoßen, das heißt, wenn es möglich ist, nicht ihnen gemäß zu handeln. Genau das aber wäre nicht länger möglich, hätte das Subjekt die alleinige Deutungshoheit darüber, welche Regeln es befolgt, ob es sie überhaupt befolgt und, gesetzt den Fall, dass es sie befolgt, wie es sie befolgt. Denn:

Solange wir davon ausgehen, er [der Akteur] folge der Regel »privat«, und dementsprechend nur seine Rechtfertigungsbedingungen berücksichtigen, können wir nichts weiter sagen, als daß er das Recht hat, der Regel nach eigenem Gutdünken zu folgen. Aus diesem Grund sagt Wittgenstein: »Der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel »privatim« folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.« ([PU] § 202) (Kripke 1987: 113)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Maximen und Wittgensteins Problem des Regelfolgens vgl. Mayer 2006.

Die Schlussfolgerung hieraus lautet:

Sinnvollerweise können wir [...] nur dann von der Befolgung einer Regel sprechen, wenn es eine allgemeine Praxis der Einübung in das Handeln und der Beurteilung des Handelns gemäß diesen Regeln gibt – und damit *öffentliche Kriterien*, nach denen wir die Ausführungsversuche als ‚regelgemäß‘ oder ‚regelwidrig‘ bewerten. (Stekeler-Weithofer 1990: 313)

Wenn dieses Argument korrekt ist, werden Maximen also keineswegs vom Subjekt allein konstituiert. Im Gegenteil: Maximen unterliegen denselben öffentlichen Zuschreibungskriterien wie alle anderen propositionalen Entitäten — und ‚Zuschreibung‘ bedeutet hier wie dort nicht, zu erkennen, was ohnehin schon da ist, sondern ist in einem konstruktivistischen Sinn zu verstehen: Maximen werden *gemacht* — nur eben nicht allein vom Subjekt, sondern von der Gemeinschaft.

Hierauf könnte man erwidern, die mit dem Selbstbewusstsein einhergehende reflexive Distanz stelle durch die von ihr hervorgerufene Spaltung in unserem Geist bereits eine ausreichende Inter-subjektivität her: Jeder Akteur sei, damit er überhaupt als Akteur gelten könne, notwendigerweise in ein denkendes Selbst, das Impulse bejaht oder verneint, und ein handelndes Selbst, das diese Entscheidungen in die Tat umsetzt, gespalten; da man also immer zu zweit mit sich selbst sei und sich dementsprechend beobachten, kritisieren und zurechtweisen könne, brauche man keine anderen Personen — Hand aufs Herz: Wüssten wir nicht alle sehr genau, ob wir uns bloß eine Ausnahme von unserer Maxime gestatten oder diese Maxime längst durch eine andere ersetzt haben? Genüge nicht ein unverstellter, ehrlicher Blick ins eigene Innere, um zu wissen, welche Maximen man hat — und welche man bloß gerne hätte?

Diese Erwiderung beruhte jedoch auf der seit geraumer Zeit aus der Philosophie verabschiedeten Vorstellung, unser Inneres wäre

uns in einer privilegierten Art und Weise zugänglich. Dem ist aber nicht so: Wir glauben zwar zu wissen – im Sinn von: uns nicht darüber täuschen zu können –, was wir denken, fühlen, hoffen, beabsichtigen, usw., und bezüglich rein phänomenaler Geistesinhalte wie Schmerzen mag das vielleicht sogar zutreffen.<sup>11</sup> Hinsichtlich propositional strukturierter Entitäten, zu denen offenkundig auch unsere Maximen gehören, täuscht dieser Eindruck aber bekanntlich. Wenn andere uns also über uneingestandene Überzeugungen oder verborgene Wünsche aufklären können, weshalb sollten sie uns dann nicht auch über unsere wahren Maximen belehren können? Weshalb sollten andere Personen nicht genauso gut, ja vielleicht sogar besser beurteilen können als wir selbst, welche Maximen wir haben?

Kant scheint diese Skepsis zu teilen. Auf die Frage, ob nicht ein unverstellter, ehrlicher Blick ins eigene Innere genüge, um zu wissen, welche Maximen man habe und welche man bloß gerne hätte, ist Kants Antwort offenbar ein klares Nein. Denn in der *Religion* schreibt Kant ausdrücklich:

[...] Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst [...]. (Rel, AA VI: 20)<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Auch das ist in den im Bereich der Philosophie des Geistes geführten Fachdebatten natürlich aber umstritten (vgl. Dennett 1993).

<sup>12</sup> Um einem an dieser Stelle möglichen Missverständnis vorzubeugen: Kant möchte hiermit keinen globalen Skeptizismus bezüglich der Kenntnis unserer Maximen zum Ausdruck bringen. Grundsätzlich kennen wir den Gehalt unserer Maximen genauso gut wie den Gehalt all unserer anderen propositionalen Einstellungen – nämlich indem wir (wie im Haupttext des nun folgenden Unterkapitels beschrieben) auf diesen Gehalt *schließen* (vgl. hierzu insbesondere Rel, AA VI: 63 sowie 68ff.). Wenn Kant sagt, wir könnten unsere Maximen nicht beobachten (nicht unmittelbar kennen), dann meint er damit also lediglich, wir könnten niemals hundertprozentige Gewißheit haben: Wir werden in manchen Fällen den Gehalt unserer Maximen nicht zweifelsfrei kennen; insbesondere werden wir niemals Gewißheit darüber haben, ob wir eine gute Gesinnung haben; wohingegen wir durchaus Gewißheit darüber haben können, dass wir eine böse Gesinnung haben – worauf wir nämlich bereits aus einer einzigen mit Bewußtsein ausgeführten pflichtwidrigen Handlung schließen können.

Die Frage ist dann natürlich aber, ob wir unter diesen Umständen nicht wieder auf eine Theorie der radikalen Zuschreibung zurückverwiesen werden, der zufolge jede Person genau die Maximen hätte, anhand derer sich ihr faktisch zu beobachtendes Verhalten erklären ließe.

### 5.2.3. Ein Kompromiss

Die bisherige Argumentation zugunsten einer Theorie der radikalen Zuschreibung war eher defensiv gehalten. Weshalb aber sollte man den Spieß eigentlich nicht umdrehen und sagen: Wer die These vertritt, dass Maximen sich prinzipiell genauso zuschreiben lassen wie alle anderen propositionalen Entitäten, der besteht nur auf einem praktisch überall gültigen Grundsatz — nämlich, dass immer gewährleistet bleiben muss, dass eine Person sich selbst sowie andere über ihre mentalen Zustände täuschen kann; und diese Möglichkeit der Täuschung ins Spiel zu bringen, ob nun anderer oder seiner selbst, heiße nichts anderes, als sich nicht auf Worte, sondern auf Taten zu verlassen. Christine Korsgaard teilt diese Auffassung offenbar:

You cannot, just by making a resolution, acquire a virtue or recover from a vice. Or better still, we will say that you can, because you are free, but then we must say that only what happens in the future establishes whether you have really made the resolution or not. I do not mean that only the future will produce the evidence: I mean that only what you do in the future will enable us to correctly attribute a resolution to you. There is a kind of backwards determination in the construction of one's character. Whether you have made it your maxim to be more just, helpful, respectful, or honest depends on what you do in the future – on whether you make progress towards being the sort of person you have (presumably) resolved to be. [...] Suppose, for instance, that I am selfish, but resolve to be more attentive to the needs of

others. As a selfish person I will also be self-absorbed, and fail to notice when others are in trouble and to be perceptive about what they need. At first, others may have to draw my attention to the cases where I can help. But if I continue indefinitely to *fail to notice* when others are in need and I can help, then I just didn't resolve. On the other hand, if I do progress, I will count as having resolved, even if I am not consistently unselfish all of the time. (CKE: 180f.)

Onora O'Neill hat diesbezüglich offenbar die gleiche Meinung:

[...] maxims are underlying principles, by which subsidiary aspects of actions are governed and orchestrated. They must often be inferred from these subsidiary aspects. (O'Neill 1989: 112, Anm.)<sup>13</sup>

Versuchen wir – bei aller berechtigten Skepsis – also einmal, die mittlerweile bekannten Bedenken gegenüber einer Zuschreibungstheorie der Maximen beiseitezuschieben und unseren Geist für die Möglichkeit zu öffnen, Personen Maximen zuzuschreiben. Wenn wir dies tun, stellt sich natürlich unmittelbar die Frage, wie genau dies vonstattengehen sollte, also anhand welcher Kriterien die Zuschreibung erfolgen sollte. Schließlich legen einen, wie Wittgenstein anhand seines Paradox des Regelfolgens gezeigt hat, die Tatsachen niemals auf eine bestimmte Regel fest: Es ist sicherlich einleuchtend, die Reihe '2-4-6-8' mit '10' fortzuführen, und in Intelligenztests erwartet man diese Antwort sogar von uns. Es ist jedoch nicht die einzig mögliche Fortführung dieser Reihe. Im Gegenteil: Es scheint beliebig viele Regeln zu geben, die zu dieser Reihe passen. Dasselbe gilt offenbar auch für Handlungen. Denn das beobachtbare Verhalten einer Person allein kann uns nicht sagen, ob diese Person einer Regel folgt, geschweige denn, welcher Regel sie folgt. Selbst wenn man es für grundsätzlich möglich hielte, Perso-

---

<sup>13</sup> Vgl. auch: "[...] the underlying intentions that guide our more specific intentions [...] can often be inferred with some assurance, if not certainty, as the principles and policies that our more specific intentions express and implement." (O'Neill 1989: 85)

nen Maximen zuzuschreiben, stünde also weiterhin die Frage im Raum, wie wir aus der prinzipiell unendlichen Menge potentieller Maximen diejenige auswählen könnten, die der Handlung tatsächlich zugrunde läge; schließlich wollten wir nicht wissen, nach welcher Maxime jemand möglicherweise handelt, sondern, nach welcher Maxime diese Person tatsächlich handelt.

Die intuitiv am nächsten liegende Antwort lautet: Die Maxime, nach der jemand tatsächlich handelt, ist selbstverständlich genau die, welche diejenige Beschreibung der Handlung und der mit ihr verknüpften Gründe und Zwecke enthält, unter der die Person *ihrer Meinung nach* diese Handlung vollzieht. So schreibt O’Neill:

[...] not all of the principles of action that a particular agent might exemplify at a given time would count as the agent’s maxim. For principles of action need only incorporate *some* true description of an agent and *some* true description of the act and situation, whether these descriptions are vacuous and vague or brimming with detail. But an agent’s maxim in a given act must incorporate just those descriptions of the agent, the act and the situation upon which the doing of the act depends. (O’Neill 1989: 84)<sup>14</sup>

Ein ähnlicher Gedanke wurde von John Rawls geäußert:

[A maxim] reflects the agent’s actual reasons for the intended action as the agent, presumed to be lucid, would truthfully describe them. (Rawls 2000: 167f.)

Meines Erachtens stellt dieser Vorschlag – in der richtigen<sup>15</sup> Weise ausbuchstabiert – einen durchaus plausiblen Kompromiss zwischen

---

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch: “The relevant intentional description is the description of the action under which the *agent* intended it.” (Kitcher 2003: 218)

<sup>15</sup> Man könnte Rawls’ Worte so interpretieren, als würde er für die oben verworfene Methode der Introspektion plädieren: “If we read Rawls’s parenthetical remark as a gloss on the notion of “the agent’s actual reasons”, the implication is that our actual reasons for action are what we say they are, provided that we are being perfectly truthful. This, in turn, seems to imply that



den bislang diskutierten Extrempositionen dar, dem zufolge weder das Subjekt noch außenstehende Beobachter alleinige Deutungshoheit über die Frage haben, welche Maximen das Subjekt wirklich hat und welche nicht: Das Subjekt der Maxime verliert deshalb die alleinige Deutungshoheit, weil Rawls' Vorschlag zufolge die Klarsichtigkeit (*lucidity*) des Subjekts als notwendige Bedingung für das Haben einer Maxime eingeführt wird. Damit kommt – auch wenn Rawls selbst das nicht explizit so sagt – das faktische Verhalten des Subjekts und mit diesem wiederum die außenstehenden Beobachter ins Spiel. Denn diese haben bezüglich der Frage, ob das Subjekt der Maxime die ihm gemäß Rawls' Vorschlag unterstellte Klarsichtigkeit hat oder nicht, definitiv ein Mitspracherecht — denn woran, wenn nicht an der *Übereinstimmung zwischen der Selbstzuschreibung und dem faktisch zu beobachtenden Verhalten* dieser Person sollte man ihre Klarsichtigkeit hinsichtlich der Frage, aus welchen Gründen sie wirklich handelt, festmachen?

Wiederum könnte an dieser Stelle der Einwand laut werden, es würde unzulässigerweise epistemologisiert. Dass epistemologisiert wird, würde ich zugestehen; dass dies unzulässigerweise geschieht, würde ich allerdings bestreiten. Im Gegenteil: Mir scheint diese Art von Epistemologisierung unausweichlich. Denn nicht nur Außenstehende, sondern auch das Subjekt selbst ist auf die Beobachtung seines faktischen Verhaltens angewiesen, um einen wirklich klaren Blick auf sein Inneres werfen zu können; es darf hinsichtlich seiner selbst mit anderen Worten also nicht nur die Innenperspektive einnehmen, sondern muss sich zugleich zum außenstehenden Beobachter seiner selbst machen. Wie sonst sollte es das eigene Han-

---

our maxims are always accessible to consciousness, in the sense that we could become aware of them by engaging in a concerted and sincere effort to specify them." (Brewer 2002: 542) Wie im Folgenden deutlich wird, glaube ich, dass Rawls' Vorschlag nicht in dieser Weise interpretiert werden muss und dass auch Kant nicht glaubte, dass wir unserer Maximen allein durch Introspektion gewahr werden könnten.

deln mit kritischem Blick hinterfragen, und wie sonst sollte es zu der Überzeugung gelangen, dass es sich womöglich nur etwas vor-macht, wenn es glaubt, es habe diese oder jene Maxime? In diesem Sinne schreibt Andrea Esser, Maximen würden

im ›Überschlag‹ bzw. in der Reflexion auf unser Handeln gewonnen. Wenn wir herausfinden möchten, nach welchen Maximen wir tatsächlich handeln, muß der Gegenstand dieser Reflexion unser faktisches Handeln [...] sein. (Esser 2004: 277)

Nicht bloß außenstehende Beobachter, sondern auch das Subjekt selbst kommt letztlich also nicht umhin, seine Maximen nicht ein-fach durch Introspektion zu schauen wie platonische Ideen, son-derm sich zu fragen, ob die Gründe, die es in sich als die handlungs-relevanten entdeckt zu haben glaubt, damit übereinstimmen, wie es *de facto* handelt. Maximen sind daher

nicht in dem Sinne subjektiv [...], daß sie dem Handelnden per Introspektion bewußt werden könnten. Sie zu erfassen, setzt voraus, daß der Handelnde nicht nur ›in sich hineinhorcht‹, sondern seine wirklichen bzw. projektierten Handlungen unter der genannten Hinsicht betrachtet – unabhängig von seinen Absichten, die ihn möglicherweise auch täuschen können. (Esser 2004: 279)<sup>16</sup>

Erst im Anschluss an diese Selbstbespiegelung kann sich das Sub-jekt seine Maxime zuschreiben. Das aber gelingt nur, wenn die be-schriebene Selbstbespiegelung ihrerseits keine im Sinne Wittgens-teins Privatsprachenarguments private Angelegenheit ist, sondern

---

<sup>16</sup> Vgl.: „Werden Maximen [...] als Strukturen von Handlungen bestimmt, so stellen Maximen auch für den Handelnde Einsichten dar, die er erst in einer rationalen Überlegung gewinnen muß. Sie fallen nicht mit den subjektiv privaten Vorstellungen zusammen, sondern ergeben sich aus einer Analyse der Handlungen.“ (Esser 2004: 288) Vgl. hierzu auch Willaschek 1992:

eine öffentliche, zu der andere Personen denselben Zugang und dasselbe Mitspracherecht haben wie das Subjekt selbst.

Diesen Kompromissvorschlag zusammenfassend, lässt sich mit Allen Wood festhalten:

Which norms we decide a person really accepts depends in part of their verbal profession and conscious intentions and in part on their actual behavior; when there is sufficient conflict between these two factors, it is unclear or indeterminate what norm they adopt. Since Kantian maxims are subjectively normative principles, this point applies to them. (Wood 1999: 52)

Auf diese Weise ist für eine intersubjektiv zugängliche ‚Harmonisierung‘ zwischen den Auskünften des Subjekts und dessen faktischem Verhalten gesorgt, sodass man einerseits eine Willkürherrschaft des Subjekts vermeidet, das Subjekt andererseits aber vor der ungezügelter Interpretationsgewalt anderer schützt, indem man ihm im Normalfall eine privilegierte Stellung zugesteht, die es aber unter gewissen Umständen – Diskrepanzen zwischen dem Gehalt der Maxime und dem faktischen Verhalten des Subjekts – durchaus verlieren kann. Anders ausgedrückt: Solange das Verhalten des Subjekts uns keinen Grund zu Skepsis oder Misstrauen gibt, können, dürfen und sollten wir uns auf dessen Angaben verlassen; die kritische Begutachtung durch die Öffentlichkeit erfolgt also nur in Ausnahmefällen. Diese ist dann jedoch durchaus dazu befähigt, Urteile über die wahren Maximen des Subjekts zu fällen, denen dieses nicht unbedingt zustimmen können muss.

\* \* \*

Prinzipiell zu akzeptieren, dass man Personen Maximen ‚von außen‘ zuschreiben kann, heißt also nicht, zu bestreiten, dass das Subjekt

der Maxime normalerweise ein gewisses Vorrecht hat, wenn es darum geht zu bestimmen, welche Maximen es wirklich hat und welche nicht. Der springende Punkt ist nur, dass man dieses Vorrecht nicht zu einer absoluten Deutungshoheit ausweiten darf, sondern die natürliche Autorität des Subjekts bezüglich seiner Maximen in vernünftigen Grenzen halten muss. Weder das Subjekt noch außenstehende Beobachter dürfen über eine uneingeschränkte Deutungshoheit verfügen; man darf eine Maxime weder allein deshalb haben, weil man sagt oder glaubt, sie zu haben, noch allein deshalb, weil das beobachtete Verhalten einer Person so beschrieben werden könnte, als ob ihm eine gewisse Maxime zugrunde läge. Kurz gesagt, man muss das Beste aus beiden Welten so miteinander vereinbaren, dass beides sich gegenseitig die Waage hält.

Meines Erachtens enthält dieser Vorschlag auch die Lösung für das in Kapitel 4.5. angesprochene Problem der relevanten Beschreibung.<sup>17</sup> Denn wenn die Maxime genau diejenigen Gründe enthält, aus denen heraus die Person tatsächlich gehandelt hat – also weder die, die andere in ihr Handeln hineinprojizieren könnten oder die, die sie sich im Vor- oder im Nachhinein zurechtbiegt –, dann gibt es schlicht kein Problem der relevanten Beschreibung, da nur eine relevante Beschreibung existiert: nämlich die, unter der die Handlung als ebendiese Handlung vom Akteur ausgeführt wurde.<sup>18</sup>

Nun könnte man einwenden, dieser Vorschlag sehe ja vielleicht gut aus, löse das ursprüngliches Problem aber nicht, sondern verschiebe es lediglich auf die Frage, welche Gründe es wohl sein mö-

---

<sup>17</sup> Das Problem der relevanten Beschreibung geht auf G.E.M. Anscombe zurück und betrifft – kurz gesagt – die Frage, wie wir angesichts des Umstands, dass zu jeder Handlung prinzipiell beliebig viele ‚passende‘ Maximen konstruiert werden können, die richtige Maxime auswählen, also die, die dem Handeln tatsächlich zugrunde lag und dementsprechend auf ihre moralische Qualität hin zu überprüfen ist.

<sup>18</sup> Darauf, dass das Problem der relevanten Beschreibung damit vielleicht nicht restlos aus der Welt geschafft werden kann, hat Patricia Kitcher – ihrerseits mit Verweis auf Onora O’Neill – hingewiesen (vgl. hierzu Kitcher 2003: 218).

gen, aus denen heraus die Person ihre Handlung wirklich vollzieht bzw. vollzogen hat. Denn die Gründe, die die Person angibt, müssten, selbst wenn die Person aufrichtig und klarsichtig ist, natürlich nicht die sein, aus denen heraus die Handlung tatsächlich vollzogen wird oder wurde. Aufrichtigkeit schließe genau wie Klarsichtigkeit nur aus, dass man sich seine Maximen nachträglich oder bereits im Augenblick der Deliberation vorsätzlich zurechtbiegt. Man könne aber auch hierdurch niemals ausschließen, dass man sich, ob prospektiv oder retrospektiv betrachtet, genau diejenigen Gründe aussucht, die zwar tatsächlich für die fragliche Handlung sprechen, in Wahrheit aber nicht die Gründe sind, aus denen heraus man wirklich handelt. Auch aufrichtige und klarsichtige Menschen seien vor den Tücken des Un- oder Unterbewussten nicht gefeit.

Würde dieser Einwand nur darauf abzielen, dass Aufrichtigkeit ebenso wie Klarsichtigkeit kein Garant für Wahrheit ist, wäre ihm stattzugeben. Auch wer – freilich am Menschenmöglichen gemessen – maximal aufrichtig und klarsichtig ist, kann sich immer über seine Gründe und Maximen täuschen. Die eigentliche Pointe des Einwands besteht aber in dem Vorwurf, der vorgeschlagene Kompromiss zwischen den beiden oben diskutierten Extrempositionen lasse die Frage unbeantwortet, wie im Konfliktfall vorzugehen sei, sprich, anhand welches Prinzips die Aussagen des Subjekts gegen das Urteil Außenstehender abzuwägen wären, insbesondere bezüglich der Frage, welchem der beiden Kriterien Vorrang zu gewähren wäre. Was beispielsweise sollte man über jemanden sagen, der aufrichtig und nach kritischer Selbstprüfung von sich behauptet, bedingungslose Ehrlichkeit sei seine oberste Maxime, der in den allermeisten Fällen auch ehrlich ist, nach dem Urteil Außenstehender jedoch dazu tendiert, in ‚brenzigen‘ Situationen zu lügen? Was wöge hier schwerer: die Beteuerung des Akteurs, eben auch nur ein Mensch zu sein und seiner Maxime daher gelegentlich, aber niemals absichtlich zuwiderzuhandeln, oder die Einschätzung der Beobach-

ter, in Wirklichkeit habe er nicht die Maxime der bedingungslosen Ehrlichkeit, sondern eine, der zufolge Ehrlichkeit nur dann zu befürworten ist, solange sie – gemessen an seiner Schmerzgrenze – für ihn erträglich ist? Schwierigkeiten dieser Art lassen sich selbstverständlich weiter verschärfen: Was sollte man obigem Kompromissvorschlag zufolge sagen, wenn es im Lager der Beobachter zu Uneinigkeiten käme? Was wäre, wenn eine Gruppe von Beobachtern zu dem Schluss käme, die fragliche Person sei ein Opfer von Willensschwäche (oder scheitere in anderer Weise aufrichtig an der Umsetzung ihrer Maxime), während eine andere Gruppe behauptet, sie mache absichtliche, also vorsätzliche Ausnahmen von ihrer angeblichen Maxime, habe diese Maxime also gar nicht?

Fragen wie diese sind durchaus berechtigt. Mir scheint aber, dass dies keinen Einwand gegen den vorgeschlagenen Kompromiss darstellt. Denn: Sofern Donald Davidsons Argumentation<sup>19</sup> gegen die Unmöglichkeit psychophysischer Gesetze korrekt ist – deren entscheidende Prämisse keine andere ist als die in Teil II dieser Arbeit ausführlich zu erörternde Einsicht Kants, dass Freiheit sich nicht auf Natur reduzieren lässt –, wird diese Problematik immer bestehen; es kann und wird daher niemals einen Algorithmus geben, anhand dessen man bestimmen könnte, welche Überzeugungen, Wünsche oder Absichten eine Person hat, welche Ängste sie quälen, welche Hoffnungen sie sich macht, usw. Das heißt nicht, dass es generell unmöglich wäre, jemandem Überzeugungen, Wünsche, Absichten, Hoffnungen, Ängste und dergleichen zuzuschreiben, sondern nur, dass die Zuschreibung propositionaler Einstellungen in manchen Fällen zu mehr und in anderen Fällen zu weniger umstrittenen Ergebnissen führt. Nun sind Maximen streng genommen zwar keine propositionalen Einstellungen, aber sie haben zweifellos propositionalen Gehalt und unterliegen daher den gleichen Bedingungen

---

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Davidson 1985: 291-316

wie propositionale Einstellungen. Bezüglich der Frage, welche Maximen jemand hat, gibt es unter normalen Umständen also ebenso unumstrittene bzw. eindeutige Antworten wie auf die Frage, welche Überzeugungen, Wünsche, Absichten oder Hoffnungen diese Person hat; und ebenso, wie es unter gewissen Umständen schwierig ist, eine unumstrittene bzw. eindeutige Antwort auf die Frage zu geben, welche Überzeugungen, Wünsche oder Absichten eine Person hat, lässt sich in Fällen wie dem oben beschriebenen auf die Frage, welche Maxime eine Person wirklich hat, nicht immer eine eindeutige bzw. über jeden Zweifel erhabene Antwort geben.

Dass man nicht garantieren kann, unsere wahren Maximen an den Tag fördern zu können, heißt jedoch nicht, dass man nicht versuchen sollte, der Wahrheit durch verschiedene Methoden zur Minimierung der Unsicherheit – beispielsweise durch Isolations-tests – so nahe wie möglich zu kommen.<sup>20</sup> Der Punkt ist nur, dass man von einer Theorie über das Entdecken oder Zuschreiben von Maximen nicht mehr erwarten sollte, als vernünftigerweise von ihr erwartet werden kann.

---

<sup>20</sup> Zur Idee sowie zugleich zur begrenzten Reichweite von Isolationstests vgl.: “[...] it may not be easy to tell on which maxim a given act was performed. For example, a person who helps somebody else in a public place may have the underlying intention of being helpful – or alternatively the underlying intention of fostering a certain sort of good reputation. Since the helpful act might equally well be performed in furtherance of either underlying intention, there may be some doubt as to the agent’s maxim. Merely asking an agent what his or her maxim is in such a situation may not settle the issue. The agent might be unsure. Both agents and others can work out that if the action would have been performed even if nobody had come to know of it, then the underlying principle would not have been to seek a certain sort of reputation. But an agent may after all be genuinely uncertain what his or her act would have been had he or she been faced with the possibility of helping, isolated from any effects on reputation. Isolation tests can settle such issues (G, IV, 389-9; 407) – if we know their outcome; but since most such tests refer to counterfactual situations we often don’t know that outcome with any great certainty. Further, isolation tests provide only a *negative* test of what an agent’s maxim is not.” (O’Neill 1989: 85)

## Kapitel 6: Maxime und Moralität

Wie in Kapitel 4.4. gezeigt wurde, besteht Grund zu der Annahme, dass Kant stillschweigend zwischen drei verschiedenen Arten von Maximen unterschieden hat: 1) Maximen im Sinn konkreter Handlungsgrundsätze, 2) Maximen im Sinn feierlich gefasster Entschlüsse (Prinzipien bzw. Lebensregeln) und 3) Maximen im Sinn dessen, was Kant in der *Religion* die Gesinnung nennt. Im Folgenden wird der Fokus auf dem zuletzt genannten Maximenbegriff liegen, der für ein Verständnis von Kants Moralphilosophie, insbesondere für die Frage nach dem moralischen Wert unserer Handlungen, eine zentrale Rolle spielt.

Was Kant die Gesinnung nennt, könnte man auch als Metamaxime bezeichnen. Denn die Gesinnung unterscheidet sich von den anderen beiden Arten von Maximen vor allem darin, dass sie nicht konkrete Handlungs- oder Lebensweisen zum Gegenstand hat, sondern wiederum Maximen: Die Gesinnung ist das ultimative Prinzip, dem gemäß wir sowohl unsere konkreten Handlungsgrundsätze als auch unsere Prinzipien auswählen. Im Gegensatz zu unseren Prinzipien machen wir uns unsere Gesinnung allerdings nicht im Sinn eines feierlichen Entschlusses zu eigen – zumindest nicht notwendigerweise –, und es ist uns auch nicht zwangsläufig bewusst, wenn unsere Gesinnung ihre Wirkung entfaltet. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, schlägt unsere Gesinnung nichtsdestoweniger auf alle unsere Entscheidungen und Handlungen durch, und sie allein, so behauptet Kant, bestimme darüber, ob wir in moralischer Hinsicht gute oder schlechte Menschen seien.



## 6.1. Die Gesinnung

Jede Person hat, ob ihr das bewusst ist oder nicht, eine Vielzahl von Maximen. Doch selbst wer sich dessen bewusst ist, dass er Maximen hat, ist sich deshalb nicht unbedingt darüber im Klaren, dass diese Maximen keineswegs isoliert oder unabhängig voneinander bestehen, sondern systematisch miteinander zusammenhängen. Zweifellos machen wir uns zwar nur wenige konkrete Handlungsgrundsätze unter Maßgabe unserer Prinzipien, was schlicht darauf zurückzuführen ist, dass nur wenige Menschen überhaupt Prinzipien haben; alle Menschen jedoch, unabhängig davon, ob sie Prinzipien haben oder nicht, wählen ihre Maximen unter Maßgabe ihrer Gesinnung aus. Selbstverständlich tun wir auch das in den meisten Fällen unbewusst, und viele Menschen wissen vermutlich nicht einmal, dass sie überhaupt eine Gesinnung in dieser Kantischen Bedeutung des Worts haben. Nichtsdestoweniger haben sie eine, und das spielt für die Frage nach Gut und Böse eine entscheidende Rolle. Denn Kant zufolge hat jeder Mensch eine Gesinnung, und zwar entweder eine gute oder aber eine böse; Mischformen hält Kant für ausgeschlossen. Das ist natürlich nichts anderes als Kants Rigorismus, für den er zwar oft getadelt wurde, den er, wie aufgezeigt werden soll, aber zu Recht vertrat.

Was aber ist nun eine Gesinnung? Im Grunde genommen nichts Spektakuläres. Eine gute Gesinnung zu haben, bedeutet nach Kant nicht mehr, als den Forderungen der Moral unbedingten Vorrang vor den Ansprüchen der Selbstliebe einzuräumen oder, wie Kant in der *Grundlegung* sagt, dem moralischen Gesetz „selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten“ (GMS, AA IV: 401). Das heißt nicht, dass ein Mensch guter Gesinnung kein Interesse an seinem eigenen Wohlergehen hätte oder haben dürfte. Im Gegenteil: Wie Kant betont, ist es sogar unsere (wenn auch nur indirekte) Pflicht, die eigene Glückseligkeit zu verfolgen bzw. zu si-

chern.<sup>1</sup> Eine gute Gesinnung zu haben heißt also keineswegs, sich selbst die Sorge um das eigene Wohl zu verbieten. Denn wie Kant ebenfalls ausdrücklich betont, geht es in der Ethik nicht darum, den Wunsch nach dem eigenen Glück aufzugeben, sondern darum, ihn den Anforderungen der Moral unterzuordnen — insbesondere natürlich im Konflikt- bzw. Kollisionsfall, aber nicht nur dort:

Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht so fort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. (KpV, AA V: 217f.)

Eine gute Gesinnung zu haben, bedeutet mit anderen Worten also, sich seine Maximen *primär* nicht unter Maßgabe der Frage zu entwerfen, ob das Handeln nach ihnen zur Verwirklichung der eigenen Glückseligkeit beitragen wird, sondern unter Maßgabe der Frage, ob das Handeln nach diesen Maximen aus moralischer Perspektive betrachtet vertretbar ist.<sup>2</sup> Für eine Person von guter Gesinnung ist bei der Wahl ihrer jeweiligen Lebensregeln und konkreten Handlungsgrundsätze also in erster Linie die Antwort auf die Frage ausschlaggebend, ob die von ihr angedachten Prinzipien bzw. konkreten Handlungsgrundsätze moralisch zulässig sind. Ob das Handeln nach diesen Prinzipien bzw. konkreten Handlungsgrundsätzen zu ihrem Glück beiträgt, ist – diesen Punkt kann man gar nicht zu oft betonen – für diese Person deshalb aber nicht irrelevant, sondern nur sekundär. Kants Vorstellung eines moralisch guten Menschens

---

<sup>1</sup> Vgl. GMS, AA IV: 399

<sup>2</sup> Genau genommen ist diese Charakterisierung natürlich nicht vollständig, da ein Mensch von guter Gesinnung über die Frage nach der bloßen Zulässigkeit seiner Maximen hinausgehen und sich fragen wird, ob es nicht auch Maximen gibt, die er sich machen sollte. Zudem gilt das im Haupttext Gesagte natürlich nicht nur für Maximen, die man sich gerade entwirft, sondern auch für solche, die man sich bereits zu eigen gemacht hat.

ist nicht die eines Asketen, der sich jegliche Freude am Leben versagt. Ihm geht es einzig und allein um folgenden Punkt: Ein moralisch guter Mensch ist, wer eingesehen hat, dass das Glück zwar das Ziel jedes sinnlich-vernünftigen Wesens ist, deshalb aber noch lange nicht den *Maßstab* allen Handelns darstellt. Denn dieser ist weder das eigene Glück noch das Glück der Mehrheit, sondern allein der Respekt gegenüber der Autonomie und damit die Achtung der Würde von Personen.

Eine böse Gesinnung besteht dementsprechend in dem Grundsatz, dem moralischen Gesetz nur dann Folge zu leisten, wenn dies – unmittelbar oder zumindest mittelbar – den eigenen Neigungen entspricht. Einer Person von böser Gesinnung geht es in erster Linie also darum, ihr eigenes Glück – oder zumindest, was sie dafür hält – zu verfolgen bzw. zu erreichen. Sollte dies zufälligerweise im Einklang damit stehen, was moralisch geboten ist, wird zwar auch die böse Person ‚gute‘ Handlungen ausführen; wie Kant sagt, handelt eine solche Person jedoch nicht dem Geiste, sondern nur dem Buchstaben nach gemäß des moralischen Gesetzes, und genau deshalb können ihre Handlungen zwar pflichtgemäß sein, aber niemals echten moralischen Wert haben.<sup>3</sup> Echten moralischen Wert haben nur Handlungen, die aus Pflicht vollzogen werden — und das heißt, wie implizit bereits behauptet wurde, im nun folgenden Unterkapitel aber *en détail* gezeigt werden soll, nichts anderes, als Handlungen aus guter Gesinnung heraus zu vollziehen. Mit anderen Worten: Ob eine Handlung aus Pflicht vollzogen wird oder nicht, ist der hier entwickelten Interpretation zufolge keine Frage der konkreten Handlungsgrundsätze oder Prinzipien, sondern allein eine Frage der Gesinnung des Akteurs. Das impliziert natürlich, dass sich anhand des Kategorischen Imperativs allein nicht bestimmen lässt, ob eine

---

<sup>3</sup> Vgl. KpV, AA V: 71. Auf die Frage, worauf Kant mit der Rede vom echten moralischen Wert hinauswollte, wird in Kapitel 6.4. ausführlich eingegangen.

Handlung aus Pflicht vollzogen wird oder nicht, sprich, dass der Kategorische Imperativ nicht über den moralischen *Wert* einer Handlung bestimmt, sondern nur über die Frage, ob sie moralisch *richtig* oder *falsch* – pflichtmäßig oder pflichtwidrig – ist. Kurz gesagt: Ein positives Testergebnis bezüglich eines konkreten Handlungsgrundsatzes bzw. eines Prinzips wäre zwar eine notwendige, jedoch keine hinreichende Bedingung für moralischen Wert.<sup>4</sup>

Manche mögen in diesen Konsequenzen eine *reductio ad absurdum* erkennen, und ich gestehe frei heraus, dass ich nicht sicher bin, ob Kant der nun folgenden Interpretation faktisch zugestimmt hätte. Ich glaube aber, aufzeigen zu können, dass er dies im Geiste seiner eigenen Ideen hätte tun sollen, und dass sich in den Schriften Kants viele Anzeichen dafür finden, dass er es auch tatsächlich getan hätte.

## 6.2. Was heißt es, aus Pflicht zu handeln?

Unstrittig ist, dass laut Kant Handlungen aus Pflicht solche Handlungen sind, die aus Achtung für das moralische Gesetz vollzogen werden. So heißt es in Abschnitt I der *Grundlegung*:

Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. [...] Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das Gesetz, und, subjektiv, reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten. (GMS, AA IV: 400f.)

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Willaschek 1992: 67f., 154 sowie 324f.

Wie man sieht, identifiziert Kant das Handeln aus Pflicht in dieser Passage allerdings nicht nur mit dem Handeln aus einem bestimmten Gefühl heraus, nämlich aus Achtung fürs Gesetz, sondern zugleich mit dem Handeln aus einer gewissen Maxime heraus — nämlich mit der, den Forderungen des moralischen Gesetzes, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten. Diese Maxime ließe sich auch so formulieren: »Ich will den Forderungen der Moralität unbedingt Folge leisten«, was wiederum nichts anderes heißt als: »Ich will den Forderungen der Moralität unbedingten Vorrang vor denen der Selbstliebe einräumen«<sup>5</sup> — und das ist genau die Maxime, die Kant in der *Religion* mit der moralisch-guten Gesinnung identifiziert.<sup>6</sup> Handeln aus Pflicht ist also Handeln aus einer guten Gesinnung. Für diese Identifikation von Handeln aus Pflicht und Handeln aus guter Gesinnung spricht auch die Eröffnung des zweiten Abschnittes der *Grundlegung*:

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keinesweges zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Tun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige, und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der *Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln*, so gar keine sichere Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Wert habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet, und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel

---

<sup>5</sup> Für eine alternative Formulierung vgl.: »Moralisch gut ist eine Handlung [...] dann, wenn man sich zu ihr aufgrund folgender Maxime entschließt: »Ich will selbst dann in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz handeln, wenn meine Neigungen dagegen sprechen.« (Willaschek 1992: 68)

<sup>6</sup> Vgl. *Rel.*, AA VI: 30

zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung taten, die zwar edel genug sei, sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen. [Absatz] In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, *da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe*. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemäßen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, *sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht*. (GMS, AA IV: 406f., Hervorhebungen von mir)

Gehen wir die hervorgehobenen Stellen der Reihe nach durch: Dass die erste Stelle – Kants Bemerkung über die gerechten Klagen, dass man für die Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, keine sicheren Beispiele anführen könne – zugunsten der oben vorgeschlagenen Identität von Handeln aus Pflicht, Handeln aus Achtung fürs Gesetz und Handeln aus guter Gesinnung spricht, lässt sich nicht bestreiten. Ein Indiz oder Beleg ist freilich aber kein Beweis. Doch auch die zweite Stelle, an der Kant zugesteht, dass es unmöglich sei, „durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner

Pflicht beruhet habe“, scheint für die Identifikationsthese zu sprechen. Denn: Worauf, wenn nicht auf einer guten Gesinnung, sollte die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung ihrerseits beruhen, damit die ihr folgende Handlung als eine gelten kann, die aus Pflicht vollzogen wurde? Kant sagt in der *Religion* unmissverständlich, dass Maximen nur auf anderen Maximen beruhen können.<sup>7</sup> Zudem ergäbe der zitierte Satz offenbar keinen Sinn, wenn sich die Frage, ob man aus Pflicht gehandelt hat oder nicht, bereits anhand des konkreten Handlungsgrundsatzes oder Prinzips bestimmen ließe (und nicht erst anhand der Gesinnung). Einzig der letzte Satz, in dem Kant sagt, es komme, wenn vom moralischen Werte die Rede sei, nicht auf die Handlungen an, „die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht“, könnte Zweifel nähren. Denn mit diesen inneren Prinzipien könnten, auf den ersten Blick betrachtet, freilich auch die konkreten Handlungsgrundsätze oder Prinzipien des Akteurs gemeint sein. Dafür, dass Gesinnungen gemeint sind, spricht allerdings der Kontext, in dem Kant zuerst von der Selbstliebe als der geheimen Triebfeder spricht, deren Beteiligung bei der Willensbestimmung wir nie ausschließen können, und dann von den inneren Prinzipien, die man nicht sehe. Die Gegenüberstellung scheint offenkundig, ergibt aber nur dann einen Sinn, wenn nicht konkrete Handlungsgrundsätze oder Prinzipien gemeint sind, sondern Gesinnungen. Denn bezüglich unserer konkreten Handlungsgrundsätze und Prinzipien können wir uns zwar immer irren; es ist jedoch keineswegs so, als könnte man sie nicht sehen; zwar nicht so, wie wir einen Baum, einen Stuhl oder einen Tisch sehen, und auch nicht so, wie Ärzte beim Blick auf ein Röntgenbild den Krebs sehen, sondern so, wie wir Überzeugungen, Wünsche, Absichten, Hoffnungen, usw. sehen. Mit anderen Worten: An konkreten Handlungsgrundsätzen und Prinzipien ist nichts

---

<sup>7</sup> Vgl. *Rel*, AA VI: 20f.

Geheimnisvolles; sie lassen sich zwar nicht unmittelbar beobachten, aber sie lassen sich durchaus, wie in Kapitel 5 gezeigt wurde, eingeschränkt durch die natürliche Autorität des Subjekts an dessen faktischen Handlungen ablesen. Selbstverständlich haftet auch diesen Urteilen immer eine gewisse Unsicherheit an; die Unsicherheit, die bezüglich unserer Gesinnungen besteht, ist jedoch gänzlich anderer Art. Denn selbst bei pflichtmäßigen Handlungen, die dem Akteur zu keinerlei Vorteil zu gereichen scheinen und denen deshalb allem Anschein nach gar kein anderes ‚Motiv‘<sup>8</sup> zugrunde liegen kann als die Pflicht – sprich, eine gute Gesinnung –, können wir niemals sicher sein, ob unser wahres ‚Motiv‘ nicht möglicherweise doch die, wie Kant sagt, verfeinerte Selbstliebe war. Das ist es, worum es Kant geht, wenn er von den inneren Prinzipien spricht, die man nicht sehen könne. Zum Vergleich noch einmal der letzte Satz aus der oben zitierten Passage:

Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht. (GMS, AA IV: 407)

---

<sup>8</sup> Wie in Kapitel 3.3.1. gezeigt wurde, ist der Begriff ‚Motiv‘ im Rahmen einer Kantischen Moralphysikologie eigentlich unangebracht. Der Einfachheit halber – und weil es aus Gründen, die in Teil II der Arbeit deutlich werden – nicht gänzlich falsch ist, von Motiven zu sprechen, wird er an dieser Stelle trotzdem verwendet.



### 6.2.1. Die Valenzthese

Eine Implikation der bisherigen Argumentation ist, dass konkrete Handlungsgrundsätze keine moralische Valenz haben, sprich, dass man durch sie allein zwar über die moralische Richtigkeit, nicht aber über den moralischen Wert einer Handlung bestimmen kann; dieser hänge, so wurde behauptet, allein von der Gesinnung des Akteurs ab.<sup>9</sup> Da wir die Gesinnung einer Person, wie Kant sagt, aber nie mit Gewißheit erkennen könnten, sei es, wie Kant ebenfalls betont, schlechterdings unmöglich zu wissen, ob eine Handlung, die dem Anschein nach aus Pflicht vollzogen wurde und dementsprechend moralischen Wert hätte, wirklich aus Pflicht vollzogen wurde, oder ob insgeheim nicht vielleicht doch die, wie Kant sagt, verfeinerte Selbstliebe am Werk war. Kurzum: Wir könnten nie sicher sein, ob unsere Handlungen moralischen Wert haben.

Einige Exegeten halten die hier vorgeschlagene Abtrennung der moralischen Valenz von unseren konkreten Handlungsgrundsätzen bzw. Prinzipien für unplausibel. Zwar würden sie nicht bestreiten, dass man zwischen der Gesinnung eines Akteurs und dessen konkreten Handlungsgrundsätzen bzw. Prinzipien unterscheiden müsse, da die Gesinnung, als Metamaxime, einfach einen anderen Gegenstand und damit eine andere syntaktische Struktur habe als ein konkreter Handlungsgrundsatz oder ein Prinzip; sie würden auch nicht bestreiten, dass Kants Charakterisierung der Gesinnung als unserer obersten Maxime<sup>10</sup> klar auf das Vorhandensein einer Hierarchie innerhalb unserer Maximen hinweise; sie würden sich aber gegen die These aussprechen, der moralische Wert unserer Hand-

---

<sup>9</sup> Vgl.: „Die Maxime, die den moralischen Wert der Handlung bzw. der Person ausmacht, ist nicht die Maxime, die auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin geprüft wird, sondern die Maxime, nur nach solchen Maximen zu handeln, die verallgemeinerbar sind.“ (Willaschek 1992: 324)

<sup>10</sup> Für die Charakterisierung der Gesinnung als unserer obersten Maxime vgl. nochmals Rel, AA VI: 31f.

lungen liege allein in unserer Gesinnung. Sie würden also im Sinn dessen, was ich kurzerhand die Valenzthese nennen möchte, darauf bestehen, dass nicht bloß der Gesinnung, sondern auch unseren ‚gewöhnlichen‘ Maximen, sprich, unseren Prinzipien und unseren konkreten Handlungsgrundsätzen, moralische Valenz zukomme.

Nun lässt sich diese These auf drei verschiedene Arten verteidigen. Die erste Art besteht darin, den moralischen Wert einer Handlung an den vom Akteur verfolgten Zweck zu knüpfen; die zweite Variante ist, den moralischen Wert einer Handlung an die Gründe zu knüpfen, aus denen gehandelt wird, und diese Gründe als integralen Bestandteil unserer Maximen aufzufassen; die dritte Möglichkeit schließlich besteht sozusagen im Gegenmodell zu Variante 1 und hebt nicht auf den Zweck (die Materie) einer Maxime ab, sondern auf deren Form, das heißt, auf ihre interne Struktur.

Beginnen wir mit der zuletzt genannten Variante, deren Befürworter sich auf folgende Passage aus Korsgaards Buch *The Sources of Normativity* berufen könnten:

Since every human action is done for an end, a maxim has two parts, the act and the end. The form of the maxim is the arrangement of its parts. Take, for instance, Plato’s famous example of the three maxims.

1. I will keep my weapon, because I want it for myself.
2. I will refuse to return your weapon, because I want it for myself.
3. I will refuse to return your weapon, because you have gone mad and may hurt someone.

Maxims 1 and 3 are good; maxim 2 is bad. What makes them so? Not the actions, for maxims 2 and 3 have the same actions; not the purposes, for maxims 1 and 2 have the same purposes. The goodness does not rest in the parts; but rather in the way the parts are combined and related; so the goodness does not rest in the matter, but rather in the form of the maxim. But form is not merely the arrangement of the parts; it is the *functional* arrangement – the arrangement that enables the thing to do what it does. If the walls are joined

and roof placed on top *so that* the building can keep the weather out, then the building has the form of a house. So: if the action and the purpose are related to one another *so that* the maxim can be willed as a law, then the maxim is good. [Break] Notice what this establishes. A good maxim is good in virtue of its internal structure. Its internal structure, its form, makes it fit to be willed as a law. A good maxim is therefore an *intrinsically normative entity*. (SN: 108)

Ob Korsgaard selbst hiermit für die – starke – These argumentiert, anhand der internen Struktur einer Maxime lasse sich der moralische Wert einer ihr entsprechenden Handlung bestimmen, oder ob sie die schwächere These vor Augen hat, Maximen seien aufgrund ihrer internen Struktur als richtig bzw. falsch einzustufen, ist unklar, da Korsgaard nicht präzisiert, ob sie ‘gut’ im Sinne von ‘wertvoll’ oder bloß im Sinne von ‘richtig’ versteht. Der Umstand, dass sie Maxime 1 – ›I will keep my weapon, because I want it for myself‹ – als gut (*good*) bezeichnet, suggeriert allerdings, dass sie nicht für die starke, sondern für die schwächere These argumentiert; denn diese Maxime hat, obwohl sie unter normalen Umständen richtig sein mag, sicher keinen moralischen Wert. Dass Korsgaard den von ihr präsentierten Formgedanken nicht zugunsten der Valenzthese anführt, heißt natürlich nicht, dass man das nicht tun könnte. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, könnte diese Strategie allerdings nur in Kombination mit Variante 2 funktionieren, also, wenn man die Gründe (bzw. ‚Motive‘) des Akteurs mit in dessen Maxime aufnähme. Denn andernfalls hätte die Maxime des Menschenfreunds dieselbe interne Struktur wie die Maxime des vom Gram umwölkten Apathikers, sodass entweder keine von beiden oder aber beide moralischen Wert hätten; laut Kant habe aber nur die Maxime des Apathikers moralischen Wert.<sup>11</sup> Aus ähnlichen Gründen scheitert

---

<sup>11</sup> Dass beide Maximen die gleiche interne Struktur hätten, könnte man natürlich mit Verweis auf die – angeblich – verschiedenen Zwecke bestreiten, die von den beiden Akteuren verfolgt würden. Wie in Kürze gezeigt wird, beruht dieser Einwand jedoch auf einer Verwechslung der Begriffe ‘Zweck’ und ‘Grund’ (bzw. ‘Motiv’).

auch der erste Vorschlag, dem zufolge der moralische Wert an den verfolgten Zweck zu knüpfen sei. Wie sich zeigen wird, verfolgt der Apathiker nämlich genau den gleichen Zweck wie der Philanthrop; nur der Grund bzw. das Motiv, aus dem heraus er handelt, ist ein anderer.

Es scheint also alles auf Variante 2 hinauszulaufen, der zufolge die bisher präsentierte allgemeine syntaktische Form von Maximen um eine Stelle erweitert werden müsste, sodass Maximen nicht nur eine Beschreibung des Situations- und des Handlungstyps sowie des verfolgten Zweck enthielten, sondern darüber hinaus auch eine Beschreibung des Grundes (bzw. des Motivs), aus dem heraus gehandelt wird. In Verteidigung dieser Interpretation schreibt Patricia Kitcher:

On my analysis, the maxims of the friend of mankind and the dutiful person would differ in only one place: same action, same purpose, same circumstance, but different motivating force, self-love or inclination versus duty. (Kitcher 2003: 228)

Die allgemeine syntaktische Form einer Maxime laute demnach:

In C, I am to do A for purpose P, because that would be G. (Kitcher 2003: 226)

Als Beleg für die exegetische Richtigkeit dieser These könnte Kitcher auf Kants Darstellung der Maxime des Selbstmörders aus Abschnitt II der *Grundlegung* verweisen. Kant schreibt dort:

Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. (GMS, AA IV: 422)

Tatsächlich interpretieren manche Vertreter der Valenzthese diese Stelle im Sinne von Kitchers Analyse der allgemeinen syntakti-

schen Form einer Maxime und behaupten daher, die Maxime des Selbstmörders laute wie folgt:

›Aus Selbstliebe [G] will ich mir das Leben nehmen [A], wenn es, auf Dauer gesehen, mehr Übel als Annehmlichkeiten verspricht [C], und zwar zu dem Zweck, mir unnötiges Leid zu ersparen (und auf diese Weise mein Glück zu maximieren) [P].<sup>12</sup>

Nach der von mir verteidigten Interpretation wäre die Maxime des Selbstmörders dagegen so zu rekonstruieren, dass die Klausel ‘aus Selbstliebe’ nicht Bestandteil der Maxime oder, genauer gesagt, des konkreten Handlungsgrundsatzes, wäre, sondern ein abkürzender Verweis auf die Gesinnung des Selbstmörders, die den ultimativen Grund darstellt, aus dem heraus der Selbstmörder sich den konkreten Handlungsgrundsatz macht, sich das Leben abzukürzen, sobald es (auf Dauer gesehen) mehr Übel als Annehmlichkeiten verspricht. Dementsprechend wäre Kants Zitat so zu reformulieren:

Aus einer bösen Gesinnung heraus macht es sich der Selbstmörder zu seinem konkreten Handlungsgrundsatz, sich das Leben zu nehmen, sobald die (auf Dauer gesehen) zu erwartenden Übel die zu erwartenden Annehmlichkeiten überwiegen, um sich auf diese Weise unnötiges Leid zu ersparen (und damit sein Glück zu maximieren).

Damit ist natürlich nicht darüber entschieden, welcher der beiden konkurrierenden Vorschläge der richtige ist. Denn bislang stehen sich lediglich zwei Thesen gegenüber: zum einen die Valenzthese, der zufolge die Klausel ‘aus Pflicht’ bzw. ‘aus Selbstliebe’, als Repräsentant des Grundes (bzw. Motives), aus dem heraus gehandelt wird, integraler Bestandteil jeder Maxime sei, sowie die Antithese, der zufolge der Grund (bzw. das Motiv), aus dem heraus gehandelt

---

<sup>12</sup> Diese Rekonstruktion wird vorgeschlagen in Hill/Zweig 2002: 67.

wird – oder genauer gesagt: aus dem heraus man sich die Maximen zu eigen macht, denen gemäß man handelt –, nicht integraler Teil konkreter Handlungsgrundsätze bzw. Prinzipien ist, sondern identisch ist mit dem, was Kant unsere Gesinnung nennt.

### 6.2.2. Gründe und Zwecke

Gegen die hier verfochtene These, konkrete Handlungsgrundsätze und Prinzipien würden nicht die Gründe (bzw. Motive) enthalten, aus denen heraus man handelt, könnte folgender Einwand geltend gemacht werden: Wären die Gründe<sup>13</sup>, aus denen heraus man sich konkrete Handlungsgrundsätze bzw. Prinzipien macht, nicht Teil dieser Maximen, hätte eine Person, die anderen Menschen in Not hilft, aber nur pflichtmäßig handelt, die gleiche Maxime, das heißt, den gleichen konkreten Handlungsgrundsatz, wie eine Person, die notleidenden Menschen aus Pflicht hilft, nämlich: »Wann immer ich Menschen in Not sehe, will ich der jeweiligen Situation angemessene Handlungen vollziehen, um das Wohlergehen dieser Menschen wiederherzustellen.« Der moralische Unterschied zwischen beiden Personen läge demnach nicht in dem konkreten Handlungsgrundsatz, nach dem sie handeln, sondern in den Gründen, aus denen heraus sie sich den genannten konkreten Handlungsgrundsatz zu eigen machen. Es sei allerdings unplausibel zu behaupten, diese Gründe könnten differieren, ohne dass sich dies in den Maximen widerspiegeln würde. Mehr noch: Es sei doch offenkundig, worin der Unterschied zwischen beiden Personen bestehe und in welcher Weise er sich in ihren jeweiligen konkreten Handlungsgrundsätzen niederschläge: nämlich in den verschiedenen Zwecken, die von den beiden Personen verfolgt würden. Denn während die erste Person,

---

<sup>13</sup> Im Folgenden werde ich nur noch von Gründen und nicht länger von Motiven sprechen.

die *ex hypothesi* ja bloß pflichtmäßig handelt, offenbar egoistische Zwecke wie Gewissensberuhigung oder Reputation verfolge, habe die zweite Person, die *ex hypothesi* aus Pflicht handelt, den Zweck, ihre Pflicht zu erfüllen. Mit anderen Worten: Kants Theorie besage, die erste Person würde – im Gegensatz zur zweiten Person – deshalb nur pflichtmäßig und nicht aus Pflicht handeln, weil sie nicht den Zweck verfolge, ihre Pflicht zu erfüllen bzw. das moralische Gesetz um seiner selbst willen zu befolgen, sondern weil es ihr nur darum ginge, ihr drohendes schlechtes Gewissen zu beruhigen, sich anderen gegenüber als moralisch integere Person darzustellen, oder dergleichen. Kurzum, die von dieser Person angebotene Hilfe sei bloß Mittel zum Zweck; und da Zwecke unbestrittenermaßen integraler Bestandteil von Maximen seien, hätten beide Personen, da sie mit ihren Handlungen offensichtlich verschiedene Zwecke verfolgten, auch verschiedene konkrete Handlungsgrundsätze.

Wäre das die korrekte Rekonstruktion von Kants Ethik, sollten wir diese schleunigst vergessen. Denn dann müsste man sagen, dass diejenige Person, die aus Pflicht handelt, nicht den Zweck verfolgt, die Not der hilfsbedürftigen Menschen zu lindern, sondern den, das Gesetz zu befolgen. Ihre Hilfeleistung wäre also genau wie die derjenigen Person, die bloß pflichtmäßig handelt, bloß ein Mittel zum Zweck. Denn sie würde etwas moralisch Gutes tun, bloß um etwas moralisches Gutes getan zu haben. Obwohl das offenkundig nichts mit moralisch gutem Handeln zu tun hätte, ist das natürlich genau die Interpretation von ‚wahrer‘ Moralität, die man Kant bereits zu Lebzeiten<sup>14</sup> vorgeworfen hat und die man ihm (trotz der unzähligen

---

<sup>14</sup> Vgl. Schillers Gewissenskrupel: „*Gewissenskrupel*: Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung / Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin / Decisium: Da ist kein anderer Rat; du mußt suchen, sie zu verachten / Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.“ (Schiller 1975: 256) Ob diese Verse ernst gemeint sind, ist in der Schiller-Forschung umstritten.

seitdem erschienenen Klarstellungen) bis heute unterstellt.<sup>15</sup> Zwar schreibt Kant in der Vorrede zur *Grundlegung* tatsächlich, es sei

bei dem, was moralisch gut sein soll, [...] nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* geschehen [...]. (GMS, AAIV: 390)

Damit will Kant jedoch nicht sagen, wer notleidenden Menschen aus Pflicht helfe, habe sich die Moralität seines Handelns bzw. das moralische Gesetz zu seinem Zweck gemacht. Denn wer aus Pflicht handelt, dessen Zweck besteht weder darin, moralisch zu handeln, noch darin, den moralischen Wert in der Welt zu vermehren oder gar, den eigenen moralischen Wert zu erhöhen;<sup>16</sup> schließlich fordert das moralische Gesetz nicht, so oft wie möglich Handlungen aus Pflicht zu vollziehen mit dem Ziel, möglichst viel moralischen Wert anzuhäufen, sondern es fordert von uns, unsere *Pflicht* zu erfüllen, sprich, nicht nur jene guten Zwecke zu verfolgen, zu denen ohnehin bereits eine Neigung besteht, sondern auch jene, zu denen wir keine Neigung haben oder gegenüber denen wir sogar eine Abneigung verspüren. Wenn Kant behauptet, es sei bei dem, was moralisch gut sein soll, nicht genug, dem moralischen Gesetz *gemäß* zu handeln, sondern man müsse *um des moralischen Gesetzes willen* handeln, dann meint er also nicht, man müsse sich das moralische Gesetz zu seinem *Zweck* machen, sondern er meint, dass man sich das Gesetz zur alleinigen *Triebfeder*, das heißt, zum allein hinreichenden subjektiven Bestimmungsgrund seines Willens, sprich, zum alleinigen

---

<sup>15</sup> Vgl.: “[...] the good will’s motive is to do its duty for the sake of doing its duty.” (MacIntyre 1997: 192)

<sup>16</sup> Vgl. hierzu: “The expectation of Kantian morality is that we fulfill our various duties, both juridical and ethical. We are not expected to aim at acting from duty as often as possible, or at maximizing moral worth.” (McCarty 2008: 449) Vgl. auch: “Moral value need not be maximised.” (Timmermann 2007: 152)



Maßstab für seine Entscheidungen machen müsse.<sup>17</sup> In modernem Jargon ausgedrückt: Das moralische Gesetz ist nicht der *Zweck*, der bei moralisch wertvollen Handlungen verfolgt wird, sondern es ist der *Grund*, aus dem heraus man sich Zwecke *als* Zwecke setzt und handelnd verfolgt. So – und nur so – ist es gemeint, wenn Kant behauptet, ein moralisch guter Mensch sei, wer nicht bloß dem Gesetze gemäß, sondern um des Gesetzes willen handelt.

Da diese Ausführungen recht abstrakt sind, möchte ich sie kurz an einigen konkreten Beispielen und Analogien veranschaulichen: Eine gute Mutter zu sein, heißt, sich um seine Kinder zu kümmern, und zwar um der Kinder willen. Natürlich wird sich eine gute Mutter auch darum kümmern, eine gute Mutter zu sein, aber sie wird letzteres nicht tun, um eine gute Mutter zu sein, sondern um ihrer Kinder willen; nicht, eine gute Mutter zu sein, ist der Zweck, den sie verfolgt, sondern das Wohlergehen ihrer Kinder; darum geht es ihr. Eine Mutter dagegen, die sich nicht um ihrer Kinder willen um ihre Kinder kümmert, sondern um eine gute Mutter zu sein, wäre gerade das Gegenteil einer guten Mutter. Genauso wäre, wer sich nicht um die Notleidenden kümmerte, sondern darum, moralisch gut zu handeln, gerade das Gegenteil eines moralisch guten Menschen.

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die ersten Sätze des dritten Hauptstücks der *Kritik der praktischen Vernunft*, das den Titel ›Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft‹ trägt: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermitteltst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht *um des Gesetzes willen*: so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (*elater animi*) der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber [...] niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloß den *Buchstaben* des Gesetzes, ohne den *Geist* desselben zu enthalten, erfüllen soll.“ (KpV, AA V: 71)

Ein Intellektueller vertieft sich in Literatur, Geschichte, Kunst und Philosophie, kurzum, er führt ein Leben im Geiste. Er tut dies aber nicht, *weil* er ein Intellektueller sein will oder, genauer gesagt, *um* ein Intellektueller zu sein, sondern weil er fasziniert ist von Literatur, Geschichte, Kunst und Philosophie. Freilich zeigt sich der Intellektuelle genau darin, in einem geistigen Leben zu versinken, und natürlich kann er zustimmen, wenn man ihn als Intellektuellen bezeichnet; er kümmert sich aber nicht darum, ob er als Intellektueller gilt oder nicht; das ist schlicht nicht, worum es ihm geht, nicht der Zweck, den er verfolgt; denn wer das täte, sprich, wer sich in Geschichte, Literatur, Kunst und Philosophie vertiefte, um ein Intellektueller zu sein, der wäre kein Intellektueller, sondern aufgesetzt und affektiert; kurzum, ein – wie man umgangssprachlich sagt – Poser. Natürlich täte der Poser rein äußerlich betrachtet dasselbe wie der Intellektuelle; aber der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass es dem einen darum geht, ein Intellektueller zu sein, während es dem anderen um die Sache geht. Dasselbe gilt für Kants Unterscheidung zwischen bloß pflichtmäßigen Handlungen und solchen, die aus Pflicht getan werden: Rein äußerlich betrachtet, handelt es sich um dieselbe Tat (*act*), die Handlung (*action*)<sup>18</sup> ist aber eine andere; dies nun nicht, weil es dem einen um etwas anderes ginge als dem anderen, sprich, weil er einen anderen *Zweck* verfolgte als der andere, sondern weil der eine diesen Zweck aus einem anderen *Grund* zu seinem Zweck gemacht hätte als der andere: der eine aus Selbstliebe, der andere aus Pflicht. Oder, noch einmal anders ausgedrückt: der eine aus einer bösen, der andere aus einer guten Gesinnung heraus.

---

<sup>18</sup> Diese Unterscheidung zwischen Tat und Handlung entspricht nicht Kants eigener, sondern ist mein Versuch, Korsgaards Unterscheidung zwischen *act* und *action* ins Deutsche zu übersetzen. Für Kant ist der Begriff 'Tat' gänzlich anders definiert: „Tat heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht.“ (MS, AA VI: 223)

So ist denn auch Marcia Barons Darstellung und Erwiderung auf den oben vorgetragenen Einwand gegen Kants Ethik nichts hinzuzufügen:

[...] Kant thinks of the moral agent as someone who acts for the sake of duty, and this seems to mean that the Kantian moral agent acts not with the aim of helping another or of fighting social injustice [...] but with the aim of doing his duty. *Duty* is what the agent is thinking of, not the needs of others or the importance of eliminating a specific social injustice. And this seems far from morally ideal, as well as rather artificial. Surely the moral person is concerned with homelessness, the unfairness of certain laws, the needs of an ailing relative, and not just with some highly abstract notion such as duty. [Break] [...] As it stands, the objection rests on a misunderstanding. It wrongly supposes that Kant expects us to act for the sake of duty, as if our end is simply to do our duty. There is more than one operative confusion here, but the major one is a conflation of acting from duty with acting for the sake of duty. [...] But one thing that is clear is that one's goal, in acting from duty, need not be to do one's duty. Duty should be our motivating conception and need not be our end. The aim or end can be to save the child who has just darted into the street, or to show concern respectfully without seeming condescending or meddling, or to speak both truthfully and sensitively. (Baron 1995: 12)

Baron weist in diesem Zusammenhang allerdings auf einen weiteren wichtigen Punkt hin: Man darf sich das Bewusstsein der Pflicht (bzw. das Gefühl der Achtung als den subjektiven Bestimmungsgrund einer jeden Handlung aus Pflicht) nicht als eine Art Sicherheitsmonitor – oder wie Baron sagt: nicht als ein „backup motive“ (Baron 1995: 126) – vorstellen. Denn das klingt, als würde die Pflicht immer dann, aber auch nur dann einspringen, wenn eine natürliche – und laut manchen Moralphilosophen angeblich vorzuziehende – Neigung dazu fehlte, das moralisch Gebotene zu tun. Zur Illustration dieses Gedankens zitiert Baron P.H. Nowell-Smiths Darstellung dessen, was er für das Kantische Pflichtbewusstsein hält:

The sense of duty is a useful device for helping men to do what a really good man would do without a sense of duty. (P.H. Nowell-Smith, *Ethics*, London: Penguin Books, 1954: 259, zitiert nach Baron 1995: 125)

Demnach wäre Handeln aus Pflicht immer nur die zweitbeste Wahl; ein wirklich guter Mensch dagegen hätte zu allem, was moralisch geboten ist, eine Neigung; der moralisch perfekte Mensch wäre also derjenige, der niemals aus Pflicht handeln müsste. Das ist – aus den in diesem Kapitel dargelegten Gründen – allerdings genau das Gegenteil dessen, was Kant dachte. Denn aus Pflicht handeln bedeutet nicht, zwangsläufig unabhängig oder entgegen seiner Neigungen zu handeln, sondern es bedeutet, sich die Zwecke, die einem von seinen Neigungen vorgegeben werden, nicht einfach deshalb als Zwecke zu setzen, weil sie eben gegeben sind, sondern deshalb, weil sie mit dem übereinstimmen, was moralisch geboten ist (sofern dem so ist). Wenn die uns von unseren Neigungen vorgegebenen Zwecke dagegen nicht mit dem übereinstimmen, was moralisch geboten ist, dann – und das allein ist die Idee der Pflicht – dürfen wir uns diese Zwecke nicht zu unseren Zwecken machen, sprich, sie nicht in unsere Maximen aufnehmen.

Wir sind damit nicht nur imstande zu erklären, weshalb Gründe und Zwecke – auch von Kant-Interpreten – so häufig miteinander verwechselt oder gleichgesetzt werden,<sup>19</sup> sondern auch, woher die intuitive Attraktivität der Valenzthese rührt, also die Überzeugung, Gründe seien – neben Zwecken – integraler Bestandteil konkreter Handlungsgrundsätze und Prinzipien: Die Angabe des verfolgten Zwecks stellt in vielen Fällen eine völlig ausreichende Antwort auf die Frage nach dem Grund einer Handlung dar. Wenn wir, um auf

---

<sup>19</sup> Dieser Fauxpas unterläuft Paul Guyer, ebenfalls bei der Rekonstruktion der Maxime des Selbstmörders: “If I am ever in a situation of irremediable suffering that is greater than any further pleasure that I can expect, then, *in order to gratify my self-love*, I will commit suicide.” (Guyer 2007: 84, Hervorhebung von mir)

Humes Beispiel aus Kapitel 3.4.4. zurückzukommen, gefragt werden, weshalb wir Sport treiben, dann antworten wir in aller Regel einfach mit: »Um gesund zu bleiben.« Wir nennen also den Zweck unseres Handelns (unsere Gesundheit) als Grund für unser Handeln. Daran ist, wie gesagt, an sich nichts auszusetzen, da es genau die Antwort ist, auf die diese Frage im Normalfall abzielt. Betrachtet man ein anderes Beispiel, zeigt sich jedoch, dass die Angabe des verfolgten Zwecks nicht immer die passende Antwort auf die Frage nach den Gründen einer Handlung ist. Wenn wir beispielsweise gefragt werden, warum wir angesichts von Massentierhaltung und Schlachthäusern Fleisch essen, akzeptiert nicht jeder die Antwort »Weil es mir schmeckt«, und zwar gerade dann nicht, wenn klar ist, dass damit in elliptischer Weise ein ultimativer Zweck – Lustempfinden – genannt wird. Man will vielmehr von uns hören, inwiefern die bloße Lust am Geschmack eines saftigen Steaks einen Grund, also eine Rechtfertigung, dafür abgibt, dieses Steak zu essen. Vielleicht würden viele Menschen mit Hume entgegnen, diese Frage ergebe keinen Sinn, weil sie mit der rationalen Rechtfertigung für das Verfolgen eines ultimativen Zwecks (Lust) etwas Unmögliches verlange. Kant hätte dem bekanntlich widersprochen, und zwar mit Verweis auf das, was er die Gesinnung nennt: Kein Zweck – auch kein ultimativer Zweck wie Lust oder Glück – wird ohne Weiteres verfolgt. Im Gegenteil: Jeder Zweck – auch jeder ultimative Zweck – muss vom Akteur als solcher *gesetzt* werden, sprich, der Akteur muss das, was er tut, für etwas *Verfolgenswertes* halten; und genau hier kommen nun natürlich unsere Maximen ins Spiel: bezüglich ‚gewöhnlicher‘ Zwecke ‚gewöhnliche‘ Maximen, das heißt, konkrete Handlungsgrundsätze und Prinzipien, und bezüglich ‚ultimativer‘ Zwecke ‚ultimative‘ Maximen, also Gesinnungen.

Kant wählte natürlich andere Worte, um diesen Gedanken auszudrücken; aber wir kennen diese Worte bereits; denn es geht um nichts anderes als die Incorporation Thesis, sprich, die These, dass

keine Triebfeder den Willen bestimmen könne, ehe die Person sie in ihre Maxime aufgenommen habe. Kant zufolge gibt, wer auf die Frage nach dem *Grund* seines Fleischverzehr erwidert, es schmecke ihm eben, eigentlich zu verstehen, dass er tut, was immer ihm Lust bereitet, und zwar deshalb, *weil* es ihm Lust bereitet. Auf diese Weise spannt sich der Bogen zurück zum Beginn des Kapitels. Denn eben die gerade genannte Antwort – »Ich tue, was immer mir Lust bereitet, weil es mir Lust bereitet« – ist die Antwort, die eine Person, die aus Pflicht handelte, nicht gäbe. Für diese Person wäre der Umstand, dass ihr eine gewisse Handlungsweise Lust bereitet, zwar ebenfalls in vielen, aber nicht in allen Fällen ein hinreichender Grund dafür, diese Handlung zu vollziehen. Um das klar zu sagen: Selbstverständlich kann auch ein moralisch guter Mensch, sprich, ein Mensch mit einer guten Gesinnung, Handlungen bloß deshalb vollziehen, weil sie ihm Freude bereiten. Viele, wenn nicht sogar die meisten unserer Handlungen haben mit Pflicht nichts zu tun — und wenn keine Pflicht dazu besteht, eine gewisse Handlung auszuführen, dann kann man diese Handlung selbstverständlich auch nicht *aus* Pflicht vollziehen. Denn aus Pflicht zu handeln bedeutet, diese Handlung zu vollziehen, *weil* es Pflicht ist, sie zu vollziehen. Eben darum bedeutet 'aus Pflicht handeln' aber auch nicht, entgegenstehende Neigungen überwinden zu *müssen* – wie Schiller behauptete<sup>20</sup> –, sondern nur, dies, *wenn* es nötig ist, zu tun. Das ist schließlich gerade der Witz am Pflichtbegriff: Dass etwas Pflicht ist, bedeutet, dass man es unabhängig davon tun muss, ob man eine Neigung dazu hat oder nicht. Hat man, wie der Menschenfreund, eine Neigung dazu, anderen Menschen Gutes zu tun, wird man diese Handlung – sofern dem nichts entgegensteht – ohnehin ausführen. Aber selbst dann, wenn man, wie der Apathiker, keine Neigung dazu hat, anderen Gutes zu tun, und sogar dann, wenn man, wie der Misanthrop,

---

<sup>20</sup> Vgl. nochmals Schillers Gewissenskrupel

eine generelle Abneigung gegenüber anderen Menschen verspürt, hat man die Pflicht, anderen – in einem gewissen Maße – Gutes zu tun. Das heißt nun nicht, dass es bloß dem Misanthropen und dem Apathiker möglich wäre, aus Pflicht zu handeln; auch der Philanthrop kann aus Pflicht handeln, nämlich, indem er anderen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht Gutes tut, sprich, nicht deshalb, weil es ihm Freude bereitet, anderen Gutes zu tun, sondern deshalb, weil es Pflicht ist, dies zu tun. Das heißt seinerseits wiederum natürlich nicht, dass es ihm keine Freude bereiten dürfte, anderen Gutes zu tun. Im Gegenteil: Wie Kant in seiner Replik auf Schiller schreibt, ist gerade „das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht [...] ein Zeichen [...] tugendhafter Gesinnung.“ (Rel, AA VI: 24, Anm.) Worum es Kant geht, ist allein, dass ein gut gesinnter Mensch eine moralisch gebotene Handlung nicht deshalb vollzieht, weil er kontingenterweise eine Neigung dazu hat, sondern allein deshalb – und darum auch dann, wenn er kontingenterweise keine Neigung dazu hat –, weil es Pflicht ist, diese Handlung auszuführen. Dass es ihm Freude bereitet, zu tun, was moralisch geboten ist, ist für den Menschen guter Gesinnung also eine – durchaus willkommene! – Begleiterscheinung, aber nicht der ausschlaggebende Grund für seine Entscheidung und Handlung. Nochmals: Dies gilt nur, solange wir den Bereich derjenigen Handlungen betrachten, die Pflicht sind; bei Handlungen, die nicht Pflicht sind, ist die Freude an ihnen keine Begleiterscheinung, sondern der ausschlaggebende Grund. Man kann es nicht zu oft wiederholen: Kants tugendhafter Mensch ist kein Asket, der sämtlicher Freude am Leben entsagt, und er ist erst recht niemand, der, wie Alasdair MacIntyre auch zweihundert Jahre nach Kants Replik auf Schiller behauptet,<sup>21</sup> bestrebt ist, Abneigungen und Unlust gegenüber allem und jedem zu kultivieren, um dann ‚aus Pflicht‘ diesen entgegen handeln zu können und auf die-

---

<sup>21</sup> Vgl. MacIntyre 1995: 201

se Weise seinen moralischen Kontostand zu erhöhen; er ist einfach nur ein Mensch, der eingesehen hat, dass es Handlungen gibt, die man ausführen sollte – oder, besser gesagt: ausführen muss –, auch wenn man dazu keinerlei Neigung verspürt oder sogar eine Abneigung dagegen hat.

Man kann also zwar nicht zugleich aus Neigung und aus Pflicht handeln, aber man kann durchaus mit Neigung aus Pflicht handeln. Dass das Vorhandensein einer Neigung zu einer gewissen Handlungsweise es einer Person laut Kant gar nicht unmöglich machen kann, aus Pflicht zu handeln, zeigt sich schon daran, dass Kant in Abschnitt I der *Grundlegung* ausdrücklich darauf hinweist, dass es ebendiese Fälle seien, in denen schwer zu ermitteln sei, ob die Person nur pflichtmäßig handle oder vielleicht tatsächlich aus Pflicht:

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. (GMS, AA IV: 397)<sup>22</sup>

Dass moralisch gute bzw. wertvolle Handlungen aus Pflicht vollzogen werden müssen, sprich, niemals aus Neigung vollzogen werden

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu auch: "If absence of inclination were necessary for the action to qualify as an action done from duty, it would *not* be difficult at all to tell whether an action to which the agent had an inclination was done from duty. The fact that Kant says that it is more difficult in such cases shows that he allows the possibility that actions to which the agent is inclined may be done from duty and thus may have moral worth." (Baron 1995: 150)



können, heißt also keineswegs, dass man keine Neigung zu ihnen verspüren darf. Man kann durchaus Freude an guten Taten haben, aber wenn man aus Pflicht handelt, ist die Maxime, nach der man handelt, nicht, zu tun, woran man Freude hat – das wäre die Maxime des Menschenfreunds –, sondern, zu tun, was moralisch geboten ist, wenn man daran Freude hat, aber eben auch dann, und das ist der entscheidende Punkt, wenn man daran keine Freude hat.

Aus Pflicht zu handeln, heißt, um obige Wortwahl aufzugreifen, also, den Forderungen der Moral einen unbedingten, sprich, grundsätzlichen Vorrang vor denen der Selbstliebe einzuräumen. Worin das Gegenstück hierzu besteht, lässt sich gut am Beispiel des Krämers veranschaulichen, dessen konkreter Handlungsgrundsatz im Sinne der hier verteidigten Interpretation (in etwa) so zu formulieren wäre: »Ich will meine Kundschaft ehrlich bedienen, um mir eine gute Reputation zu verschaffen und auf diese Weise meinen Profit zu maximieren«. Nun ist diese Maxime zwar durchaus universalisierbar – weshalb Kant sagt, der Krämer handle, trotz seiner egoistischen Motive, nicht pflichtwidrig, sondern durchaus pflichtmäßig –, doch der Krämer macht sich diese Maxime nicht deshalb zu eigen, weil sie verallgemeinerbar ist, sondern deshalb, weil er das Handeln nach ihr für das unter den gegebenen Umständen geeignetste Mittel zum Zweck der Maximierung seines Profits hält. Die Universalisierbarkeit – sprich: die moralische Qualität – dieser Maxime ist für den Krämer also keine notwendige Bedingung dafür, sie sich zu eigen zu machen. Im Gegenteil: Sie ist für ihn nur eine – möglicherweise willkommene – Nebenerscheinung. Gäbe es aber eine andere Maxime, deren Befolgung seinen Profit und damit letztlich sein Glück effektiver maximierte, würde er die oben formulierte Maxime ohne zu Zögern durch diese ersetzen, und zwar auch dann – das ist der entscheidende Punkt –, wenn diese Maxime zu pflichtwidrigen Handlungen führte. Weil die Handlungen des Krämers somit bloß kontingenterweise dem entsprechen, was moralisch geboten

ist, sagt Kant, er handle bloß der Pflicht gemäß, aber eben nicht aus Pflicht; und genau deshalb haben seine Handlungen Kant zufolge keinen (echten) moralischen Wert.

\* \* \*

Damit sind wir zur ursprünglichen These zurückgekehrt: Handeln aus Pflicht ist Handeln aus guter Gesinnung, und nur Handlungen, die aus Pflicht vollzogen werden, deren Maximen also vor dem Hintergrund einer guten Gesinnung gewählt werden, haben echten moralischen Wert.<sup>23</sup> Das Gegenstück zu dieser Art des Handelns bildet die Handlung aus Neigung, das heißt, die Handlung aus einer bösen Gesinnung heraus, die Kant auch als „das Prinzip der Selbstliebe“ (Rel, AA VI: 36) bezeichnet.<sup>24</sup> Wessen Gesinnung in dem Prinzip der Selbstliebe besteht – was laut Kant auf viele Menschen zutrifft, sogar auf diejenigen, die wir gemeinhin für moralisch gute Menschen halten –, der mag zwar, rein äußerlich betrachtet, richtige und scheinbar sogar gute Handlungen vollziehen; aber in Wahrheit

---

<sup>23</sup> Das legt auch folgende Stelle aus der *Grundlegung* nahe: „Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, *und das Wesentlich-Gute derselben [der Handlung] besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle.*“ (GMS, AA IV: 416, Hervorhebung von mir)

<sup>24</sup> Weshalb Kant diese Bezeichnung wählt, wird in dem folgenden Zitat von Talbot Brewer deutlich: “The principle of self-love is the principle of doing whatever one is inclined to do. It counts as a kind of self-love because those who act on it effectively regard their *own* inclinations as having a justificatory force that the inclinations of *others* do not have. This is because such persons implicitly regard it as acceptable to act on their own inclinations even when they could not will the world in which everyone acts on their own like inclinations. On Kant’s view, then, both the virtuous and the vicious assign reason-giving force to their own inclinations as such. What distinguishes them is that the virtuous condition the reason-giving force of their inclinations on considerations of universalizability.” (Brewer 2002: 551)

werden diese Handlungen keinen echten moralischen Wert haben, da sie aus Neigung vollzogen werden und nicht aus Pflicht. Genau aus diesem Grund behauptet Kant auch, es sei ungewiss, ob es jemals eine wahrhaft moralische Handlung auf Erden gegeben habe.<sup>25</sup> Es mag daher, wie Kant sagt, lauter Menschen von guten Sitten geben, aber wahrscheinlich nur wenige oder womöglich sogar keine sittlich guten Menschen:

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten (*bene moratus*) und einem sittlich guten Menschen (*moraliter bonus*), was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied (wenigstens darf keiner sein); nur daß sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie, das Gesetz, bei dem andern aber es *jederzeit* zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem *Buchstaben* nach (d.i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet); vom zweiten aber: er beobachte es dem *Geiste* nach (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei). [...] Denn, wenn andre Triebfedern nötig sind, die Willkür zu *gesetzmäßigen* Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z.B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinkt, dergleichen das Mitleiden ist): so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen: denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben. Die *Maxime*, nach deren Güte aller moralische Wert der Person geschätzt werden muß, ist also doch *gesetzwidrig*, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse. (Rel, AA VI: 30f.)

Wir mögen also viele richtige, das heißt, pflichtmäßige Handlungen vollziehen; solange wir unsere Entscheidungen aber aus dem Prinzip der Selbstliebe heraus treffen, also eine böse Gesinnung haben, werden unsere Handlungen keinen echten moralischen Wert haben – nicht einmal dann, wenn wir unser eigenes Leben riskieren, um anderen Menschen zu helfen – und man kann uns trotz all un-

---

<sup>25</sup> Vgl. GMS, AA IV: 406f.

ser scheinbar guten Handlungen keinen guten Willen zusprechen. Im Gegenteil: Im Kern unserer Persönlichkeit sind wir böse Menschen.

### 6.3. Der gute Wille

Damit habe ich freilich ein sehr radikales Bild von Kants Ethik gezeichnet, demzufolge praktisch alle Menschen einen bösen Willen hätten: nämlich nicht nur solche Personen, die anderen Menschen vorsätzlich schaden oder sich – wohlgemerkt: ohne dabei irgendjemandem zu schaden oder schaden zu wollen – ausschließlich um das eigene Wohlergehen kümmern, sondern auch all jene, die sich ‚nur‘ aufgrund warmherziger Gefühle um Wohl und Wehe anderer Menschen kümmern, und sogar jene, die sich ‚bloß‘ aufgrund eines drohenden schlechten Gewissens oder Ähnlichem für andere aufopfern. Einzig, wer unabhängig von seinen Neigungen – nicht: entgegen seiner Neigungen – stets bemüht wäre, seine Pflicht zu erfüllen, und dies zudem allein deshalb täte, weil es seine Pflicht ist, hätte dieser Interpretation zufolge einen guten Willen.<sup>26</sup>

Es ist zu bezweifeln, dass diese Behauptung in der breiteren Öffentlichkeit auf Zustimmung stößt. Es würden ihr jedoch auch viele Kant-Forscher widersprechen; denn nicht alle Interpreten teilen

---

<sup>26</sup> An dieser Stelle ist folgender Hinweis nötig: Wie sich später zeigen wird, ist die eben getroffene Aussage *cum grano salis* zu nehmen, da der Begriff ‚Wille‘ bei Kant auf zweierlei Dinge bezogen ist: zum einen auf das, was im Haupttext diskutiert wird und das eigentlich nicht als guter Wille, sondern (im Sinne der in der *Metaphysik der Sitten* getroffenen Unterscheidung zwischen Wille und Willkür) als gute Willkür bezeichnet werden müsste, und zum anderen auf das, was Kant zufolge jedem vernünftigen Wesen einfach als vernünftiges Wesen zukomme, nämlich ein Wille. Letzterer ist aber, da er gar nichts anderes ist als praktische Vernunft, immer gut, kann also gar nicht böse sein. Diesen guten Willen haben alle Menschen. Da das allerdings eine triviale und damit uninteressante Feststellung ist, beschränke ich mich im Haupttext auf die Frage, worin ein guter Wille in dem Sinn besteht, was streng genommen als gute Willkür bezeichnet werden müsste.

die hier vertretene Auffassung, der zufolge der gute Wille, wie oben implizit behauptet wurde, mit dem Vorhandensein einer guten Gesinnung zu identifizieren sei. Im Gegenteil: Viele Kant-Interpreten scheinen der Ansicht zu sein, dass ein guter Wille sich auch unabhängig vom Vorhandensein einer guten Gesinnung in guten konkreten Handlungsgrundsätzen bzw. guten Prinzipien manifestieren könnte. Mit anderen Worten: Einen guten Willen zu haben, heiÙe nichts anderes, als in einer guten Weise zu wollen — und das könne man erstens unabhängig davon, ob man eine gute Gesinnung habe oder nicht, und zweitens unabhängig davon, ob man immer in dieser Weise wolle. Der gute Wille sei also nichts, das man entweder habe oder nicht habe, sondern etwas, das man hier haben und dort nicht haben könne; schließlich könne man selbstverständlich auch dann einzelne Handlungen aus Pflicht vollziehen, wenn man seine Pflicht nicht immer und überall erfülle. BloÙ, weil man hier und dort der Selbstliebe den Vorrang vor der Moralität einräume, heiÙe das nicht, dass man an anderer Stelle nicht das Gegenteil tun könne; weshalb sollte es nicht möglich sein, die Selbstliebe den Forderungen des moralischen Gesetzes im Alltag vorzuziehen, aber manchmal, nämlich in – nach je eigenem Ermessen – auÙergewohnlichen Situationen, die Prioritäten umzukehren? Ist es wirklich so unvorstellbar, dass ein Mensch im alltäglichen Leben den Forderungen der Selbstliebe groÙeres Gewicht einräumt als denen der Moralität, in Ausnahmesituationen, beispielsweise im Fall einer Schiffskatastrophe, anderen Menschen aber ungeachtet eines möglichen Schadens für sich selbst zur Hilfe eilt? Blitzt in einem Menschen, der sich die meiste Zeit über eher um das eigene Wohlergehen sorgt als um das anderer, nicht gerade dann ein guter Wille auf, wenn er sich zumindest zeitweilig aus seinem Egoismus herausreißt und etwas – aus Pflicht – für andere tut? Und könnte es umgekehrt nicht Menschen geben, die den Forderungen der Moralität durchaus aus genau dem heraus nachzukommen bemüht sind, was Kant eine mo-

ralisch gute Gesinnung nennt, die mit Kant jedoch nicht darüber übereinstimmen, wie weit diese Forderungen sich erstrecken und deshalb ab einem gewissen Punkt ihr eigenes Wohl über das stellen, was *laut Kant* moralisch zu tun geboten wäre (man denke nur an Kants Behauptung, Selbstmord zu dem Zweck, sich einen elenden Tod zu ersparen, sei kategorisch verboten)? Würden alle diese Menschen nicht aus Pflicht handeln? Hätten sie keinen guten Willen?

Kant hätte, wenn ich seine Schriften richtig interpretiere, in allen genannten Fällen mit einem klaren Ja geantwortet, da es so etwas wie das hier propagierte partikulare Handeln aus Pflicht nicht geben könne. Ich glaube, dass Kant in dieser Auffassung uneingeschränkt zuzustimmen ist, da die Vorstellung, vereinzelt aus Pflicht handeln zu können, impliziert, man könne zeitweilig aus Achtung fürs Gesetz handeln.<sup>27</sup> Das aber scheint aus gutem Grund in der Tat unmöglich zu sein. Denn: Was sollte es heißen, seine egoistischen Ansprüche in diesem und jenem Fall aus Achtung fürs Gesetz den Forderungen der Moralität hintanzustellen, dies in anderen Fällen jedoch nicht zu tun? Entweder man hat Achtung fürs Gesetz, oder man hat sie nicht.<sup>28</sup> Es ergibt keinen Sinn zu behaupten, man habe zeitweilig Achtung fürs Gesetz. Deshalb ergibt es auch keinen Sinn zu behaupten, man handle partikular aus Pflicht bzw. habe partikular einen guten Willen. Kant verstand sich selbst nicht ohne Grund als Rigoristen: Es gibt in Fragen der Moral keine Abstufungen; man ist nicht ein bisschen gut oder ein bisschen böse; entweder man ist gut, oder man ist böse; entweder man handelt aus Pflicht, sprich, aus einer guten Gesinnung heraus, oder man handelt aus Neigung, also

---

<sup>27</sup> Denn: Aus Pflicht zu handeln bedeutet – da gibt es keinen Zweifel – aus Achtung fürs Gesetz zu handeln (vgl. *GMS*, AA IV: 400).

<sup>28</sup> Um das anhand einer Analogie zu verdeutlichen: Was würde man sagen, würde der Ehepartner einem sagen, er (oder sie) liebe einen nur unter diesen und jenen Umständen?

aus dem Prinzip der Selbstliebe; entweder hat man einen guten Willen, oder man hat ihn nicht.

Natürlich muss man, um auf das letzte der oben genannten Beispiele zurückzukommen, Kants substantielle moralische Ansichten nicht teilen, und es gibt gute Gründe, ihm im Fall des kategorischen Selbstmordverbots nicht beizupflichten.<sup>29</sup> Sollte Kant jedoch Recht haben, wäre es also tatsächlich falsch, sich das Leben abzukürzen, wenn es mehr Übel als Annehmlichkeiten mit sich brächte, am Leben zu bleiben, dann hätte, wer sich das Leben mit *der* Begründung nähme, das eigene Wohl über die Forderungen der Moralität zu stellen, auf dem Sterbebett sozusagen die Konterrevolution zur Boshheit vollzogen und Kant zufolge also keinen guten Willen. Wenn Kant allerdings falsch läge, dann könnte diese Person ihr Wohl gar nicht über die Forderungen der Moralität stellen, da es *ex hypothesi* ja gar nicht moralisch geboten wäre, am Leben zu bleiben.

In ähnlicher Weise erfordert auch das andere Beispiel eine differenziertere Antwort. Denn, wer im Alltag eine egoistische Einstellung hat, in Ausnahmesituationen aber plötzlich ungeachtet eines möglichen Schadens für sich selbst anderen zur Hilfe kommt, der könnte dies aus verschiedenen Gründen tun. Denkbar wäre natürlich, dass es bloß den Anschein hätte, als würde diese Person den anderen Menschen auf dem sinkenden Schiff ungeachtet eines

---

<sup>29</sup> Ob dieses Verbot wirklich kategorisch ist, darüber war Kant, wie die kasuistischen Fragen zu diesem Thema zeigen, anscheinend selbst unschlüssig: „Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? – oder ist das vorsätzliche Märtertum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldentat anzusehen? [Absatz] Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurteile seines Oberen durch Selbsttötung zuvor zu kommen? – selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu tun? [Absatz] Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachteilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten?“ (MS, AA VI: 423)

möglichen Schadens für sich selbst helfen. Denn auch die Furcht vor einem schlechten Gewissen, die in Fragen wie »Werde ich mir noch in die Augen schauen können, wenn ich es nicht tue?« zum Ausdruck kommt, ist (unter gewissen Umständen) nichts anderes als eine unter dem Deckmantel des Altruismus verborgene Form des Egoismus;<sup>30</sup> und wäre das der Fall, würde Kant sagen, dass auch all jene Personen, die ins eiskalte Wasser sprängen und ihr eigenes Leben riskierten, um anderen zu helfen, zwar durchaus richtig handelten, aber eben nicht aus Pflicht; denn unter diesen Umständen wäre nicht die Moralität, sondern noch immer die Besorgnis um das eigene Befinden – und damit letztlich das, was Kant Selbstliebe nennt – der, wie Kant sagt, Bestimmungsgrund ihres Willens.

Das ist freilich aber nur ein mögliches Szenario. Denn vorstellbar wäre auch, dass der Person aus dem Beispiel gerade durch die Intensität der Ausnahmesituation klar würde, dass es falsch wäre, so weiterzumachen wie bisher, sprich, dass ihr die *kategorische* Geltung des moralischen Gesetzes in diesem Moment, salopp gesagt, wie Schuppen von den Augen fiel: »Ich *muss* diesen Menschen helfen (unabhängig davon, was das für mein Wohlergehen bedeutet)«. In diesem Fall würde sie selbstverständlich aus Pflicht handeln, da sie genau das durchgemacht hätte, was Kant die »Revolution in der

---

<sup>30</sup> Vgl. nochmals das zu Beginn dieses Kapitels diskutierte Zitat aus Abschnitt II der *Grundlegung*: »In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemäßen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können [...].« GMS, AA IV: 407)



Gesinnung“ (Rel, AA VI: 47) nennt, in der man sich, kurz gesagt, dazu entschließt, nicht länger ein glücklicher, sondern ein moralischer Mensch sein bzw. werden zu wollen.<sup>31</sup> Unter diesen Umständen wäre ihr zweifellos ein guter Wille zuzusprechen.

\* \* \*

Möglicherweise habe ich Kant als einen rigoristischeren Rigoristen dargestellt, als er tatsächlich war. Unbestreitbar scheint mir jedoch, dass Kant der These, ein guter Wille könne sich auch in einzelnen Handlungen manifestieren, sicher nicht zugestimmt hätte. Denn das hieße, wie oben ausgeführt wurde, dass ein guter Wille im einen Moment erscheinen und im nächsten wieder verschwinden könnte. Solange man nun aber nicht bestreiten will, dass nur der einen guten Willen hat, der nicht bloß pflichtgemäß, sondern aus Pflicht handelt, scheint ein derartiges momentanes Aufblitzen allerdings schlechterdings unmöglich zu sein; schließlich bedeutet, wie ebenfalls diskutiert wurde, aus Pflicht zu handeln nichts anderes als aus Achtung fürs Gesetz zu handeln. Wer glaubt, der gute Wille könne in einzelnen Handlungen aufblitzen, müsste also behaupten, man könne im einen Moment aus Achtung für das moralische Gesetz handeln, im nächsten dagegen vielleicht schon nicht mehr. Dass diese Vorstellung absurd ist, glaubte auch Kant:

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse

---

<sup>31</sup> So ist – im Kontext der Bemerkungen über den Begriff des Charakters in der *Anthropologie* – auch Kants Rede von der Wiedergeburt zu verstehen: Wer sich zur Moralität entschließt, der ist ein neuer Mensch; nämlich nicht mehr der, als der er geboren wurde, sondern der, zu dem er sich selbst gemacht hat.

sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein: welches sich widerspricht. (Rel, AA VI: 24)

Somit bestünde der einzige Weg, weiterhin an der These festzuhalten, auch ein böser Mensch könne in einzelnen Handlungen einen guten Willen zeigen, darin, die andere Prämisse zu bestreiten, mit hin, zu leugnen, dass nur derjenige einen guten Willen haben könnte, der aus Pflicht handelt. Dann könnte aber auch der einen guten Willen haben, der bloß pflichtgemäß handelt. Menschen wie der Krämer oder der Philanthrop könnten demnach einen guten Willen haben. Es scheint jedoch klar zu sein, dass das gerade dem Gegenteil dessen entspricht, worauf Kant hinauswill.<sup>32</sup>

Somit scheint festzustehen, dass ein guter Wille für Kant identisch mit einer guten Gesinnung ist und dass Kant hier nicht rigoristischer dargestellt wurde, als er es tatsächlich war. Das zeigt sich auch, wenn man die Frage untersucht, weshalb Kant, wenn er über Handlungen aus Pflicht redet, von deren *echtem* moralischen Wert spricht.

#### 6.4. Moralischer Wert

Naheliegender scheint zunächst womöglich der Gedanke, Kant hätte zwischen echtem und unechtem moralischen Wert unterschieden, sodass auch unechter moralischer Wert noch immer eine Art moralischen Wertes wäre, der solchen Handlungen zukäme, die zwar immerhin der Pflicht nicht widerstritten, aber eben auch nicht aus Pflicht geschähen; also jenen Handlungen, die Kant pflichtgemäß

---

<sup>32</sup> Der einzige mir bekannte Autor, der dieser Auffassung widerspricht, ist Allen Wood (vgl. Wood 2008: 31).

nennt. Mit anderen Worten: Pflichtmäßige Handlungen seien zwar nicht moralisch gut, aber immerhin moralisch richtig, und in diesem Sinn hätten sie durchaus einen moralischen Wert, wenn auch einen unechten. Zugunsten dieser Interpretation könnte man folgende Stelle anführen, an der Kant sagt, dass bloß pflichtgemäße Handlungen durchaus moralisch gut seien, nur eben nicht dem Geiste, sondern bloß dem Buchstaben nach:

Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei bloß dem *Buchstaben*, aber nicht dem *Geiste* (der Gesinnung) nach moralisch gut. (KpV, AA V: 72, Anm.)

Gegen diesen Vorschlag spricht allerdings, dass Kant zwar tatsächlich zwischen 'moralisch gut' und 'moralisch richtig' unterscheidet, diese Unterscheidung offenbar aber gerade nicht dahingehend zu verstehen ist, dass moralisch richtige Handlungen – unechten – moralischen Wert haben, sondern so gemeint ist, dass eine Handlung moralisch richtig sein kann, ohne moralischen Wert zu haben. Die erste dieser beiden Stellen lautet:

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, *objektiv*, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, *subjektiv*, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, *pflichtmäßig* und *aus Pflicht*, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die *Moralität*), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes willen geschehe. (KpV, AA V: 81)

Im Einklang hiermit schreibt Kant an späterer Stelle, wer moralisch urteilen wolle, dürfe seine Aufmerksamkeit nicht bloß auf die Frage

richten, ob die zu beurteilende Handlung objektiv dem moralischen Gesetz gemäß sei, sondern auch auf die Frage,

ob die Handlung auch (subjektiv) *um des moralischen Gesetzes willen* geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als Tat, sondern auch sittlichen Wert, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe. (KpV, AA V: 159)

Dass Kant die sittliche Richtigkeit dem sittlichen Wert also gerade gegenüberstellt, spricht gegen die These, moralisch richtige Handlungen hätten einen, wenn auch unechten, moralischen Wert. Abgesehen von dieser direkten textlichen Evidenz stellt sich die prinzipielle Frage, inwiefern pflichtmäßige Handlungen für Kant einen moralischen Wert hätten haben sollen; schließlich können pflichtmäßige Handlungen aus zutiefst unmoralischen Gründen vollzogen werden, und es erscheint absurd zu behaupten, solche Handlungen könnten irgendeinen moralischen Wert haben. Zumindest unklar ist auch, weshalb eine Handlung, wenn sie zwar nicht auf unmoralischen Gründen beruht, aber auch nicht auf moralischen, für Kant einen moralischen Wert haben sollte. Jemand mag reich und großzügig zugleich sein und vielen Menschen um sich herum ein besseres Leben ermöglichen; solange dieser Mensch jedoch nur deshalb großzügig ist, weil es ihm Freude bereitet, andere glücklich zu machen, mag sein Verhalten zwar, wie Kant bezüglich des Menschenfreundes sagt, Lob und Aufmunterung verdienen, aber es hat keinen echten moralischen Wert. Denn: Menschen wie der Philanthrop machen die Welt zwar zu einem schöneren – sprich, zu einem angenehmeren – Ort, aber sie machen sie nicht zu einem besseren Ort. Ihre Handlungen mögen insofern moralisch richtig sein, als sie der Moralität nicht zuwiderlaufen, aber sie sind nicht moralisch gut (haben keinen moralischen Wert), weil sie im Grunde genommen gar keine Beziehung zur Moralität haben. Was hiermit gemeint ist, lässt sich vielleicht am besten anhand einer Analogie veranschau-

lichen: Das Kleinkind, dem man einen Pinsel in die Hand gedrückt hat, mag mit diesem etwas Schönes erschaffen, und vielleicht werden manche Menschen sogar sagen, es habe nicht bloß etwas Schönes erschaffen, sondern sogar etwas von ästhetischem Wert, sprich, ein Kunstwerk. Aber das wäre falsch. Das ‚Gemälde‘ des Kleinkinds mag rein äußerlich betrachtet zwar nicht von einem echten Gemälde zu unterscheiden sein – selbst für den Kenner nicht! –, aber das heißt nicht, dass es deshalb ein Kunstwerk wäre und ästhetischen Wert hätte. Man darf epistemische nicht mit metaphysischen Fragen verwechseln. Dasselbe gilt in der Moral: Viele Handlungen mögen den Anschein erwecken, sie hätten moralischen Wert, aber in Wirklichkeit haben sie mit Moralität nicht das Geringste zu tun — sie sind weder gut noch böse, und zwar genau so, wie das ‚Gemälde‘ des Kleinkinds weder gute noch schlechte Kunst ist. Sie stehen deshalb zwar nicht gänzlich außerhalb der Sphäre der Moralität, da sie noch immer – in Gestalt ihrer sinnlichen Erscheinungen, also als Taten – richtig oder falsch sind; aber sie stehen außerhalb der Sphäre moralischen Werts, weil im Bewusstseinsstrom des Akteurs die Frage nach ihrer moralischen Qualität gar nicht auftaucht: Der Krämer interessiert sich schlicht nicht für die Frage, welche moralische Qualität seine Handlungen haben; ihm geht es allein um den Profit, und er ist nur deshalb ehrlich, weil Ehrlichkeit seinen Profit maximiert. Dass Ehrlichkeit moralisch geboten ist, spielt in seinen Überlegungen keine Rolle. Dasselbe gilt für den Menschenfreund: Dass es moralisch geboten ist, anderen Gutes zu tun, kommt ihm überhaupt nicht in den Sinn; er ist nur deshalb so ‚gut‘ zu anderen, weil es ihm kontingenterweise Freude bereitet, so zu sein; hätte ihn Mutter Natur mit einem weniger sympathischen Naturell ausgestattet, und hätte er keine Freude an der Freude anderer, so würde er sich für das Wohl und Wehe anderer nicht länger interessieren.

Wenn Kant davon spricht, dass pflichtmäßige Handlungen bloß *zufälligerweise* dem entsprächen, was moralisch geboten ist, dann ist

das also wörtlich zu verstehen: Dass Menschen, die ihre Pflicht nicht aus Pflicht erfüllen, tun, was moralisch geboten ist, ist purer Zufall. Man könnte auch sagen: Sie hatten einfach Glück, von Natur aus so ‚eingrichtet‘ zu sein, dass sie ihre Pflicht erfüllen. Daran ist aber nichts Verdienstvolles, und genau deshalb sagt Kant, dass all diese Handlungen, so liebenswürdig sie auch sein mögen, keinen moralischen Wert hätten:

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun. (GMS, AA IV: 398)<sup>33</sup>

In dieser Weise schlägt sich Kants Rigorismus also auf den moralischen Wert unserer Handlungen nieder: Pflichtgemäße Handlungen mögen den Anschein erwecken, moralischen Wert zu haben, da sie unter gewissen Umständen rein äußerlich betrachtet nicht von Handlungen zu unterscheiden sind, die aus Pflicht geschehen. Im Gegensatz zu Handlungen aus Pflicht entspringen bloß pflichtmä-

---

<sup>33</sup> Man könnte einwenden, gerade diese Stelle beweise die Falschheit der obigen Interpretation; schließlich schreibe Kant hier, pflichtmäßige Handlungen verdienen zwar nicht Hochschätzung, aber Lob und Aufmunterung; und Lob sei selbstverständlich eine Art moralischer Wertschätzung. Der Zusatz Aufmunterung weist jedoch darauf hin, dass Kant hier kein moralisches Lob vor Augen hat, sondern vielmehr die Art von Lob, die ein Lehrer einem Schüler ausspricht, wenn dieser eine Aufgabe gut gelöst hat: eine Belohnung, die dazu motivieren soll, weiter zu machen. Aber das ist gerade kein Ausdruck einer moralischen Wertschätzung.

ßige Handlungen aber nicht einem, wie man zu sagen pflegt, moralischen Motiv, sprich, einer guten Gesinnung. Darum entsprechen diese Handlungen zwar dem, was moralisch geboten ist; da sie aber aus den falschen Gründen (bzw. Motiven) ausgeführt werden, sind sie, wie Kant sagt, eben *bloß* pflichtgemäß und haben keinen moralischen Wert; es scheint sozusagen nur so, als hätten sie welchen.

Barbara Herman hat in diesem Zusammenhang auf einen weiteren wichtigen Punkt hingewiesen, der von entscheidender Bedeutung ist, wenn man verstehen will, worum es Kant ging, wenn er natürliche, oder wie er sagte, pathologische Gefühle als Quelle moralischer Motivation zurückweist: Kant hat natürliche bzw. pathologische Gefühle nicht deshalb als Quelle moralischer Motivation zurückgewiesen, weil sie unstedet oder vergänglich sind, sondern deshalb, weil für eine Person, die aus diesen Gefühlen heraus tut, was moralisch geboten ist, die Tatsache, dass es moralisch geboten ist, so zu handeln, irrelevant ist; in obigen Worten, die Frage nach der moralischen Qualität ihrer Handlungen taucht in ihrem Bewusstseinsstrom überhaupt nicht auf. Es ist ihr also eigentlich völlig egal, ob sie etwas moralisch Richtiges tut oder nicht. Das ist der Grund, warum für Kant auch scheinbar gute Handlungen wie die des Menschenfreunds keinen moralischen Wert haben:

If we suppose that the *only* motive the agent has is the desire to help others, then we are imagining someone who would not be concerned with or deterred by the fact that his action is morally wrong. And, correspondingly, the moral rightness of an action is no part of what brings him to act. [Break] On this reading of the sympathy example it would seem that Kant did not reject such emotions as moral motives because they could not be steady and strong, or because they were essentially partial. Even if, for example, sympathy could be strengthened to the force of habit, and trained (as Hume suggests) toward impartial response, it would still generate morally correct actions only by accident. For while sympathy can give an interest in an action that is (as it happens) right, it cannot give an interest in its being right. [Break] I said of

the shopkeeper example that the person's motive was to make a profit, and so his hitting upon a right action was [...] a matter of luck. The economic circumstances that happened to prevail required honest actions as the necessary means to business ends. So in this example, too, the denial of moral worth to an action is intended to mark the absence of interest in the morality of the action: that the shopkeeper's action was morally correct and required was not a matter of concern to him. [...] For a motive to be a moral motive, it must provide the agent with an interest in the moral rightness of his actions. And when we say that an action has moral worth, we mean to indicate (at the very least) that the agent acted dutifully from an interest in the rightness of his action: an interest that therefore makes its being a right action the nonaccidental effect of the agent's concern. (Herman 1993: 5f.)

Der Philanthrop handelt zwar auf die richtige Weise, aber richtig zu handeln allein genügt nicht; denn er handelt nicht deshalb richtig, weil es richtig ist, sondern wegen des Gefühls, das sich in ihm einstellt, wenn er sieht, dass es anderen gut – oder zumindest besser – geht. Mit anderen Worten: Der Philanthrop wählt seine Maximen nicht im Bewusstsein der Frage nach ihrer moralischen Qualität aus. Das meint Kant, wenn er sagt, seine Maximen hätten keinen moralischen Gehalt, und das wiederum ist der Grund, weshalb die aus diesen Maximen erfolgenden Handlungen für Kant keinen moralischen Wert haben. Denn moralischen Wert hat eine Handlung nur dann, wenn das moralische Gesetz der allein hinreichende Bestimmungsgrund des Willens ist.

Damit schließt sich wiederum der Kreis zu der oben diskutierten Unterscheidung zwischen Gründen und Zwecken: Der Apathiker, der anderen nicht, wie der Philanthrop, aus Neigung, sondern aus Pflicht Gutes tut, verfolgt deswegen nicht einen anderen Zweck als der Philanthrop, sondern er setzt sich diesen Zweck aus einem anderen Grund heraus. Der konkrete Handlungsgrundsatz ist also im einen wie im anderen Fall der gleiche; die Gesinnung aber ist eine andere. Kant bestätigt diese Interpretation, wenn er schreibt:



Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdenn die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. [...] Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muß aber nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. (KpV, AA V: 34, Hervorhebung von mir)

Nun können wir den Bogen zurück zum Beginn des Kapitels schlagen: Wenn Kant behauptet, wer aus Pflicht handle, handle um des Gesetzes willen, dann meint er damit nicht, wer notleidenden Menschen aus Pflicht helfe, verfolge einen anderen Zweck als jemand, der notleidenden Menschen aus Herzensgüte hilft. Im Gegenteil: Beide verfolgen den gleichen Zweck, nämlich das Wohlergehen der notleidenden Menschen. Der Unterschied besteht allein darin, dass derjenige, der bloß pflichtgemäß handelt, sich diesen Zweck deshalb setzt, weil es ihm Freude bereitet, Gutes zu tun, während derjenige, der aus Pflicht handelt, sich diesen Zweck setzt, weil das moralische Gesetz gebietet, sich diesen Zweck zu setzen; in diesem Sinne ist es gemeint, wenn Kant sagt, aus Pflicht zu handeln, bedeute, um des Gesetzes willen zu handeln.

Für denjenigen, der aus Pflicht und damit aus einer Gesinnung der Moralität heraus handelt, ist das persönliche Glück, das er aus seinem Handeln zieht, eine willkommene Begleiterscheinung, aber nicht der ausschlaggebende Grund seines Handelns. Denn im Gegensatz zum warmherzigen Philanthropen, aber auch im Gegensatz zu jenen Menschen, die aus Furcht vor der Pein eines schlechten Gewissens handeln, würde er seine Pflicht auch dann erfüllen, wenn

dies nicht zu seinem persönlichen Glück beitrüge oder diesem sogar entgegenstünde. In einem Satz zusammengefasst heißt das: Ein wahrhaft guter Mensch handelt allein deshalb richtig, weil es richtig ist.<sup>34</sup>

Wie es sinnlich-vernünftigen Wesen wie uns Menschen möglich ist, etwas allein deshalb zu tun, weil es richtig ist, ist, wie Kant sagt, ein Mysterium, und es wird auch immer eines bleiben.<sup>35</sup> Genau das könnte man freilich als Hinweis darauf interpretieren, dass es sich bei der Moral, wie Kant es ausdrückt, um eine chimärische Idee ohne Wahrheit bzw. um ein bloßes Hirngespinnst handelt,<sup>36</sup> also dahingehend, dass Moralität eine Illusion ist. Müsste aber nicht, wer diesen Schluss zöge, mit dem gleichen Argument den Schluss ziehen, das Universum sei eine Illusion? Und muss nicht, umgekehrt, jeder, der letzteren Schluss für absurd hält, einräumen, dass auch ersterer absurd ist und dass die Moralität ihre Realität genauso unmittelbar unter Beweis stellt wie das Universum?

---

<sup>34</sup> Das alles heißt nicht, dass es laut Kant keinen Unterschied gebe zwischen solchen Personen, die das Leben anderer Personen unter Einsatz des eigenen Lebens retten, und solchen Personen, die sich um Wohl und Wehe anderer Menschen nicht im Geringsten scheren oder vielleicht sogar Freude daran haben, sie zu quälen. Natürlich hätte Kant gesagt, dass der erste richtig handelt, während die beiden anderen falsch handeln. Kant hätte auch zugestanden, dass die meisten von uns ihre Pflicht meistens erfüllen. Sein Punkt ist – wenn die hier verteidigte Interpretation korrekt ist – lediglich, dass wir angesichts unseres, rein äußerlich betrachtet, richtigen Verhaltens nicht dem Trugschluss erliegen sollten, unser Handeln hätte moralischen Wert. Mit anderen Worten: Bloß, weil wir im Großen und Ganzen unsere Pflicht erfüllen, sollten wir uns nicht einbilden, wir seien moralisch gute Menschen. Das wiederum heißt nicht, wir seien verachtungswürdig oder hassenswert, sondern nur, dass wir uns unserer Sache nicht zu sicher sein sollten und eine gewisse Vorsicht und Bescheidenheit an den Tag legen sollten, was moralisches Lob anbelangt.

<sup>35</sup> Vgl. GMS, AA IV: 459ff.

<sup>36</sup> Vgl. GMS, AA IV: 445

## 6.5. Hypermoral und Ethik

Nun muss man natürlich nicht die Realität der Moralität schlechthin leugnen, um Kants Ethik für absurd zu halten. Denn man könnte Kant vorwerfen, er habe mit seiner Ethik keine Theorie der Moral aufgestellt, sondern eine Theorie der Hypermoral, sprich, keine Ethik für Menschen, sondern eine Ethik für Heilige. Diesem Vorwurf wäre in zweierlei Weise zu begegnen: erstens mit dem Hinweis darauf, dass der Kritiker es – in Anspielung auf Kants Bemerkung in der Einleitung zur zweiten Kritik – besser getroffen hätte, als er wollte;<sup>37</sup> denn selbstverständlich geht es in der Moral um ein Ideal, das sich nicht daran orientiert, ob der Mensch diesem *de facto* entspricht oder nicht – und dass er es nicht könne, ist keine Tatsache, sondern nur eine These –, sondern das darum bemüht ist, anzugeben, was der Mensch tun oder sein sollte. Zweitens könnte man – zugegebenermaßen: vielleicht etwas falsch – entgegenen, dass man nicht mit Steinen werfen sollte, wenn man im Glashaus sitzt: Nicht Kant hat das Ziel verfehlt, eine Theorie der Moral zu liefern, sondern die aus der Ideengeschichte bekannten Alternativen, allen voran der Konsequentialismus. Denn dieser ist letztlich keine ethische Theorie, sondern vielmehr eine Theorie dessen, was man mit Korsgaard als *social engineering* <sup>38</sup> bezeichnen könnte: Dem Konsequentialismus zufolge ist das Ziel der Ethik (als Wissenschaft), Wissen zu generieren, das auf Menschen angewendet wird, um bestimmte, zuvor als ‘gut’ definierte Zustände der Welt zu maximieren.<sup>39</sup> Dabei mag es sich vielleicht um eine erhabene Form der Inge-

---

<sup>37</sup> Vgl. KpV, AA V: 8

<sup>38</sup> Vgl. CKE: 300

<sup>39</sup> Hieran wird deutlich, worin der grundsätzliche Unterschied zwischen Kants Ethik und allen Formen des Konsequentialismus besteht: Während es den Konsequentialisten zufolge in der Moral darum geht, gewisse Zustände der Welt hervorzubringen – wozu eine bestimmte Handlungsweise nie mehr ist als das geeignete Mittel –, geht es Kant zufolge in der Moral darum, in der richtigen Weise zu handeln, sprich, nach Maximen der richtigen Art; die Konsequenzen

nieurskunst handeln, aber das ändert nichts daran, dass die konsequentialistische Herangehensweise an moralische Problemstellungen eine grundsätzlich technologische ist,<sup>40</sup> die ihre Fragen aus der Perspektive des Beobachters stellt und die Ethik damit implizit zu einer theoretischen Wissenschaft erklärt. Die Grundfrage der Ethik ist jedoch nicht, was in der Welt *geschehen* sollte, sondern, wie wir *handeln* sollten. Mit anderen Worten: Die Ethik ist keine theoretische, sondern eine genuin praktische Wissenschaft. Darum besteht das Ziel der Ethik gerade nicht darin, Wissen (oder Techniken) zur Manipulation der Welt sowie der in ihr existierenden Menschen zu liefern, sondern darin, all jenen Lebewesen, die zur Freiheit verurteilt sind, Prinzipien – oder Ideale – an die Hand zu geben, die ihnen ihrerseits die Gründe liefern, anhand derer sie die Entscheidungen treffen können, die sie treffen müssen. Kurzum:

Moral philosophy is the extension and refinement of ordinary practical deliberation, the search for practical reasons. (CKE: xii)

Ethik ist deshalb auch nicht die Untersuchung der Frage nach dem Weg zur *ευδαιμονία*, sondern die Suche nach der Antwort auf die Frage, wie wir mit der uns gegebenen Freiheit umgehen sollen.

---

meines Handelns mögen sein, welche sie wollen. Das bedeutet nicht, dass die Konsequenzen unserer Handlungen Kant zufolge in *jedweder* Hinsicht irrelevant wären; aber es heißt, dass sie in *moralischer* Hinsicht irrelevant sind.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu CKE: xii

## Teil II: Freiheit

## Kapitel 7: Die Zwei-Welten-Lehre

Kants Unterscheidung zwischen phänomenaler und noumenaler Welt hat seinen Lesern seit jeher Kopfzerbrechen bereitet. In erster Linie geht es dabei um die Frage, ob Kants Rede von den zwei Welten im Sinne eines ontologischen oder im Sinne eines methodologischen Dualismus zu verstehen ist: Glaubte Kant, dass wir in zwei ontisch voneinander getrennten Welten leben, oder wollte er lediglich darauf hinaus, dass sich die Welt, in der wir leben, auf zweierlei Weise konzeptualisieren lässt? Zerfallen wir in zwei gleichsam nebeneinander existierende Hälften – in ein in die Natur eingebundenes physisches Wesen, und in ein der Natur enthobenes Geistwesen –, oder sind *homo phaenomenon* und *homo noumenon* nur zwei Seiten ein und derselben Medaille, also nur zwei verschiedene Weisen, ein und dieselbe Entität zu beschreiben?

Die Mehrzahl der zeitgenössischen Kant-Interpreten optiert für die zuletzt genannte Lesart,<sup>1</sup> und wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist diese Interpretation aus gutem Grund weit verbreitet. Denn sowohl aus exegetischer als auch aus systematischer Warte spricht Vieles für, aber nur Weniges gegen die methodologische oder, wie sie im Folgenden genannt werden soll, perspektivische Lesart, während Vieles gegen, jedoch nur Weniges für die ontologische Lesart spricht.

### 7.1. Die ontologische Lesart

Der wohl am schwersten wiegende Grund, die ontologische Lesart abzulehnen, besteht in der bekannten Tatsache, dass eine ontolo-

---

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise Allison 1990, Korsgaard 1996a sowie Korsgaard 1996b, O'Neill 1989, Prauss 1983 oder Schönecker 1999

gische Interpretation von Kants Zwei-Welten-Lehre eine ganze Batterie von Fragen und Problemen aufwirft, die nicht bloß seit über zwei Jahrhunderten einer Antwort harren, sondern wohl auch niemals beantwortet werden können: Wenn der Mensch in zwei voneinander verschiedene und voneinander getrennte Wesen zerfällt – nämlich in das phänomenale Selbst und das intelligible Selbst –, was sollte man dann sagen: Ist es das phänomenale oder das intelligible Selbst, das Handlungen vollzieht? Wäre es das phänomenale Selbst, stünde man vor dem Problem, Handlungen in die – laut Kant<sup>2</sup> – kausal in sich geschlossene, sprich, naturgesetzlich prädestinierte Welt der Erscheinungen verlagert zu haben, in der es Handlungen – laut Kant – aber gar nicht geben könnte, da Handlungen – nicht Taten –transzendente Freiheit auf Seiten des Akteurs implizieren.<sup>3</sup> Wäre es das intelligible Selbst, das handelte, müsste man sagen, Handlungen fänden in der *per definitionem* unzugänglichen und unerkennbaren Welt der Dinge an sich statt. Selbst wenn man großzügig darüber hinwegsähe, dass bereits dieser Gedanke – etwas findet in der noumenalen Welt statt – ein Widerspruch in sich ist,<sup>4</sup> stellten sich sofort Fragen wie: Wenn es das intelligible Selbst wäre, das handelt, was sollte es dann heißen, dass der Wille von sinnlichen Triebfedern affiziert wird? Wenn die phänomenale Welt kausal in sich geschlossen ist, inwiefern hilft uns dann die Denkmöglichkeit einer in der phänomenalen Welt effektlosen transzendentalen Freiheit weiter?<sup>5</sup> Wenn sich die Kate-

---

<sup>2</sup> Vgl. KpV, AA V: 99 sowie Idee, AA VIII: 17

<sup>3</sup> Vgl. A<sub>55</sub>of./B<sub>57</sub>8f

<sup>4</sup> Sätze wie 'x findet statt', 'x spielt sich ab' oder 'x geschieht' implizieren offenkundig das Vergehen von Zeit. Kant zufolge lässt sich das Konzept der Zeit aber nicht auf die noumenale Welt anwenden.

<sup>5</sup> Exemplarisch für diese Kritik steht John Mackies Behauptung, Kants Versuch, die Freiheit des Willens durch Rekurs auf ein noumenales Selbst zu erklären, sei unplausibel, da dieses schwerlich anders verstanden werden könne als ein „untätiger und überflüssiger Beobachter einer kausalen Ordnung, in die es nicht eingreifen kann.“ (Mackie 1981: 284)

gorie der Zeit nicht auf die intelligible Welt, folglich auch nicht auf den Willen anwenden lässt, wie könnte Kant dann behaupten, der Wille sei eine „Art von Kausalität“ (GMS, AA IV: 446)?<sup>6</sup> Man muss nun nicht alle diese Probleme und Fragen im Einzelnen diskutieren, sondern kann ganz allgemein herausstellen, aufgrund welcher grundsätzlichen Problematik man Kants Zwei-Welten-Lehre nicht im Sinn der ontologischen Lesart interpretieren sollte: Würde der Mensch in zwei ontisch voneinander verschiedene und somit voneinander getrennte Wesen zerfallen, welche Beziehung bestünde dann zwischen diesen beiden Wesen? Offenbar eine sehr merkwürdige:

Our real concern is the old question that goes back to Kant's German Idealist critics: can we really say that a sensibly affected agent operating in the phenomenal world, yet guided by an other-worldly intelligible act, is a truly unified agent? Is this intelligible character with its act of incorporation of which I am not conscious – but which is asserted nonetheless as the source of my phenomenal acts, and the guide for my phenomenal desires, incentives and disposition – really me? If we can say nothing at all about how my intelligible self guides, or is expressed in, my phenomenal self, that intelligible self seems a ghostly shadow of me instead of, well, me. (Grenberg 2010: 113)

Diese Verdopplung des Selbst wirft natürlich auch in moralphilosophischer Hinsicht Fragen auf: Wenn es nicht das phänomenale, sondern das intelligible Selbst ist, das handelte, weshalb zieht man dann das phänomenale Selbst für die Taten des intelligiblen Selbst zur Rechenschaft? Oder andersherum: Wenn es allein das phänomenale Selbst ist, das sich zu sündhaften Taten hinreißen lässt, wel-

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu: “In effect, Kant has argued that the activity of the will is atemporal in order to make possible one feature of agency, viz., the will's freedom from natural causation; but, a condition for the possibility of freedom also seems to preclude a different feature of agency, viz., the causality of the will. Hence, it appears that we must affirm time for the sake of the will's causality and also deny time for the sake of the will's freedom.” (Pasternack 2003: 358)



che Schuld trifft dann das intelligible Selbst? Auch für diese Problematik wurde Kant schon von seinen Zeitgenossen gerügt:

Was hilft ihm [Kant] denn diese ganze Distinktion, wenn doch auf seinen doppelten Charakter, auf sein zwiefaches Ich eben die Antwort paßt, die jener Bauer seinem Regenten, einem Fürstbischof, soll erteilt haben? Da der Bauer diesem nämlich wegen seiner übertriebenen Neigung zur Hetzjagd die Vorstellung machte, daß es sich für ihn als einem geistlichen Herrn nicht gezieme, die Felder seiner Untertanen durch das Wild verheeren zu lassen, erwiderte er demselben auf die Gegenrede: der Bauer müsse bedenken, daß er nicht nur ein geistlicher, sondern auch ein weltlicher Herr sei: »Aber, gnädiger Herr, wenn der Teufel den weltlichen Herrn holt, wo wird der geistliche bleiben?« (Pistorius 1794: 176f.)

\* \* \*

Alle diese Fragen laufen auf folgenden – wie ich glaube berechtigten – Vorwurf hinaus: Wenn die ontologische Lesart zuträfe, wäre Kant mit seinen eigenen Waffen zu schlagen und seine Philosophie würde in sich zusammenstürzen wie ein Kartenhaus. Interpretiert man Kants Zwei-Welten-Lehre hingegen im Sinn der perspektivischen Lesart, der zufolge es sich bei der Unterscheidung zwischen *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* lediglich um die Unterscheidung zwischen zwei Weisen handelt, dieselbe Welt zu beschreiben, gibt es die genannten Probleme nicht; und da es aus interpretatorischer Perspektive geboten ist, Kants Ideen so vernünftig erscheinen zu lassen wie möglich, scheint es angezeigt, eine perspektivische Lesart zu entwickeln, die zumindest Kants eigene Position hätte sein können; ob sie es *de facto* war oder nicht, werden wir ohnehin nie erfahren.

## 7.2. Die perspektivische Lesart

Dass Kant selbst eine ontologische Lesart im Sinn hatte, ist freilich nicht restlos auszuschließen, zumal seine Wortwahl schwankend ist. Infolgedessen ist unklar, ob sich die perspektivische Lesart aus einer streng exegetischen Perspektive heraus betrachtet durchhalten lässt. Es finden sich in Kants Schriften jedoch viele Stellen, die sich als Belege für die perspektivische Lesart anführen lassen, wie zum Beispiel diese Bemerkung aus der *Kritik der reinen Vernunft*:

[Die Frage ist] mithin ob es ein richtigdisjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne. (A536/B564)

Viele von Kants Formulierungen in Abschnitt III der *Grundlegung* legen ebenfalls nahe, dass Kant einer perspektivischen Lesart zugestimmt hätte:

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen. (GMS, AA IV: 450)

[...] ein vernünftiges Wesen [muss] sich selbst, *als Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, *einmal*, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sein. (GMS, AA IV: 452)

Der Begriff einer Verstandeswelt ist [...] nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, d. i. frei wirkende, Ursache abgesprochen werden soll. (GMS, AA IV: 458)

Eindeutiger könnte ein Statement wohl kaum ausfallen; es hat sogar den Anschein, als wolle Kant mit diesen Worten die Möglichkeit, ihn als einen Jünger Platons zu interpretieren, der eine zusätzliche Welt hinter, neben oder über der sinnlich erfahrbaren Welt postuliert, im Keime ersticken.

#### 7.2.1. Eine Bestandsaufnahme

Wie bereits gesagt, ist sich die Mehrheit der zeitgenössischen Kant-Exegeten darüber einig, dass Kants Zwei-Welten-Lehre nicht ontologisch interpretiert werden sollte. So schreibt Onora O'Neill:

One tempting reading suggests that in talking of “intelligible” and “sensible” worlds Kant assumes the very transcendent metaphysics that he otherwise repudiates, and so lapses into rationalism. Yet if his views of self-knowledge undercut the possibility of knowledge of an ontologically distinct intelligible world, how can he offer any two-worlds story? Surely such an account can be neither true nor knowable from a Kantian perspective, and in any case offers an ontologically extravagant and psychologically implausible account of atemporal agency. There is much to be said against such readings both on textual and on wider grounds. Although the metaphors of the intelligible and the sensible world continually invite an ontological interpretation that fits their Platonic and Leibnizian heritage, Kant repeatedly distances himself from such interpretations, and insists that he hinges his argument on *two standpoints* and not *two worlds*. He puts the matter unambiguously: “The con-

cept of the intelligible world is thus only a point of view which reason finds itself constrained to adopt outside appearances *in order to conceive itself as practical.*” (G, IV, 458; cf. 462 and CPR, A5/B9, A255/B10ff.) Indeed, it is not only the intelligible world that cannot be a transcendent reality. The core of transcendent idealism is the denial that the sensible world either is or reveals a transcendent reality. Our understanding of Kant’s use of the term *world* must be firmly restrained if we are not to slide into transcendent realism. Nature is “the sum of all appearances” (CPR, B163) and “appearances do not exist in themselves” (CPR, B164). (O’Neill 1989: 60)

Wie O’Neill zumindest andeutet, scheint der Begriff ‘Welt’ für Kant nicht notwendigerweise ontologische Konnotationen aufweisen zu müssen. Im Gegenteil: Eine Welt ist für Kant offenbar nicht mehr als eine Gesamtheit bzw. Totalität.<sup>7</sup> So schreibt Kant, den Ausdruck ‘intelligible Welt’ definierend:

Der *mundus intelligibilis* ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert [...] (A433/ B461)

Wenn Kant von einer phänomenalen und einer intelligiblen Welt spricht, dann meint er damit also keineswegs so etwas wie die Gesamtheit der materiellen Dinge einerseits und die Gesamtheit der immateriellen Dinge andererseits, sondern vielmehr in beiden Fällen die Gesamtheit der Dinge schlechthin, aber einmal unter den Bedingungen der Sinnlichkeit betrachtet und einmal in Abstraktion von diesen.

Einer der ersten Exegeten, der sich für eine so verstandene perspektivische Lesart der Zwei-Welten-Lehre aussprach, war H.J. Paton. In seinem 1962 in deutscher Übersetzung erschienenen Buch *Der Kategorische Imperativ* schreibt Paton:

---

<sup>7</sup> Vgl. A407/B434

Diese Terminologie [von Sinnen- und Verstandeswelt] darf uns nicht zu dem Irrtum verleiten, daß es nach Kants Ansicht zwei Welten gebe. Für ihn gibt es nur eine Welt: obgleich wir die Welt nur erkennen können, wie sie uns erscheint, ist doch das, was wir erkennen, die eine wirkliche Welt, wie sie uns erscheint. Wir müssen uns diese eine Welt *denken* 1. so wie sie unserer sinnlichen Erfahrung erscheint, und 2. wie sie an sich ist. Das ist der Grund dafür, daß Kant von zwei Standpunkten oder zwei Gesichtspunkten spricht: 1. dem Gesichtspunkt, von dem aus wir die Dinge als Phänomene ansehen, und 2. dem, von dem aus wir die Dinge als Noumena oder als Dinge an sich denken. Der Ausdruck „Gesichtspunkt“ soll nicht zeigen, wie manchmal vermutet wird, daß entweder Phänomene oder Noumena oder beide unwirklich sind; er wird nur gebraucht als Schutz gegen die Annahme, daß es zwei verschiedene, voneinander getrennte Welten gibt. Es gibt nur eine Welt, aber sie kann von zwei verschiedenen Blickpunkten aus betrachtet werden. (Paton 1962: 284)

Auch Henry Allison plädiert für eine solch perspektivische Lesart:

Reduced to bare essentials, [my] interpretation of Kant's idealism holds that the transcendental distinction is not *primarily* between two kinds of entity, appearances and things in themselves, but rather between two distinct ways in which the objects of human experience may be "considered" in philosophical reflection, namely, as they appear and as they are in themselves. As such, it can be (and has been) characterized as a version of the "two-aspect" interpretation of this idealism, which is to be contrasted with the familiar "two-object" or "two-world" interpretation, according to which appearances and things in themselves constitute two ontologically distinct sets of entities. [...] [My interpretation] makes it possible to avoid attributing to Kant the view (suggested by much of his language) that free agency occurs in a distinct "intelligible world" or that distinct noumenal activities somehow intervene in (without interfering with) the causal order of the phenomenal world. It offers instead the more appealing contrasts between two "points of view" or de-

scriptions under which a single occurrence (a human action) can be considered. (Allison 1990: 3f.)<sup>8</sup>

Auch Dieter Schönecker, der 1999 in seinem Buch *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs* die aus exegetischer Sicht betrachtet vermutlich gründlichste je geschriebene Abhandlung über den letzten Abschnitt der *Grundlegung* verfasst hat, spricht sich klar gegen die ontologische Lesart der Kantischen Zwei-Welten-Lehre aus:

Erscheinung und Ding an sich sind keine numerisch verschiedenen, sondern identischen Objekte. Gegenstände erscheinen uns vermitteltst unserer Sinne, und die Attribute, die wir diesen Gegenständen *als Erscheinungen betrachtet* zusprechen, sind nicht die Attribute dieser Gegenstände *als Dinge an sich betrachtet*. [...] Als Richtlinie der Interpretation gilt [...] Kants Diktum und Selbstinterpretation aus dem *Opus postumum*: »Die Unterscheidung des so genannten Gegenstandes an sich im Gegensatz mit dem in der Erscheinung [...] bedeutet nicht ein wirkliches Ding, was dem Sinnengegenstande gegenüber steht« (AA XXII: 24) (Schönecker 1999: 258)<sup>9</sup>

Marcus Willaschek formuliert den gleichen Gedanken so:

Bei der transzendentalen Differenz geht es [...] nicht um zwei Arten von Gegenständen, »Dinge-an-sich« und »Erscheinungen«, sondern um verschiede-

---

<sup>8</sup> In einer Anmerkung zu dieser Passage macht Allison darauf aufmerksam, dass es seiner Ansicht nach gewisse Stellen in Kants Oeuvre gebe, die eine ontologische Lesart zu implizieren scheinen. Deshalb schreibt Allison ausdrücklich, seiner Interpretation des Kantischen Idealismus zufolge sei die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich primär (*primarily*) im Sinne der perspektivischen Lesart zu verstehen.

<sup>9</sup> Zusätzlich zu der hier angegebenen Stelle aus dem *Opus postumum* verweist Schönecker auf eine Stelle aus der Einleitung zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, an der Kant schreibe, »daß *eben dieselben* Gegenstände« (k. v. Vf.), von denen wir als »Objekt der sinnlichen Anschauung [...], d.i. *als* Erscheinung, Erkenntnis haben können«, wir zugleich »auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können«. [B XXVI]“ (Schönecker 1999: 258f., Anm.)

ne Eigenschaften derselben, uns bekannten Gegenstände. Der Unterschied zwischen den Eigenschaften ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen den Reflexions- oder Theorieebenen, von denen aus man sich auf die Gegenstände bezieht. (Willaschek 1992: 23f.)

Cord Friebe bringt die entscheidende Pointe der perspektivischen Lesart auf den Punkt, wenn er schreibt:

[Der perspektivischen Interpretation zufolge ist] „An sich“ [...] keine adnominale Bestimmung von „Ding“, sondern vielmehr eine adverbiale Bestimmung von betrachten, da es „eben dieselben Gegenstände“ (Kant, B XXVI) seien, die „in zweierlei Bedeutung“ (Kant, B XXVII) genommen und aus einem „doppelten Gesichtspunkt betrachtet“ (Kant, B XX) würden (vgl. auch A 38/B 54 und Akademie Ausgabe Band 22, S. 26). [...] Denn nach der ursprünglichen Zwei-Aspekte-Deutung, die zunächst eine *Zwei-Perspektiven-Deutung* war, ist es nicht nur so, dass „Erscheinung“ und „Ding an sich“ bzw. „Phaenomenon“ und „Noumenon“ keine *zwei* Gegenstände bezeichnen. Sie sind vielmehr überhaupt keine Namen für *Gegenstände* – nicht einmal für bloß *einen* –, sondern wenn überhaupt *Namen*, dann solche für *Betrachtungsweisen*. (Friebe 2007: 230f.)

Die Pointe des zuletzt genannten Gedankens wiederum wird von O’Neill in unübertroffen klarer Weise erläutert, wenn sie schreibt:

The intelligible world is not a transcendent realm beyond this world, but the system of formal conditions that our understanding of the empirical world presupposes; it is precisely *intelligible*, not *supersensible*: “Whatever in an object of the senses is not itself appearance I entitle *intelligible*.” (CPR, A538/B566) (O’Neill 1989: 69)

Oder, wie Eric Wilson sagt:

[...] that which is “outside” the sensible world is actually “in” us, qua intelligible characters or noumenal selves. Because we are rational beings (*vernünftige Wesen*), the internal contents of the sphere of our inner selves are

outside the empirical world within which we live as empirical or animal beings. (Wilson 2008: 369)

Diese unkommentierte Bestandsaufnahme wurde aus einem einfachen Grund durchgeführt: Was in Kapitel 2 über die ‚Erklärungen‘ der Befürworter des handlungstheoretischen Arguments zugunsten der Maximenthese gesagt wurde – nämlich, dass diese nicht als selbsterklärend gelten können –, trifft auch auf die hier angeführten Erklärungen zu. In diesem Fall ist das jedoch nicht darauf zurückzuführen, dass es keine guten Erklärungen gäbe, sondern darauf, dass ich die angeführten Passagen absichtlich aus ihrem ursprünglichen Kontext isoliert habe. Das wiederum hat seinen Grund darin, dass auf die Frage nach der korrekten Interpretation der Zwei-Welten-Lehre meines Erachtens dasselbe zutrifft wie auf die Frage nach der korrekten Interpretation der Incorporation Thesis: Den besten Zugang bzw. die besten Erläuterungen bieten nicht die eben zitierten Autoren, sondern, wie im Fall der Incorporation Thesis, Christine Korsgaard.

### 7.2.2. Zwei Standpunkte

Beginnen wir mit Korsgaards Formulierung der Grundidee dessen, was oben die perspektivische Interpretation genannt wurde:

[Kant’s distinction between *noumena* and *phenomena*] is not, as so many have supposed, an ontological or metaphysical theory according to which we exist simultaneously in two different “worlds”, one somehow more real than the other. As I understand it, it goes like this: In one sense the world is given to us, it *appears* to us, and we are passive in the face of it. We must therefore think of the world as generating the appearances, as giving them to us. The world insofar as it appears to us is phenomenal; the world insofar as it generates the appearances is noumenal. We can only *know* the world as phenome-



nal, that is, insofar as it is given to sense, but we can *think* of it as noumenal. So there are not two worlds, but rather one world which must be conceived in two different ways. And all of these points apply above all to ourselves. When we view ourselves as phenomena, we regard everything about ourselves, including inner appearances such as thought and choices, as parts of the natural world, and therefore as governed by its laws. But insofar as we are rational, we also regard ourselves as *active* beings, who are the authors of our thoughts and choices. We do not regard our thoughts and choices merely as things that *happen* to us; rather, thinking and choosing are things that we *do*. To this extent, we must view ourselves as *noumena*. (CKE: x f.)

Korsgaards Vorschlag lautet also, Kants Rede von den zwei Welten – von Phänomena und Noumena – nicht im Sinne einer ontologischen Trennung zwischen zwei verschiedenen Welten zu interpretieren, sondern als die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Weisen, der Welt gegenüberzutreten: einmal in einer passiven bzw. rezeptiven Weise, in der die Welt auf uns einwirkt, und einmal in einer aktiven bzw. tätigen Weise, in der wir auf die Welt einwirken. O’Neill formuliert diese Idee – kurz, aber präzise – so:

The two standpoints are to be thought of not as ontologically distinct realms between which human agents must switch, but as distinct, indispensable, yet mutually irreducible frameworks of thought. (O’Neill 1989: 68)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu: „Der Begriff der ›intelligiblen Welt‹ [...] bedeutet nicht [...] eine dem menschlichen Bewußtsein jenseitige und transzendente Welt. Die ›intelligible Welt‹ erschließt sich vielmehr durch die Reflexion auf die Geltungsvoraussetzungen; sie umfaßt diejenigen Strukturen und Verhältnisse, die im Sinne von ›Erklärungen‹ als der empirischen Welt zugrundeliegend gedacht werden müssen. [...] Die intelligible Welt ist damit keine ›zweite‹ Realität und darf deshalb auch nicht als eine unabhängig von unserem Denken vorliegende Seinssphäre substantialisiert werden.“ (Esser 2004: 199) An früherer Stelle expliziert Esser den Begriff der intelligiblen Welt nicht mit Bezug auf das denkende, sondern auf das handelnde Subjekt: „Die ›intelligible Welt‹ bezeichnet [...] keine dem Handelnden verschlossene Sphäre der Wirklichkeit, die noch einer Vermittlung bedarf, sondern eine bestimmte Form des Selbstverhältnisses des Handelnden.“ (Esser 2004: 189) Weshalb der Begriff der intelligiblen Welt nicht nur bezüglich des denkenden, sondern auch bezüglich des handelnden Subjekts expliziert werden kann und sogar muss, wird im weiteren Verlauf der Arbeit Stück für Stück herausgearbeitet werden.

Korsgaard wiederum spricht in Bezug auf diese beiden disparaten, unverzichtbaren und wechselseitig irreduziblen Denkraumen vom *theoretischen* respektive *praktischen Standpunkt*:

“World” (*Welt*) is Kant’s term, and it is in some respects unfortunate, since it has lent credence to the interpretation of the distinction as an ontological dualism. Actually these two worlds are two standpoints, or ways we have of looking at things; [...] they represent a practical and a theoretical viewpoint. (CKE: 185)

Worin der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Standpunkten besteht, bringt Patrick Frierson auf den Punkt:

[...] the two standpoints are not *primarily* distinguished by different beliefs, but by different *tasks*: the theoretical standpoint seeks to explain natural occurrences in terms of causal laws, while the practical standpoint is the standpoint from which human beings *act* in the world. (Frierson 2010: 83)

Den theoretischen Standpunkt einzunehmen, bedeutet demnach, die Welt sowie uns selbst aus einer Perspektive heraus zu betrachten, aus der wir bemüht sind, die uns umgebende Welt, wie sie uns durch die ‚Brille‘ unserer Sinne erscheint, sowie die sich in dieser Welt abspielenden Ereignisse zu beschreiben bzw. zu erklären oder vorherzusagen (ersteres durch Zurückführen auf Naturgesetze, letzteres durch Extrapolation derselben). Wenn wir den theoretischen Standpunkt einnehmen, treten wir der Welt passiv gegenüber, das heißt, als Beobachter. Wenn wir dagegen aktiv werden, sprich, als Akteure auftreten, besteht unser Anliegen nicht darin, Erklärungen zu geben, sondern darin, Entscheidungen zu treffen sowie die entsprechenden Handlungen zu vollziehen. Dabei *können* wir nun nicht nur von der kausal-deterministischen Beschreibung unseres Denkens und Handelns absehen, sondern *müssen* dies sogar tun. Nicht mehr ist gemeint, wenn davon die Rede ist, den praktischen

Standpunkt einzunehmen, und genau das meint auch Kant, wenn er sagt, wir würden uns, sobald wir Urteile fällen, Entscheidungen treffen oder Handlungen vollziehen, in Gedanken „als Glieder in die Verstandeswelt“ (GMS, AA IV: 453) versetzen. In Korsgaards Worten liest sich das wie folgt:

On what I take to be the correct interpretation [of Kant's doctrine of the two-worlds], the distinction is not between two kinds of beings, but between the beings of this world insofar as they are authentically active and the same beings insofar as we are passively receptive to them. [...] As thinkers and choosers we must regard ourselves as active beings, even though we cannot *experience* ourselves as active beings, and so we place ourselves among the noumena, necessarily, whenever we think and act. According to this interpretation, laws of the phenomenal world are laws that describe and explain our behavior. But the laws of the noumenal world are laws which are *addressed to us* as active beings; their business is not to describe and explain at all, but to govern what we do. Reason has two employments, theoretical and practical. We view ourselves as phenomena when we take on the theoretical task of describing and explaining our behavior; we view ourselves as noumena when our practical task is one of deciding what to do. The two standpoints cannot be mixed because these two enterprises – explanation and decision – are mutually exclusive. (CKE: 203f.)

Manch einer wird vielleicht einwenden, die Idee der beiden Standpunkte im Sinne einer strikten Trennung zwischen Erklärung bzw. Vorhersage sowie Entscheidung bzw. Handlung möge ja eine nicht unvernünftige Weiterentwicklung *Kantischer* Ideen sein, doch es sei nicht *Kants* Idee. Wie die beiden folgenden Reflexionen zeigen, handelt es sich bei Korsgaards Interpretation allerdings keineswegs um eine Sichtweise, die bloß in seine Schriften hineingelesen wird, sondern um einen Gedanken, den Kant selbst vertreten hat:

Es ist ein anderes zu spekulieren und praktisch zu denken; jenes zum Erklären, dieses zum Handeln. (Refl. 4223)

A posteriori [...] werden wir Ursache haben, den Grund der Handlung, nämlich den Erklärungs-, aber nicht Bestimmungsgrund derselben, in der Sinnlichkeit zu finden; a priori aber, wenn die Handlung als künftig vorgestellt wird (antecedenter), werden wir uns zu derselben unbestimmt und uns vermögend fühlen, einen ersten Anfang der Reihe der Erscheinungen zu machen. (Refl. 5616)

\* \* \*

Wenn die obigen Ausführungen korrekt sind und man Kant nicht platonistisch interpretieren darf, dann sollte man ihn, nach einem Vorschlag von Hud Hudson, also eher im Geiste von Donald Davidsons Anomalem Monismus lesen; oder, um die ideengeschichtlichen ‚Erbschaftsverhältnisse‘ ins richtige Licht zu rücken: so, als wäre Davidsons Anomaler Monismus im Grunde genommen nicht mehr als die Übertragung oder Anwendung Kantischer Einsichten auf die Philosophie des Geistes im 20. Jahrhundert. In der Tat: Es kann kaum ein vernünftiger Zweifel daran bestehen, dass dem genau so ist; denn der Essay *Mental Events*,<sup>11</sup> in dem Davidson seinen Anomalen Monismus zum ersten Mal der breiten philosophischen Öffentlichkeit präsentierte, ist sozusagen Kantisch eingerahmt: Er beginnt mit einem Zitat aus der *Grundlegung* und endet auch mit einem solchen; und weil eine dieser beiden von Davidson zitierten Passagen für das aktuelle Thema von Interesse ist – da sie ebenfalls die perspektivische Lesart nahelegt – möchte ich sie an dieser Stelle zitieren. Sie lautet:

Daher ist es eine unnachlässliche Aufgabe der spekulativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken,

---

<sup>11</sup> Davidsons Essay *Mental Events* erschien zuerst in: L. Foster & J. W. Swanson (eds.): *Experience and Theory*, Humanities Press, 1970: 79-101. In deutscher Übersetzung findet sich der Essay in Davidson 1985: 291-320.

wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch, *als notwendig vereinigt*, in demselben Subjekt gedacht werden müssen [...]. (GMS, AA IV: 456)

Dass Kant hiermit auf seine Auflösung der dritten Antinomie aus der *Kritik der reinen Vernunft* anspielt, liegt auf der Hand. Weniger offensichtlich ist dagegen vielleicht, dass die dort zum Einsatz gebrachte Idee allem Anschein nach keine andere ist, als dass sich menschliche Handlungen, um auf Davidsons Jargon zurückzugreifen, sowohl anhand eines physikalistischen als auch anhand eines, wie Davidson sagt, mentalistischen Vokabulars beschreiben lassen, und dass man hierbei nicht zwei verschiedene Ereignisse beschreibt, sondern ein und dasselbe Ereignis. Laut Hudson sollten wir Kants Zwei-Welten-Lehre also nicht so interpretieren, als würde Kant in ihr zwei ontologisch distinkte Welten postulieren – wobei die eine Welt andere Entitäten enthielte als die andere –, sondern, in Übereinstimmung mit der perspektivischen Lesart, so, als hätte Kant uns mit der Unterscheidung zwischen phänomenaler und noumenaler Welt zwei nicht aufeinander zu reduzierende Beschreibungsarten einer einzigen Welt an die Hand gegeben, die uns zwar nur vermittels der Sinne bekannt bzw. zugänglich ist, jedoch eine weitere Art der Beschreibung zulässt und sogar erfordert:

[...] such “worlds” are then regarded as containing the very same token inhabitants, considered under irreducibly different description types. (Hudson 1994: 28)

Die noumenale Welt wäre demnach kein Ort – kein Universum –, an dem wir zusätzlich zu der uns bekannten Gestalt als sinnliche Wesen ‚noch einmal‘ existierten und an dem Bedingungen herrschten, die uns von der Determination durch die Naturkausalität entbinden, wie sie in der phänomenalen Welt herrschen. Kants Rede

von einer noumenalen Welt wäre vielmehr eine Metapher für eine bestimmte Art der Beschreibung der Welt und insbesondere unserer selbst, deren Clou letztlich darin besteht, eine Möglichkeit zur Verteidigung der Freiheit des menschlichen Willens zu eröffnen.

Tatsächlich löst Kant die dritte Antinomie aus der ersten *Kritik* bekanntlich genau in dieser Weise auf: Unter einer möglichen Beschreibung menschlichen Handelns, nämlich vom phänomenalen oder theoretischen Standpunkt aus betrachtet, sind Handlungen kausal-determinierte Bestandteile dessen, was Kant schlicht Natur nennt, während es sich unter einer anderen möglichen – und notwendigen! – Beschreibung, nämlich vom noumenalen oder praktischen Standpunkt aus betrachtet, um etwas den Naturgesetzen sozusagen enthobenes und in diesem Sinne Freies erscheinen.

## Kapitel 8: Theorien der Freiheit

Dass man die Freiheit des Willens auf die von Kant in seiner Auflösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft vorgeschlagene Weise verteidigen könne, wurde seit dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* bestritten, und daran hat sich bekanntlich bis heute nichts geändert. Vielen Philosophen erscheint Kants Lehre von den zwei Welten bzw. Standpunkten nicht bloß unplausibel, sondern schlicht unverständlich, wenn nicht sogar inkonsistent. Denn, so sagen sie, entweder man sei determiniert, oder man sei frei; man könne aber nicht beides zugleich sein, jedenfalls nicht, solange frei zu sein gleichbedeutend damit sei, nicht kausal determiniert zu sein.

### 8.1. Der Vorwurf des Entweder-Oder

Einer der ersten, die diesen Vorwurf erhoben, war Hermann Andreas Pistorius, ein Zeitgenosse Kants:

Angenommen, daß dies letzte seine [Kants] Meinung sei, so würden dem Menschen, insofern und solange er unter Naturnotwendigkeit steht, keine seiner Handlungen zuzurechnen sein; und da sehe ich nicht, wie man dadurch, daß man dem unter Naturnotwendigkeit stehenden Menschen oder dem Menschen als Glied der Sinnenwelt auch einen intelligiblen Charakter beilegt oder ihn zugleich als Glied einer Verstandeswelt betrachtet, folglich zu gleicher Zeit die transzendente Freiheit zuteilt, vermöge der er für seine Handlungen verantwortlich wird, sich aus dieser Verlegenheit heraushelfen könne; denn beide Arten der Freiheit, da sie einander gerade widersprechend sind und aufheben, kann doch ein und dasselbe Subjekt unmöglich zu gleicher Zeit wirklich haben und äußern, ebenso wie es unbegreiflich scheint, daß der Mensch, der doch nur eine Person ausmacht, zu gleicher Zeit einen doppelten sich entgegengesetzten Charakter, den sinnlichen und intelligiblen, als Glied zweier verschiedener Welten wirklich besitzen und in der Tat

zwei entgegengesetzte Ichs ausmachen sollte. Ich gestehe es gern, dieser doppelte Charakter des Menschen, diese zwei Ichs in dem einfachen Subjekt, sind mir bei allen den Erklärungen, die Kant selbst und seine Schüler darüber gegeben haben, bei allen den Anwendungen, die sie davon insonderheit zur Auflösung der bekannten Antinomie von der Freiheit machen, das Dunkels- te und Unbegreiflichste in der ganzen kritischen Philosophie. (Pistorius 1794: 174f.)

In etwas modernerem Jargon ausgedrückt, schwebt Pistorius offenbar das folgende Argument vor: Daraus, dass man Ereignisse verschiedenartig beschreiben kann, folgt, auch in Kombination mit der Idee, dass nicht jede Beschreibung zu erkennen gibt, dass die in ihr vorkommenden Ereignisse in einer kausalen Beziehung zueinander stehen, nicht, dass Handlungen nicht kausal determiniert sind. Natürlich ließen sich menschliche Handlungen auch in nicht-kausaler Weise beschreiben; das heiÙe jedoch nicht, dass sie nicht trotzdem in kausalen Beziehungen zueinander stünden und deshalb kausal-determiniert seien. Denn, so die eigentliche Pointe: Wenn ein Ereignis mit einem anderen Ereignis in einer kausalen Beziehung stehe, dann bestehe diese Beziehung offenkundig unabhängig davon, ob wir diese Beziehung als eine kausale beschreiben oder nicht. Im Geiste dieser Überlegungen schreibt Terence Irwin:

[...] if an event is determined, it is true of it under all true descriptions that it is determined, even though only some true descriptions, those referring to the relevant laws, show why it is determined. Hence, if an event is phenomenally determined under its phenomenal description, it is also phenomenally determined under its noumenal description. (Irwin 1984: 38)

Das ist völlig richtig — aber kein Argument gegen Kant. Im Gegenteil: Kant hätte Irwin uneingeschränkt zugestimmt. Denn Kant hat nie behauptet, dass ein Ereignis plötzlich ‚aufhört‘, determiniert zu sein, bloß weil es sich auch auf eine Weise beschreiben lässt, in der



aufgrund des Zwecks, aus dem heraus diese Beschreibung erfolgt, von der Tatsache der Determination abstrahiert werden kann und muss, und in der infolgedessen keine Rede mehr von kausaler Determination ist. Dass laut Kant bei der Beschreibung eines Ereignisses als Handlung vom Determinismus abstrahiert werden kann und sogar muss, heißt aber nicht, dass Handlungen nach Kant nicht determiniert wären. Laut Kant ist genau das Gegenteil der Fall. Deshalb vertrat er in all seinen Schriften auch einen strikten – wenn auch auf die phänomenale Welt beschränkten – Determinismus.<sup>1</sup> So heißt es in der *Kritik der reinen Vernunft*:

[...] alle Handlungen des Menschen [sind] in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. (A550f./B578f.)

In der 1784 – also drei Jahre nach der ersten und drei Jahre vor der zweiten *Kritik* – erschienenen *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* schreibt Kant:

Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. (*Idee*, AA VIII: 17)

---

<sup>1</sup> Diese Einschätzung wird von Korsgaard bestätigt: “Kant’s view is that all conduct, viewed theoretically, admits of a deterministic causal explanation.” (CKE: 352) Auch Frierson lässt in dieser Hinsicht keinen Zweifel aufkommen: “[Kant’s] account of human action is left thoroughly deterministic, in the sense that actions follow from prior states in accordance with natural laws.” (Frierson 2005: 3)

In der *Kritik der praktischen Vernunft* schließlich heißt es:

Man kann [...] einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte [...]. (KpV, AA V: 99)

Kant ging es in seiner Auflösung der dritten Antinomie allein um folgenden Punkt: Dass es zum Zweck der Erklärung notwendig ist, die sinnlich erfahrbare Welt als kausal determiniertes und gemäß Naturgesetzen zusammenhängendes Ganzes zu beschreiben, heißt nicht, dass jedes Ereignis in dieser kausal-deterministischen Weise beschrieben werden müsste. Im Gegenteil: Sobald wir ein Ereignis als Handlung beschreiben – und wir kommen nicht umhin, gewisse Ereignisse als Handlungen zu beschreiben –, muss dieses Ereignis in einer nicht-deterministischen Weise beschrieben werden. Die eigentliche Pointe von Kants Auflösung der dritten Antinomie ist also, dass Freiheit die Bedingung der Möglichkeit des Determinismus ist: So mächtig das wissenschaftliche Weltbild auch sei, man beginge einen Fehler, wenn man glaubte, die Freiheit müsse – und damit: könne – zugunsten des Determinismus aufgehoben werden. Doch eben das ist unmöglich: Der Determinismus, und mit ihm das wissenschaftliche Weltbild, aus dem jener hervorgeht, lässt sich nur begründen, wenn wir uns selbst in unseren Urteilen und Handlungen als von dieser Beschreibung ausgenommene und insofern freie Wesen begreifen.

Genau das ist auch der Witz an der perspektivischen Lesart: Genauso wenig, wie die eine Seite der Medaille verschwindet, sobald man die andere betrachtet, hören Handlungen auf, determiniert zu sein, bloß weil man sie als Handlungen beschreibt. Ironischerweise

lässt sich Irwins Einwand gegen Kant, wie Hudson vorführt, daher einfach umdrehen, um zu zeigen, dass er Kant nicht trifft:

We might [...] grant Irwin's observation noted above. But in the same spirit, let us also take note of the following: now, if an event is free, it is true of it under all true descriptions that it is free, even though only some true descriptions, those referring to the relevant intelligible concepts, show why it is free. Hence if an event is transcendently free under its noumenal description, it also transcendently free under its phenomenal description. In other words, [...] some natural events (which are also free actions) are both causally determined and transcendently free, no matter how exhaustive a list of their true descriptions is available, although only one type of true description shows why they are causally determined and only another type of true descriptions shows why they are transcendently free. (Hudson 1994: 84)

Gegner Kants könnten versuchen, gegen diese Replik das folgende Argument geltend zu machen: Selbstverständlich benutzen wir im Alltag – der Einfachheit halber – beide Arten der Beschreibung. In der Philosophie aber müssten wir uns für eine der beiden entscheiden; schließlich könne nur eine der beiden die richtige oder wahre Beschreibung sein. Es bleibe dabei: Wir können nicht zugleich determiniert *und* frei sein, da Freiheit und Determinismus sich kontradiktorisch zueinander verhielten und sich also wechselseitig ausschlossen: ›Du chasch nit dr Füfer und s Weggli ha.‹<sup>2</sup> Eric Watkins hat diesen Einwand wie folgt formuliert:

Regardless of whether or not two standpoints can be held at the same time, can they both be true or must one of them be illusory? [...] That is, granted that we conceive of ourselves as free and as determined (albeit from different standpoints at different times), which of these conceptions contains a true description of how we are? (Watkins 2006: 322)

---

<sup>2</sup> Das ist die schweizerische Variante des englischen ›You can't have your cake and eat it (too)‹.

Wie bereits gesagt wurde, beruht dieser Einwand auf der zwar weit verbreiteten, aber falschen Annahme, Freiheit und Determinismus würden sich kontradiktorisch zueinander verhalten und einander folglich ausschließen. Wäre dies korrekt, würde Kant uns mit seiner Auflösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft dazu auffordern, einen Widerspruch zu akzeptieren; das war aber sicher nicht, was Kant im Sinn hatte. Denn, worauf er eigentlich hinaus wollte, ist, zum einen, dass das Prädikat 'ist kausal determiniert' in einem anderen Kontext bzw. zu anderen Zwecken gebraucht wird als das Prädikat 'ist frei', und zum anderen, dass es unmöglich ist, auf eines dieser beiden Prädikate zu verzichten. Zwar treffen beide Beschreibungen auf Handlungen zu, aber beide von einem jeweils anderen Standpunkt aus betrachtet: Will man Handlungen erklären, nimmt man damit *ipso facto* den theoretischen Standpunkt ein, von dem aus betrachtet sämtliche Ereignisse in der Welt deterministisch zu beschreiben sind; will man dagegen Entscheidungen treffen, nimmt man *ipso facto* den praktischen Standpunkt ein, von dem aus Entscheidungen und Handlungen als frei beschrieben werden müssen. Dass Determinismus und Freiheit einander nicht ausschließen, obwohl sie sich – theoretisch gesehen – kontradiktorisch zueinander verhalten, liegt daran, dass es diese beiden Standpunkte sind, die sich wechselseitig ausschließen: Man kann nicht zugleich den theoretischen und den praktischen Standpunkt einnehmen, weil man eine Entscheidung nicht zugleich erklären und treffen kann. Entweder man tut das eine, oder man tut das andere; da man aber weder auf das eine noch auf das andere verzichten kann, sind beide Standpunkte unverzichtbar. Darum behauptet Kant, Handlungen seien sowohl determiniert als auch frei: aus theoretischer Perspektive betrachtet determiniert, aus praktischer Perspektive betrachtet frei.

Diese Erwiderung auf den Einwand des Entweder-Oder provoziert freilich sofort den nächsten Einwand: Im Lichte des Umstands

betrachtet, dass Entscheidungen (bzw. Handlungen) von Überzeugungen über die Welt abhängen, insbesondere von Überzeugungen über Kausalverhältnisse, stelle sich die Frage, ob man den theoretischen und den praktischen Standpunkt tatsächlich so strikt voneinander trennen könne, wie eben behauptet wurde. Mit anderen Worten: Da wir unsere Überzeugungen über die Welt aus der theoretischen Perspektive heraus erwerben und unsere Überzeugungen in unsere Entscheidungsprozesse einfließen, sei nicht zu sehen, wie sich die praktische Deliberation von der theoretischen Perspektive abtrennen lassen sollte. Im Gegenteil: Offenkundig seien beide aufs Engste miteinander verwoben; und wenn Kant zugestehen müsse, dass unser praktisches Rasonieren vom theoretischen Standpunkt nicht zu trennen sei, weshalb sollte dann nicht auch eine ganz bestimmte Überzeugung in unsere praktische Deliberation einfließen können: nämlich die Überzeugung, dass die Welt im Allgemeinen und damit unsere Entscheidungen und Handlungen im Besonderen determiniert sind? Frierson formuliert diesen Einwand so:

If deliberation can take into account scientific facts about the world, why not take into account the fact that one is unfree? (Frierson 2010: 87)

Ausführlicher formuliert findet sich der gleiche Einwand bei Dana Nelkin:

[...] what is to prevent my taking the theoretical belief [that human beings are determined] into account in my deliberation just as I take into account other of my theoretical beliefs? The advocates of this two-standpoints account have the burden of explaining why it is that the theoretical belief that one is determined and not free is “irrelevant to one’s deliberative task.” They must say why this belief about freedom is not taken up by the deliberative point of view when other paradigmatically theoretical beliefs regularly appear to be. For one’s theoretical belief that one is determined and not free would appear

to be at least as relevant to one's deliberative tasks as beliefs about the effects of one's actions. (Nelkin 2000: 571)

Kurz gesagt:

We can ask [...] why it is that the theoretical belief that one is determined and not free should be used only for the purpose of explaining the world and not also for the purpose of deciding how to act. (Nelkin 2000: 547)

Der Einwand des Entweder-Oder stellt sich somit von Neuem, nur in anderen Worten: Wenn Kant zugestehe, dass Handlungen, theoretisch betrachtet, determiniert seien, dann erschienen all jene, die glauben, die Freiheit mit dem bloßen Verweis auf den praktischen Standpunkt verteidigen zu können, wie Kinder, die sich die Augen zuhalten und daraufhin glauben, andere könnten sie nicht sehen, bloß weil sie sie nicht sehen — sie glauben zwar, der Determinismus sei irrelevant, doch letzten Endes verschlossen sie damit bloß ihre Augen vor der Wahrheit. Denn: Dass sich der Determinismus ausblenden lasse, impliziere nicht, dass er irrelevant sei. Im Gegenteil: Aufgeklärte Menschen, so der Kritiker, sollten sich mutig der wissenschaftlichen Wahrheit stellen und aufhören, sich als unbewegte Bewegte zu begreifen. Kurz, sie sollten, wie Wolf Singer fordert, „aufhören, von Freiheit zu sprechen“ (Singer 2004: 30).

Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, sind derartige Forderungen aus einem einfachen Grund zurückzuweisen: Wer sie aufstellt, begeht unweigerlich einen performativen Widerspruch. Die beste Antwort, die man jemandem geben kann, der behauptet, er könne – oder müsse – den Gedanken an die eigene Determiniertheit in seine praktischen Überlegungen einfließen lassen, lautet deshalb, genau das einmal zu versuchen — er wird scheitern.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Wie Tuvok sagt: „Ich warte, bis er von seiner eigenen Unlogik überwältigt wird.“ (Star Trek: Voyager, Staffel 5, Folge 17, 10:29ff.)

## 8.2. Der Determinismus

In der Philosophie gibt es nicht mehr viele Vertreter des Determinismus.<sup>4</sup> Unter Wissenschaftlern und wissenschaftlich Interessierten gibt es jedoch zunehmend mehr Menschen, die das subjektive Gefühl, frei zu sein, mit Verweis auf psychologische Befunde wie das Libet-Experiment<sup>5</sup> in Frage stellen und der Auffassung sind, unsere Gedanken, Entscheidungen sowie Handlungen seien keineswegs so selbstbestimmt und frei, wie wir gemeinhin glauben. Wäre damit nun nicht mehr gemeint, als dass Menschen gelegentlich Einflüssen unterliegen, denen sie sich nicht bewusst sind und die sie infolgedessen nicht kontrollieren können, wäre diese These – mehr oder minder – unspektakulär. Denn die meisten Menschen würden, ohne zu zögern, zugestehen, dass sie sich manchmal in dem Glauben irren, uneingeschränkte willentliche Kontrolle über ihre Entscheidungen und Handlungen zu haben. So ist die These freilich aber gerade nicht gemeint. Im Gegenteil: Gemeint ist, dass der Glaube an den freien Willen generell illusorisch sei, sprich, dass es immer ein Irrtum sei zu glauben, man hätte die Kontrolle über seine Gedanken, Entscheidungen und Handlungen.

Manche Menschen halten den Determinismus für offensichtlich absurd. Zur Begründung berufen diese sich zumeist schlicht auf die Phänomenologie von Entscheidungssituationen: Man steht vor der Wahl, dieses oder jenes zu tun, und im Normalfall erleben wir das, was auf diese Wahlsituation folgt – unsere Entscheidung – nicht als etwas, das uns überkommt, also einfach geschieht, sondern als etwas, das nicht zustande kommt, solange wir nicht aktiv etwas tun: Wir müssen unsere Entscheidungen willentlich treffen, und genau weil wir das müssen, haben wir die Kontrolle über sie. Wir erleben

---

<sup>4</sup> Als Ausnahmen wären hier beispielsweise Honderich 1988 sowie Pereboom 2001 zu nennen.

<sup>5</sup> Vgl. Libet 2004

unsere Entscheidungen nicht als determiniert, sondern als selbstbestimmt, und dieser Eindruck sei keine Täuschung. Denn: Indem wir uns eines Einflusses bewusst würden, seien wir ihm nicht länger hilflos ausgeliefert, sondern erlangten Kontrolle über ihn, das heißt, wir könnten darüber entscheiden, wie er sich auf unsere Handlungen auswirkt. Kurzum: Selbstbewusstsein impliziert Kontrolle, und Kontrolle sei Freiheit.

In gewisser Weise ist das natürlich nur eine Reformulierung der Incorporation Thesis, weshalb es nicht weiter wunder nimmt, dass sich dieses Argument auch in Korsgaards Schriften findet:

[...] as rational beings we are aware of our attitudes. We know of ourselves that we want certain things, fear certain things, love certain things, believe certain things, and so on. And we are also aware of the potential influence of our attitudes on what we will decide to do. We are aware of the *potential grounds* of our actions – of the ways in which our attitudes incline us to respond. And once you are aware of the influence of a potential ground of action, you are in a position to decide whether to allow yourself to be influenced in that way or not. (Korsgaard 2010: 21f.)

In *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity* fasst Korsgaard diesen Gedankengang wie folgt zusammen:

Our awareness of the workings of the grounds of our [...] actions gives us control over the influence of those grounds themselves. (SC: 115)

An früherer Stelle dieses Buchs wird Korsgaard noch deutlicher:

We are self-conscious in a particular way: we are conscious of the grounds on which we act, and *therefore* are in control of them. (SC: 19, Hervorhebung von mir)

Laut Korsgaard ist Kontrolle also die logische Konsequenz dessen, was sie, vermutlich in Anlehnung an Kants Faktum der Vernunft,



das Faktum des Selbstbewusstseins<sup>6</sup> nennt: Selbstbewusstsein *impliziere* Kontrolle.

### 8.2.1. Die Herausforderung des Deterministen

Deterministen könnten nun zu Recht einwenden, es sei unklar, wie aus dem bloßen Faktum des Selbstbewusstseins *folgen* solle, dass wir Kontrolle haben; und wie Korsgaard zugibt, stellt sich offenbar vielen ihrer Leser diese Frage:

[A] problem, which many of my own readers have pointed out to me in the past, is that it is not perfectly clear why just being conscious of the grounds of your beliefs and actions should be sufficient to put you, as it were, in normative control. It seems perfectly possible that we could be aware of a force operating on us mentally, but still be helpless in the face of it. (Korsgaard 2010: 22)

Im Grunde genommen, so könnte man sagen, fungiere das Selbstbewusstsein ja lediglich wie ein Spiegel, und ein Spiegel hat offenkundig keine Kontrolle über die Prozesse, die sich in ihm spiegeln. Analog könnte sich das, was wir als vernünftiges Rasonieren bzw. als (vermeintlich) freie Entscheidung erleben, als bloße Spiegelung eines neuronalen Prozesses herausstellen, der sich folglich unserer Kontrolle entzieht. Weshalb also, so lautete der Einwand, behauptete Korsgaard, dass wir, bloß weil wir unsere Gedanken und Impulse aus reflexiver Distanz beobachten und in diesem Sinne spiegeln können, Kontrolle über sie haben?

Um dieser Fragestellung sinnvoll auf den Grund gehen zu können, müssen wir zunächst natürlich klären, was 'Kontrolle haben'

---

<sup>6</sup> Vgl. Korsgaard 2009: 126

in diesem Kontext überhaupt bedeutet. Korsgaard äußert sich diesbezüglich nicht explizit, schreibt aber an einer anderen Stelle:

When you are aware that you are tempted, say, to do a certain action because you are experiencing a certain desire, you can step back from that connection and reflect on it. You can ask whether you should do that action because of that desire, or because of the features that make it desirable. And if you decide that you should not, then you can refrain. (SC: 19)

Kontrolle zu haben scheint für Korsgaard also genau das zu bedeuten, was oben schon angeklungen ist: Kontrolle zu haben, heißt, die Wahl zu haben; man *kann* den Handlungsvorschlägen nachgehen, die einem unterbreitet werden, aber man *muss* das nicht tun.

Deterministen wären mit diesem Vorschlag freilich nicht einverstanden. Denn, so würden sie sagen, Korsgaards These – wenn man zu der Auffassung gelangt, dass man einem Impuls nicht nachgehen sollte, dann müsse man das nicht tun –, stelle nicht bloß eine *petitio principii* dar, sondern sei empirisch schlicht falsch; schließlich seien sich Menschen mit Zwangsstörungen der Gründe – oder besser gesagt: der Ursachen –, die ihr Verhalten bestimmen, in vielen Fällen durchaus bewusst, und sie glauben auch, dass sie diesen Impulsen besser nicht nachgehen sollten; trotzdem könnten solche Menschen diesen Impulsen nicht widerstehen. Natürlich wird auch ein Determinist sagen, dass es gerade dieser Umstand ist, aufgrund dessen wir in derartigen Fällen von einer Zwangsstörung, also von einer Krankheit sprechen. Das allein zeige aber nicht, dass kranken Menschen etwas abgehe, was gesunde Menschen hätten – nämlich eine Art von kontrakausaler bzw. anti-deterministischer Freiheit –, sondern könnte einfach darauf zurückzuführen sein, dass gewisse neuronale Verschaltungen bei kranken Menschen anders angelegt sind als bei gesunden Menschen. Selbstverständlich sei auch das bis dato bloß eine Hypothese. In den letzten Jahrzehnten habe sich die

Indizienlage aus empirischer Sicht jedoch zunehmend verdichtet. Kurzum: Was immer Selbstbewusstsein als solches impliziert, es sei nicht Kontrolle.

Die Herausforderung des Deterministen besteht demnach in der folgenden These: Aus der Phänomenologie des Sich-Entscheiden-Könnens, also aus dem Gefühl, über Freiheit in einem kontrakausalen, anti-deterministischen Sinn dieses Wortes zu verfügen, folgt nicht, dass wir tatsächlich über diese Freiheit verfügen. Aus Korsgaards Faktum des Selbstbewusstseins folge somit auch nicht, dass wir Kontrolle haben, sondern nur, dass wir glauben, die Kontrolle zu haben; zu glauben, die Kontrolle zu haben, heie aber nicht, die Zügel wirklich in den Händen zu halten. Wir mögen uns frei *fühlen*, aber das heiße nicht, dass wir wirklich frei *sind*.

Als Kantianer kann man dieser Herausforderung indes gelassen gegenüberstehen. Im Grunde genommen, ist es nämlich keine echte Herausforderung. Denn Kant hat nie behauptet, dass wir ‚wirklich‘ frei sind in dem Sinn, der dem Deterministen vorschwebt. Im Gegenteil: Kant betont in der dritten Antinomie der reinen Vernunft, dass wir niemals wissen können, ob wir im genannten Sinne ‚wirklich‘ frei sind; aus einer *theoretischen* Perspektive betrachtet, entzieht sich die Freiheit nämlich unserer Kenntnis, weil die Antwort auf die Frage, ob wir ‚wirklich‘ frei sind, aus konzeptuellen Gründen jenseits der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens liegt. Aber, und das ist die eigentliche Pointe der dritten Antinomie: Dass wir niemals *wissen* können, ob wir ‚wirklich‘ frei sind, heißt nicht, dass es nicht möglich wäre, sich als frei zu *denken*; und dieser Gedanke ist, auch wenn er nicht zu Unrecht so betitelt wird, mehr als eine bloße Denkmöglichkeit; er ist eine Denknwendigkeit. Denn aus der *praktischen* Perspektive heraus betrachtet, kommen wir nicht umhin, uns als frei zu begreifen, da jeder Versuch, sich selbst nicht als frei zu begreifen, notwendigerweise in einen performativen Wi-

derspruch führt. Damit kommen wir auf Nelkins Vorwurf aus dem vorigen Kapitel zurück.

In Kapitel 8.1. wurde eingewendet, man könne nicht zugleich frei und determiniert sein, da diese beiden Prädikate sich kontradiktorisch zueinander verhielten, einander also wechselseitig ausschließen. Die Erwiderung bestand in dem Hinweis darauf, dass die Prädikate 'ist determiniert' und 'ist frei' einander gar nicht ausschließen können, da sie gleichsam windschief aneinander vorbeilaufen: Vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet, sind wir determiniert, vom praktischen Standpunkt aus betrachtet aber frei. Freiheit und Determinismus verhalten sich demnach nicht kontradiktorisch, sondern komplementär zueinander. Nelkin stellte daraufhin die strikte Trennung der beiden Standpunkte in Frage: Wenn wir determiniert seien und darum wüssten, weshalb sollte man diese Überzeugung dann nicht in praktische Überlegungen einfließen lassen?

Ginge es lediglich um das, was man als partikuläre Determination bezeichnen könnte, spräche nichts dagegen, das Wissen darum in seine Überlegungen einfließen zu lassen: Angenommen, jemand wäre aus irgendeinem Grund dazu determiniert, immer das zu tun, wovon er weiß, dass er es besser nicht tun sollte (wie beispielsweise, seine Zunge in einen laufenden Mixer zu stecken, oder seine Hand unter einen laufenden Rasenmäher zu halten), und nehmen wir zudem an, diese Person wüsste um diese partikuläre Determination.<sup>7</sup> Dann wäre es selbstverständlich nicht nur möglich, sondern sogar ein dringend zu befolgendes Gebot der Klugheit, dieses Wissen in Betracht zu ziehen, ehe man sich auch nur in die Nähe eines Mixers oder Rasenmähers begäbe. Nelkins Anfrage betrifft nun natürlich zwar nicht partikuläre, sondern universelle Determination; die Frage ist aber dieselbe: Weshalb sollte es unmöglich sein, das Wissen

---

<sup>7</sup> Fälle dieser Art gibt es übrigens wirklich.

um die eigene (universelle) Determination in seine Entscheidungen einfließen zu lassen? In diesem Fall lautet die Antwort: Weil jeder Versuch, dies zu tun, unweigerlich in einem performativen Widerspruch endet.

### 8.2.2. Die Selbstwidersprüchlichkeit des Determinismus

Der Determinismus ist die These, dass nichts von dem, was der Fall ist, hätte nicht der Fall sein können, und umgekehrt: Nichts von dem, was nicht der Fall ist, hätte der Fall sein können.<sup>8</sup> Der kausale Determinismus im engeren Sinn ist eine Variante dieser Grundidee, der zufolge sich ausnahmslos alle Zustände der Welt bzw. alle in ihr stattfindenden Ereignisse mit gesetzmäßiger Notwendigkeit auf kausalem Wege aus ihnen zeitlich vorhergehenden Zuständen der Welt bzw. ihnen zeitlich vorhergehenden Ereignissen ergeben.<sup>9</sup> Für viele Menschen hat der Determinismus seit jeher eine gewisse Anziehungskraft, in jüngster Zeit insbesondere für all jene, die sich für die Neurowissenschaften interessieren. Gerade hier zeigen sich die Grenzen des Determinismus als philosophischer Position aber deutlich: Manche Neurowissenschaftler behaupten, aus ihren Erkenntnissen über das Gehirn den Schluss ziehen zu können bzw. zu müssen, dass Freiheit eine Illusion sei und dass wir dementsprechend aufhören sollten, von Freiheit zu sprechen.<sup>10</sup> Doch: Wäre der

---

<sup>8</sup> Das ist freilich nur eine mögliche Formulierung der Grundidee des Determinismus, die allen Varianten (logischer, theologischer, kausaler Determinismus, usw.) zugrunde liegt. Ob es sich dabei um die bestmögliche Formulierung handelt, möchte ich offenlassen. Mir scheint aber, dass es zumindest nicht falsch ist zu behaupten, dass diese Idee vielen Varianten des Determinismus als Grundgedanke gemeinsam ist. Für eine Sammlung verschiedener Formulierungen der deterministischen Grundidee vgl. Pothast 1978: 8.

<sup>9</sup> Kant bezeichnet diese Variante als Prädeterminismus. Zweifellos ist diese Bezeichnung präziser. Der Einfachheit halber werde ich im Folgenden trotzdem schlicht von dem Determinismus sprechen.

<sup>10</sup> Vgl. nochmals Singer 2004: 30

Determinismus wahr, würden solche Forderungen offenbar keinen Sinn ergeben; schließlich wären alle, die – trotz der neuesten neurowissenschaftlichen Erkenntnisse – die Freiheit des Willens verteidigten, gemäß der These des Determinismus dazu determiniert, dies zu tun; sie könnten also gar keine andere Position vertreten. Diese Argumentation lässt sich wie folgt verallgemeinern: Der Determinismus ist keine vertretbare Position, da seine Wahrheit zur Folge hätte, dass Vertreter des Determinismus diese Position nicht aus guten Gründen verträten – also nicht deshalb, weil sie eingesehen hätten, dass der Determinismus wahr ist –, sondern deshalb, weil sie gemäß ihrer eigenen Theorie schlechterdings dazu determiniert wären, sie für wahr zu halten und zu vertreten. Ihr Fürwahrhalten des Determinismus wäre somit nicht das Ergebnis vernünftigen Rasonierens, sondern die mit gesetzmäßiger Notwendigkeit eintretende Wirkung des kausalen Zusammenspiels unzähliger Ereignisse, die, zusammengenommen, dazu führen mussten, dass der Determinist die Laute ‘Der Determinismus ist wahr’ von sich gibt. Da dasselbe für Befürworter anderslautender Positionen gälte, wäre aber jede sinnvolle Diskussion zwischen den Parteien beendet, ehe sie überhaupt begänne.<sup>11</sup> Das heißt: Wäre der Determinismus wahr, spräche für ihn genauso viel oder, besser gesagt, genauso wenig wie für jede andere Theorie. Dann wäre aber nicht mehr zu sehen, weshalb man überhaupt in Betracht ziehen sollte, ihn für

---

<sup>11</sup> Diese Widerlegung des Determinismus ist natürlich keine Erfindung der Neuzeit. Man findet sie schon bei Epikur: „Wer sagt, alles geschehe mit Notwendigkeit, vermag demjenigen nichts vorzuhalten, der sagt, nicht alles geschehe mit Notwendigkeit. Denn ebendies, so behauptet er, geschehe mit Notwendigkeit.“ (Epikur 1982: 89) Mit David Hume findet sich in der Neuzeit indes ein Philosoph, den dieses Argument offenbar wenig beeindruckte: „Nicht allein in Poesie und Musik müssen wir unserem Geschmack und unserem Gefühl folgen, sondern auch in der Philosophie. Wenn ich von irgendeinem Satz überzeugt bin, so heißt dies nur, dass eine Vorstellung stärker auf mich einwirkt. Wenn ich einer Beweisführung den Vorzug vor einer anderen gebe, so besteht, was ich tue, einzig darin, dass ich aus meinem unmittelbaren Gefühle entnehme, welche Beweisführung in ihrer Wirkung der anderen überlegen ist.“ (Hume 2004: 121f.)

wahr zu halten. Ein konsequenter Determinist könnte demnach auf die Frage, weshalb er den Determinismus irgendeiner anderen Position vorziehe, nur antworten, er sei eben dazu determiniert, dies zu tun. Er könnte für seine Position nicht länger argumentieren, sondern nur noch Bericht darüber erstatten, dass es sich, aus welchen ‚Gründen‘ auch immer, eben so ergeben habe, dass er den Determinismus für wahr halte. In letzter Konsequenz könnte ein Determinist die von ihm geäußerten Laute ‚Der Determinismus ist wahr‘ jedoch nicht einmal mehr als Ausdruck seiner Überzeugung von der Wahrheit des Determinismus begreifen; vielmehr müsste er sie als eine bloße Abfolge von Geräuschen auffassen, die jegliche Bedeutung verloren hätten und damit ohne Anspruch auf Wahrheit einhergingen; und weil all dies aufgrund der universellen Gültigkeit der deterministischen These nicht nur für deren Befürworter gälte, sondern für alle Menschen, wäre das nicht bloß das Ende aller Konversation, sondern, *a fortiori*, auch das Ende jedweder Argumentation. Denn: Wer für die Wahrheit des Determinismus argumentieren will, muss Gründe für dessen Wahrheit anführen; das bedeutet implizit aber, dass es vernünftig wäre, den Determinismus für wahr zu halten, was seinerseits nichts anderes heißt, als dass man den Determinismus für wahr halten sollte.<sup>12</sup> In einem deterministischen Universum ergäbe es aber keinen Sinn zu verlangen, dass etwas, das nicht der Fall ist, der Fall sein sollte;<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl.: „Die Möglichkeit, den Determinismus (begründeterweise) für wahr oder eben auch für falsch halten zu können, enthält die Möglichkeit, einem Sollensgebot Folge leisten zu können; also kann der Determinismus nicht wahr sein. Die Freiheit des Urteilens ist mit einem Sollensmoment verbunden. Denn ich *soll* ja ein Urteil annehmen oder verwerfen, für wahr oder für falsch halten, nicht weil es Ursachen dafür gibt, sondern Gründe. [...] Dieses *Urteilen-Können* heißt aber nichts anderes als *Frei-Urteilen-Können*, und die Freiheit dieses Urteils ist keine andere als die transzendente Freiheit (Spontaneität) von Verstand und Vernunft.“ (Schönecker 1999: 223f.)

<sup>13</sup> Denn der Determinismus ist die These, dass nichts von dem, was der Fall ist, hätte nicht der Fall sein können, und umgekehrt: Nichts von dem, was nicht der Fall ist, hätte der Fall sein können.

mithin wäre es sinnlos, Gründe für die Wahrheit des Determinismus anzuführen.

Auf diese Weise macht das, was man als die normative Kraft der Wahrheit bezeichnen könnte, jeden Versuch einer Argumentation zugunsten des Determinismus unmöglich. Denn: Wäre der Determinismus wahr, wäre jede nicht-metaphorische Rede über Gründe leer und nichtig. Im Grunde genommen, behauptet man als Determinist also nichts anderes, als gute Gründe für die Behauptung anführen zu können, dass es so etwas wie Gründe gar nicht gibt — womit man die eigene Theorie endgültig *ad absurdum* geführt hat. In diesem Sinn führt jeder Versuch, die Wahrheit des Determinismus auch nur zu behaupten, in einen performativen Widerspruch; denn schon die Behauptung der Wahrheit des Determinismus setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit die Falschheit des Determinismus voraus.<sup>14</sup> Man sieht dies leicht, indem man – wie der Lehrer im Mathematikunterricht gesagt hätte – die Probe macht, also den Spieß einfach umdreht und den Deterministen fragt, worauf er denn eigentlich hinauswolle: Was sollten wir anders machen, nun, da wir um den Determinismus wissen? Sollten wir aufhören, Entscheidungen zu treffen, weil es, wie der Fatalist behauptet, sinnlos wäre, sich um die Frage zu sorgen, ob man sich richtig entscheidet? Wie aber sollte man das tun, ohne den Determinismus implizit außer Kraft

---

<sup>14</sup> Diese Problematik ist nicht auf Vertreter des Determinismus beschränkt, sondern betrifft alle Thesen, die versuchen, Rationalität argumentativ zu untergraben. Sehr anschaulich zeigt sich das an einer Aussage des Neurowissenschaftlers Vilayanur Subramanian Ramachandran, die Allen Wood in seinem Buch *Kantian Ethics* zitiert: “Your conscious life, in short, is nothing but an elaborate post-hoc rationalization of things you really do for other reasons.” (Ramachandran, V. S.: *A Brief Tour of Human Consciousness*, New York: Pi Press, 2004: 1, zit. nach Wood 2008: 301) Offenbar nimmt Ramachandran – ohne es zu merken – sich selbst von dieser Diagnose aus. Schließlich müsste er andernfalls auch sein eigenes Statement für eine post-hoc-Rationalisierung halten, mithin für etwas, das, wenn es überhaupt zutreffend ist, nicht aus den von ihm genannten Gründen zutreffend ist, sondern aus anderen Gründen. Dann aber wäre unklar, weshalb irgendjemand Ramachandrans These Beachtung, geschweige denn Glauben schenken sollte.



zu setzen? Wer seine Bemühungen, die richtige Entscheidung zu treffen, aufgäbe, weil er glaubte, sie seien sinnlos, der hätte sich dazu *entschieden*, so zu tun, als gäbe es nichts zu entscheiden. Das aber wäre offensichtlich schlicht Selbstbetrug. Man hätte also nicht etwas eingesehen, sondern man hätte sich, wie Thomas Nagel sagt, einer „moralischen Trägheit“ (Nagel 1999: 164) verschrieben — und zwar freiwillig! Daher gilt unverändert: Ob es uns gefällt oder nicht, als vernünftige Wesen sind wir zur Freiheit verurteilt — und deshalb trifft Eric Wilson genau ins Schwarze, wenn er demjenigen, der von sich behauptet, als Determinist mutig der unangenehmen Wahrheit ins Gesicht zu sehen, antwortet:

To deny one's freedom is not to face courageously the hard truths of science [...]. It is to renounce one's agency [...]. (Wilson 2008: 357)

Dass das Wissen um den Determinismus uns nicht davon entbindet, Entscheidungen zu treffen und Handlungen zu vollziehen, hat John Searle anschaulich dargestellt:

Imagine that you are in a restaurant and you are given a choice between veal and pork, and you have to make up your mind. You cannot refuse to exercise free will in such a case, because the refusal itself is only intelligible to you as a refusal, if you take it as an exercise of free will. So if you say to the waiter, “Look, I am a determinist – *che sarà sarà*, I'll just wait and see what I order”, that refusal to exercise free will is only intelligible to you as one of your actions if you take it to be an exercise of your free will. (Searle 2004: 43)

### 8.2.3. Die Irrelevanz des Determinismus

Damit können wir auf Nelkins Anfrage zurückkommen, weshalb es unmöglich sein sollte, das Wissen um die eigene Determiniertheit in die praktische Deliberation einfließen zu lassen. Die Antwort liegt

nun auf der Hand: Weil wir, sofern es sich bei dem, was wir tun, um ein praktisches Deliberieren handelt, eine Entscheidung zu treffen haben — und hierbei ist der Determinismus schlicht *irrelevant*, da der Versuch, ihn zu berücksichtigen, unweigerlich in einen performativen Widerspruch und damit zu einer – wenn man so möchte – praktischen *reductio ad absurdum* führt.

Natürlich bleibt die Frage, ob wir determiniert sind oder nicht, grundsätzlich sinnvoll — aber nur aus der theoretischen Perspektive des Beobachters, der Entscheidungen und Handlungen erklären will. Für den praktisch deliberierenden Akteur dagegen, also für denjenigen, der die Entscheidung trifft und dementsprechend handelt, ist diese Frage nicht nur irrelevant, sondern im wahrsten Sinn des Wortes praktisch inexistent. Sobald er sie stellt, lässt sich das, was er da tut, nämlich nicht länger als praktische Deliberation beschreiben; denn er überlegt dann nicht mehr, was er tun will, sondern prophezeit, was geschehen wird, und wäre damit – das ist die *Crux* – *ipso facto* vom praktischen zum theoretischen Standpunkt gewechselt. Mit anderen Worten: Er würde nicht länger Gründe für oder gegen etwas abwägen, sondern vorhersagen, welche Wirkung gewisse Ursachen nach sich ziehen werden. Daher gilt:

[...] causes of one's choices literally *cannot* function as reasons for choice. [...] As soon as one introduces causal explanations of a particular human behavior, one has ceased to consider that behavior as a possible object of moral-practical evaluation, and one has thereby ceased to see that behavior from a practical standpoint. (Frierson 2010: 87)

Das ist letztlich die Antwort auf Nelkins Frage, was uns davon abhalten sollte, den Gedanken an die eigene Determiniertheit in unsere praktische Deliberation aufzunehmen: Nichts hält uns davon ab — wer oder was sollte uns hindern? Wir können versuchen, den Determinismus zu berücksichtigen. Aber wir werden es nicht schaf-

fen, weil es sich um ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen handelt: nämlich um den Versuch, den theoretischen und den praktischen Standpunkt zugleich einzunehmen. Eben das aber ist unmöglich. Denn entweder geht es darum, Entscheidungen zu erklären, oder es geht darum, Entscheidungen zu treffen:

[...] freedom is a concept with a practical employment, used in the choice and justification of action, not in explanation or prediction; while causality is a concept of theory, used to explain and predict actions but not to justify them. There is no standpoint from which we are doing both of these things at once, and so there is no place from which to ask a question that includes both concepts in its answer. [...] The incongruity simply follows from the fact that we stand in two very different relations to our actions: we must try to understand them, but we must also decide which ones to do. (CKE: 204f.)

Den praktischen Standpunkt einzunehmen, heißt letzten Endes also nichts anderes als: die Durchführung einer praktischen Deliberation zum Zweck der Entscheidungsfindung, und hierfür ist die Frage nach dem Determinismus schlicht irrelevant: Wir mögen determiniert sein oder nicht – Kant zufolge sind wir es –, das alles ändert nichts an der Unausweichlichkeit des Sich-entscheiden-Müssens. Das heißt: Obwohl wir wissen, dass wir determiniert sind, kommen wir nicht umhin, unsere Entscheidungen, wie Kant in der *Grundlegung* sagt, unter der Idee der Freiheit zu treffen, und insofern sind wir frei:

Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind,

eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde. (GMS, AA IV: 448)<sup>15</sup>

Selbst wenn wir wollten, könnten wir die kausale Entstehungsgeschichte unserer Entscheidungen also nicht in die praktische Deliberation einfließen lassen, da eine Bedingung der Möglichkeit von praktischer Deliberation die *Abstraktion* vom Determinismus ist. Kant behauptet damit nicht, dass wir die Kausalität gleichsam außer Kraft setzen würden; denn Abstraktion ist nicht Negation, und zu handeln bedeutet auch und gerade nach Kant nicht, Wunder zu vollbringen, auch wenn viele Kritiker Kants seine Lehre so darstellen, als würde sie eine solche, wie sie in Kapitel 3.3.1. genannt wurde, *miracle view* implizieren. Tatsächlich ist aber genau das Gegenteil der Fall: Nach Kant gehen die kausalen Kräfte der Natur nicht verloren, wenn wir Entscheidungen treffen und handeln, sondern sie verschwinden nur aus unserem Blickfeld; frühere Ereignisse sowie ihre kausalen Wirkungen verschwinden also nicht *an sich*, aber *für uns*, jedenfalls in der praktischen Deliberation; sie fallen sozusagen aus dem Spiel heraus:

We regard ourselves as free, as the authors of our actions. This is not because there is any reason to deny that we are natural, causally determined beings, but because for the purpose at hand [answering the question: What should I do?], that conception of ourselves is *irrelevant*. (CKE: xi)

Einzig das ist gemeint, wenn Kant in der *Grundlegung* behauptet, jedes vernünftige Wesen handle notwendigerweise unter der Idee der Freiheit. Nelkin bringt daher die Antwort auf ihre Frage fast – aber eben auch nur fast – perfekt auf den Punkt, wenn sie schreibt:

---

<sup>15</sup> Vgl. auch: „Man mag die Freiheit im theoretischen Verstande beweisen oder auch widerlegen, wie man will, genug, man wird doch immer nach Ideen der Freiheit handeln.“ (AA XXIX: 898)

[...] the belief that one is not free simply *cannot* be used in order to decide how to act – one could not engage in that very activity if one employed that belief. Therefore, in deciding how to act, one employs only the belief that one is free and undetermined. (Nelkin 2000: 575)

Nelkins Fehler steckt im letzten Satz. Denn dieser klingt nicht nur, als müsse man, um eine Entscheidung treffen zu können, die Überzeugung, der Determinismus sei wahr, fallen lassen und durch die Überzeugung ersetzen, man sei frei, sondern es ist, wie der nächste Satz aus Nelkins Essay zeigt, offenbar auch genau das, was sie meint:

[...] the belief that one is free allows one to engage in the very activity of deciding to deliberate about whether one can act in a certain way (Nelkin 2000: 575)<sup>16</sup>

Das ist jedoch schlicht falsch. Denn es ist keine Überzeugung, die es einem *ermöglicht*, praktisch zu deliberieren, sondern es ist die – in Kapitel 2 beschriebene – essentiell reflexive Struktur des Selbstbewusstseins, die uns dazu *nötigt*, praktisch zu deliberieren. Der Punkt ist im Grunde simpel: Den praktischen Standpunkt einzunehmen, heißt nichts anderes, als eine Entscheidung zu fällen; eine Entscheidung zu fällen, heißt jedoch nicht, eine Überzeugung zu haben. Es ist also nicht so, als hätten wir, sobald wir den theoretischen Standpunkt einnehmen, die Überzeugung, determiniert zu sein, während wir, sobald wir den praktischen Standpunkt einnehmen, die Überzeugung hätten, frei zu sein. Zwar beziehen wir vom theoretischen Standpunkt aus gewonnene Überzeugungen in unsere praktische Deliberation ein, und insofern sind die beiden Standpunkte natürlich nicht isoliert voneinander. Man muss aber weder der Über-

---

<sup>16</sup> Vgl. auch: “[...] we might wonder whether “believing from a standpoint” is really an intelligible idea. It is natural to think that belief is an attitude that represents the world as being a certain way – simpliciter. One does not possess such an attitude “from a standpoint”.” (Nelkin 2000: 569)

zeugung sein, frei zu sein, noch die Überzeugung aufgeben, der Determinismus sei wahr, um praktisch deliberieren und Entscheidungen treffen zu können. Denn es ist keine Überzeugung – weder die eine noch die andere – erforderlich, um praktisch zu deliberieren. Im Gegenteil: Die praktische Deliberation stellt unabhängig davon, welche Überzeugungen man haben mag, eine Unausweichlichkeit dar; gerade das war die Pointe des Abschnitts über die Selbstwidersprüchlichkeit des Determinismus: Es spielt keine Rolle, was man glaubt; man mag den Determinismus für wahr oder für falsch halten, aber man kommt, auf die eine wie auf die andere Weise, nicht darum herum, Entscheidungen zu treffen. Selbstverständlich hängen unsere Entscheidungen davon ab, welche Überzeugungen wir über uns und die Welt haben, und selbstverständlich lautet eine dieser Überzeugungen, dass es unausweichlich ist, Entscheidungen unter der Idee der Freiheit zu treffen und in diesem Sinn (praktisch) frei zu sein. Das heißt aber nicht, dass praktische Freiheit eine Überzeugung im Sinn des *terminus technicus* 'belief' wäre. Denn den praktischen Standpunkt einzunehmen, heißt nicht, die Überzeugung zu haben, praktisch frei zu sein, sondern, den praktischen Standpunkt einzunehmen, bedeutet, praktisch frei zu sein. Praktische Freiheit ist kein Gegenstand der theoretischen Philosophie und hat insofern nichts mit Überzeugungen zu tun; sie ist darüber hinaus auch keine Fähigkeit, sondern vielmehr ein Zustand. Deshalb kann praktische Freiheit nicht in einen Konflikt mit dem Determinismus geraten, und deshalb muss man, um eine Entscheidung zu treffen, auch nicht der Überzeugung sein, frei zu sein. Denn, eine Entscheidung zu treffen und eine Überzeugung darüber zu haben, unter welchen Umständen diese Entscheidung getroffen wird, ist offenkundig nicht dasselbe, und eben das ist auch der Unterschied zwischen dem theoretischen Standpunkt und dem praktischen Standpunkt. Der praktische Standpunkt hat mit Überzeugungen insofern nichts zu tun, als dass wir ‚von ihm aus‘ – oder ‚in ihm‘ – keine Überzeugungen

formen, sondern etwas gänzlich anderes tun: Wir treffen Entscheidungen.

Dass der Determinismus hierbei irrelevant ist, heißt *nicht*, dass er falsch ist, sondern eben nur, dass er irrelevant ist. Wiederum ist es Korsgaard, die diesen Punkt klar zu Papier gebracht hat:

Kant argues that when you make a choice you must act “under the idea of freedom.” (G 4: 448/66) [...] The point is not that you must *believe* that you are free, but that you must choose as if you were free. It is important to see that this is quite consistent with believing yourself to be fully determined. To make it vivid, imagine that you are participating in a scientific experiment, and you know that today your every move is programmed by an electronic device implanted in your brain. The device is not going to bypass your thought processes, however, and make you move mechanically, but rather to work through them: it will determine what you think. Perhaps you get up and decide to spend the morning working. You no sooner make the decision than it occurs to you that it must have been programmed. We may imagine that in a spirit of rebellion you then decide to skip work and go shopping. And then it occurs to you that *that* must have been programmed. The important point here is that efforts to second guess the device cannot help you decide what to do. They can only prevent you from making any decision. In order to *do* anything, you must simply ignore the fact that you are programmed, and decide what to do – just as if you were free. You will believe that your decision is a sham, but it makes no difference. Kant’s point, then, is not about a theoretical assumption necessary to decision, but about a fundamental feature of the standpoint from which decisions are made. (CKE: 162f.)

Ob wir nun von einem verrückten Wissenschaftler programmiert wurden oder von Natur aus determiniert wären, spielt dabei keine Rolle: Nehmen wir an, unsere ‚Handlungen‘ seien nicht im Rahmen eines Experiments programmiert worden, sondern naturgesetzlich determiniert. Nehmen wir zudem an, ein allwissender Beobachter könnte exakte Voraussagen darüber treffen, was wir tun werden, und gäbe diese Information an uns weiter. Auch das würde nichts

daran ändern, dass wir unter der Idee der Freiheit entscheiden und handeln müssten:

The afternoon stretches before me, and I must decide whether to work or to play. Suppose first that *you can predict* which one I am going to do. That has no effect on me at all: I must still decide what to do. I am tempted to play but worried about work, and I must decide the case on its merits. Suppose next *I believe that you can predict* which one I'm going to do. You've done it often enough before. What then? I am tempted to play but worried about work, and I must decide the case on its merits. [Absatz] The worry seems to be that if we were sure we were determined or knew how we were determined then either we could not act or we would not act, or else we would act differently. But why is this supposed to happen? Having discovered that my conduct is predictable, will I now sit quietly in my chair, waiting to see what I will do? Then I will not do anything but sit quietly in my chair. And that had better be what you predicted, or you will have been wrong. [...] Determinism is no threat to freedom. (SN: 94f.)<sup>17</sup>

Der Punkt ist: Welche Überzeugungen man hat, spielt keine Rolle. Man kann glauben, was immer man will: dass man nicht determiniert ist, sondern frei, oder umgekehrt; ja, man kann sogar glauben zu wissen, wozu man im Speziellen determiniert ist. All das ändert nichts daran, dass man seine Entscheidungen unter der Idee dessen treffen muss – und wird –, dass man in *praktischer* Hinsicht frei ist. Praktische Freiheit ist also keine Angelegenheit von Überzeugungen, sondern die Unausweichlichkeit, sich entscheiden zu müssen. Praktische Freiheit ist – mit anderen Worten – die Notwendigkeit, beim Prozess der praktischen Deliberation vom Determinismus zu abstrahieren und sich selbst als ein Wesen zu begreifen, dessen Entscheidungen durch nichts außer ihm selbst determiniert sind. Der Begriff 'Freiheit' bedeutet hier also etwas ganz anderes als in theo-

---

<sup>17</sup> Für eine ausführlichere Diskussion dieser Problematik vgl. MacKay, Donald M.: Freiheit des Handelns in einem mechanistischen Universum, in: Pothast 1978: 303-321, insb. 310-313.



retischer Hinsicht: Vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet, ist Freiheit – und zwar transzendente Freiheit – eine Fähigkeit bzw. eine Eigenschaft des Selbst und damit *Gegenstand* der Betrachtung. Praktische Freiheit dagegen ist kein Gegenstand einer möglichen Betrachtung, sondern eine *Weise* der Betrachtung: nämlich die, die wir praktische Deliberation nennen. So gesehen, gibt es zwischen diesen drei Dingen also keinen Unterschied: Praktische Freiheit ist nichts anderes, als praktische Deliberation, und praktisch zu delibrieren bedeutet nichts anderes, als den praktischen Standpunkt einzunehmen.

Der Konflikt zwischen praktischer Freiheit und Determinismus besteht also nur, wenn man den praktischen Standpunkt behandelt, als wäre er eine andere Art des theoretischen Standpunkts. Beides sind jedoch grundverschiedene Dinge. Aus diesem Grund ist praktische Freiheit keine theoretische Eigenschaft, die man durch Entdeckungen beweisen oder widerlegen könnte, also keine Fähigkeit, sondern vielmehr der Zustand unseres Geistes während der praktischen Deliberation:

The freedom discovered in reflection is not a theoretical property which can also be seen by scientists considering the agent's deliberations third-personally and from outside. It is from within the deliberative perspective that we see our desires as providing suggestions which we may take or leave. [...] [Freedom is] the condition in which we find ourselves when we reflect on what to do. (SN: 96)

An anderer Stelle bringt Korsgaard diese Einsicht Kants wie folgt zum Ausdruck:

Kant does not assert that it is a matter of theoretical fact that we are agents, that we are free, and that we are responsible. Rather, we must view ourselves in these ways when we occupy the standpoint of practical reason – that is, when we are deciding what to do. This follows from the fact that we must

regard ourselves as the causes – the first causes – of the things that we will. And this fundamental attitude is forced upon us by the necessity of making choices, regardless of the theoretical or metaphysical facts. (CKE: 378)

Gerade weil dieser Zustand – praktische Freiheit – unausweichlich ist, hat es, wie Kant sagt, nicht bloß den Anschein, als *wären* wir frei – als wären wir in irgendeiner Weise berechtigt, uns für frei zu *halten*, obwohl wir es in Wahrheit gar nicht sind –, sondern in praktischer Hinsicht *sind* wir frei.

#### 8.2.4. Schein und Sein

Ein überzeugter Determinist wird sich davon natürlich nicht beeindrucken lassen. Im Gegenteil: Er wird geltend machen wollen, dass man diesen als praktische Freiheit bezeichneten, unausweichlichen Zustand des Sich-entscheiden-Müssens zwar Freiheit nennen könne, dass dieser Zustand aber nichts mit wahrer Freiheit zu tun habe; schließlich hieße frei zu sein in dem hier propagierten Sinne nichts anderes, als ausweglos in der jämmerlichen Situation gefangen zu sein, Entscheidungen zu ‚treffen‘, deren Ausgang seit Anbeginn des Universums feststehen, und nicht umhin zu kommen, sich, obwohl man ganz genau um die Sinnlosigkeit des diesen ‚Entscheidungen‘ vorausgehenden Deliberationsprozesses weiß, den Kopf darüber zu zerbrechen, ob man wohl die ‚richtige‘ Entscheidung trifft; es sei also genau, wie Korsgaard selbst sage: “You will believe that your decision is a sham [...]” (CKE: 163) Korsgaard behaupte zwar, dass dies unerheblich sei, da es schlechterdings nichts daran ändere, dass man die Entscheidung trotzdem treffen muss und im Zuge dessen nicht umhinkommt, sich als frei zu begreifen: “You will believe that your decision is a sham, *but it makes no difference.*” (CKE: 163) Eben das würde der Determinist freilich aber bestreiten: Selbstver-

ständig mache es einen Unterschied, ob einen permanent – und zu Recht! – das Gefühl beschleiche, sich bloß etwas vorzumachen. Eigentlich sei Korsgaard also nicht bloß Augenwischerei, sondern vielmehr bewusste Täuschung und blanker Zynismus vorzuwerfen. Denn, sich an das bloße Gefühl von Freiheit zu klammern und es als echte Freiheit auszugeben, sei nichts anderes, als sich bewusst einer Illusion hinzugeben; schließlich impliziere die Unentrinnbarkeit einer Erscheinung nicht deren Realität. Im Gegenteil: Die gleiche Entscheidung, die einem im Moment des Entscheidens als undeterminiert erscheinen mag, beschreiben wir, sobald sie in der Vergangenheit liegt, als genauso determiniert wie alle anderen natürlichen Ereignisse. Eigentlich wüssten wir also ganz genau, dass es in Wahrheit nichts zu entscheiden gebe und dass es uns bloß so erscheine. Unter diesen Umständen sei es jedoch nicht nur töricht, sondern auch zynisch, zu behaupten, wir seien frei. Kant sage es doch selbst: Wir müssen handeln, *als ob* unser Wille für frei erklärt werden könnte. Auch wenn er es nicht so deutlich aussprechen wolle, gestehe also auch Kant zu, dass Freiheit eigentlich nur eine Illusion sei — wenn auch eine unausweichliche. Doch, auch wenn es sich um einen unausweichlichen Schein handle, dürfe Schein niemals mit Sein verwechselt werden. Dementsprechend sei das, was Korsgaard uns als (praktische) Freiheit verkaufen wolle – das kurze Aufblitzen des Gefühls, frei zu sein, im Moment der Entscheidung – bloß der Schein von Freiheit, jedoch niemals echte Freiheit.

Wer so argumentierte, hätte es, um Kants Replik auf einen Rezensenten der *Grundlegung* aus der *Kritik der praktischen Vernunft* zu zitieren, indes „besser getroffen als er wohl selbst gemeint haben mag“ (KpV, AA V: 8). Denn er hätte in der Tat die perfekte Formulierung dafür gefunden, worin (praktische) Freiheit besteht: Praktische Freiheit ist etwas, das nur im Moment der Entscheidung existiert, also sozusagen kurz aufblitzt und sofort wieder verschwin-

det. Praktische Freiheit ist nichts, was einem aus der Retrospektive zugeschrieben werden könnte. Aus diesem Grund besteht praktische Freiheit auch nicht in der Fähigkeit, anders gehandelt haben zu können als man es tat. Im Augenblick der Entscheidung stehen einem die Optionen offen; davor und danach dagegen ist alles, wie Kant gesagt hätte, prädestiniert. Praktische Freiheit ist also auf die Gegenwart – genauer gesagt: auf den praktischen Standpunkt – beschränkt. Man könnte sogar sagen: Praktische Freiheit ist die in der Gegenwart erlebte Unbestimmtheit der Entscheidung. Deshalb schreibt Korsgaard:

Freedom is the capacity to do otherwise, not the capacity to have done otherwise. No one has *that* capacity, because you cannot change the past. That sounds like a joke but I mean it. (SN: 96)

Wieder wird der Determinist einhaken. Er wird darauf insistieren, dass diese Charakterisierung von Freiheit unmöglich korrekt sein könne, da man das eine nicht ohne das andere haben könne: Wenn es wahr sei, dass man im Hier und Jetzt anders handeln könne, dann müsste man auch sagen können, dass man, sobald dieser Zeitpunkt in der Vergangenheit liegt, zu diesem Zeitpunkt anders hätte handeln können. Der Determinist würde seinen ursprünglichen Einwand also wiederholen: Niemand behauptet, dass uns unsere Entscheidung im Moment des Entscheidens als determiniert erscheint. Aber Korsgaard wie Kant gestünden doch selbst zu, dass wir diese Entscheidung, sobald sie in der Vergangenheit liegt, als ebenso determiniert beschreiben wie alle anderen Ereignisse. Wir wissen also ganz genau, dass es in Wirklichkeit nichts zu entscheiden gibt. Am Ende des Tages seien wir also nicht wirklich frei. Denn echte Freiheit, das habe Kant ganz richtig gesehen, würde in etwas bestehen, das wir nicht verstehen können und das es nach allem, was wir wissen, gar nicht geben kann: nämlich in der Fähigkeit, gleichsam eine

Lücke in die kausale Geschlossenheit der Welt zu schlagen und eine Reihe von Erscheinungen, genau wie Kant sagt, „von selbst anzu-fangen“ (A446/B474). Mit einem Wort: Echte Freiheit bestünde in *transzendentaler* Freiheit. Nur wenn wir über diese Art von Freiheit verfügen würden, könnte man sagen, dass wir unter denselben Um-ständen hätten anders handeln können als wir es getan haben, und nur wenn man das sagen könnte, hätte es nicht nur den Anschein, als seien wir frei, sondern dann wären wir tatsächlich frei.

Der Determinist hat somit den Brückenschlag von praktischer zu transzendentaler Freiheit vollzogen und dabei richtig erkannt, dass das eine zwar nicht dasselbe ist wie das andere, aber auch nicht ohne es denkbar wäre. So sagt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausdrück-lich, „daß auf diese *transzendente Idee der Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe“ (A533/B561) und dass „die Auf-hebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Frei-heit vertilgen“ (A534/B562) würde.<sup>18</sup> Was der Determinist allerdings nicht bemerkt, ist, dass seine – implizit aufgestellte – These, wir sei-en nicht frei im Sin der transzendentalen Freiheit, nicht nur nicht wahr ist, sondern in einer von vornherein irrigen Weise aufgestellt wird, nämlich als *Tatsachenbehauptung*: Der Determinist behauptet, es habe zwar den Anschein, als seien wir frei, tatsächlich seien wir aber nicht frei. Dieser Kontrast hätte allerdings nur dann eine Be-deutung, wenn – das mag trivial klingen, ist aber entscheidend – beide Thesen zueinander in Kontrast stehen könnten. Das können sie aber nicht, da sich eine der beiden Thesen konsistenterweise gar nicht aufstellen lässt: nämlich die These, wir seien nicht frei (wie in Kapitel 8.2.2. gezeigt wurde, ist die Falschheit dieser These eine Be-dingung der Möglichkeit dieser These als These).<sup>19</sup> Wenn sich aber

---

<sup>18</sup> Vgl. A534/B562

<sup>19</sup> Der Satz oder, besser gesagt, die Wortkette ‘Der Determinismus ist wahr’ könnte nur dann als Behauptung betrachtet werden, wenn die Person, die diese These aufstellt, sich selbst von der universellen Geltung des Determinismus ausnähme. Damit würde also die Behauptung des

die These, wir seien nicht frei, nicht aufstellen lässt, dann lässt sich auch die entgegengesetzte These, es habe lediglich den Anschein, als seien wir frei, nicht aufstellen; denn wie jedes Gegensatzpaar leben und sterben die beiden gemeinsam. Man kann also nicht sinnvollerweise behaupten, es habe bloß den Anschein, wir seien frei, weil man nicht widerspruchsfrei sagen kann, wir seien nicht frei:

It is sometimes said that it “seems” to us that we are free (or even that it is “bound to seem” this way), even though we are not. [...] But I think the talk of “seeming” is [...] out of place here. For it is correct to say that it “seems” a certain way only when we might entertain the phenomena that make it seem that way while at least being able coherently to judge that it is not that way. But the point here is that we cannot coherently judge that we are not free. It is true that we can entertain a coherent picture of the world (and ourselves) that is internally coherent (perhaps even compelling to some people) according to which we are not free. But we cannot coherently represent ourselves as judging for good reasons that that picture represents the way things are. So it is actually out of place to say that it “seems” to us that we are free. It would be more accurate to say instead that although we cannot exclude the possibility that we are not free, we also cannot coherently judge that we are not free. That last point takes it a step beyond merely “seeming”, though it definitely leaves us short of being able to offer theoretical grounds. (Wood 2008: 302)

Die Behauptung des Deterministen, Freiheit sei nicht mehr als eine unausweichliche Illusion, besteht also aus zwei Teilen: Der erste Teil ist das Zugeständnis, dass das, was oben als praktische Freiheit bezeichnet wurde, also der unausweichliche Zustand des Sich-unter-der-Idee-der-Freiheit-Entscheiden-Müssens, existent ist. Der zweite Teil besteht in dem – völlig korrekten – Hinweis darauf, dass diese Freiheit, unter deren Idee wir entscheiden müssen, transzendente Freiheit ist. Es ist ebenfalls völlig korrekt, wenn der Determinist da-

---

Determinismus den Determinismus widerlegen, und die Person, die diese Behauptung aufstellte, sich *ipso facto* selbst widersprechen.

rauf hinweist, dass es das eine nicht ohne das andere geben könne. Der Irrtum des Deterministen besteht in der Behauptung, transzendente Freiheit sei eine Illusion. Denn diese Behauptung behandelt die Frage nach der transzendentalen Freiheit implizit als eine Tatsachenfrage; und wie Chong-Fuk Lau herausgearbeitet hat, liegt eben hier der eigentliche Fehler:

Kant states clearly that the question concerning the actuality of [transcendental] freedom can never be settled, however not so much because the question is unanswerable, but because it is the *wrong question* to ask. For in this question, freedom is viewed as a matter of *fact* – either it is or it is not the case. But as shown in the Third Antinomy, freedom, *ex hypothesi*, does not belong to the phenomenal, or more precisely, *factual* world. Not belonging to the phenomenal world means that there is *no fact of the matter* as to whether or not we are free. Accordingly, we cannot say that we rational beings *are or are not* free in the same sense as we are or are not mortal. The noumenal does not concern facts at all, but rather a way of viewing things in the light of norms, which determines what ought to be, not what is. (Lau 2008: 332)

Wenn der Vorwurf gegenüber Kant lautet, ‚seine‘ Freiheit erweise sich als illusorisch, da transzendente Freiheit illusorisch sei, dann lautet die Antwort also: “there is nothing that might turn out to be illusory.” (Lau 2008: 336) Falls Kant in diesem Punkt richtig gesehen hat, wurde das Problem der Willensfreiheit in der Geschichte der Philosophie (und bis heute) also grundsätzlich falsch angegangen, und zwar insofern, als man implizit voraussetzte, das Problem der Willensfreiheit sei eine Tatsachenfrage. Dass wir frei sind, ist, wie Lau sagt, aber keine Tatsache, sondern eine im transzendentalen Sinn notwendige Unterstellung oder, wie Kant selbst sagt, eine bloße Idee:

Freiheit [...] ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise [...] dargetan werden kann [...]. (GMS, AA IV: 459)<sup>20</sup>

### 8.3. Praktische und transzendente Freiheit

Auch wenn man die Herausforderung des Deterministen damit als gescheitert bezeichnen kann, hat sie uns auf einen wichtigen Punkt hingewiesen: Praktische Freiheit ist untrennbar mit transzendentaler Freiheit verknüpft. Das hat weitreichende Konsequenzen. Denn es bedeutet, dass nicht nur niemand abstreiten kann, *praktisch* frei zu sein, ohne sich selbst zu widersprechen, sondern, dass man, wie Kant in der *Grundlegung* sagt, nicht umhin kommt, unter der Idee der Freiheit, und zwar der *transzendentalen* Freiheit, zu handeln. Mit anderen Worten: Man kommt um ein gewisses Mindestmaß an Metaphysik nicht umhin. Jede Person muss sich selbst und anderen unterstellen, über genau die Fähigkeit zu verfügen, die Kant in der dritten Antinomie der reinen Vernunft als „absolute Spontaneität“ (A446/B474) bezeichnet und die, wie es oben formuliert wurde, darin besteht, gleichsam eine Lücke in die kausale Geschlossenheit der Welt zu schlagen und „eine Reihe von Erscheinungen [...] *von selbst* anzufangen“ (A446/B474).

Damit können wir den Bogen zurück zur Debatte um die beiden Standpunkte schlagen: Oben sagte ich, Freiheit sei keine Sache des theoretischen, sondern des praktischen Standpunkts, und sie bestehe nicht in einer Fähigkeit, sondern in einem Zustand. Das ist,

---

<sup>20</sup> Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant diese Warnung aus, auch wenn sie dort weniger deutlich als solche zu erkennen ist: „Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee [...].“ (A533/B561)



wie wir nun sehen, zwar nicht falsch, aber nur die halbe Wahrheit. Denn das gilt nur im Bezug auf praktische Freiheit. Transzendente Freiheit dagegen ist eine Sache des theoretischen Standpunkts, und sie ist kein Zustand, sondern eine Fähigkeit oder, wie man auch sagen könnte, eine Eigenschaft des noumenalen bzw. transzendenten Selbst — und zwar genau diejenige Fähigkeit oder Eigenschaft, anhand derer sich explizieren lässt,<sup>21</sup> wie praktische Freiheit möglich ist, sprich, was es heißt bzw. wie es sich anfühlt, eine Entscheidung zu treffen: Transzendente Freiheit kann als die Beschreibung des bzw. die theoretische Perspektive auf den praktischen Standpunkt verstanden werden. Denn sie ist in der Tat genau das, was oben als die phänomenologische Beschreibung der Innenperspektive eines vernünftigen (im Sinne von selbstbewussten) Wesens im Moment der Entscheidung bezeichnet wurde, also die Beschreibung dessen, wie es sich anfühlt, eine Entscheidung zu treffen — nämlich absolut spontan. Transzendente Freiheit ist insofern die andere Seite der Medaille, sozusagen das theoretische Pendant zur praktischen Freiheit. Kants eindruckliche Warnung aus der dritten Antinomie gilt zwar nach wie vor: Wir können über transzendente Freiheit kein Wissen erlangen, sondern sie nur denken. Nichtsdestoweniger liefert sie uns eine Vorstellung davon, wie unsere Entscheidungen beschaffen sein müssen, damit wir sie praktisch frei nennen können: nämlich durch vieles beeinflusst, aber durch nichts außer der Vernunft bestimmt.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Ich benutze an dieser Stelle deshalb den etwas gezwungen wirkenden Ausdruck ‘explizieren’ anstelle des in diesem Kontext wohl natürlicheren Ausdrucks ‘erklären’, weil das Konzept der Erklärung von Kant in einer Weise eingeführt und gebraucht wird, in der sich praktische Freiheit sicher nicht erklären lässt: „[...] wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann.“ (GMS, AA IV: 459) Praktische Freiheit als erlebter Zustand kann zwar, wie Kant bestätigt, „durch Erfahrung bewiesen werden“ (A802/B830), aber sie kann nicht erklärt werden, da die Entscheidung kein Erfahrungsgegenstand ist.

<sup>22</sup> In Teil I der Arbeit sagte ich, es sei streng genommen falsch zu behaupten, wir würden durch die Vernunft bestimmt. Doch solange ‘Vernunft’ hierbei nicht im Sinne substantieller Gründe

Nun könnte man einwenden, das hier Gesagte sei falsch, da Kant an folgender Stelle unmissverständlich behauptete, transzendente und praktische Freiheit hätten nicht das Geringste miteinander zu tun:

Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung [...]. (Rezension Schulz, AA VIII: 13)

Was Kant hiermit sagen will, ist indes nur, dass einem die mit dem spekulativen (also theoretischen bzw. transzendentalen) Begriff der Freiheit verbundenen theoretischen Probleme – gemeint ist die Unmöglichkeit, deren ‚Funktionsweise‘ zu erklären sowie ihre Realität zu beweisen – gleichgültig sein können, wenn es darum geht, Entscheidungen zu treffen. Was Kant dagegen sicher nicht sagen wollte, ist, dass praktische Freiheit losgelöst von transzendentaler Freiheit denkbar wäre; das ist sie nicht. Im Gegenteil: Ohne transzendente Freiheit wäre praktische Freiheit undenkbar. Kant veranschaulicht dies an folgendem Beispiel:

Um das regulative Prinzip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauch desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen (denn dergleichen Beweise sind zu transzendentalen Behauptungen untauglich), so nehme man eine willkürliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, unter-

---

verstanden wird, sondern im Sinne dessen, was im Haupttext das noumenale bzw. transzendente Selbst genannt wurde – das letztlich ein ausdehnungsloser Punkt, sozusagen eine Singularität ist –, ist es korrekt zu sagen, unsere Entscheidungen würden durch ‚die‘ Vernunft bestimmt. Ich werde versuchen, diese These im Folgenden Stück für Stück zu entwickeln und zu verteidigen.

sucht, und darauf beurteilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten [explanatorischen] Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, aufsucht, zum Teil auf den Leichtsinnsinn und Unbesonnenheit schiebt; wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht läßt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt: so tadelt man nichtsdestoweniger den Täter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umstände, ja so gar nicht wegen seines vorhergeführten Lebenswandels, denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. [...] Man sieht diesem zurechnenden Urteile es leicht an, daß man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht affiziert, sie verändere sich nicht (wenn gleich ihre Erscheinungen, nämlich die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme, mithin gehöre sie gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen notwendig machen. Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit, und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist *bestimmend*, aber *nicht bestimmbar* in Ansehung desselben. (A554f./B582f.)

Was Kant hier beschreibt, ist nichts anderes als der Wechsel von der theoretischen zur praktischen Perspektive, also den Übergang von Beobachten und Erklären zu Entscheiden und Rechtfertigen. Der für dieses Unterkapitel interessante Punkt an dieser Stelle ist aber, dass Kant auch die Verbindung von praktischer und transzendentaler Freiheit unmissverständlich klar macht, wenn er schreibt:

Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt: so tadelt man nichtsdestoweniger den Täter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umstände, ja so gar nicht wegen seines vorhergeführten Lebenswandels, denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe.

Anders formuliert: Mag sein, dass dieser Mensch ein schreckliches Leben hatte. Doch in dem Moment, in dem er, aus seiner Innenperspektive heraus betrachtet, vor der Entscheidung steht, zu lügen oder die Wahrheit zu sagen, wird dieses vorherige Leben irrelevant; zwar nicht für die Gründe seiner Entscheidung – denn es könnte durchaus sein, dass gewisse Erlebnisse ihm Gründe liefern –, aber für die Entscheidung als solche. Denn: Da steht er nun und muss eine Entscheidung treffen; und alles vernünfteln hilft nicht, diese Entscheidung wird er notwendigerweise unter der Idee der Freiheit treffen, also unabhängig davon, was gewesen ist; und das wiederum ist genau das, was Kant in der dritten Antinomie als das Anfangen einer Reihe von Erscheinungen von selbst gleich einer *creatio ex nihilo* beschreibt. Mit zwei Worten: absolute Spontaneität. So ist es gemeint, wenn man sagt, praktische Freiheit könne nicht losgelöst von transzendentaler Freiheit bestehen und weshalb Kant schreibt, transzendente Freiheit sei nicht bloß eine – vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet – Denkmöglichkeit, sondern eine – vom praktischen Standpunkt aus betrachtet – Denknötwendigkeit:

Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnötwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu geraten) ganz wohl *möglich* (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch, sie praktisch, d.i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist ei-

nem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung *notwendig*. (GMS, AA IV: 461)

Die Kennzeichnung 'transzendente Freiheit' hätte von Kant also nicht besser gewählt sein können. Denn transzendente Freiheit ist, als Bedingung der Möglichkeit von praktischer Freiheit, in der Tat die Bedingung der Möglichkeit aller menschlichen Tätigkeiten: nämlich nicht nur der ,praktischen' Tätigkeiten Entscheiden und Handeln, sondern, wie im nächsten Unterkapitel ausführlich erörtert werden soll, auch der ,theoretischen' Tätigkeit Urteilen.

Vor dem Hintergrund dieser Erläuterungen wird auch Kants oft geschmähte Theorie des zeitlosen Handelns intelligibel. Denn wenn Kant sagt, transzendente Freiheit bestehe darin, neue Kausalketten in Gang zu setzen, dann zielt diese Aussage weniger auf die Zukunft ab als vielmehr auf die Vergangenheit: Kant geht es darum, dass wir in unseren Urteilen, Entscheidungen und Handlungen insofern aus bestehenden Kausalketten ausbrechen – nicht länger in deren Bann stehen –, als wir unser urteilendes, entscheidendes und handelndes Ich als Etwas begreifen müssen, für das Kausalität nicht inexistent, aber irrelevant ist und in seiner Tätigkeit unbeeinflusst von und in diesem Sinn außerhalb des kausalen Geschehens steht. Kant wollte nicht behaupten, freie Entscheidungen wären nur dann frei, wenn sie von Wesen getroffen würden, die, als gesamtes Wesen, außerhalb der Zeit oder, was noch absurder wäre, vor der Zeit existierten. Kant wollte ebenso wenig behaupten, dass frühere Ereignisse sich nicht auf Entscheidungen auswirken. Nochmals: Das Gegenteil ist der Fall: Wenn wir Personen aus einer theoretischen Perspektive heraus betrachten, erscheinen alle ihre Entscheidungen als die mit gesetzmäßiger Notwendigkeit eintretende kausale Folge früherer Ereignisse. Worauf Kant mit seiner Theorie des zeitlosen Handelns hinauswollte, ist allein, dass wir diese Perspektive nicht

einnehmen können, wenn wir Entscheidungen *treffen*. Denn wenn wir eine Entscheidung treffen, abstrahieren wir – weil beides nicht voneinander zu trennen ist – nicht bloß von ihrer kausalen, sondern auch von ihrer temporalen Entstehungsgeschichte. Wie zuvor gilt auch hier wieder: Der Einfluss früherer Ereignisse verschwindet deshalb nicht an sich, aber er verschwindet für uns. Aus der praktischen Perspektive heraus betrachtet, also wenn wir praktisch deliberieren, wird der Einfluss früherer Ereignisse irrelevant; sie fallen aus dem Spiel heraus.<sup>23</sup>

\* \* \*

Mit Robert Johnson ließe sich der bisherige Stand der Argumentation so zusammenfassen:

Kant famously rejects the view that actions are simply the effects of internal states, such as desires or incentives, whose origins are “alien” or external to agents. However, this rejection is only justifiable when restricted to practical contexts. In other contexts – for instance, for the purposes of scientific study – human behavior can be regarded as entirely causally determined. Hence, for Kant, reason is practical *for all practical purposes*, even if some other view might be justified for other purposes. The primary practical context is practical deliberation. So, regarding the context of deliberating over alternatives, Kant holds that an agent must regard these alternatives as *real* options, her choice of one not being simply the effect of given desires or incentives, but

---

<sup>23</sup> Vor diesem Hintergrund betrachtet, stellt Kants Theorie des zeitlosen Handelns – um den Boden noch einmal ganz zurück zu spannen – auch keineswegs ein Indiz für die ontologische Lesart der Zwei-Welten-Lehre dar, wie gelegentlich behauptet wird, sondern sie ist ein weiterer Hinweis auf die exegetische Richtigkeit der perspektivischen Lesart. Dieser Auffassung ist auch H.J. Paton: „Wenn wir eine befriedigende Lehre aus seinem [Kants] Werk gewinnen wollen, müssen wir daran festhalten, daß es keine zwei Ichs gibt, sondern nur ein Ich, das von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet wird. Ähnlich gibt es keine zwei Handlungen, eine zeitliche und eine zeitlose, sondern es gibt nur eine Handlung, die sowohl zeitliche wie zeitlose Aspekte hat. Die Wahrheit, die Kant hervorhebt, ist, daß eine Handlung ein zeitliches Ereignis sein und dabei doch auf ein zeitloses Prinzip gegründet sein kann.“ (Paton 1962: 346)

rather the “spontaneous” product of her own practical deliberation. (Johnson 1998: 350)

Johnsons Darstellung ist völlig korrekt, ließe sich allerdings leicht missverstehen. Man könnte nämlich auf den Gedanken kommen, der praktische Standpunkt sei nicht mehr als eine zum Zweck der erfolgreichen praktischen Deliberation hilfreiche Fiktion: Um unsere Zwecke zu erreichen, müssen wir so tun, *als ob* Vernunft praktisch wäre. Auch die oben bemühte Rede von der Unausweichlichkeit des Sich-entscheiden-Müssens, mit der die Notwendigkeit der Einnahme des praktischen Standpunkts erläutert wurde, könnte den Eindruck erwecken, der praktische Standpunkt sei so etwas wie ein psychologischer Zwang oder eine speziebedingte Wahnvorstellung. Kurz, man könnte meinen, den praktischen Standpunkt einzunehmen, sei letztlich nicht anders, als komme man nicht umhin, immer und überall Kobolde zu sehen, sobald man die Augen öffne, obwohl man genau wisse, dass es gar keine Kobolde gebe. Wie im letzten Kapitel ausführlich erörtert wurde, ist der praktische Standpunkt aber keine Illusion; was allerdings noch nicht explizit erläutert, sondern nur implizit angekündigt wurde, ist der Umstand, dass der theoretische Standpunkt oder, wie ich oben sagte, das wissenschaftliche Weltbild, nicht grundlegender oder in sonst einem Sinn ‚wahrer‘ oder ‚besser‘ ist als der praktische Standpunkt. Tatsächlich ist, wie nun gezeigt werden soll, sogar genau das Gegenteil der Fall.

#### 8.4. Das Primat des praktischen Standpunkts

Onora O’Neill gibt in folgender Passage einen Überblick über das, was auf den nächsten Seiten entwickelt werden soll:

It will not be adequate to read Kant as holding that the two standpoints, far from being or depending on ontologically distinct worlds, are mere illusions, so that the duality of standpoints reflects a mere subjective necessity – a psychological compulsion. [...] A careful reading of the critical section of *Grundlegung* III suggests a way between the view that the intelligible and sensible standpoints are transcendent realities and the view that either is illusion. Kant uses the vocabulary of “sensible world” and “intelligible world” and of the naturalistic and practical standpoint more or less interchangeably. But it is the latter vocabulary that is used to anchor the former. Rather than taking the two standpoints as standpoints within two worlds, hence needing an independent account of those two worlds, we are to take the two worlds as differentiated by the inability of human reason to form a comprehensive picture of its objects. From the first sentence of the first Critique we are warned of the predicament of a reason that aspires to tasks that it cannot achieve: Reason’s failure is that it cannot give a unified account of nature and freedom. *The metaphor of the intelligible world signals the finitude, not the transcendence, of human reason.* (O’Neill 1989: 60f.)

Beginnen wir mit der – vom Deterministen implizit vertretenen – These, der praktische Standpunkt sei dem theoretischen zumindest aus philosophischer oder wissenschaftlicher Sicht untergeordnet, da es in Philosophie und Wissenschaft um Erkenntnisgewinn gehe und nicht darum, Entscheidungen zu treffen sowie Handlungen zu vollziehen. Wer so argumentierte, würde allerdings übersehen, dass man den praktischen Standpunkt nicht bloß dann einnimmt, wenn man Entscheidungen trifft, sondern auch dann, wenn man Urteile fällt. Das macht Kant in den Folgesätzen der bereits mehrfach zitierten Stelle aus der *Grundlegung* unmissverständlich klar:

Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde. Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit



leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer *Urteile* anderwärts her eine Lenkung empfangt, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen. (GMS, AA IV: 448, Hervorhebung von mir)

Denselben Zusammenhang stellt Kant auch an anderer Stelle her:

Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, voraus gesetzt: daß der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urteil zu bestimmen das Vermögen habe und nicht unter dem Mechanism der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, stehe; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt. Eben so muß er auch Freiheit des Willens im Handeln voraus setzen, ohne welche es keine Sitten gibt, wenn er in seinem, wie ich nicht zweifle, rechtschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäß verfahren und nicht ein Spiel seiner Instinkte und Neigungen sein will, ob er schon zu gleicher Zeit sich selbst diese Freiheit abspricht, weil er seine praktische Grundsätze mit den spekulativen sonst nicht in Einstimmung zu bringen vermag. (Rezension Schulz, AA VIII: 14)

Dass die praktische Freiheit also nicht auf praktische Deliberation beschränkt ist, sondern genauso ‚anzutreffen‘ ist, wenn wir Urteile fällen, leuchtet unmittelbar ein, sobald man sich folgende Analogie vor Augen führt: Genau so, wie der Determinismus uns nicht davon entbinden kann, Entscheidungen zu treffen, weil schon der Versuch, dies zu tun, unweigerlich in einen performativen Widerspruch führt, wird der Determinismus irrelevant, wenn wir Urteile fällen. Zwar sind sicher längst nicht all unsere Überzeugungen das Resultat eines bewusst gefällten Urteils. Im Gegenteil: Viele Überzeugungen erwerben wir vermutlich eher unbewusst oder beiläu-

fig. In Philosophie und Wissenschaft geht es aber nicht um irgendwelche Überzeugungen, sondern um solche, die wir im Sinn eines bewusst gefällten Urteils für wahr halten und uns infolgedessen zu eigen machen — und das ist der Knackpunkt: Man muss aktiv werden, sprich, man muss etwas tun, also handeln, und das wiederum bedeutet nichts anderes, als den praktischen Standpunkt einzunehmen:

[...] the theoretical standpoint is importantly practical in the sense that the theorizer herself sees herself as a free agent, capable of making judgments based on the best evidence, and not merely as a result of various causes. Thus the *practice* of science depends on freedom in a deeper way than the practice of morality depends on science [...] (Frierson 2010: 102)

Der praktische Standpunkt ist dem theoretischen also keineswegs untergeordnet. Im Gegenteil: Ohne den praktischen Standpunkt – das heißt: ohne praktische Freiheit – könnte es weder Urteile noch Überzeugungen oder Behauptungen geben, da es kein frei agierendes Subjekt gäbe, das Urteile als Urteile fällen, Überzeugungen als Überzeugungen haben und Behauptungen als Behauptungen aufstellen könnte. Es gäbe lediglich Geschehnisse, Ereignisse und Vorkommnisse. Theoretische Forschung ist, genau wie praktische Deliberation, aber kein bloßes Geschehen, sondern eine menschliche Aktivität; und wie jede Aktivität ist auch sie ohne das, was oben als absolute Spontaneität bezeichnet wurde, undenkbar. Besser gesagt: Der theoretische Standpunkt als solcher – und mit ihm die gesamte von den empirischen Wissenschaften erforschte phänomenale Welt – wäre ohne den praktischen Standpunkt – also ohne die noumenale Welt – undenkbar. Der praktische Standpunkt, und mit ihm die praktische und mit dieser wiederum die transzendente Freiheit, ist also die Bedingung der Möglichkeit des theoretischen Standpunkts und hat insofern Priorität gegenüber ihm:

Freedom is real, not merely in the sense that it is required from a practical standpoint, but also in the sense that this practical standpoint has *priority* over the theoretical one. (Frierson 2010: 102)<sup>24</sup>

So ist auch Kants Behauptung zu verstehen, die noumenale Welt enthalte den „Grund der Sinnenwelt“ (GMS, AA IV: 453). Vertreter der ontologischen Lesart von Kants Zwei-Welten-Lehre müssten ‘Grund’ hier im Sinn von ‘Ursache’ interpretieren, Kants Aussage also so verstehen, als wolle er sagen, die Verstandeswelt würde die Sinnenwelt hervorbringen.<sup>25</sup> Das kann Kant jedoch unmöglich gemeint haben, schließlich ist Kausalität ein Konzept, das nach Kant nur bezüglich der phänomenalen Welt Anwendung finden kann.<sup>26</sup> Es gibt aber keine Notwendigkeit, Kants Behauptung, die noumenale Welt enthalte den Grund der Sinnenwelt, im Sinne der ontologischen Lesart zu interpretieren. Denn Ding an sich und Erscheinung sind nicht *an sich* voneinander verschieden, sondern nur *für uns*. Die Sinnenwelt enthält keine anderen Entitäten als die Verstandeswelt und ist daher auch nicht als etwas von ihr Abgetrenntes und in diesem Sinn Hervorgebrachtes zu verstehen (als verhielten sich Verstandes- und Sinnenwelt zueinander wie Mutter und Kind oder wie Gott und Schöpfung nach dem Verständnis des Deismus).

---

<sup>24</sup> Felix Adler formuliert denselben Gedanken wie folgt: “Natural causation itself, which seems to fetter us as if we were slaves, is a fetter which we ourselves have forged in the workshop of mental freedom.” (Adler 1902: 180)

<sup>25</sup> Man könnte einwenden, dies sei nur eine steile These meinerseits. Aber: Um welche Art von Relation sollte es sich sonst handeln, wenn die beiden Welten tatsächlich ontologisch voneinander verschieden wären, es sich also um zwei voneinander getrennte und separat existierende Gesamtheiten von Entitäten handeln würde?

<sup>26</sup> Der einzige Vorwurf, den man diesbezüglich vielleicht gegen Kant erheben kann, ist, dass er den Willen bzw. die transzendente Freiheit als eine Art von Kausalität bezeichnet und damit etwas Positives über Noumena sagt, was er gemäß des, wenn so möchte, ersten Grundsatzes des transzendentalen Idealismus – ›Über Noumena lässt sich nichts sagen‹ – natürlich nicht dürfte. Wie in Kapitel 10 gezeigt werden soll, war Kant von seiner eigenen Theorie zu diesem Schritt allerdings nicht gezwungen und hätte stattdessen den Willen, oder genauer gesagt, die Willkür als dritten Grundbegriff neben Kausalität und Zufall einführen sollen.

Die Verstandeswelt bringt die Sinnenwelt stattdessen in einem viel einfacheren, buchstäblichen Sinn hervor: nämlich dadurch, dass wir als aktive Wesen – die Rede von der noumenalen Welt bedeutet ja nichts anderes als das – aus der zusammenhangslosen Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen die Welt der Erscheinungen – eben die phänomenale Welt, sprich, die Sinnenwelt – konstruieren. Dieses Konstruieren der phänomenalen Welt kann nämlich nicht als etwas gedacht werden, hinsichtlich dessen wir ebenso passiv wären wie hinsichtlich des den Sinnen Gegebenen. Im Gegenteil: Es gäbe keine Welt der Erscheinungen, würden wir sie nicht aus dem unseren Sinnen Gegebenen *machen*, sprich, eine aktive Rolle einnehmen:

The perceived world does not merely enter the mind, as through an open door. In sensing and responding to the world our minds interact with it, and the activity of our senses themselves makes a contribution to the character of the perceived world. (CA: 207)<sup>27</sup>

Man könnte diesen Punkt auch so ausdrücken, dass die Beziehung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft keine symmetrische ist, sondern dass es insofern ein Primat des Praktischen gibt, als die noumenale Welt bzw. die Idee der transzendentalen Freiheit die Bedingung für die Möglichkeit der phänomenalen Welt ist. Auch das ist letztlich eine Lehre der dritten Antinomie der reinen Vernunft. Denn diese lässt sich durchaus wie folgt interpretieren: Jeder Versuch, den theoretischen Standpunkt als allumfassenden

---

<sup>27</sup> O'Neill führt mit Bezug auf die zweite Analogie ein weiteres Argument an, das zur gleichen Schlussfolgerung führt: Wir können Traum und Wirklichkeit nur dann voneinander unterscheiden, wenn wir zwischen dem unterscheiden können, was wir kontrollieren können und was nicht, sprich, indem wir zwischen dem unterscheiden, was wir *tun* und was wir *nicht* tun können: "[...] if we are not agents, we will never have reasons to think of ourselves as confronting a natural world that is causally determined, and so resists our control." (O'Neill 1989: 63)

und in diesem Sinn vorherrschenden oder sogar alleinigen Standpunkt zu verstehen, untergräbt sich selbst, da er notwendigerweise etwas Entscheidendes auslöst, das seinerseits Bedingung der Möglichkeit des theoretischen Standpunkts ist: nämlich transzendente Freiheit. Mit einem Wort: Jeder derartige Versuch führt zu einer Antinomie — und gerade auf diese Weise letztlich zu der Einsicht, dass der praktische Standpunkt für den theoretischen Standpunkt unverzichtbar ist:

The naturalistic standpoint is in question in the first *Critique* because it leads to antinomies when extended indefinitely. When we try to treat it as a comprehensive viewpoint, it proves self-undermining. We cannot form a coherent account of a spatiotemporal totality that is causally ordered. [...] A naturalistic account of the world lacks closure. Causal explanations of the natural world work only on condition that naturalism and causal explanations are not the whole story. The only way to adopt the naturalistic standpoint without being led into antinomies is to acknowledge the restricted scope of naturalistic explanations [...] (O'Neill 1989: 61f.)

Kurz gesagt:

The enterprise of naturalistic explanation [...] presupposes freedom [...]. (O'Neill 1989: 69)<sup>28</sup>

So ist es schließlich auch zu verstehen, wenn Kant sagt:

Der Begriff der Freiheit [...] macht [...] den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus [...]. (KpV, AA V: 3f.)

---

<sup>28</sup> Vgl. auch: “[...] the standpoint of the intelligible world is [...] required to grasp that of the sensible world [...]” (O'Neill 1989: 60) sowie: “[...] the naturalistic view is available only to those who are free and capable of autonomy.” (O'Neill 2010: 296)

Wieder sieht man also, dass man um ein gewisses Mindestmaß an Metaphysik nicht umhinkommt, wobei, so hoffe ich, noch einmal deutlicher geworden ist, dass von Metaphysik nicht im Sinn einer *über-sinnlichen* Welt die Rede ist, sondern in dem harmlosen Sinn eines *nicht-sinnlichen* Zugangs zu uns und unserer Beziehung zur Welt.

## 8.5. Der Kompatibilismus

In Lehrbüchern zum Thema ›Willensfreiheit‹ wird Kant oft als Vertreter des Inkompatibilismus dargestellt, dem zufolge Determinismus und Freiheit sich kontradiktorisch zueinander verhalten und dementsprechend wechselseitig ausschließen. Nun behauptet Kant in der Auflösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft aber, Freiheit und Determinismus würden einander nicht wechselseitig ausschließen, da das Konzept der transzendentalen Freiheit nicht im Widerspruch zum Konzept der Naturkausalität stehe. Einige Kant-Interpreten vertreten daher die These, Kant sei, entgegen der üblichen Lehrmeinung, nicht als Inkompatibilist zu charakterisieren, sondern als Kompatibilist. So schreibt Allen Wood, Kants Position lasse sich als ein „compatibilism of compatibilism and incompatibilism“ (Wood 1984: 74) klassifizieren. In ähnlicher Weise haben sich Hud Hudson und Ralf Meerbote geäußert.<sup>29</sup> Selbstverständlich gebrauchen die genannten Autoren den Terminus ‚Kompatibilismus‘ nicht so, wie er in der zeitgenössischen Debatte um die Willensfreiheit normalerweise gebraucht wird.<sup>30</sup> Nichtsdestoweniger ist

---

<sup>29</sup> Vgl. Hudson 1994 sowie Meerbote 1984. Gottfried Seebass bezeichnet Kants Position als „dualistischen Kompatibilismus“ (Seebass 1993: 15).

<sup>30</sup> Vgl. Hudson 1994: 1ff. sowie Woods ‚Abrechnung‘ mit ‚klassischen‘ Kompatibilisten wie Daniel Dennett in Wood 2008: 139ff. Ein deutliches Statement gibt Wood hier: “Like Kant, I am dissatisfied with the shallower compatibilist solutions to the free will problem that have been offered to it (and are still offered today).” (Wood 2002: 175f.)

es meines Erachtens falsch oder zumindest irreführend, Kant zum Kompatibilisten zu erklären, nur weil er sowohl am Determinismus als auch an der Freiheit festhielt; ebenso gut könnte man Hume als Proponenten einer praktischen Vernunft darstellen, nur weil er die Vernunft in praktischer Hinsicht nicht restlos begrub, sondern ihr eine auf die Bestimmung der geeigneten Mittel beschränkte Rolle beim praktischen Deliberieren zugestand. Dass es sich hierbei nicht nur um eine persönliche Abneigung meinerseits handelt, sondern dass auch Kant offenbar wenig begeistert davon gewesen wäre, ihn zum Kompatibilisten zu erklären, zeigt die folgende Passage aus der *Kritik der praktischen Vernunft*:

Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die Art der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem *komparativen* Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund *innerlich* im wirkenden Wesen liegt, z.B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere durch unsere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte, oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei; wenn diese

bestimmende Vorstellungen, nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem *vorigen Zustande* haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d.i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer *Bestimmungsgründe* der Kausalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind*, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnotwendigkeit bei sich führen, mithin keine *transzendente Freiheit* übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist. [...] wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transzendente, d.i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet. (KpV, AA V: 96f.)<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Vgl. auch: „Weil es indessen noch viele gibt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und sie als *psychologische* Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der *Natur der Seele* und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als *transzendentes* Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt), betrachten, und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft mittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt, durch Realisierung des sonst transzendenten Begriffs der Freiheit und hiermit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben: so wird es nötig sein, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des *Empirismus* in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzuführen.“ (KpV, AA V: 94)



Kants – gelinde gesagt – geringe Wertschätzung für Kompatibilisten findet auch in seinem Lob für Priestley Ausdruck, der

als ein echter, konsequent verfahrenender Fatalist [...] mehr Beifall verdient, als diejenige, welche, indem sie den Mechanismus des Willens in der Tat, die Freiheit desselben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten sein wollen, daß sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem synkretistischen System mit einschließen [...] (KpV, AA V: 98f.)

Selbstverständlich sind Wood, Hudson und Meerbote diese Äußerungen Kants geläufig, und keiner von ihnen würde leugnen, dass Kant eine fundamental andere Position vertritt als diejenigen, die man normalerweise als Kompatibilisten bezeichnet. Gerade weil die Unterschiede zwischen Kants Position und dem ‚normalen‘ Kompatibilismus von so fundamentaler Art sind, sollte man Kant jedoch auf keinen Fall als Kompatibilisten charakterisieren. Worin dieser fundamentale Unterschied besteht, macht Christine Korsgaard in folgendem Zitat deutlich:

Kant's theory of free will is sometimes described as "compatibilist" because both freedom and determinism are affirmed. This description seems to me to be potentially misleading. Most compatibilists, I believe, want to assert both freedom and determinism (or, both responsibility and determinism) from the same point of view – a theoretical and explanatory point of view. Kant does not do this, and could not do it without something his view forbids – describing the relation between the noumenal and phenomenal worlds. (CKE: 187)

Der entscheidende Punkt ist: Kompatibilisten behaupten, Freiheit und Determinismus aus ein und derselben Perspektive heraus behaupten zu können, nämlich aus der theoretischen. Kants Punkt ist aber, dass gerade das aus den im vorigen Kapitel genannten Gründen nicht funktionieren kann, weil Freiheit aus der theoretischen

Perspektive nicht nur nicht zu begreifen ist, sondern, weil Freiheit letztlich sozusagen gar nichts anderes ist als die praktische Perspektive. Freiheit aus der theoretischen Perspektive heraus begreifen zu wollen, hieße also, einen Kategorienfehler zu begehen;<sup>32</sup> denn es wäre, wie Kant sagt, nichts anderes, als den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch zu unternehmen, eine Erklärung dafür zu geben, wie Freiheit möglich sei:

[...] alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*. [Absatz] Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. [...] Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig, als *Verteidigung*, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist vor unmöglich erklären. (GMS, AA IV: 457f.)<sup>33</sup>

Wie Jens Timmermann schreibt, ist dieser Punkt – zumindest aus Kantischer Perspektive – zwar trivial:

Kant identifies the concept of explanation – somewhat artificially, but in accordance with the findings of the Critique of Pure Reason – with that which can be traced according to the laws of experience. As free action is independent of the laws of nature, it is trivial that it cannot in this sense be explained. If free actions could be explained, not as mere events of the physical world but as actions, they would not be free. That which makes them free

---

<sup>32</sup> Vgl. O'Neill 1989: 69

<sup>33</sup> Vgl.: „[...] oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktisch sein könne*, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvernünftig, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren. [Absatz] Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund, und habe keinen anderen.“ (GMS, AA IV: 46f.)

human actions can never surface in this way. The attempt thus to explain free actions involves a category mistake [...]. (Timmermann 2007: 148)

Nichtsdestoweniger ist der Punkt da, und er impliziert, dass Kant, im Gegensatz zu den Kompatibilisten, gerade nicht der Auffassung war, Freiheit und Determinismus seien miteinander vereinbar.<sup>34</sup> Allenfalls, so könnte man sagen, seien beide miteinander zu versöhnen. Doch Freiheit und Determinismus miteinander zu versöhnen, ist – auch wenn das vielleicht nach Haarspalterei klingt – aus folgendem Grund etwas ganz anderes, als sie miteinander zu vereinbaren: Der Kompatibilismus läuft, denkt man ihn konsequent durch, auf die These hinaus, mein Handeln sei nicht dann frei, wenn es *nicht* determiniert ist, sondern gerade umgekehrt: Umso *mehr* mein Handeln durch diejenigen mentalen Zustände determiniert ist, die mich überhaupt zu der Person machen, die ich bin, desto freier ist es. Nur auf diese Weise, so sagen die Kompatibilisten, lasse sich dem Konzept der Autonomie – sprich: Selbstbestimmung – Sinn und Gehalt verleihen: Mein Handeln sei genau dann selbst-bestimmt, wenn es durch mein Selbst bestimmt, sprich, determiniert würde; und weil mein Selbst im Grunde genommen nichts anderes sei als eine Ansammlung mentaler Zustände, bedeute ‘durch das Selbst bestimmt werden’ nichts anderes als ‘durch eine bestimmte Menge mentaler Zustände determiniert sein’.<sup>35</sup> Freiheit sei also nicht Unabhängigkeit von Determination, sondern Determination durch die ‘richtigen’ Ursachen:

---

<sup>34</sup> Aus diesem Grund lehnt auch Henry Allison Hudsons, Meerbotes und Woods Klassifizierung von Kant als Kompatibilisten rundheraus ab: “[...] at the heart of Kant’s account of freedom in all three *Critiques* and in his major writings on moral philosophy is the problematic conception of transcendental freedom, which is an explicitly indeterminist or incompatibilist conception (requiring an independence of determination by all antecedent causes in the phenomenal world).” (Allison 1990: 1)

<sup>35</sup> Vgl. hierfür Frankfurt 1993: 107-118 sowie Pauen 2008: 65ff.

Handlungen, die nicht durch die Überzeugungen, Wünsche und Bedürfnisse ihres Urhebers bestimmt sind, können offenbar auch keine selbstbestimmten Handlungen sein. [...] Solange man Freiheit als Selbstbestimmung versteht [...], kommt es nicht darauf an, *ob* eine Handlung determiniert ist, entscheidend ist vielmehr, *wodurch* sie bestimmt wird. (Pauen 2008: 16f.)

Diese Behauptung erinnert strukturell betrachtet natürlich stark an Kants Freiheitsbegriff aus der *Grundlegung*, dem zufolge die Freiheit des Willens ebenfalls in einer Form von Determination besteht, nämlich in der Determination durch das moralische Gesetz.<sup>36</sup> Kant hätte (und hat) deshalb auch obiger Behauptung zugestimmt, eine Handlung sei nicht dann frei, wenn sie nicht determiniert ist, sondern umso freier, je mehr sie determiniert ist.<sup>37</sup> Diese strukturelle Ähnlichkeit darf jedoch nicht über einen wichtigen substantiellen Unterschied hinwegtäuschen: Kant zufolge besteht die Freiheit des Willens nicht in *kausaler* Determination durch mentale Zustände, sondern in *rationaler* Determination durch das moralische Gesetz. Dieser Unterschied hat weitreichende Konsequenzen. Denn im Gegensatz zu Kants Ansatz – dessen ganz eigene Probleme in Kapitel 10 ausführlicher diskutiert werden – ist der kompatibilistische Ansatz inkonsistent.

---

<sup>36</sup> Vgl. GMS, AA IV: 447

<sup>37</sup> So schreibt Kant in der *Metaphysik der Sitten*: „Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er.“ (MS, AA VI: 382). Vgl. hierzu auch: „Je mehr jemand objektiv nezesitiert und gezwungen werden kann, desto mehr ist er subjektiv frei.“ (Refl. 7191); „Die Freiheit ist eigentlich ein Vermögen, alle willkürliche Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft zu unterordnen.“ (Refl. 3865) Vgl. auch: „Je mehr ein Mensch kann moralisch gezwungen werden, desto freier ist er, je mehr er pathologisch, welches aber nur komparative geschieht, gezwungen wird, desto weniger frei ist er. [...] Die Freiheit wächst mit dem Grade der Moralität.“ (Vorl, 47)

### 8.5.1. Die Inkonsistenz des Kompatibilismus

Harry Frankfurt, einer der bekanntesten zeitgenössischen Kompatibilisten, schreibt:

Die unter intelligenten Menschen weitverbreitete Überzeugung, daß es einen radikalen Widerspruch zwischen dem freien Willen und dem Determinismus gibt, ist [...] eine falsche Fährte. (Frankfurt 2007: 31)<sup>38</sup>

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist genau das Gegenteil der Fall: Die unter zeitgenössischen Philosophen weitverbreitete Meinung, zwischen Determinismus und Freiheit gebe es keinen radikalen Widerspruch, ist eine falsche Fährte.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass sich dies nirgends deutlicher zeigt als an Frankfurts eigenen Schriften: In seinem Buch *Sich selbst ernst nehmen* kritisiert Frankfurt Aristoteles' Behauptung, jeder sei insofern für den eigenen Charakter verantwortlich, als er sich diesen (zumindest in gewissem Ausmaß) selbst mache:

Einige Philosophen haben die Ansicht vertreten, daß eine Person insoweit für den eigenen Charakter verantwortlich ist, wie sie ihn selbst durch willentliche Entscheidungen und Handlungen formt, die zur Folge haben, daß die Person Gewohnheiten der Disziplin oder der Schwäche ausbildet und so ihren eigenen Charakter formt. Aristoteles zufolge kann kein Mensch sich anders verhalten, als sein entweder tugendhafter oder lasterhafter Charakter es verlangt. Welche Charaktereigenschaften eine Person hat, ist jedoch bis zu einem gewissen Punkt eine willentliche Entscheidung, »denn wir sind gewissermaßen Mitursache der Eigenschaften« (*Nikomachische Ethik*, III,5, 1114b22). Wir sind, mit anderen Worten, in dem Maße für das, was wir sind, verant-

---

<sup>38</sup> Manche Kompatibilisten gehen sogar noch einen Schritt weiter: Sie halten sich für Mitglieder einer erlesenen Gruppe von Erleuchteten – sie selbst nennen sich *Brights* –, die nicht nur mutig genug sind, der wissenschaftlichen Wahrheit unerschrocken ins Gesicht zu sehen, sondern auch vernünftig genug, einzusehen, dass Freiheit und Determinismus einander nicht ausschließen.

wortlich, indem [sic] wir uns selbst – durch unser willentliches Verhalten – zu dem gemacht haben, was wir sind. [Absatz] Ich glaube, daß Aristoteles hier falsch liegt. Für den eigenen Charakter verantwortlich zu sein hängt nicht wesentlich mit der *Ausbildung dieses Charakters* zusammen, sondern damit, für ihn *Verantwortung zu übernehmen*. Das geschieht, wenn eine Person sich selektiv mit bestimmten ihrer eigenen Einstellungen und Dispositionen identifiziert, unabhängig davon, ob sie selbst dafür gesorgt hat, daß sie diese besitzt, oder nicht. Indem sie sich mit ihnen identifiziert, nimmt sie bestimmte Einstellungen und Dispositionen in sich auf und macht sie sich zu eigen. Entscheidend sind demnach die fortwährenden Anstrengungen, die wir darauf verwenden, uns selbst zu definieren und anzuleiten, und nicht die Geschichte, die erzählt, wie wir in die Situation geraten sind, die wir gegenwärtig zu bewältigen versuchen. (Frankfurt 2007: 20f.)

Frankfurt versucht hier offenbar eine Unterscheidung zu etablieren, die man wie folgt paraphrasieren könnte: Die „Geschichte, die erzählt, wie wir in die Situation geraten sind, die wir gegenwärtig zu bewältigen versuchen“, ist die Geschichte, die anhand kausal-determinierender Faktoren wie Genetik, Erziehung, sozialem Umfeld, etc. erklärt, woher der Charakter stammt, den wir sozusagen ungefragt mitgegeben bekommen haben. Da wir diesen Einflüssen machtlos ausgeliefert sind, in dieser Geschichte also keine aktive, sondern eine bloß passive Rolle einnehmen, ergebe es keinen Sinn, uns für das Resultat, sprich, unseren Charakter, verantwortlich zu machen. Dies ändere sich aber, sobald man davon absehe, die *Entstehungsgeschichte* des eigenen Charakters ins Auge zu fassen und den Fokus stattdessen auf den *Umgang* mit dem eigenen Charakter lege. Denn: Dafür, wie unser Charakter zu dem geworden sei, was er ist, seien wir nicht verantwortlich zu machen; dafür, wie wir uns gegenüber dieser ‚Mitgift‘ verhalten, aber sehr wohl. Zwar seien wir nicht verantwortlich für die Beschaffenheit unseres Charakters – denn er ist, wie er ist –, aber wir könnten Verantwortung für ihn übernehmen, indem wir bestimmte Teile unseres Charak-

ters gutheißen und andere verurteilen. Oder, wie Frankfurt selbst es ausdrückt: Wir können uns selektiv mit gewissen Einstellungen und Dispositionen identifizieren, diese in uns aufnehmen bzw. zu eigen zu machen und auf diese Weise Stellung gegenüber dem beziehen, was uns ungefragt und ungebeten mitgegeben wurde. Kurz gesagt, es gebe einen Bruch, sobald wir damit begännen, „fortwährende Anstrengungen“ auf uns zu nehmen, um „uns selbst zu definieren und anzuleiten“. Frankfurts These lautet also *nicht*, dass wir unseren Charakter bzw. uns selbst nicht in gewisser Weise selbst erschaffen würden. Im Gegenteil: Wie das folgende Zitat zeigt, würde Frankfurt sogar darauf bestehen, dass wir uns in gewissem Sinn selbst erschaffen:

Das Wesen eines Menschen wird durch seine notwendigen persönlichen Eigenschaften konstituiert. Es handelt sich um Eigenschaften, die spezifisch seine Person bestimmt und nicht seine Natur als biologischen Organismus oder als menschliches Wesen. Aus meiner Sicht handelt es sich insbesondere um Eigenschaften des Willens. Wenn ich von den persönlichen Eigenschaften des Willens eines Menschen rede, meine ich nicht bloß die Wünsche oder Impulse, die ihn bewegen. Solche Eigenschaften schreiben wir sogar Tieren und kleinen Kindern zu, die nicht eigentlich als Personen oder Willenssubjekte bezeichnet werden können. Die persönlichen Eigenschaften des Willens einer Person gehören zu den reflexiven, d.h. zu den Willensmerkmalen zweiter Ordnung. Sie beziehen sich auf die Anstrengungen eines Menschen, zwischen den unterschiedlichen Impulsen und Wünschen, die ihn bewegen, eine Ordnung herzustellen, indem er sich stärker mit bestimmten psychischen Eigenschaften seiner selbst identifiziert, während er sich von anderen distanziert. Personsein heißt, eine evaluative (nicht notwendig an Moral orientierte) Einstellung zu sich selbst einzunehmen. Eine Person ist ein Geschöpf, das bereit ist, die Motive seines Handelns zu bejahen oder abzulehnen, zu entscheiden, ob, worauf es Lust hast, ihm auch wichtig ist. Sie organisiert Präferenzen und Prioritäten, die Ordnung in seine Optionen bringen. Sie lenkt ihr Verhalten, nicht im Einklang mit den Wünschen, die

sich zufällig am stärksten zu [sic] Geltung bringen, sondern im Einklang mit Zielen, die ihr wirklich wichtig sind. (Frankfurt 1993: 114f.)

Das heißt: Indem wir uns, wie Frankfurt in der zuerst zitierten Passage schreibt, selektiv mit bestimmten Einstellungen und Dispositionen identifizieren, die zu uns gehören – woher auch immer wir sie haben mögen –, *machen* wir uns überhaupt erst zu Personen. Damit vertritt Frankfurt jedoch eine Position, die nicht zu seinem Kompatibilismus passt. Denn als Kompatibilist muss Frankfurt die Möglichkeit der Wahrheit des Determinismus zugestehen und jedwede libertaristische Vorstellung eines aktiven im Sinn von nicht-determinierte) Eingreifens des Subjekts in das Weltgeschehen ablehnen. Vor diesem Hintergrund betrachtet, stellt sich jedoch die Frage, wie man die fortwährenden Anstrengungen, denen Frankfurt die entscheidende Bedeutung hinsichtlich der Frage nach der Verantwortlichkeit für den eigenen Charakter beimisst, im Rahmen eines Kompatibilismus anders beschreiben sollte als die Fortsetzung derjenigen Geschichte, die erzählt, wie wir in die Situation geraten sind, die wir gegenwärtig zu bewältigen versuchen. Denn wenn der Determinismus wahr ist, dann sind diese fortwährenden Anstrengungen genau wie der Gegenstand, auf den sie sich richten, das Ergebnis kausaler Prozesse, auf die man ebenso wenig Einfluss hat wie auf die kausalen Prozesse, die unseren Charakter ursprünglich geformt haben. Anders ausgedrückt: Was, außer jener Geschichte, die erzählt, wie wir in die Situation geraten sind, die wir gegenwärtig zu bewältigen versuchen, sollte ein Kompatibilist erzählen? Wenn der Determinismus wahr ist, dann gibt es außer dieser Geschichte nichts zu erzählen. Das heißt nicht, dass wir nicht positive oder negative Haltungen gegenüber bestimmten Bestandteilen unseres Charakters ausbilden könnten. Konsequente Kompatibilisten können 'ausbilden' hierbei jedoch nicht im Aktiv gebrauchen: Sie können nicht sagen, dass *wir* diese Haltungen aus-



bilden, sondern sie müssen vielmehr sagen, dass diese Haltungen sich ausbilden bzw. ausgebildet haben. Wir nehmen diese Haltungen nicht aktiv ein; sie ergeben sich vielmehr auf bestimmte Weise, und zwar genau so, wie sich das, worauf sich diese Haltungen richten, auf bestimmte Weise ergeben hat.

Der generelle Punkt ist: Wenn der Determinismus wahr ist, dann lässt sich nicht sinnvoll zwischen dem unterscheiden, was sich ergibt – was geschieht – und dem, was getan wird. Denn, worin sollte im Rahmen eines kompatibilistischen (und damit deterministischen) Weltbildes der Unterschied zu dem Prozess bestehen, den Frankfurt als die Ausbildung des eigenen Charakters bezeichnet? Wenn Frankfurt schreibt, wir müssten uns mit bestimmten Einstellungen und Dispositionen identifizieren, sie uns zu eigen machen oder in uns aufnehmen, dann bemüht er damit die in einem deterministischen Universum unzulässige Vorstellung vom Subjekt als einem unbewegten Beweger, das in den Lauf der Dinge eingreifen kann und ohne das die Unterscheidung zwischen bloßen Geschehnissen (wie der Entstehung eines Charakters) und Handlungen (wie dem Einnehmen einer Haltung) keinen Sinn ergibt. Das Selbst als Akteur, also als der – im doppelten Sinn des Wortes – entscheidende Faktor, verschwindet im Kompatibilismus genau wie im Determinismus schlechterdings. Wer den Kompatibilismus in konsequenter Weise vertreten wollte, dürfte also nicht länger sagen, dass wir etwas entscheiden, sondern müsste mit Lichtenberg und Nietzsche nicht nur das Wort 'ich', sondern auch jede Aktiv-Form von Verben ersatzlos streichen. Sätze wie 'Ich habe mich dazu entschieden,  $x$  zu tun' müssten also durch Sätze wie 'Es hat sich so ergeben, dass ein bestimmter Organismus disponiert ist, Verhalten  $x$  an den Tag zu legen' ersetzt werden.

Betrachten wir hierzu ein konkretes Beispiel: Joe ist Choleriker. Nach Frankfurt können wir eine Geschichte darüber erzählen, wie es zur Ausbildung dieses Charakterzugs kam. Diese würde – mehr

oder weniger – so gehen: Bestimmte Ereignisse in Joes Leben (oder auch vor Joes Leben) haben dazu geführt, dass er zu unkontrollierbaren Wutausbrüchen neigt. Das ist der deterministische Teil des Kompatibilismus. Was den Kompatibilismus vom Determinismus unterscheidet, ist natürlich aber, dass er über den Determinismus hinausgeht und behauptet, dieser stünde nicht im Widerspruch zur Freiheit. Erweitern wir unsere Geschichte also um die Annahme, Joe sei unglücklich über sein allzu volatiles Gemüt und wolle daher seinem Dasein als Choleriker ein Ende setzen. Joes, wie Frankfurt sagen würde,<sup>39</sup> Volitionen zweiter Ordnung decken sich also nicht mit seinen Volitionen erster Ordnung. Da Joe nun ebenfalls nicht gewillt ist, diese Disharmonie hinzunehmen, beschließt er, zugunsten seiner Volitionen zweiter Ordnung, etwas gegen seine Wutanfälle zu unternehmen. Er wendet sich an einen Psychologen, der ihm rät, immer dann, wenn er spüre, wie die Wut in ihm aufsteigt, tief durchzuatmen, sich ins Gedächtnis zu rufen, dass es das alles doch gar nicht wert sei und auf diese Weise den Wutausbruch bereits im Keim zu ersticken. Nun gelingt es Joe freilich nicht immer, diesen Ratschlag in die Tat umzusetzen, schließlich lassen sich Charakterzüge nicht von heute auf morgen ändern. Aber Joe lässt sich nicht unterkriegen und kämpft.

Ob Joes fortwährende Anstrengungen am Ende von Erfolg gekrönt werden, spielt an dieser Stelle keine Rolle. Denn hier geht es einzig um die Frage, ob Frankfurt, als Kompatibilist, derartige Geschichten überhaupt erzählen kann, ohne auf ein libertaristisches Freiheitsverständnis ‚zurückzufallen‘. Wenn Libertaristen davon sprechen, dass jemand sich mit seinem Charakter identifiziert, bestimmte Einstellungen und Dispositionen in sich aufnimmt oder sie sich zu eigen macht, dann wird damit – stillschweigend – unterstellt, dass die Person die Wahl hat: Sie kann sich mit ihrem Cha-

---

<sup>39</sup> Vgl. Frankfurt 1971

rakter identifizieren, muss das aber nicht. Damit ist weder gemeint, dass beide Alternativen vorstellbar, sprich, logisch möglich, seien, noch, dass diese Person, wie Moore 'können' analysierte, sich auch für die jeweils andere Alternative hätte entscheiden können, wenn sie das gewollt hätte. Gemeint ist, dass es an ihr, und zwar allein an ihr, liegt, was geschieht. Wenn sie sich dazu entscheidet, sich mit ihrem Charakter zu identifizieren, dann heißt das, dass sie aktiv in das Weltgeschehen eingreift, und zwar in einer Weise, die gänzlich unbeeindruckt ist von dessen bisherigem Verlauf. Wenn hingegen Kompatibilisten wie Frankfurt davon sprechen, dass wir uns mit unserem Charakter identifizieren, dann können sie – da sie die Existenz dieser libertaristischen Art von Freiheit leugnen und zugleich die Möglichkeit der Wahrheit des Determinismus zugestehen – damit nur meinen, dass sich in uns eine affirmative Haltung gegenüber unserem Charakter ausgebildet hat. Kurzum: Die ‚Entscheidung‘ des Subjekts, ‚sich mit seinem Charakter zu identifizieren‘, erscheint nicht als ein aktives Eingreifen, sondern als etwas, das dem Subjekt widerfährt, also als ein bloßes Geschehen. Denn, wäre der Determinismus wahr, wäre jede Haltung, die wir gegenüber unserem Charakter einnehmen, nicht anders entstanden als dieser Charakter selbst: Sie wäre das Ergebnis zahlloser, ineinander verflochtener, kausal miteinander wechselwirkender Faktoren. Freilich wird die *Ausbildung* unseres Charakters durch andere Faktoren determiniert sein als die *Haltung* zu unserem Charakter, sodass sich der Inhalt der kausalen Erklärungen beider Ereignisse voneinander unterscheiden wird. Es stellt sich jedoch die Frage, welche Relevanz dieser Unterschied haben sollte; denn er betrifft nur Details. Im Prinzip aber sind beide Geschichten gleich: *a*, *b* und *c* führen auf kausalem Wege zu *x*, *y* und *z*. Auf Joe übertragen heißt das: Wenn ein Kompatibilist sagt, Joe habe sich dazu entschieden, etwas gegen seine Wutanfälle zu unternehmen, dann kann damit nur gemeint sein, dass irgendetwas mit Joe geschieht – dass ihm etwas

widerfährt –, was dazu führt, dass er einen Psychologen aufsucht, seine Aufmerksamkeit vermehrt auf die in seinem Inneren ablaufenden Prozesse gerichtet ist, bestimmte Situationen andere Verhaltensweisen hervorrufen als früher, usw. Joe ‚selbst‘ hätte auf all das jedoch ebenso wenig Einfluss wie auf die Ereignisse, denen er seine choleric Ader überhaupt erst zu verdanken hätte, da Joes fortwährende Anstrengungen aus kompatibilistischer Sicht nichts anderes sein können als Ereignisse, die kausal von anderen Ereignissen hervorgerufen wurden.

Frankfurts Kritik an Aristoteles (bzw. sein darauf aufbauender Gegenvorschlag) wäre also auf eine Grenzziehung angewiesen, die im Rahmen des Kompatibilismus keinen Sinn ergibt. Seine eigene Theorie ergäbe, genauso wie seine Kritik an Aristoteles, nur dann einen Sinn, wenn die von Frankfurt verwendete Sprache libertaristisch zu interpretieren wäre. Das zeigt sich deutlich an folgender Stelle:

Manchmal sind wir nicht aktiv an dem beteiligt, was in uns vorgeht. Es geschieht irgendwie, aber wir haben nur eine Zuschauerrolle. Wir sind manchmal wie besessen von Gedanken, die uns erschrecken, die wir aber nicht aus dem Kopf bekommen können; oder wir haben seltsame, leichtsinnige Impulse, die keinen Sinn ergeben und denen nachzugeben wir uns nicht vorstellen können; oder wir werden wie aus heiterem Himmel von einer Sturzflut heißer anarchischer Gefühle überschwemmt, obwohl die Umstände uns keinen erkennbaren Anlaß für sie liefern. [Absatz] Diese psychischen Phänomene entsprechen den Krämpfen und Zuckungen, die wir manchmal an unseren Körpern erleben. Wir sind für geistige Tics sowie große und kleine Verkrampfungen ebenso anfällig wie für körperliche. Diese Dinge *geschehen mit uns*. Wenn sie geschehen, sind wir keine beteiligten Akteure, die zum Ausdruck bringen, was sie wirklich denken, wollen oder fühlen. Genauso wie es zu allerlei Körperbewegungen kommt, ohne daß der Körper von der Person, deren Körper er ist, bewegt wurde, tauchen ganz verschiedene Gedanken, Wünsche oder Gefühle im Geist eines Menschen auf, ohne auszu-

drücken, was dieser in Wahrheit denkt, fühlt oder will. (Frankfurt 2007: 23, Hervorhebung im Original)

Frankfurt hat vielleicht Recht damit, wenn er sagt: Was wir ‚wirklich‘ denken, fühlen und wollen, ist das, was wir denken, fühlen und wollen *wollen*, also das, was der Fall ist, wenn eine harmonische Beziehung zwischen unseren Volitionen erster sowie zweiter Ordnung, also zwischen psychischem ‚Rohmaterial‘ und unserem distanzierten Urteil über selbiges besteht. Frankfurts Analogie zu Krämpfen und Zuckungen suggeriert indes, es handle sich hierbei um Ausnahmesituationen, was impliziert, dass normalerweise das Gegenteil der Fall sei: nämlich, dass wir ursächlich in die Situation eingreifen und eine aktive Rolle spielen könnten. Eben diese Unterscheidung kann Frankfurt aber nicht treffen. Als Kompatibilist kann er nicht unterscheiden zwischen dem, was mit uns geschieht, und dem, was wir tun. Wäre er konsequent, müsste er stattdessen sagen, dass *alles* nur mit uns geschieht. Aus diesem Grund ist auch Frankfurts Theorie der Willensfreiheit zurückzuweisen, der zufolge Willensfreiheit ein harmonisches Verhältnis zwischen Volitionen erster und zweiter Ordnung sei:

Genauso wie unser Handeln frei ist, wenn wir so handeln, wie wir handeln wollen, ist unser Wille frei, wenn das, was wir wollen, mit dem übereinstimmt, was wir wollen wollen – das heißt, wenn der Wille, der hinter dem steht, was wir tun, auch genau der Wille ist, durch den wir zum Handeln bewegt werden wollen. (Frankfurt 2007: 30)

Klassische Kompatibilisten wie Hobbes oder Hume hätten Frankfurt freilich weniger für seine Lösung kritisiert als vielmehr schon dafür, überhaupt den Versuch zu unternehmen, dem Begriff der Willensfreiheit eine Bedeutung verleihen zu wollen und ihn damit implizit anzuerkennen — und aus kompatibilistischer Sicht hätten sie damit auch vollkommen Recht gehabt. Denn mehr als Hand-

lungsfreiheit ist in einem deterministischen Weltbild nicht zu holen. Mit Michael Pauen diagnostiziert indes ein anderer zeitgenössischer Kompatibilist präzise, woran Frankfurts Theorie der Willensfreiheit scheitert:

Das Problem [für Frankfurt] ergibt sich daraus, dass Hierarchien [...] Legitimität nicht generieren, sondern nur transferieren können: Ein untergeordneter Beamter wird seine Tätigkeit nicht durch die Abhängigkeit von einem König legitimieren können, dessen Macht illegitim ist – es wird ihm allenfalls gelingen, die mangelnde Legitimität seines eigenen Tuns zu verschleiern. (Pauen 2008: 57)

Pauen entgeht jedoch, dass es sich hierbei keineswegs um ein Problem handelt, das auf Frankfurts Theorie beschränkt wäre, sondern um eines, das alle Kompatibilisten betrifft, weil es dem Kompatibilismus an sich immanent ist. Denn ebenso wenig, wie Hierarchien Legitimität generieren, sondern nur transferieren können, können ‚innere‘ Ursachen Freiheit generieren, sondern nur Determination transferieren. Vincent Cooke trifft daher genau ins Schwarze, wenn er schreibt:

[The compatibilist] succeeds in reconciling freedom and determinism only by stipulating a sense of freedom which is not really freedom at all. If what I do will occur whether I will it or not, this seems to me a good reason to abandon the concept of freedom as an illusion. If one retains the word, it seems advisable to put it in scare quotes: an action is “free” when an agent intentionally performs it, but he is wrong if he thinks *what he does* really depends on him. (Cooke 1988: 742)

\* \* \*

Die Auseinandersetzung mit dem Kompatibilismus sollte verdeutlichen, weshalb jeder Versuch, Freiheit und (kausalen) Determinis-

mus aus ein und derselben Perspektive auf die Welt zu bejahen, zum Scheitern verurteilt ist. Kompatibilisten behaupten, als einzige eine sinnvolle Konzeption von Freiheit als Selbstbestimmung vorlegen zu können. Zwar geht die grundsätzliche Idee, Selbstbestimmung als Bestimmung durch das Selbst zu analysieren, da das eine Tautologie ist, selbstverständlich in die richtige Richtung. Die Art, in der Kompatibilisten diese Tautologie ausbuchstabieren müssen, zeigt – sofern die oben dargelegten Argumente korrekt sind – aber, dass kompatibilistische Freiheit allenfalls in Handlungsfreiheit bestehen kann, jedoch nichts damit zu tun hat, was wir abgesehen von dieser Art der Freiheit unter Willensfreiheit und Selbstbestimmung verstehen. Kant sah das offenbar genauso und entwickelte in Erwiderung auf das Scheitern früherer Freiheitskonzeptionen seine Zwei-Standpunkte-Lehre, der zufolge Freiheit niemals aus der theoretischen, sondern jederzeit nur aus der praktischen Perspektive auf die Welt bejaht werden kann, während es sich mit dem Determinismus gerade umgekehrt verhält. Denn genau so, wie die Wirklichkeit von Freiheit aus der theoretischen Perspektive heraus betrachtet zwar nicht unmöglich ist, aber notwendigerweise ungewiss bleiben muss, während sie aus der praktischen Perspektive heraus betrachtet existent sein muss, lässt sich die Wahrheit des Determinismus aus der theoretischen Perspektive niemals beweisen, obwohl man sie doch annehmen muss, um die phänomenale Welt überhaupt als Welt – das heißt, als ein zusammenhängendes Ganzes – begreifen zu können:

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es eben so notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleib-

lich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis a priori, bei sich führet. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt, und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d.i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, möglich sein soll. (GMS, AA IV: 455)

### 8.5.2. Kants Komplementarismus

Zu Beginn dieses Kapitels sagte ich, Kants Theorie der Willensfreiheit solle keinesfalls als der Versuch beschrieben werden, Freiheit und Determinismus miteinander zu *vereinbaren*, sondern allenfalls als der Versuch, sie miteinander zu *versöhnen*, da zwischen beidem ein himmelweiter Unterschied bestehe. Worin dieser Unterschied besteht, ist nun klar geworden: Zwar besteht sowohl für den Kompatibilisten als auch für Kant kein Widerspruch zwischen Freiheit und kausalem Determinismus. Kants Begründung hierfür ist aber eine fundamental andere als die des Kompatibilisten. Der Kompatibilist sieht deshalb keinen Widerspruch, weil er glaubt, Freiheit sei nichts anderes als kausale Determination durch die ‚richtigen‘ Ursachen. Dem hätte Kant jedoch vehement widersprochen. Denn für Kant schließt kausale Determination Freiheit aus — nicht, weil beides nicht zugleich in einem Wesen vereinigt gedacht werden könnte, sondern, weil beides nicht zugleich aus der gleichen Perspektive gedacht werden kann. Was wie der Konflikt zwischen Freiheit und Determinismus aussieht, ist nach Kant also eigentlich der Konflikt zwischen zwei Perspektiven auf die Welt, sodass streng genommen nicht Freiheit und Determinismus einander ausschließen, sondern die theoretische und die praktische Perspektive. Darum kann Kants Lösung des Konflikts allerdings nicht als ein Vereinbaren, sondern nur als ein Versöhnen im Sinn eines perspektivischen *Nebeneinan-*



ders, jedoch nicht im Sinn eines *Miteinanders* von Freiheit und Determinismus beschrieben werden. Natürlich ist unter dem Einfluss des großen Erfolgs der Naturwissenschaften die Versuchung groß, dieses unauflösbare Nebeneinander, das zur Unerklärlichkeit von Freiheit führt, in ein reduktionistisch händelbares Miteinander aufzulösen; sprich, man ist nicht nur geneigt, die *Frage* zu stellen, wie Freiheit möglich sein könne, sondern auch, eine *Antwort* auf sie zu geben. Wenn Kant Recht hat, dann biegt sich an dieser Stelle unser Spaten jedoch zurück: Wir können die Innenperspektive nicht aus der Außenperspektive beschreiben oder, anders ausgedrückt: Wir können das freie Selbst, von dem in Freiheit als Selbstbestimmung die Rede ist, nicht einfangen, sezieren und analysieren, kurz gesagt, erklären. Denn es ist uns bei jedem Versuch, das zu tun, sozusagen immer einen Schritt voraus. Wer Freiheit erklären wollte, der wäre daher wie die Katze, die sich, den eigenen Schwanz fangen wollend, auf ewig erfolglos im Kreis dreht.

\* \* \*

Kant sah die Inkonsistenz des Kompatibilismus. Er erkannte, dass die Freiheit des Willens nicht darin bestehen kann, in seinem Denken und Urteilen sowie Entscheiden und Handeln durch die ‚richtigen‘ Ursachen determiniert zu sein, weil es so etwas wie ‚richtige‘ Ursachen schlechterdings nicht geben kann. Denn wenn man durch *Ursachen* determiniert wird – ganz gleich, um welche Ursachen es sich dabei handelt –, dann ist man, wie Kant gesagt hätte, nicht nur determiniert, sondern prädeterminiert; und das steht Kant zufolge in direktem Widerspruch zu dem, was man in der zeitgenössischen Debatte um die Freiheit des Willens als das Prinzip der ultimativen Verantwortung bezeichnet und das auch Kant als eine notwendige Bedingung für Freiheit ansah:

Der ganze Gang der Sache in ihrer Verknüpfung ist Natur-Mechanismus, ohnerachtet die Handlung von vielem Gebrauch der Vernunftgründe abhing. Es lagen die Gründe der Handlung in der vergangenen Zeit, und er wurde dadurch zur Handlung selbst geleitet. – Die Gründe der Handlung, die ihn nach und nach bestimmten, lagen offenbar nicht in seiner Gewalt, denn er konnte sie nicht ungeschehen machen: insofern handelte er also nicht frei, da er bloß unter dem Natur Mechanismo stand. (AA XXVII: 504)

Mit dem Prinzip der ultimativen Verantwortung hängt ein weiteres Prinzip zusammen, das Prinzip der alternativen Möglichkeiten, das Kant, genau wie heutige Inkompatibilisten, ebenfalls als notwendige Bedingung für Freiheit erachtete. So schreibt Kant in der *Religion*, die eigentliche Schwierigkeit bestünde nicht darin, den Determinismus mit der Freiheit zu vereinigen; die Frage sei vielmehr,

wie der *Prädeterminism*, nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmende Gründe *in der vorhergehenden Zeit* haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muß, zusammen bestehen könne: das ist, was man einsehen will und nie einsehen wird. (Rel, AA VI: 49f., Anm.)

Kant gibt dem Kompatibilisten also Recht, wenn dieser behauptet, Determination stünde nicht im Widerspruch zur Freiheit. Er weist ihn nur darauf hin, dass Determination nicht dasselbe ist wie Prädetermination, und dass letzteres, im Gegensatz zu ersterem, nicht mit Freiheit zu vereinbaren ist.

Kant gibt dem Kompatibilisten indes noch in einem weiteren Punkt Recht: Freiheit *muss* in einer Art von Determination bestehen. Denn ein freier Wille, so Kant in der *Grundlegung*, der nicht einem Gesetz (und in diesem Sinne einer Art von Determination) unterläge, wäre ein Unding. Mit anderen Worten: Freiheit könne

nicht mit Zufall oder Indifferenz identifiziert werden. Auch freie Handlungen müssten durch etwas determiniert, das heißt, bestimmt werden, und zwar gemäß eines Gesetzes. Da die Naturgesetze hierfür nun nicht in Frage kämen und es Kant zufolge im Grunde genommen nur zwei Arten von Gesetzen gibt, sei klar – und zwar analytischerweise –, worin Freiheit in Wirklichkeit bestehen müsse: nämlich in der Determination durch das moralische Gesetz; oder, wie Kant selbst sagt:

[...] ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [ist] einerlei. (GMS, AAIV: 447)

Diese Analytizitätsthese brachte Kant, wie wir in Kapitel 3.2.3. sahen, die Kritik ein, seine Theorie der Willensfreiheit sei unplausibel, da ihr zufolge unmoralische Handlungen *per definitionem* unfreie Handlungen wären, für die wir folglich nicht verantwortlich wären. Kant reagierte auf diesen Vorwurf, indem er in seinen späteren Schriften zur praktischen Philosophie eine Unterscheidung explizit ausbuchstabierte, die in früheren Schriften zwar bereits vorhanden, in ihrer Tragweite aber praktisch nicht zu erkennen war. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen Wille und Willkür.

## Kapitel 9: Die Wille-Willkür-Distinktion

Kant hat sich in seinem Werk intensiv mit dem Problem der Willensfreiheit auseinandergesetzt, sowohl im Rahmen der theoretischen als auch der praktischen Philosophie. Gerade in den späteren Schriften zur praktischen Philosophie – genauer gesagt: in der *Metaphysik der Sitten* und der *Religionsschrift* – wird Kants Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit jedoch besonders interessant. Wie Kant dort ausführt, besteht das Problem der Willensfreiheit nämlich aus zwei verschiedenen Fragestellungen: zum einen in der Frage, worin die Freiheit des *Willens* besteht und zum anderen in der Frage, worin die Freiheit der *Willkür* besteht.

### 9.1. Substantielle Modifikation oder terminologische Klärung?

Kants Unterscheidung zwischen Wille und Willkür ist kein Novum seiner späteren Schriften zur praktischen Philosophie. Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant zwischen Wille und Willkür, jedoch ohne den Unterschied näher zu erläutern; dasselbe gilt für die *Grundlegung* und auch für die *Kritik der praktischen Vernunft*. In allen drei Werken spricht Kant, ohne sein terminologisches Schwanken näher zu erläutern, in manchen Kontexten vom Willen, in anderen dagegen von der Willkür. So ist in der *Kritik der reinen Vernunft* im Kontext der dritten Antinomie sowohl von der Willkür als auch vom Willen die Rede; in anderen Kontexten, zum Beispiel im Bezug auf Gott, spricht Kant dagegen ausschließlich vom Willen, während er im Kontext des Kanons ausschließlich von der Willkür spricht. Das weist, für sich allein genommen, freilich nicht auf einen uneinheitlichen oder sogar inkonsistenten Gebrauch hin

und sollte bloß zur Veranschaulichung des Umstands dienen, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* beide Begriffe gebraucht. In der *Grundlegung* hingegen taucht der Begriff 'Willkür' praktisch gar nicht mehr auf.<sup>1</sup> Stattdessen unterscheidet Kant zwischen zwei Arten des Willens: einem durch sinnliche Begierden bzw. die Natur affizierten Willen,<sup>2</sup> zu dem, zumindest in der Idee, jedoch noch ein zur Verstandeswelt gehöriger, reiner und für sich selbst praktischer Wille hinzukomme,<sup>3</sup> welcher ohne empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori bestimmt<sup>4</sup> werde und deshalb letzten Endes gar nichts anderes sei als die praktische Vernunft.<sup>5</sup> Der Kant der *Grundlegung* scheint somit die Unterscheidung zwischen Wille und Willkür zugunsten einer Unterscheidung zwischen zwei Arten des Willens aufgegeben oder zumindest zeitweilig beiseitegelegt zu haben. Auch dieser Umstand weist, für sich allein genommen, natürlich nicht auf eine uneinheitliche oder sogar inkonsistente Verwendungsweise der Begriffe 'Wille', 'Willkür', 'sinnlich-affizierter Wille' und 'reiner Wille' hin. In der *Kritik der praktischen Vernunft* allerdings scheinen diese Begrifflichkeiten tatsächlich wild durcheinanderzugehen. So ist im Text dieses Buchs sowohl von der freien Willkür als auch vom freien Willen<sup>6</sup> und sowohl vom pathologisch-affizierten<sup>7</sup> als auch vom reinen Willen die Rede;<sup>8</sup> im dritten Hauptstück der Analytik stellt Kant die subjektiven Bestimmungsgründe der Willkür den objektiven Bestimmungsgründen des Wil-

---

<sup>1</sup> Es gibt im gesamten Text der *Grundlegung* nur zwei Stellen, an denen Kant das Wort 'Willkür' gebraucht (vgl. GMS, AA IV: 428 und 451) sowie zwei weitere, an denen Kant das Wort 'willkürlich' bzw. 'unwillkürlich' gebraucht (vgl. GMS, AA IV: 436 und 455).

<sup>2</sup> Vgl. GMS, AA IV: 387

<sup>3</sup> Vgl. GMS, AA IV: 454

<sup>4</sup> Vgl. GMS, AA IV: 390

<sup>5</sup> Vgl. GMS, AA IV: 412

<sup>6</sup> Vgl. KpV, AA V: 65f.

<sup>7</sup> Vgl. KpV, AA V: 19

<sup>8</sup> Vgl. KpV, AA V: 30

lens gegenüber,<sup>9</sup> und spricht, im Gegensatz zur *Grundlegung*, nicht länger von der Heteronomie bzw. Autonomie des Willens, sondern von der Heteronomie der Willkür auf der einen und der Autonomie des Willens auf der anderen Seite.<sup>10</sup> Wie sich in Kürze zeigen wird, hat Kant diese Änderungen vermutlich absichtlich – weil aus gutem Grund – vorgenommen, und die bislang zitierten Stellen implizieren wiederum keinen uneinheitlichen oder gar inkonsistenten Gebrauch der verwendeten Termini. Es gibt aber auch eine Stelle, die darauf hinweist, dass Kant zumindest nachlässig mit Begriffen wie ‘Wille’ und ‘Willkür’ umging. So spricht er im zweiten Hauptstück der *Analytik* von einem bestimmten Prinzip – das Kant in der *Religion* mit der (bösen) Gesinnung identifizieren wird – zuerst als dem höchsten Bestimmungsgrund der Willkür, wenige Seiten später dagegen als dem höchsten Bestimmungsgrund des Willens, obwohl in beiden Fällen dasselbe Vermögen gemeint sein müsste.<sup>11</sup>

Die in der Kant-Forschung umstrittene Frage lautet nun, ob die hier aufgezählten Wechsel der Begrifflichkeiten als Hinweis darauf zu interpretieren sind, dass Kant, als er die genannten Schriften verfasste, die spezifische Differenz zwischen Wille und Willkür noch nicht in derselben Weise herausgearbeitet hatte, wie er sie in der *Metaphysik der Sitten* und der *Religion* präsentierte, oder ob er sie für das Auge des Lesers bloß nicht deutlich genug ausbuchstabierte. Fest steht, wie Jens Timmermann sagt, nur, dass Kants Theorie des Willens ein terminologisches Minenfeld ist.<sup>12</sup>

Für die Hypothese, Kant habe in seinen späteren Schriften eine substantielle Modifikation vorgenommen, spricht, dass die *Metaphysik der Sitten* zumindest in einer Hinsicht einen klaren Bruch gegenüber allen zuvor verfassten Schriften darstellt: nämlich darin,

---

<sup>9</sup> Vgl. KpV, AA V: 74

<sup>10</sup> Vgl. KpV, AA V: 33

<sup>11</sup> Vgl. KpV, AA V: 22ff.

<sup>12</sup> Vgl. Timmermann 2007: 182

dass Kant nicht mehr von der Freiheit des Willens spricht, sondern nur noch von der Freiheit der Willkür, und das mit der interessanten Begründung, es sei im Grunde genommen falsch – oder, genauer gesagt: unsinnig –, den Willen als frei oder unfrei zu bezeichnen:

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß aufs Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die *Willkür* also kann *frei* genannt werden. (MS, AA VI: 226)

Noch deutlicher als hier stellt Kant diesen Gedanken an folgender Stelle aus den *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* heraus:

Der Wille des Menschen muß von der Willkür unterschieden werden. Nur die letztere kann frei genannt werden und geht bloß auf Erscheinungen, d. i. auf Actus, die in der Sinnenwelt bestimmt sind. – Denn der Wille ist nicht unter dem Gesetz, sondern er ist selbst der Gesetzgeber für die Willkür und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkür. Eben darum ist er auch in allen Menschen gut und es gibt kein gesetzwidriges Wollen. (*Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, AA XXIII: 248)<sup>13</sup>

Bei dieser vergleichsweise radikalen Änderung in Kants Sprachgebrauch scheint es sich nun nicht um eine bloß terminologische Klärung zu handeln, sondern um eine bewusst durchgeführte substantielle Modifikation seiner Theorie, die Kant als Reaktion auf die in Kapitel 3.2.3. erwähnte Kritik seiner Zeitgenossen vornimmt, seine Theorie der Willensfreiheit sei unplausibel, da ihr zufolge die Frei-

---

<sup>13</sup> Hier wird klar, weshalb in Kapitel 6.3., Anmerkung 23 behauptet wurde, in einer bestimmten, jedoch trivialen und daher uninteressanten Bedeutung des Ausdrucks 'guter Wille' habe jeder Mensch einen guten Willen.

heit des Willens in nichts anderem bestünde als einer Determination durch das moralische Gesetz – kurz: Autonomie –, was jedoch impliziere, dass ein heteronomer Wille *per definitionem* ein unfreier Wille wäre und dass alle Handlungen, die dem moralischen Gesetz zuwiderlaufen, *per definitionem* unfreie Handlungen von unfreien Akteuren wären, die für ihre ‚Handlungen‘ folglich nicht zur Rechenschaft gezogen werden könnten.<sup>14</sup>

Es sprechen allerdings auch gute Gründe für die Annahme, dass Kant sich durch die Kritik seiner Zeitgenossen keineswegs zu substantiellen, sondern zu sozusagen rein kosmetischen Modifikationen gezwungen sah; mit anderen Worten, dass es sich bei der Änderung in Kants Sprachgebrauch nur um eine terminologische Klärung handelt.<sup>15</sup> Den vielleicht stärksten Hinweis hierauf liefert die Gegenüberstellung zweier Passagen aus der *Kritik der reinen Vernunft* mit einer Passage aus der *Metaphysik der Sitten*. Betrachten wir zunächst die beiden Stellen aus der *Kritik der reinen Vernunft*:

Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen. (A533f./B561f.)

Die zweite Stelle lautet:

---

<sup>14</sup> Da es hier nur um die Frage geht, ob die Wille-Willkür-Distinktion eine substantielle Modifikation oder bloß eine terminologische Klärung ist, wird auf die inhaltliche Problematik erst im nächsten Unterkapitel eingegangen.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Esser 2004: 143, Anm.



Eine Willkür nämlich ist bloß tierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegungursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt. [...] Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objektive Gesetze der Freiheit, sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden. (A 802/B 830)

In der 1797 – also sechzehn Jahre später – erschienenen *Metaphysik der Sitten* findet sich im Rahmen einer umfassenderen Begriffsbestimmung in nahezu identischem Wortlaut der gleiche Gedankengang:

Der Wille ist [...] das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst. [Absatz] [...]; die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, stimulus) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar affiziert, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche An-

triebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. (MS, AA VI: 213f.)

Vor dem Hintergrund dieser beiden Stellen betrachtet, scheint die Hypothese, dass Kant sich über die spezifische Differenz zwischen Wille und Willkür zumindest in *funktionaler* Hinsicht bereits zum Zeitpunkt des Abfassens der ersten *Kritik* im Klaren war, durchaus plausibel. Mehr noch: Die in der *Metaphysik der Sitten* dargelegte Explikation des Begehrungsvermögens wirkt, als wäre sie von Kant gleichsam als Lesehilfe zur Korrektur früherer Fehlinterpretationen sowie zur Vorbeugung zukünftiger Missverständnisse intendiert.

Welche der beiden Hypothesen letztlich zutrifft, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Da der hier verfolgte Zweck jedoch nicht darin besteht, die Entwicklungsgeschichte von Kants allgemeiner Theorie des Begehrungsvermögens nachzuzeichnen, sondern darin, seine Theorie der Freiheit zu untersuchen, möchte ich die exegetische Frage, ob Kant in seinen späteren Schriften substantielle oder bloß terminologische Modifikationen vorgenommen hat, offenlassen und zu der eher systematisch gelagerten Frage übergehen, worin die Freiheit der Willkür nach Kant besteht bzw., worin die Unterschiede zu Kants früherer Konzeption von der Freiheit des Willens bestehen.

## 9.2. Die Freiheit der Willkür

Wie im vorigen Unterkapitel gezeigt wurde, hatte Kant die Unterscheidung zwischen Wille und Willkür bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet. Obwohl Kant diese Distinktion zu der Zeit, als er die *Grundlegung* verfasste, also zur Verfügung stand, spielt sie dort keine Rolle. Weshalb, ist unklar; fest steht nur, dass Kant sein Augenmerk in der *Grundlegung* auf die Unterscheidung

zwischen dem sinnlich-affizierten und dem reinen Willen legt, wobei ersterer die phänomenale und letzterer die noumenale Seite der Medaille darstelle. Es geht Kant wiederum also nicht darum zu behaupten, der Mensch zerfalle in ein noumenales Wesen mit einem reinen Willen sowie ein phänomenales Wesen mit einem sinnlich-affizierten Willen, sondern darum, dass der Wille des Menschen ein Ding an sich ist, das uns, vermittelt unserer sinnlich-bedingten Erkenntnismöglichkeiten in gewisser Weise erscheint, deshalb jedoch nicht zwangsläufig genau so ist, wie es uns erscheint. Daher gilt dasselbe auch für die Freiheit des Willens: sie erscheint uns in gewisser Weise, nämlich als die Unabhängigkeit von der Bestimmung durch die Sinnlichkeit. Diese, bloß negative, Bestimmung von Freiheit ist, was man auch als die Minimalanforderung an den Begriff der Willensfreiheit bezeichnen könnte: Ein freier Wille muss frei sein von der Bestimmung durch die Sinnlichkeit. Hierüber sind sich nahezu alle, die Willensfreiheit jenseits eines kompatibilistischen Ansatzes für ein sinnvolles Konzept halten, einig. Die Geister scheiden sich erst an der Frage, worin die positive Freiheit des Willens bestünde, also das, was man im Gegensatz zur negativen Freiheit als der Freiheit *von* auch als die Freiheit *zu* bezeichnet. Die Antwort des Kant der *Grundlegung* lautet nun bekanntlich, die einzig mögliche positive Bestimmung von Freiheit sei Autonomie, „d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ (GMS, AA IV: 447). Wie der Kant der *Metaphysik der Sitten*, in Klarstellung seiner früheren Behauptung sagt, sei damit eigentlich aber nicht gemeint, der Wille gebe sich selbst das Gesetz, sondern, der Wille gebe der Willkür das Gesetz. Da der Wille also nicht unter dem Gesetz steht, sondern dieses gibt, könne, genau genommen, auch nicht sinnvollerweise von der Freiheit des Willens gesprochen werden, sondern nur von der Freiheit der Willkür.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. nochmals MS, AA VI: 226

Wenn, wie Kant sagt, vom Willen die Gesetze, von der Willkür dagegen die Maximen ausgehen, dann entspricht der Wille offenbar dem, was man umgangssprachlich die Stimme der Vernunft nennt und was man häufig als das Engelchen auf der einen Schulter darstellt, während dem Teufelchen auf der anderen Schulter am ehesten das entspräche, was man – im Kantischen Jargon – als sinnliche Triebfedern bezeichnet.<sup>17</sup> Dazwischen steht die Willkür und muss sich entscheiden, das heißt, sie muss Maximen wählen. Auch wenn Kant selbst seine Theorie freilich nie in einer derart profanen Weise dargestellt hätte, trifft dieses Bild, wie im Folgenden unter Beweis zu stellen sein wird, zu — und es lässt deutlich die Probleme erkennen, mit denen Kants Theorie der Willens- oder Willkürfreiheit vor, aber genauso auch nach der terminologischen Klärung in der *Metaphysik der Sitten* zu kämpfen hat: Kants Identifikation von positiver Freiheit mit Rationalität, die ihrerseits auf der Identifikation von eigentlichem Selbst und Vernunft beruht, führt – abgesehen von unsinnigen Hypostasierungen – unweigerlich dazu, dass Irrationalität Kant zufolge nicht nur nicht zu erklären oder zu verstehen ist – was völlig in Ordnung wäre, da es offensichtlich vergebens wäre, Irrationalität im Rahmen einer Erklärung, Begründung oder Rechtfertigung auf Rationalität zurückführen zu wollen –, sondern dazu, dass Irrationalität Kant zufolge *unmöglich* wird. Dieses Problem hatte bereits der Kant der *Grundlegung*, und der Kant der *Metaphysik der Sitten* hat es nicht gelöst, sondern anhand diffizilerer Distinktionen nur etwas

---

<sup>17</sup> Dieses Bild ist in gewisser Weise natürlich irreführend, da Kant, zumindest in seinen späteren Schriften, in Triebfedern an sich nichts Böses sah, im Gegenteil: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. [...] Nur das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muß ausgerottet werden [...].“ (Rel, AA VI: 58) Besser wäre es daher, Triebfedern, wie in Kapitel 2 geschehen, mit der Schlange im Garten Eden zu vergleichen, da auch Kant selbst zuweilen von verführerischen Neigungen spricht (vgl. MS, AA, VI: 483).

geschickter zu verschleiern gewusst. Das heißt aber nicht, dass Kants Theorie wertlos wäre. Im Gegenteil: Die Lösung des eben genannten Problems ist in dieser Theorie enthalten; man muss sie lediglich konsequent ausbuchstabieren, und das ist auch bereits durchgeführt worden, nämlich von Carl Leonhard Reinhold, einem Zeitgenossen Kants. Weshalb Kant – dem Reinholds Schriften bekannt waren – seine eigene Theorie nicht konsequent zu Ende dachte, darüber lässt sich natürlich nur spekulieren. Es liegt aber der Verdacht nahe, dass er es schlicht nicht wagte, seine eigene Theorie konsequent zu Ende denken, da er nicht wahrhaben wollte, wohin sie führte: nämlich zu der Erkenntnis, dass die positive Freiheit der Willkür in unbedingter Entscheidungsfreiheit und damit letzten Endes in A-rationalität bestehen muss.

\* \* \*

Zunächst handelt es sich bei der Behauptung, die positive Freiheit der Willkür bestehe in unbedingter Entscheidungsfreiheit, freilich nur um eine steile These. Sie ist jedoch eine direkte Konsequenz der Incorporation Thesis. Denn die – wohlgemerkt – negative Freiheit der Willkür ist nicht nur, wie Kant in der *Religion* schreibt, mit der Bestimmung durch die Sinnlichkeit unvereinbar, sondern auch mit der Bestimmung durch die Vernunft — zumindest, wenn man unter ‘Vernunft’ so viel versteht wie Vernünftigkeit und nicht bloß den Platzhalter dafür, was in Sätzen wie »Ich entscheide mich dazu, ...« mit ‘Ich’ bezeichnet wird.

Betrachten wir zunächst, worin die positive Freiheit der Willkür Kant zufolge bestehe. In der *Metaphysik der Sitten* schreibt er diesbezüglich:

Die Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch *Neigung* (sinnlichen Antrieb, stimulus) be-

stimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber nicht *bestimmt* wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der *Maxime* einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. (MS, AA VI: 213f.)

Wie unschwer zu erkennen ist, gibt es gegenüber der *Grundlegung* zwar terminologische Veränderungen; inhaltlich bleibt jedoch alles beim Alten: Was Kant früher den reinen oder – bezeichnenderweise – heiligen Willen nannte, heißt jetzt reine freie Willkür, und was früher der pathologisch-affizierte Wille genannt wurde, heißt jetzt menschlich-freie Willkür. Die negative Freiheit der Willkür besteht, genau wie die negative Freiheit des Willens in der *Grundlegung*, in der Unabhängigkeit von der Bestimmung durch sinnliche Antriebe, und die positive Freiheit der Willkür besteht, genau wie die positive Freiheit des Willens gemäß der *Grundlegung*, in dem Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein, oder, mit anderen Worten, in der kategorischen Unterwerfung unter das moralische Gesetz. Der einzige Unterschied zwischen der *Grundlegung* und der *Metaphysik der Sitten* besteht also darin, dass das moralische Gesetz nicht dem Willen von der Vernunft, sondern der Willkür vom Willen gegeben wird. Da der Wille laut *Grundlegung* wie auch laut *Metaphysik der Sitten* seinerseits jedoch nichts anderes sei als reine praktische Vernunft,<sup>18</sup> ist auch dieser Unterschied ein rein terminologischer. Dies wirft allerdings ein gravierendes Problem auf: Es ist nämlich nicht zu erkennen, worin dieser Definition zufolge der Unter-

---

<sup>18</sup> Vgl. GMS, AA IV: 412 sowie MS, AA VI: 213

schied zwischen der positiv-freien Willkür, dem Willen sowie der reinen praktischen Vernunft besteht. Denn die positiv-freie Willkür ist anscheinend nichts anderes, als das, was man den Willen in Aktion oder den exekutiven Aspekt des Willens nennen könnte.<sup>19</sup> Oder anders ausgedrückt – und das bringt das eigentliche Problem zum Vorschein –, die positiv-freie Willkür ist offenkundig gar keine Willkür mehr.

Schon Kants Zeitgenosse Reinhold stolperte über diese Merkwürdigkeit:

»Die Freiheit der Willkür ist die Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein.« Also auch die Willkür, die keineswegs das Gesetz gibt, sondern dasselbe befolgen soll, und nur, inwiefern sie frei ist, befolgen kann, wäre nur insofern frei, als sie nicht Willkür, sondern auch wieder – wie der Wille – die Praktische Vernunft selbst wäre! Die reine Vernunft gäbe das Gesetz und hieße Wille; sie gäbe es aber nur sich selbst und befolgte es auch nur selbst und hieße freie Willkür! Beides wäre Ein und derselbe Akt der bloßen Vernunft, der nicht einmal in der bloßen Reflexion durch irgend ein denkbare Merkmal, sondern durch bloße Worte unterschieden wäre! *Die Willkür würde durch das, was sie frei machen soll, schlechterdings aufgehoben.* (Reinhold 1797: 313f., Hervorhebung von mir)

Das Problem der Identität von positiv-freier Willkür, Wille und reiner praktischer Vernunft ist, dass dem Kant der *Metaphysik der Sitten* derselbe Vorwurf zu machen ist wie dem Kant der *Grundlegung*: nämlich, dass unmoralische Handlungen unfreie Handlungen sind, für die man folglich nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann.<sup>20</sup> Sie sind nunmehr zwar nicht darum unfrei, weil ihnen ein unfreier Wille, sondern eine unfreie Willkür zugrunde liegt; dieser terminolo-

---

<sup>19</sup> In der Tat war das offenbar Kants Auffassung: „Die freie Willkür ist der Wille.“ (Refl. 1061)

<sup>20</sup> Vgl. Hudson 1991: 185

logische Unterschied ändert an der Sache aber rein gar nichts: Unmoralische Handlungen sind, wie alle widervernünftigen Handlungen, unfreie Handlungen.

Nun könnte man einwenden, hierbei werde übersehen, dass die Einführung der Wille-Willkür-Distinktion Kant durchaus erlaube zu explizieren, inwiefern widervernünftige Handlungen frei seien: nämlich insofern, als sie zwar nicht einer positiv-freien, also reinen Willkür entspringen, sondern einer zwar bloß negativ-freien, aber nichtsdestoweniger freien Willkür. Offenkundig wäre diese Replik aber ebenfalls nicht mehr als eine bloße Reformulierung der früheren Antwort des Kants der *Grundlegung*, der zufolge widervernünftige Handlungen zwar nicht einem positiv-freien, sehr wohl jedoch einem negativ-freien Willen entspringen, mithin einem Willen, der durch sinnliche Triebfedern zwar affiziert, jedoch nicht bestimmt wird. Beide Antworten – die alte wie die neue – sind aber aus demselben Grund unzureichend: Ihnen zufolge wird der Wille bzw. die Willkür, die bzw. der sich zu widervernünftigen Handlungen entschließt, offenbar durch gar nichts bestimmt. Denn er bzw. sie wird aufgrund der beiden gemeinsamen negativen Freiheit nicht durch sinnliche Antriebe bestimmt; offensichtlich wird er bzw. sie jedoch auch nicht durch die Vernunft bestimmt, schließlich entspringen ihm bzw. ihr andernfalls keine widervernünftigen Handlungen.



## Kapitel 10: Konsequenzen der Incorporation Thesis

Wollte Kant mit der im letzten Kapitel diskutierten Einführung der Wille-Willkür-Distinktion auf mehr hinaus als eine bloß terminologische Modifikation, dürfte die positive Freiheit der Willkür nicht darin bestehen, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen, sondern darin, sich sowohl für als auch gegen die gesetzgebende Vernunft (in Form des moralischen Gesetzes) entscheiden zu können.

### 10.1. Entscheidungsfreiheit

Carl Leonhard Reinhold kommt genau zu dieser Schlussfolgerung, und sagt daher: Das, was bei Kant die positive Freiheit der Willkür heie, er selbst dagegen weiterhin ‚klassisch‘ die Freiheit des Willens nenne,

besteht [...] weder in der bloßen Unabhängigkeit des Willens vom Zwange durch den Instinkt und von der Nötigung durch unwillkürliches von der Vernunft modifiziertes Begehren, noch [...] in der bloßen Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allem, was sie nicht selbst ist, noch auch in diesen beiden Arten von Unabhängigkeit zusammen genommen allein, sondern auch in der Unabhängigkeit der Person von der Nötigung durch die praktische Vernunft selbst. Im negativen Sinne begreift sie diese drei Arten der Unabhängigkeit, und im positiven Sinne ist sie das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz. (Reinhold 1792: 255f., Hervorhebungen des Originals getilgt)

Laut Reinhold ist der Wille (die Kantische Willkür) also nicht nur frei von der Bestimmung durch die Sinnlichkeit, sondern auch frei von der Bestimmung durch die Vernunft. Hierin besteht allerdings

nur seine negative Freiheit. Die positive Freiheit des Willens ist für Reinhold das Vermögen des Subjekts, sich willkürlich für oder gegen das moralische Gesetz zu entscheiden:

Die Person ist sich bewußt, daß es nicht auf sie ankomme zu *sollen* oder *nicht zu sollen*, wohl aber das, was sie soll oder nicht soll, zu *wollen* oder *nicht zu wollen*, daß sie nicht im Sollen und Nichtsollen, aber im Wollen und Nichtwollen frei ist, nicht in dem, was der uneigennützig oder der eigennützig Trieb von ihr fordert, sondern in dem, was sie dem einen gewährt und dem andern versagt. Es ist zwar dieselbe Person, welche das Sittengesetz sich selbst gibt und befolgt, aber nicht dasselbe Vermögen in der Person. Das Gesetz gibt sie sich durch bloße Vernunft, und dieses ist daher unwillkürlich und unvermeidlich, und immer eben dasselbe. Die durchs Gesetz vorgeschriebene Handlung aber bringt sie durch Willkür hervor; folglich nicht unvermeidlich, und immer so, daß sie auch das Gegenteil davon hervorbringen kann und oft wirklich hervorbringt. (Reinhold 1792: 267f.)

Kant war die Vorstellung, die positive Freiheit der Willkür mit einer unbedingten oder, wie man häufig und in einem durchaus pejorativ gemeinten Sinn sagt, indifferenten Entscheidungsfreiheit zu identifizieren, offenbar zuwider. Denn er schreibt, aller Wahrscheinlichkeit nach<sup>1</sup> tatsächlich explizit in Reaktion auf Reinhold:

Die Freiheit der Willkür [...] kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definiert werden – wie es wohl einige versucht haben –, obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nötigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen:

---

<sup>1</sup> Vgl. Bojanowski 2007: 222, Anm.

daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definiert werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). (MS, AA VI: 226)<sup>2</sup>

Diese Stelle ist bemerkenswert. Denn Kant gibt hier, auch wenn das nicht unmittelbar ersichtlich ist, unverhohlen zu, lieber an der Analytizitätsthese der *Grundlegung* festzuhalten,<sup>3</sup> als die Möglichkeit von Irrationalität einzuräumen. Zwar sagt Kant, genau genommen, nur, man könne die Möglichkeit von Irrationalität nicht begreifbar machen; das ist, wie aus dem Kontext klar hervorgeht, jedoch nur eine andere Weise zu sagen, dass Irrationalität nach seiner Theorie etwas schlechterdings Unmögliches ist. Das aber ist, wenn vielleicht auch bedauerlicherweise, offenkundig falsch und damit ein eindeutiger Hinweis darauf, dass Kant seine eigene Theorie *ab absurdum* geführt hat. Denn es wäre eines, die Möglichkeit von Irrationalität zuzugestehen, aber darauf zu bestehen, dass man sie nicht begreiflich machen könne, da das nichts anderes hieße, als Irrationalität anhand eines Rekurses auf Gründe verständlich machen zu wollen.

---

<sup>2</sup> Übrigens hat Reinhold wiederum auf diesen Vorwurf Kants geantwortet, und zwar wie folgt: „Ob dadurch, daß ich die Freiheit [...] von der praktischen Vernunft sowohl als vom Begehren unterscheide und sie daher das Vermögen des Willens, seinem Gesetze gemäß und zuwider zu handeln [...] nenne, die Freiheit definiert oder nur exponiert oder expliziert sei oder nicht, ob sich die Freiheit des Willens definieren lasse oder wie sie zu definieren sei, und ob die Phänomene oder nur das Selbstbewußtsein eine solche Freiheit bezeugen können, mag immer bei dieser Untersuchung dahin gestellt bleiben.“ (Reinhold 1797: 317)

<sup>3</sup> Die Analytizitätsthese besagt, dass es sich bei der Behauptung, ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen seien einerlei – mit anderen Worten: positive Freiheit sei nichts anderes als Unterwerfung unter das moralische Gesetz –, um eine analytische Wahrheit handle (vgl. *GMS*, AA IV: 447).

Dies wäre, wie Donald Davidson im Kontext der Debatte um Willensschwäche herausgearbeitet hat,<sup>4</sup> in der Tat unmöglich; denn es hieße, Irrationalität auf Rationalität zurückführen zu wollen. Es ist aber etwas ganz anderes, die Möglichkeit von Irrationalität an sich abzustreiten.

\* \* \*

Dass Kant seine Theorie auf diese Weise *ad absurdum* geführt hat, liegt jedoch nicht an seiner Theorie, sondern an Kant. Die Theorie selbst impliziert nämlich nicht die Unmöglichkeit von Irrationalität, sondern nur, dass Irrationalität nur dadurch begreifbar zu machen ist, dass die positive Freiheit der Willkür letztlich etwas Arationales ist. Warum dem so ist, lässt sich vielleicht am klarsten zeigen, indem man sich genauer anschaut, weshalb zwar die Freiheit des Willens, aber nicht die Freiheit der Willkür in einer Determination durch das moralische Gesetz bestehen kann. Hierzu wiederum ist es nützlich, mit einem klassischen Einwand gegen die sogenannte indifferente Entscheidungsfreiheit anzusetzen. Dieser Vorwurf lautet, es sei unklar, wie man diese Freiheit in der Praxis ausüben solle: Wäre man weder durch die Sinnlichkeit noch durch die Vernunft bestimmt, kurzum, könnte man sich entscheiden, wozu immer man wolle, wie sollte man dann eigentlich entscheiden, wozu man sich entscheiden wolle? Ist es überhaupt möglich, unter derartigen Umständen eine Entscheidung zu treffen? Oder wird man, wie Buridans Esel, in alle Ewigkeit einer Entscheidung harren?<sup>5</sup> Kants Kollege Johann Heinrich Abicht war offenbar dieser Ansicht:

---

<sup>4</sup> Vgl. Davidson 1985: 43-72. Für den Hinweis auf Davidson bin ich Hans-Peter Schütt zu Dank verpflichtet.

<sup>5</sup> Ohne damit die Pointe vorwegzunehmen, lautet die meines Erachtens beste Entgegnung auf Buridans Esel, denjenigen, der diese Geschichte erzählt, zu fragen, ob er ernsthaft glaube, dass er in Buridans Situation verhungern würde oder eine Münze werfen müsste, um eine Entscheidung zu treffen.

Nach dem gemeinen Sinne setzt man [die Freiheit] in ein gewisses Vermögen der Wahl, die man, selbst unter gleichinteressanten Sachen, welche das Zünglein der Willenswaage senkrecht erhalten, anstellen könne. Es ist leicht einzusehen, daß der so genannte gemeine Menschenverstand, der hier philosophiert, mit dem schwachraisonnierenden Verstande einerlei ist. Denn nach dieser Angabe wäre Freiheit ein Vermögen, das heißt ein Grund der Grundlosigkeit, nämlich der Wahl ohne Grund, oder welches nun einerlei ist: Nichts. (Abicht 1789: 230, Hervorhebungen des Originals getilgt)

Weshalb eine Wahl ohne Grund nichts sein solle und weshalb eine solche – wie Abicht mit ‘nichts’ vermutlich zum Ausdruck bringen will – unmöglich sein soll, darüber sagt Abicht nichts. Stattdessen geht er unvermittelt dazu über, positive Freiheit, wie Kant, als eine Form der rationalen Determination, als eine innere Notwendigkeit bzw. als einen moralischen Zwang darzustellen. Auf den absehbaren Einwand, eine so verstandene Freiheit sei offensichtlich nicht Freiheit, sondern eben, wie Abicht und Kant selbst sagen, nur eine andere Art von Zwang, antwortet Abicht:

Mitnichten! es liegt nur ein Mißverstand darunter. Du denkst dir, Freund! bei innerer, moralischer Notwendigkeit ein Leiden, wie bei der äußern Notwendigkeit, und das solltest du nicht; du trennst insgeheim das Prinzip der Tätigkeit und des Wollens von dem Prinzip, welches nötigt, und das ist wieder nicht wohlgetan; denn alsdann findest du allerdings ein tätiges und leidendes Etwas; das leidende ist in deinem Gedanken der Wille, und dieser das eigentliche Ich, das nötigende hat keine bestimmte Stelle der Subsistenz, – und nun fällt auch freilich zugleich aller Unterschied zwischen äußerer und innerer Notwendigkeit über den Haufen, denn nach deiner Vorstellung ist das nötigende Prinzip im Gegensatz des Wollenden in der Tat etwas äußeres. (Abicht 1789: 231)

Abicht hat Recht. Man kann Vertreter einer Theorie, die Freiheit als rationale Determination bestimmt, nicht damit kritisieren, sie propagierten eine Art von Zwang. Denn der Einfluss der Vernunft ist

– richtig verstanden – durchaus nichts, das erlitten wird; vielmehr ist ‚die‘ Vernunft nichts anderes als die Tätigkeit des Subjekts. Das Leiden ist allerdings auch gar nicht der Punkt; denn das Problem an Theorien, die Freiheit mit einer Form der Determination identifizieren – sei’s nun kausale oder rationale – ist nicht das Leiden, sondern die mit Notwendigkeit gleichbedeutende Alternativlosigkeit, sprich, der Mangel an Möglichkeiten. Anders ausgedrückt: Woran alle Vorschläge, denen zufolge Freiheit in einer Art von Determination besteht, krankt, sind die – um eine in diesem Kontext perfekt zutreffende Redeweise aus der Mathematik zu bemühen – fehlenden Freiheitsgrade. Keine Art von Determination – ob kausale, wie die Kompatibilisten behaupten, oder rationale, wie Kant sagt – kann jemals Freiheit sein. Denn es ergibt keinen Sinn zu behaupten, man sei frei zu  $x$ , wenn einem gar nichts anderes übrig bleibt, als  $x$ . Auch hier trifft Reinhold mitten ins Schwarze:

Diejenigen, welche bisher die Notwendigkeit der sittlichen Handlung des Willens mit der Freiheit derselben zu vereinigen suchten, haben zu diesem Behuf kein anderes Mittel gefunden, als diese Freiheit in der besondern Art von Notwendigkeit, die dem Sittengesetz eigen ist, in der moralischen Notwendigkeit selbst bestehen zu lassen. Sie wußten den Willen nicht anders von der Sklaverei des Instinktes zu retten, als dadurch, daß sie ihn zum Sklaven der Denkkraft machten. Sie dachten sich die Nötigung desselben durch die Sinnlichkeit nur dadurch vermeidlich, daß er durch die Vernunft unvermeidlich genötigt würde. (Reinhold 1792: 268, Hervorhebungen des Originals getilgt)

Es wird zwar immer wieder behauptet, die Vernunft würde niemanden versklaven, da ihr Zwang zwanglos sei. Doch man muss sich entscheiden. Entweder man behauptet, die Vernunft bestimme für uns und damit auch über uns, oder man nimmt die Rede vom zwanglosen Zwang der Vernunft ernst und gesteht zu, dass für vernünftige Überlegungen das gleiche gilt wie für sinnliche Antriebe: Sie beein-

flussen die Willkür, aber sie bestimmen sie nicht. Es mag sein, dass wir die Gesetze der Vernunft beim logischen Denken mit derselben Notwendigkeit befolgen wie die Gesetze der Natur beim Handeln (sofern dieses vom theoretischen Standpunkt betrachtet und somit auf Körperbewegungen reduziert wird). Aber logisches Denken ist nicht dasselbe wie das Treffen von Entscheidungen. Es steht außer Zweifel, dass ein schlüssiges (deduktives) Argument gerade deshalb schlüssig ist, weil es uns keine Alternativen lässt; wir können nicht anders als der Konklusion zustimmen, wenn wir die Prämissen für wahr halten. Im Praktischen geht die Vernunft aber nicht mit dieser Art von Notwendigkeit einher; nicht, weil es im Praktischen keine zwingenden Argumente gäbe, deren Konklusionen wir zustimmen müssen, wenn wir die Prämissen akzeptieren, sondern weil das, was hier das Praktische genannt wurde, mit logischem Denken und dem Ziehen von Schlüssen nichts zu tun hat. Im Praktischen geht es um das Treffen einer Entscheidung, und niemand entscheidet sich dazu, eine Konklusion für wahr zu halten — oder wenn, dann zeigt das nur, dass er die Argumente entweder nicht verstanden hat oder sie nicht logisch zwingend sind. Wer 'p' glaubt, und wer 'wenn p, dann q' glaubt, der muss sich nicht nur nicht dazu entscheiden, auch 'q' zu glauben, sondern er kann sich dazu gar nicht entscheiden. Was er dagegen sehr wohl entscheiden kann und muss, ist, wie er sich im Folgenden zu 'q' verhält: Wer glaubt, Kants Ableitung konkreter Pflichten aus dem Kategorischen Imperativ sei logisch zwingend, kann sich weder dafür noch dagegen entscheiden, die Überzeugung zu haben, gewisse Handlungsweisen seien moralisch geboten. Was er dagegen sehr wohl entscheiden kann und entscheiden muss, ist, wie er sich zu dieser Überzeugung verhält, sprich, ob und wie er sie im konkreten Fall in die Tat umsetzt. Selbstverständlich reden wir zwar anders; so sagen wir über viele Dinge, die wir für unklug, moralisch falsch oder in anderer Weise unvernünftig halten, wir könnten sie nicht tun (wie zum Beispiel, wenn wir sagen: »Ich kann das

nicht tun – ich kann doch nicht meinen besten Freund verraten!«). Aber diese praktische Alternativlosigkeit ist offenkundig nicht das Resultat einer echten Notwendigkeit. Das lässt sich besonders gut an Beispielen veranschaulichen, die eigentlich dazu gedacht sind zu veranschaulichen, was es heißt, unfrei zu sein: nämlich an Beispielen von Zwang durch Folter oder Erpressung. Ein Mensch, der erpresst wird («Sag uns, was wir wissen wollen, oder wir töten deine Familie!«) ist – da sind sich alle Menschen aus gutem Grund einig – in höchstem Maße unfrei. Aber warum und inwiefern? Die Antwort liegt auf der Hand: Weil es keine ernstzunehmende Alternative für ihn gibt; er muss die Information preisgeben und ist daher – im Sinn von Handlungsfreiheit – im höchstmöglichen Maß unfrei. Doch das ist nur eine Seite der Medaille; die andere führt Kant uns unverschleiert vor Augen, wenn er schreibt:

Wenn ein Mensch zu einer Handlung gedrungen wird durch viele und grausame Qual, so kann er doch nicht gezwungen werden die Handlung zu tun, wenn er nicht will, er kann ja die Qual ausstehen. Komparative kann er zwar gezwungen werden, aber nicht strikte, es ist doch möglich die Handlung ohnerachtet aller sinnlichen Antriebe dennoch zu unterlassen, das ist die Natur des arbitri liberi. (Vorl: 45)

Kant will nicht darauf hinaus zu behaupten, die Person aus obigem Beispiel sei entgegen des *Common Sense* frei, da sie ihre Familie ja schließlich auch töten lassen könne. Das ist natürlich nicht der Fall, aber – und das ist der Punkt, auf den Kant hinauswill – eben nur im Sinn von Handlungsfreiheit; nur in diesem Sinn von Freiheit ist ein Mensch, der gefoltert oder erpresst wird, oder auf andere Weise in Ketten liegt, unfrei. Doch so richtig es ist zu sagen, dass die Person aus obigem Beispiel – wie man umgangssprachlich sagt – praktisch gar keine andere Wahl hat, als die Informationen preiszugeben, so falsch ist diese Behauptung, wenn man sie im Lichte der Entscheidungsfreiheit liest. Denn es *gibt* alternative Möglichkeiten; die Per-



son *muss* die Information nicht preisgeben; kurz gesagt: Sie *hat* die Wahl. Eben das ist ja der Grund, weshalb Folter überhaupt zum Einsatz kommt und weshalb viele Menschen, die in Situationen wie die obige geraten, sich trotz der Tatsache, dass sie praktisch nicht anders konnten, schuldig fühlen. Dieses Schuldgefühl hat einen rationalen Kern; nicht in dem Sinne, dass es berechtigt wäre, sondern in dem Sinn, dass sich sein Dasein rational verständlich machen lässt (was nicht möglich wäre, würde Freiheit, wie die klassischen Kompatibilisten behaupteten, in nichts anderem bestehen als Handlungsfreiheit). Wenn Harry Frankfurt – zwar aus gänzlich anderen Gründen – sagt, dass Freiheit nicht immer etwas Gutes oder Wertvolles sei,<sup>6</sup> dann ist ihm also völlig zuzustimmen. So zynisch es klingen mag, im Sinne der Entscheidungsfreiheit ist die Person aus obigem Beispiel nicht unfrei; die Alternativen mögen grausam sein, aber deswegen verschwinden sie nicht.<sup>7</sup> Dasselbe gilt, wenn wir vor der Entscheidung stehen, das moralisch Richtige oder das moralisch Falsche zu tun. Es gibt natürlich Menschen, denen es, wie man sagt, praktisch unmöglich ist, das moralisch Falsche zu tun, und viele fänden es unplausibel, über diese Menschen zu sagen, sie seien nicht frei:

[...] it would be absurd to accuse a thoroughly honest man who is incapable of lying of a lack of freedom. (Timmermann 2007: 165)

Im Sinn von Handlungsfreiheit hätte Timmermann offensichtlich Recht; schließlich kann der ehrliche Mann genau so handeln, wie er handeln will; wenn ‘unfähig’ (*incapable*) hierbei allerdings wörtlich gemeint ist, sodass es dem durch und durch ehrlichen Mann nicht nur praktisch, sondern buchstäblich unmöglich wäre zu lügen – so, wie es ihm auch unmöglich wäre, aus dem Stand über eine zwölf

---

<sup>6</sup> Frankfurt sagt dies im Rahmen eines Interviews mit Alex Voorhoeve (vgl. Voorhoeve 2009: 226)

<sup>7</sup> Damit wird vielleicht nochmals klarer, weshalb Sartre sagt, wir seien zur Freiheit *verurteilt*.

Meter hohe Mauer zu springen –, dann hat Timmermann Unrecht. Denn unter solchen Umständen mangelte es dem ehrlichen Mann zwar weder an Handlungsfreiheit noch an Autonomie, doch gewiss wäre er in einem sehr fundamentalen Sinn nicht frei, da es ihm an Entscheidungsfreiheit mangelte: Er hätte keine Alternativen, sodass sein Handeln zwar als autonom gelten könnte, aber nicht frei wäre. In Wahrheit verhält es sich aber nicht so. Der ehrliche Mann kann nicht behaupten, die Möglichkeit zur Lüge bestünde für ihn nicht. Die Lüge mag für ihn keine ernstzunehmende Alternative darstellen, aber es ist ihm nicht unmöglich zu lügen. Für moralisches oder vernünftiges Handeln im Allgemeinen gilt dasselbe wie für unmoralisches oder widervernünftiges Handeln im Allgemeinen: Man hat immer die Wahl. Genau so, wie niemand behaupten kann, er könne nicht anders als seine wollüstigen Neigungen zu befriedigen, wenn man ihm den Galgen präsentiert, an dem er unmittelbar nach genossenem Vergnügen gehängt wird,<sup>8</sup> kann niemand behaupten, sein Leben in den Dienst der vom Schicksal weniger Begünstigten stellen zu müssen. Selbstverständlich gibt es Menschen, die eher sterben würden als ein unmoralisches Leben zu führen, und selbstverständlich haben diese Menschen nicht nur Achtung, sondern Hochachtung verdient. Offensichtlich rührt diese Art des Verdienstes aber gerade daher, dass diese Menschen etwas getan haben, was sie nicht tun mussten (nicht im Sinn von Supererogation, sondern im Sinn von Entscheidungs- oder Wahlfreiheit). Ein Mensch, der gar nicht anders könnte, als gut zu sein, würde die Welt zwar zu einem schöneren und lebenswerteren Ort machen, aber er hätte kein Lob und keine Hochachtung verdient; denn er hätte nur getan, was er tun musste, und wäre daher kein guter, sondern ‚bloß‘ ein schöner Mensch. Ich will damit keineswegs sagen, dass eine Welt, in der es zwar keinen einzigen guten, aber viele schöne und keinen einzigen

---

<sup>8</sup> Vgl. KpV, AA V: 30

hässlichen Menschen gäbe, nicht möglicherweise einer Welt vorzuziehen wäre, in der es viele hässliche, nur wenige schöne und – falls Kant Recht behalten sollte – womöglich nicht einen einzigen guten Menschen gibt. Aber: Sofern Kants Unterscheidung zwischen moralisch ‚bloß‘ richtigen und moralisch guten (wertvollen) Handlungen einen Sinn haben soll, müssen Akteure über eine Art von Freiheit verfügen, die nicht in einer Form von Determination besteht, auch nicht in einer Determination zum Guten. Denn um eine gute im Sinn von moralisch wertvolle Handlung kann es sich nur dann handeln, wenn der Akteur sich sozusagen im Angesicht des Bösen zu ihr entschieden hat. Das heißt nicht, dass jeder guten Handlung notwendigerweise ein Kampf mit dem Bösen vorausgehen müsste, denn dem wahrhaft tugendhaften Menschen wird die Entscheidung zum Guten – sofern nicht außergewöhnliche Umstände vorliegen – leicht fallen. Der Punkt ist nur, dass das Gute nur dann existieren kann, wenn auch das Böse als reale Möglichkeit gegeben ist. Wenn ich nicht die Möglichkeit hatte, nicht gut zu handeln, ergibt es keinen Sinn zu sagen, ich hätte gut gehandelt; ich mag dann vielleicht richtig gehandelt haben, aber ich habe sicher nicht gut gehandelt.

## 10.2. Was ist Autonomie?

Man muss sich also des moralischen Gesetzes als Alternative zum Gesetz der Selbstliebe und des Gesetzes der Selbstliebe als Alternative zum moralischen Gesetz bewusst sein. Beide Optionen müssen jederzeit gegeben sein. Denn: Fällt eine der beiden Seiten weg, verschwindet mit ihr die Möglichkeit der Wahl, mit ihr die Möglichkeit zur Selbstbestimmung und damit zuletzt die Freiheit:

Die Person kann sich des Vermögens, sich selbst zu bestimmen, nur in so fern bewußt werden, als sie sich des Vermögens, sich nach zwei verschiede-

nen Gesetzen zu bestimmen, und folglich als sie sich dieser verschiedenen Gesetze selbst bewußt ist. Aber eben darum kann auch die Freiheit keineswegs in dem Vermögen nur eines von beiden Gesetzen zu befolgen bestehen, und jene *Kantische* Behauptung kann keineswegs den Sinn haben: »daß die Realität der Freiheit von dem Bewußtsein des Sittengesetzes *allein* abhängt.« (Reinhold 1792: 258, Hervorhebung im Original)

Anders ausgedrückt: Die positive Freiheit der Willkür muss, genau wie Reinhold behauptet, in dem „Vermögen der Selbstbestimmung [...] für oder gegen das praktische Gesetz“ (Reinhold 1792: 256) bestehen. Aus etymologischer Sicht gesehen, ist das auch nur konsequent; denn ‘küren’ ist das mittelhochdeutsche Wort für ‘wählen’. Wörtlich übersetzt bedeutet ‘Willkür’ also nichts anderes als Willenswahl, und auch das ist, durchaus im Einklang mit Kants Philosophie, wörtlich zu verstehen: Die positive Freiheit der Willkür ist die Freiheit, eine Willenswahl zu treffen, sprich, das Vermögen, sich für, aber auch gegen das moralische Gesetz als Gesetz seines Wollens entscheiden zu können. Willkür ist, anders formuliert, also das Vermögen, anhand dessen wir darüber entscheiden, ob wir einen guten oder einen bösen Willen haben. Entscheiden wir uns für das moralische Gesetz, stimmt unsere Willkür mit unserem Willen als Gesetzgeber überein und wir sind frei im Sinn dessen, was Kant in der *Grundlegung* Autonomie nennt. Entscheiden wir uns dagegen für das Gesetz der Selbstliebe, sind wir – jedenfalls dem Kant der *Grundlegung* zufolge – nicht autonom, sondern heteronom. Diese Bezeichnung ist allerdings nicht bloß irreführend, sondern schlicht falsch; denn es ist keineswegs so, als gäben wir uns das Gesetz unseres Wollens nur dann selbst, wenn es sich bei diesem Gesetz um das moralische Gesetz handelt. Das Gesetz der Selbstliebe ist genauso selbstgegeben wie das moralische Gesetz; es wird uns nicht von einer fremden Macht aufgezwungen, sondern wir entscheiden uns dafür, ihm zu folgen. Daher gibt Diane Williamson zwar völlig korrekt

wieder, was man die orthodoxe Darstellung der Kantischen Position nennen könnte:

Autonomy is the ability to give the law to oneself, in opposition to heteronomy, which is the determination from outside influences. (Williamson 2008: 82)

Wer die Incorporation Thesis akzeptiert, kann aber nicht von einer Determination, also Bestimmung, durch äußere Einflüsse sprechen. Es gibt kein Gesetz, das uns gegen unseren Willen, oder besser gesagt, gegen unsere Willkür auferlegt wird. Wenn wir unseren Neigungen folgen, dann, weil wir uns frei im Sinn von willkürlich dazu entschieden haben, das zu tun. Möglicherweise machen wir uns damit zum Spielball unserer Neigungen, und deshalb in einem gewissen Sinn des Wortes unfrei oder fremdbestimmt. Diese Fremdbestimmung wäre aber nicht fremder als die Bestimmung durch die Vernunft, denn wir hätten sie uns aus freien Stücken selbst auferlegt. Kurzum: Jedes Gesetz, dem wir folgen, ist ein selbstaufgelegtes Gesetz. Wir sind *immer* autonom.

Dass die positive Freiheit der Willkür etwas anderes sein muss als Autonomie, ist also eine unvermeidliche Konsequenz der Incorporation Thesis. Kant sagt, die negative Freiheit der Willkür bestünde in der Unabhängigkeit von der Bestimmung durch sinnliche Antriebe. Wenn die positive Freiheit der Willkür nun, wie Kant behauptet, in der Bestimmung durch die Vernunft bestünde, dann stellte sich die alte Frage, weshalb die Vernunft die Willkür dazu bestimmen sollte, etwas Unvernünftiges zu tun. Das scheint nur die Sinnlichkeit ‚wollen‘ zu können; diese aber kann die Willkür *ex hypothesi* ja nur affizieren und nicht bestimmen. Wenn man also nicht leugnen will, dass wir uns zugunsten der Sinnlichkeit entscheiden können, und wenn man an den Thesen festhalten will, dass die Sinnlichkeit die Willkür nicht bestimmen kann, die Ver-

nunft jedoch nicht für die Sinnlichkeit optiert, dann muss etwas anderes her, um das Faktum der Irrationalität zu erklären — und dieses andere kann nur die arationale Entscheidungsfreiheit des Subjekts sein, da man sich sonst sofort wieder mit dem alten Einwand konfrontiert sähe, widervernünftige Handlungen seien entweder auf rein kausalem Wege verursacht (und somit letztlich nicht nur nicht frei, sondern gar keine Handlungen), oder schlechterdings unmöglich:

Aus der Verwechslung der zwar selbsttätigen, aber nichts weniger als freien Handlung der praktischen Vernunft, – die nichts als das Gesetz gibt, – mit der Handlung des Willens, – der nur dadurch als der *Reine* handelt, daß er dieses Gesetz frei ergreift – muß nichts geringeres als die Unmöglichkeit der Freiheit für alle *unsittlichen* Handlungen erfolgen. Sobald einmal angenommen ist, daß die Freiheit des *reinen Wollens* lediglich in der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft besteht, so muß man auch zugeben, daß das *unreine Wollen*, welches nicht durch die praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frei sei. (Reinhold 1792: 255, Hervorhebung im Original)

Wie Reinhold aufzeigt, ist diese von Vielen geübte Kritik an Kants Theorie allerdings nur die eine Seite der Medaille — und die andere Seite zeigt noch viel deutlicher, dass Freiheit nicht dasselbe sein kann wie Autonomie:

Um den Willen von der Sklaverei des Instinktes und der *theoretischen* Vernunft zu retten, machen sie ihn zum Sklaven der *praktischen*, oder vielmehr sie vernichten denselben ganz, um an seiner Stelle bei dem sogenannten *reinen Wollen* lediglich die praktische Vernunft handeln zu lassen. Sie finden in dieser Vernunft die Notwendigkeit mit der Freiheit vereinigt; – die Notwendigkeit in dem Gesetze und die Freiheit in der Selbsttätigkeit der Vernunft. Die sittliche Handlung ist ihnen nur als bloße Wirkung dieser Vernunft zugleich notwendig und frei. Aber nur *Einer* unter ihnen ist konsequent genug gewesen, um die aus diesen Prämissen unvermeidliche Folge einzugestehen und aufzustellen: daß der Wille nur in Rücksicht auf die *sittlichen* Handlungen

gen frei und der Grund der *unsittlichen* außer dem Willen in äußern Hindernissen und Schranken der Freiheit aufzusuchen sei. Allein dieses letztere vorausgesetzt, so würde auch der Grund der *sittlichen* Handlung keineswegs in der *bloßen* Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, sondern auch in der von dieser Vernunft ganz unabhängigen *Abwesenheit* jener Hindernisse aufgesucht werden müssen. Die ganze Freiheit dieser Vernunft, und dadurch dieselbe der Person, bestünde also lediglich in einer zufälligen, auf gewisse Fälle eingeschränkten Unabhängigkeit von äußerem Zwang, die keineswegs in der Gewalt der Person läge. Die sittliche Handlung erfolgte unvermeidlich durch eine ganz unwillkürliche Wirkung der praktischen Vernunft, *sobald kein Hindernis da wäre*; und allein der Anwesenheit oder Abwesenheit des letztern müßte also sowohl die sittliche als die unsittliche Handlung zugerechnet werden. [...] Der *Determinismus* der öfter erwähnten Freunde der Kantischen Philosophie unterscheidet zwar die moralische Notwendigkeit von der physischen mit größerer Bestimmtheit, indem er die eine in der *Selbsttätigkeit* der von Eindrücken und Vergnügen unabhängigen Vernunft, die andere aber in der Abhängigkeit des Instinktes von beiden aufsucht. Allein er zerstört diesen wesentlichen Unterschied durch die Erklärung wieder, die er von demselben in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen gibt. Indem er die Ursache dieser Handlungen in der praktischen Vernunft allein aufsucht, so sind dieselben nicht weniger unvermeidlich notwendig als die Handlungen des Instinktes; und indem er den Grund, warum die praktische Vernunft nicht immer den Willen bestimmt, die Ursache der unsittlichen Handlungen außer der Willkür der Person in unvermeidlichen Hindernissen bestehen lassen muß, so hängt die ungehinderte Handlung der praktischen Vernunft von der Abwesenheit dieser Hindernisse, und in so ferne das sittliche sowohl als das unsittliche Wollen zuletzt von einer und eben derselben Naturnotwendigkeit ab (Reinhold 1792: 269, Hervorhebungen im Original)

Mit anderen Worten: Denkt man Kants Analytizitätsthese aus der *Grundlegung* – an der er ungeachtet der terminologischen Veränderungen auch in der *Metaphysik der Sitten* festhielt – konsequent zu Ende, erscheinen nicht nur unmoralische bzw. widervernünftige Handlungen als bloße Geschehnisse, die sich vollständig gemäß den Gesetzen der Natur abspielen und sich damit gleichsam am Subjekt

als Akteur vorbei ereignen, sondern dasselbe gilt – strukturanalog – auch für moralische bzw. vernünftige Handlungen; denn auch diese spielen sich am Subjekt als Akteur vorbei gemäß den Gesetzen der Vernunft ab. In beiden Fällen würden also nicht wir handeln, sondern die Natur respektive die Vernunft. Autonomie wäre demnach etwas, das man nicht deshalb hätte, weil man sich in einer Revolution des Herzens dazu entschlossen hätte, sondern etwas, das sich unabhängig von der freien Entscheidung des Subjekts eingestellt oder auch nicht eingestellt hätte. Autonomie käme in dieser Hinsicht also Frankfurts kompatibilistischem Freiheitsbegriff sehr nahe; denn beide haben mit dem Subjekt, das da frei genannt wird, letzten Endes nichts zu tun: Laut Frankfurt sind wir frei, wenn wir wollen, was wir wollen, oder anders formuliert, wenn wir über eine harmonische volitionale Struktur verfügen; ob dies der Fall ist, hat mit uns jedoch nichts zu tun. Denn die Struktur unserer Volitionen ist – wie alles in der Welt – das Ergebnis kausal-determinierter Prozesse. Für Autonomie gälte, könnten wir uns nicht frei für oder gegen sie entscheiden, genau dasselbe: Ob wir autonom wären und den Gesetzen der Vernunft entsprechend handelten, oder ob wir, wie Kant es – irreführend – ausdrückt, heteronom wären und dem Gesetz der Selbstliebe folgten, hinge nicht von unserer freien Entscheidung ab. Kant ist zwar insofern konsequent, als er selbst sagt, dass Autonomie keine Fähigkeit ist, die man ausüben könnte, sondern vielmehr ein Faktum: Freiheit des Willens zu haben, heißt, zu wollen, was das moralische Gesetz vorschreibt. Diese Art des Wollens ist jedoch nicht freier, sondern nur vernünftiger als die ihr diametral gegenüberstehende Art des Wollens nach dem Gesetz der Selbstliebe. Aus diesem Grund hätte Kant nicht von Autonomie sprechen sollen, sondern von Rationomie oder von Logonomie; vor allem aber hätte er Autonomie nicht als eine Form von Freiheit darstellen sollen, sondern als das, was sie ist: die Manifestation praktischer Vernunft im Sinne von Vernünftigkeit. Doch diese kann, wie



Henry Sidgwick in einem Aufsatz über Kants Konzeption von Freiheit schreibt, der später als Anhang in *The Methods of Ethics* aufgenommen wurde, allein in moralisch richtigen – oder, genauer gesagt: sogar nur in moralisch guten – Handlungen realisiert werden;<sup>9</sup> und auch wenn Sidgwick das nicht explizit sagt, ist Autonomie aus eben diesem Grund keine Form von Freiheit, sondern nur eine bestimmte, eben vernunftgemäße Art des Wollens. Als echte Freiheit kann demgegenüber nur die Freiheit der Willkür gelten, da allein sie es ist, die es uns ermöglicht, eine Wahl zwischen dem moralischen Gesetz und dem Gesetz der Selbstliebe zu haben — und wir müssen diese Wahl haben (in dem Sinne, dass unsere Entscheidung nicht zwangsläufig zugunsten des moralischen Gesetzes ausfallen muss), weil wir nur dann für unsere unmoralischen Handlungen genauso verantwortlich sind wie für unsere moralischen Handlungen.

### 10.3. Falsche Reduktionismen und Hypostasierungen

Kants Behauptung, Freiheit bestehe in der Determination durch die Vernunft, ist also aus demselben Grund zurückzuweisen wie die Behauptung des Kompatibilismus, Freiheit bestehe in der Determination durch die ‚richtigen‘ Ursachen: Beide Behauptungen reduzieren Freiheit auf eine Form der Determination; doch wie so viele reduktionistischen Strategien verlieren auch diese beiden Theorien damit das Entscheidende aus den Augen: Freiheit kann nicht in Determination bestehen, weder durch die ‚richtigen‘ Ursachen noch durch die richtigen Gründe; Freiheit kann weder in rationaler noch in kausaler Notwendigkeit bestehen. Denn: Frei zu sein, heißt, Optionen zu haben, sodass es allein „auf die Person [...] an[kommt], welche von den beiden entgegengesetzten Forderun-

---

<sup>9</sup> Vgl. Sidgwick 1888: 405

gen die Triebfeder ihrer Handlung sein wird.“ (Reinhold 1792: 266)  
Das ist wörtlich zu verstehen: Es kommt auf die Person, das heißt, auf das Subjekt als Akteur an, was geschieht, nicht auf den Willen oder die Willkür. Man sollte aufhören so zu tun, als seien der Wille oder die Willkür Akteure. Das Subjekt ist Akteur, und als solches kann es willkürliche Entscheidungen darüber treffen, nach welchem Gesetz es handeln will. Kurzum: Man sollte sich von irreführenden Hypostasierungen verabschieden, die Tätigkeitsbeschreibungen zu Akteuren verdinglichen. Auch diesen Punkt betont Reinhold völlig zu Recht:

Das Subjekt [...] muß affiziert werden können und sogar wirklich affiziert sein – aber es muß auf das Subjekt ankommen, ob es sich durch das Affiziertsein oder durch die praktische Vernunft bestimmen lasse, oder eigentlicher, selbst bestimme; und nur insofern hat es Willkür und kann durch dieselbe das Gesetz beobachten und übertreten [und hat dementsprechend einen guten oder bösen Willen]. (Reinhold 1797: 316)

Um das klar zu sagen: Sowohl Kant als auch die Kompatibilisten beleuchten mit ihrer jeweiligen Konzeption einen wichtigen Aspekt von Freiheit. Der Punkt ist aber, dass man Freiheit ebenso wenig auf Autonomie reduzieren kann wie auf Handlungsfreiheit oder volitionale Harmonie. All diese Dinge sind wichtig und wertvoll, aber sie lassen einen anderen, ebenso wichtigen und wertvollen Aspekt von Freiheit aus, der vielen Philosophen wegen seiner Arationalität schon immer ein Dorn im Auge war: nämlich das, was man landläufig unter Willensfreiheit versteht, was bei Kant *libertas indifferentiae* heißt, was man aber auch ebenso einfach wie treffend Entscheidungsfreiheit nennen könnte. Diese Art von Freiheit mag – im Kantischen Sinn dieses Wortes – unerklärlich sein, und zwar gerade weil sie in keiner Form von Determination besteht. Doch sie ist deshalb nicht weniger real als die anderen genannten Aspekte der Freiheit, und das aus einem einfachen Grund: Die Willkür wä-

re nicht frei, wenn sie von sinnlichen Triebfedern bestimmt würde: Wir mögen geneigt sein, noch ein Gläschen Wein zu trinken, aber wir müssen das nicht tun; und wenn wir es tun, dann deshalb, weil wir uns, wie wir sagen, aus freien Stücken dazu entschieden haben, das zu tun. Kant ist daher zuzustimmen, wenn er behauptet, diese Art von negativer Freiheit – die er praktische Freiheit nennt – könne „durch Erfahrung bewiesen werden“ (A802/B830).<sup>10</sup> Die Erfahrung beweist aber nicht nur, dass die Willkür nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt wird, sondern sie beweist ebenso, dass die Willkür durch die Vernunft nicht bestimmt wird. Denn: Auch wenn wir eingesehen haben, dass es vernünftig ist, die Ansprüche der Selbstliebe den Forderungen der Moralität unterzuordnen, sprich, selbst dann, wenn wir aufrichtig vom Vorrang der Moralität überzeugt sind und uns entsprechende Maximen zu eigen gemacht haben, müssen wir uns dem moralischen Gesetz nicht unterwerfen. Dieser Punkt mag, genau wie der folgende, trivial sein, aber er ist wichtig: Wenn wir uns für die Vernunft entscheiden und entsprechend handeln, dann nicht, weil die Vernunft unsere Willkür dazu bestimmt hat, sondern deshalb, weil wir uns willkürlich dazu entschieden haben. Die Vernunft spielt hinsichtlich unserer Entscheidungsfreiheit also keine andere Rolle als die Sinnlichkeit. Beide unterbreiten uns nur Vorschläge; beide beeinflussen damit zwar unsere willkürliche und in diesem Sinn freie Entscheidung, aber weder die Vernunft noch die Sinnlichkeit bestimmen über diese Entscheidung. Denn Gründe

---

<sup>10</sup> Man könnte einwenden, Kant widerspreche mit dieser Behauptung offenkundig dem – wenn man so möchte – ersten Grundsatz des transzendentalen Idealismus, dem zufolge Noumena sich jedweder Erfahrung entziehen. Kant widerspricht dem allerdings nicht im Geringssten. Denn, was wir erfahren, ist nicht, wie es möglich ist, dass wir eine Entscheidung treffen, sondern, dass wir Entscheidungen treffen müssen. Bewiesen werden kann also nicht, dass wir über die Fähigkeit verfügen, uns sowohl für dieses oder jenes zu entscheiden, sondern bewiesen werden kann nur, dass wir uns permanent in dem Zustand vorfinden, Entscheidungen treffen zu müssen.

im Sinne von „particular, substantive, considerations, counting in favor of belief or action“ (CA: 2) stellen genau wie sinnliche Triebfedern nur einen Einfluss auf unsere Willensbildung dar und müssen daher im Sinn der Incorporation Thesis genauso in unsere Maximen inkorporiert werden wie sinnliche Triebfedern. Selbst wenn alle verfügbaren Gründe für eine bestimmte Handlungsweise sprechen, können wir uns also trotzdem gegen sie entscheiden. Es mag unvernünftig sein, das zu tun, aber es ist offenkundig nicht unmöglich. Das kann auch gar nicht anders sein, da andernfalls unbegreiflich wäre, wie es jemals zu vernunftwidrigen Entscheidungen und Handlungen kommen könnte. An vernunftwidrigen Entscheidungen und Handlungen ist aber nichts Geheimnisvolles. Oder, besser gesagt: Es wäre daran nichts Geheimnisvolles, sofern es uns gelänge, uns endgültig von der Vorstellung zu verabschieden, Entscheidungen könnten oder müssten in Analogie zu einer ‚altmodischen‘ Waage modelliert werden.

#### 10.4. Was ist eine Entscheidung?

Entscheidungen werden oft dargestellt, als befänden sich, wenn wir Entscheidungen treffen, in der linken Waagschale drei, in der rechten Waagschale dagegen vier Gründe, und als würde nun der Ausschlag des Zeigers in der Mitte die Entscheidung repräsentieren. Dieses – freilich Humeanische – Modell der Entscheidung als das Ergebnis eines Abwägungsprozesses beruht auf der Vorstellung, das Fällen einer Entscheidung könne als ein ‚psychomechanischer‘ und damit letztlich kausaler Prozess verstanden werden. Dieses Modell mag aus Sicht eines außenstehenden Beobachters angemessen sein, der den Zweck verfolgt, zu erklären, weshalb jemand sich so und nicht anders entschieden hat. Aus der Sicht dessen hingegen, der die Entscheidung trifft, ist dieses Modell

inadäquat. Denn er verfolgt nicht den Zweck, die Entscheidung, als *Geschehnis*, zu erklären, sondern er will sie, als *Tätigkeit*, ausüben. Als Tätigkeit ist eine Entscheidung jedoch gerade nicht anhand des Waagschalenmodells zu beschreiben, da diese Beschreibung das, worum es geht, nämlich die Entscheidung, aus den Augen verliert:

From a third-person point of view, outside of the deliberative standpoint, it may look as if what happens when someone makes a choice is that the strongest of his conflicting desires wins. But that isn't the way it is *for you* when you deliberate. When you deliberate, it is as if there were something over and above all of your desires, something that is *you*, and that *chooses* which desire to act on. (SN: 100)

Freilich geht vielen unserer Entscheidungen etwas voraus, das man als Abwägungsprozess bezeichnen kann. Aber das mit dieser Rede-weise assoziierte Waagschalenmodell ist ein Paradebeispiel für das, was Wittgenstein als „Verhexung durch die Sprache“ bezeichnet.<sup>11</sup> Denn: ‘Eine Entscheidung treffen’ heißt gerade nicht, festzustellen, dass irgendetwas mehr ins Gewicht fällt als etwas anderes, sondern, sich – ohne dass man das weiter explizieren könnte – für oder aber eben auch gegen das zu entscheiden, was mehr ins Gewicht fällt; die Entscheidung ist also etwas anderes als die Abwägung. Nehmen wir an, wir würden wie folgt abwägen: Grund A fiele mit dem Wert 10 ins Gewicht und Grund B mit dem Wert 20. Der Zeiger an unserer Waage würde somit in Richtung von Grund B ausschlagen. Doch damit wäre noch keine Entscheidung getroffen. Denn wir müssten uns erst dazu entscheiden, in diesem Fall dem Prinzip »Entscheide dich, wonach der Zeiger ausschlägt« zu folgen. Natürlich wird eben dieses Argument gerne gegen die Entscheidungsfreiheit gewendet, da sich gerade hier zeige, dass Entscheidungsfreiheit unweigerlich in einen infiniten Regress führe; schließlich müsse man sich dazu ent-

---

<sup>11</sup> Vgl. PU, §109.

scheiden, sich dazu zu entscheiden, sich dazu zu entscheiden, usw. Doch diese Anschuldigung ist – wie in Kapitel 4.5. gezeigt wurde – schlicht falsch, da Entscheidungen – sprich: Maximen – expressiven Charakter haben: Man muss sich nicht dazu entscheiden, sich dazu zu entscheiden, sich dazu zu entscheiden, usw.<sup>12</sup> Wozu man sich dagegen entscheiden muss, ist, das, was auf der Waage stärker ins Gewicht fällt, handelnd in die Tat umsetzen zu wollen. Diese Entscheidung nimmt einem der Zeigerausschlag nämlich ebensowenig ab wie das Wissen um die kategorische Gebotenheit einer gewissen Handlungsweise: Man mag wissen, dass man es tun sollte, aber man muss sich weiterhin dazu entscheiden, es zu tun. Der infinite Regress, von dem oben die Rede war, würde nur dann entstehen, wenn man Entscheidungen erklären will, das heißt, wenn man wissen will, warum jemand sich so und nicht anders entschieden hat und erst dann zufrieden ist, wenn die Antwort auf diese Frage in einer Weise ausfällt, welche die Entscheidung als *alternativloses* Ergebnis eines Prozesses darstellt (ob als das Ergebnis eines kausalen oder eines logischen Prozesses, spielt dabei keine Rolle). Doch genau hier ist die Crux bei der Sache: Es mag sehr gewichtige Gründe dafür geben, sich so und nicht anders zu entscheiden, ja, es mag sogar buchstäblich alles dafür sprechen, sich auf diese und nicht auf die andere Weise zu entscheiden, trotzdem ist diese Entscheidung niemals unausweichlich oder alternativlos; denn es gibt außer ihr selbst nichts, was sie vorbestimmen, erzwingen oder in irgendeinem anderen Sinn des Wortes notwendig machen würde. Dieser Eindruck kann nur durch eine Verwechslung von Innen- und Außenperspektive, von erster- und dritter-Person-Perspektive bzw. von theoretischem und praktischem

---

<sup>12</sup> Willaschek formuliert diesen Punkt wie folgt: „Der Unterschied zwischen einem Imperativ und einer Maxime [liegt] darin [...], daß Maximen einen motivationalen Faktor enthalten, der bei Imperativen fehlt. Mit »Motiv« ist hier, gemäß der ursprünglichen Wortbedeutung, das bewegende Moment in einer Entscheidung gemeint. Kant spricht sehr anschaulich von der »Triebfeder« des Handelns.“ (Willaschek 1992: 73)

Standpunkt entstehen: Aus der Außenperspektive der dritten Person, das heißt, vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet, sind Entscheidungen natürlich genauso prädestiniert, sprich, vorherbestimmt, wie alle anderen Ereignisse in der Welt. Der Punkt ist nur, dass man aus dieser Perspektive betrachtet das, worum es eigentlich geht, nämlich die Entscheidung, aus dem Blick verliert. Denn eine Entscheidung ist, als Entscheidung, etwas, das es, genau wie Qualia, nur aus der Innenperspektive gibt; und aus der Innenperspektive, das heißt vom praktischen Standpunkt aus betrachtet, ist eine Entscheidung kein Prozess, der alternativlos auf eine bestimmte Weise verläuft und damit notwendigerweise zu einem bestimmten Ergebnis führt. Entscheidungen sind als Entscheidungen aber weder kausal noch rational determiniert, sondern vielmehr freischwebend. Für den praktisch Delibrierenden stellt sich die Situation daher so dar, als würde er seine Entscheidungen, wie Kant gesagt hätte, spontan, also gleichsam aus dem Nichts heraus treffen — nicht im Sinne von zufällig, sondern in dem Sinne, dass er sich entscheiden kann, wozu immer er will. Eine Entscheidung ist, wenn es eine Entscheidung ist, also niemals etwas, das so kommen musste, wie es kam. Denn: Hätte die ‚Entscheidung‘ gar nicht anders ausfallen können, als sie *de facto* ausfiel, dann bedeutet das, dass es nie etwas zu entscheiden gab. Anders ausgedrückt: Solange wir eine Entscheidung als Entscheidung begreifen wollen, müssen wir sie als das nehmen, was sie ist: die *willkürliche* und in diesem Sinn *arationale* Bevorzugung der einen Alternative gegenüber der anderen; und genau in dieser absoluten Unbestimmtheit besteht – wie ironischerweise noch jeder Erstsemester ‚weiß‘, ehe er sich auf die philosophische Debatte über Willensfreiheit eingelassen hat – die eigentliche Freiheit des Willens (bzw., wie Kant gesagt hätte, die Freiheit der Willkür).

Sollte diese Theorie korrekt sein, dann heißt das natürlich, dass man in letzter Konsequenz niemals erklären kann, weshalb jemand sich auf die eine und nicht auf die andere Weise entschieden hat —

und viele werden diese Kröte nicht schlucken wollen. Mir scheint dagegen, dass uns hier Froschschenkel serviert werden und dass wir uns diese Delikatesse keinesfalls entgehen lassen sollten. Denn die Rehabilitation der Entscheidungsfreiheit wäre für die philosophische Handlungstheorie ebenso wie für die sich daran anschließende Debatte um die Willensfreiheit nicht Fluch, sondern Segen, und zwar aus einem einfachen Grund: Was Kant bezüglich transzendentaler Freiheit sagt, gilt auch für die positive Freiheit der Willkür und damit für Entscheidungen: Schon der Versuch, sie erklären zu wollen, hieße, zu offenbaren, dass man nicht verstanden hat, was eine Entscheidung ist. Kant war anscheinend ebenfalls dieser Meinung; denn er schreibt:

Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wollust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich: weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. (MS, AA VI: 380, Anm.)

Solange wir Entscheidungen als Entscheidungen begreifen, kann es keine andere ‚Erklärung‘ für sie geben, als dass das Ich, das die Entscheidung trifft, diese Entscheidung so trifft, wie es sie trifft, weil es sie so treffen will. Mit anderen Worten: Wenn man jemanden fragt, warum er sich so und nicht anders entschieden habe, dann will man eigentlich ‚nur‘ hören, welche Gründe aus seiner Sicht für bzw. gegen das sprechen, wozu er sich entschieden hat; dagegen ist auch gar nichts einzuwenden, da hierbei die eigentliche Entscheidung überhaupt nicht ins Blickfeld gerät. Wenn man aber ernsthaft nach einer Erklärung für die Entscheidung sucht, dann fragt man letzten Endes nach dem Grund dafür, warum die befragte Person etwas als Grund anerkennt und etwas anderes nicht. Entgegen der anderslautenden Behauptung Christine Korsgaards aus Kapitel 3.4.4. gibt es auf diese



Frage meines Erachtens aber keine ihrerseits rationale, sondern nur eine arationale Antwort. Man sollte nicht behaupten, die Vernunft könne sich wie der Baron Münchhausen an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen; stattdessen sollte man Søren Kierkegaards Worte abwandeln und davon sprechen, dass wir gleichsam einen Sprung in die Vernunft machen.

Demgegenüber wird man zweierlei einwenden: Erstens, wenn der Wille (bzw. die Willkür) weder von der Sinnlichkeit noch von der Vernunft bestimmt wird, wovon wird er (bzw. sie) dann bestimmt? Durch irgendetwas muss er (bzw. sie) schließlich bestimmt werden. Zweitens, bestünde Freiheit tatsächlich in der Unabhängigkeit von der Vernunft, dann wäre man zwar womöglich in vielerlei Hinsicht frei, aber eben auch unvernünftig. Anders formuliert: Wer die Rede vom zwanglosen Zwang der Vernunft im oben propagierten Sinne ernst nähme, der mag frei dazu sein, auf die Frage nach der Quadratwurzel aus einundachtzig zu antworten, was immer ihm beliebt; das heißt, wenn er möchte, kann er sich für den Vorschlag der Vernunft entscheiden und mit neun antworten; er kann, wenn er das will, aber auch mit dreihundertsiebenundfünfzig, Wurstsalat oder Degressive Goethe antworten. Weshalb aber sollte man jemanden frei nennen, der seine Entscheidungen unabhängig von oder sogar entgegen der besseren Gründe trifft und sich infolgedessen unmoralisch, dumm, albern, kindisch, usw. verhält? Worin sollte hierbei Freiheit liegen?

Dieser Vorwurf ist freilich nicht neu. Die vielleicht bekannteste Variante lautet: Bestünde Freiheit tatsächlich darin, sich auch gegen das entscheiden zu können, wofür die besten Gründe sprechen, dann wäre Gott entweder nicht frei oder er würde nicht nach Gründen handeln. Denn Gott sei es unmöglich, sich gegen die Vernunft zu wenden. Ich denke, die Antwort hierauf lautet, dass Gott weder frei ist, noch nach Gründen handelt. Genauer gesagt: Gott handelt nicht nach Gründen, weil er nicht frei ist (und umgekehrt). Denn:

Wenn Gott nur das tun kann, was richtig (oder gut) ist, nicht aber, was falsch (oder schlecht) ist, dann kann Gott zwar über das verfügen, was der Kant der *Grundlegung* die Freiheit des Willens nennt, also Autonomie, aber was ihm fehlt, ist die Freiheit der Willkür im hier propagierten Sinn. Wir Menschen hingegen können uns, weil wir über die Freiheit der Willkür verfügen, zur Freiheit des Willens qua Autonomie entscheiden, aber wir müssen das nicht tun. Genau deshalb sind wir freier als Gott es ist, und daran ist auch nichts Verwunderliches. Im Gegenteil: Wir müssen freier sein als Gott es ist. Denn das Sollen hat nur unter der Bedingung einen Sinn, dass wir nicht zwangsläufig das Richtige oder Gute tun. Mit anderen Worten: Man muss, wie Reinhold sagt, die Identität von Selbsttätigkeit der Vernunft und positiver Freiheit aufbrechen und die Gesetzgebungsfunktion der Vernunft, also den Willen, von der Ausführung dieses Gesetzes durch die Willkür unterscheiden. Deshalb ist das, was Kant (im Rahmen der dritten Antinomie der reinen Vernunft) Spontaneität nennt, auch keine Eigenschaft des Willens, sondern eine Eigenschaft der Willkür. Denn: Spontaneität ist erforderlich, um frei entscheiden zu können, jedoch nicht, um autonom zu sein. Zur Begründung dieser Hypothese kann ich mich nur Allen Wood anschließen, wenn er schreibt:

To cause something to happen is to render any other outcome impossible. [Absatz] Reasons can never be causes in that sense. Reasons have a most peculiar property: They sometimes *explain what we do*, and – if we think them good enough reasons, and if we have the strength of mind and strength of will not to be seduced away from acting on what we take to be such good reasons – they may even make it *certain* that we will do that, and *certain* that we will do nothing else. But even in those cases, reasons never deprive us of the *possibility* of doing otherwise. We can always act contrary to them. In that sense, every being that acts for reasons is a free being. [...] If it is *impossible* for us to do otherwise, that can *never* be because there is a *reason* to act as we do. (Wood 2008: 128)

Damit kommen wir auf obigen Einwand zurück: Wenn ich gefragt werde, was die Quadratwurzel aus einundachtzig sei, dann kann ich antworten, was immer mir beliebt. Sofern ich vernünftig sein will, werde ich mit neun antworten. Würde meine Antwort anders ausfiele, wäre ich deshalb aber erstens nicht zwangsläufig unvernünftig – ich könnte scherzen oder überprüfen wollen, ob mein Gegenüber die Antwort überhaupt selbst kennt –, und zweitens wäre ich, selbst wenn meine Antwort unvernünftig wäre, deshalb nicht unfrei, oder, wie oft behauptet wird, vom bloßen Zufall nicht zu unterscheiden. Denn es ist nicht so, als könnte ich die richtige Antwort nicht geben; ich kann, wenn ich will; ich muss bloß nicht. Für den Zufall gilt das nicht.

Damit ist im Grunde auch die Antwort auf den ersten Einwand gegeben: Natürlich muss die Willkür durch irgendetwas bestimmt werden. Würde sie es nicht, würden willkürliche Entscheidungen – hier ist die Verbindung zum zweiten Einwand – zufällig erscheinen. Wer aber würde jemals behaupten, die Willkür würde durch nichts bestimmt? Selbstverständlich wird sie durch etwas oder, besser gesagt, jemanden bestimmt: nämlich durch das, was in dem Satz ‘Ich will ...’ mit ‘Ich’ bezeichnet wird. Der Punkt ist nur, dass dieses Ich unmöglich die Vernunft im Sinne von Vernünftigkeit sein kann.

Aus diesem Grund hätte Kant auch dann nicht sagen sollen, die Vernunft bestimme die Willkür, wenn wir uns willkürlich für den vernünftigen Weg entscheiden. Denn auch in diesem Fall kann die Vernunft bzw. deren Repräsentant, der Wille, die Willkür nur beeinflussen, aber nicht bestimmen. Denn: Könnte die Vernunft bzw. der Wille die Willkür bestimmen, wäre diese nicht nur nicht negativ frei, sondern sie wäre – das ist der Knackpunkt – überhaupt nicht frei. Natürlich könnte man sagen, sie sei unter diesen Umständen weiterhin negativ frei, da negative Freiheit nicht in der Freiheit von der Bestimmung durch die Vernunft bestehe, sondern in der Freiheit von der Bestimmung durch die Sinnlichkeit. Damit hätte man

aber eine – nicht im Kantischen, sondern im umgangssprachlichen Sinn dieses Ausdrucks – willkürliche Entscheidung zugunsten der Vernunft getroffen. Weshalb aber sollte die Sinnlichkeit *per se* als etwas uns Äußerliches bzw. Fremdes und in diesem Sinne als etwas Schlechtes, die Vernunft hingegen als unser „eigentliche[s] Selbst“ (GMS, AA IV: 457) und damit als etwas an sich Gutes gelten? Mit anderen Worten: Weshalb sollte man Kant zustimmen, wenn er sozusagen mit Louis XIV. behauptet: »La raison, c'est moi!«<sup>13</sup> Das wäre allenfalls dann korrekt, wenn mit 'Vernunft' etwas gemeint wäre, das mit Vernünftigkeit, also mit guten im Sinn von vernünftigen Gründen, nichts anderes gemein hätte als den Namen.

### 10.5. La raison, ce n'est pas moi!

Wie im letzten Kapitel zu zeigen versucht wurde, darf man sich eine Entscheidung weder als die mit kausaler Notwendigkeit einhergehende Resultante psychischer Kraftvektoren vorstellen noch als die mit logischer Notwendigkeit einhergehende Konklusion eines praktischen Syllogismus. Denn: Was den Willen bzw. die Willkür bestimmt, sprich, was die Entscheidung trifft, sind weder sinnliche Triebfedern noch vernünftige Überlegungen, also weder mentale Zustände noch deren kognitiver Gehalt, sondern – auch wenn das trivial, dafür aber wenigstens nicht falsch ist – schlicht das, was wir 'Ich' nennen. Kant identifizierte dieses Ich mit der Vernunft, doch diese Identifikation ist irreführend. Denn: Nähme man 'Vernunft' im Sinn von Vernünftigkeit, also im Sinn guter, das heißt, vernünftiger Gründe, ergäbe sich das in den vorigen Kapiteln zur Genüge

---

<sup>13</sup> Wie Willaschek schreibt, handelt es sich bei dieser Identifikation unseres eigentlichen Selbst und der Vernunft offenbar nur um einen Spezialfall eines allgemeinen Kantischen Vorurteils: nämlich, dass die Welt, »wie sie unabhängig von unserem Zugang zu ihr, »an sich selbst betrachtet« ist, [...] »vernünftig« oder gleichsam ratiomorph sein“ (Willaschek 1992: 33) müsse.

diskutierte Problem, dass Irrationalität Kants Theorie zufolge nicht bloß unerklärlich wäre, sondern schlechterdings unmöglich. Wenn Kant das entscheidungstreffende Ich mit ‚der‘ Vernunft identifiziert, dann kann er unter ‚Vernunft‘ nur das verstanden haben, was er andernorts das noumenale Selbst nennt. Dieses hat mit Vernunft im Sinn von Vernünftigkeit aber nichts zu tun, sondern entspricht dem, was Kant wie folgt beschreibt:

Das Ich beweiset aber, daß ich selbst handele; ich bin ein Prinzip und kein Prinzipiatum; ich bin mir bewußt der Bestimmungen und Handlungen; und ein solches Subjekt, das sich seiner Bestimmungen und Handlungen bewußt ist, das hat libertatem absolutam. Dadurch, daß das Subjekt libertatum absolutam hat, weil es sich bewußt ist, beweiset es, daß es nicht subjectum patiens, sondern agens sei. Sofern ich mir einer tätigen Handlung bewußt bin; so fern handele ich aus dem inneren Prinzip der Tätigkeit nach freier Willkür, ohne eine äußere Determination; nur dann habe ich spontaneitatem absolutam. Wenn ich sage: ich denke, ich handele usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei. Wäre ich nicht frei; so könnte ich nicht sagen: Ich tue es; sondern müßte ich sagen: Ich fühle in mir eine Lust zu tun, die jemand in mir erregt hat. Wenn ich aber sage: Ich tue es; so bedeutet das eine Spontaneität in sensu transcendentali. Nun bin ich mir aber bewußt, daß ich sagen kann: Ich tue; folglich bin ich mir keiner Determination bewußt, und also handele ich absolut frei. Wäre ich nicht frei, sondern nur ein Mittel, wodurch der Andere immediate in mir etwas tut, was ich tue; so könnte ich nicht sagen: Ich tue. Ich tue, also actio, kann nicht anders als absolute frei gebraucht werden. (AA XXVIII: 268f.)

Das ist natürlich genau der Gedanke, der in Kapitel 8.5.1. gegen den Kompatibilismus ins Feld geführt wurde: Einen sinnvollen Unterschied zwischen dem, was *geschieht*, und dem, was einer *tut*, kann nur machen, wer die Denkmöglichkeit dessen einräumt, was Kant hier eine ›Spontaneität in sensu transcendentali‹ nennt und was oben als willkürliche, arationale Entscheidungsfreiheit bezeichnet wurde. Und das wiederum bedeutet, dass jeder, der den Anspruch

erhebt, eine Behauptung aufzustellen – was der Determinist genau wie der Fatalist als auch der Kompatibilist tut –, der muss zu jeder Behauptung als einem Gedanken einen Denker dieses Gedankens und zu jeder Behauptung als Handlung einen diese Handlung vollziehenden Handelnden hinzudenken. Daher hat Korsgaard Recht, wenn sie schreibt:

I believe that it is essential to the concept of action that an action is performed by an agent, rather in the same way that it is essential to a thought that it be thought by a thinker. One must be able to attach the “I do” to the action in the same way that, according to Kant, one must be able to attach the “I think” to a thought. (SC: 18)

Es ist aber wichtig zu sehen, dass dieses – wie man es auch nennen könnte – transzendente Subjekt nicht zum Denken und Handeln ‚hinzugedacht‘ werden muss – denn das impliziert, es wäre möglich, den Gedanken vom Denker und die Handlung vom Handelnden abzutrennen –, sondern dass beide nur gemeinsam in Erscheinung treten können.

Dieses transzendente Selbst nun hat mit dem, was wir gemeinhin als unser Selbst im Sinn unserer Persönlichkeit begreifen, nichts zu tun. Zwar ist das transzendente Selbst keineswegs das, als was es von den Kritikern Kants oft hingestellt wird; so ist es bspw. kein „untätiger und überflüssiger Beobachter“ (Mackie 1981: 284) – in der Tat ist genau das Gegenteil der Fall –, und es handelt sich auch nicht um eine sublimierte, patriarchalisch-autoritäre Phantasie, wie Simon Blackburn sagt.<sup>14</sup> Doch es hat ebensowenig damit zu tun, was uns zu den spezifischen Persönlichkeiten macht, mit denen wir uns im alltäglichen Leben identifizieren. Denn es hat mit unseren Erinnerungen, Wünschen, Überzeugungen, körperlichen Eigenheiten, Beziehungen zu anderen Personen, usw. nichts zu tun. Tat-

---

<sup>14</sup> Vgl. Blackburn 1998: 247

sächlich schrumpft es, da es sich letztlich um ein rein logisches Subjekt handelt, sogar zu einem ausdehnungslosen Punkt zusammen, sozusagen zu einer Singularität.<sup>15</sup> Das transzendente Selbst ist also etwas in höchstem Maße Unpersönliches und hat mit dem personalen Ich, das wir gemeinhin für unser Ich halten, nichts zu tun. Es hat keinerlei personale Eigenschaften; oder noch deutlicher: ‚Mein‘ transzendentes Selbst ist kein anderes als ‚Ihres‘ oder das irgendeiner anderen Person. Daran ist, erstens, zumindest für all jene, die sich von der Vorstellung der Seele oder eines äquivalenten metaphysischen Wesenskerns jeder Person verabschiedet haben, aber nichts Spektakuläres, und, zweitens, ist es der Grund, weshalb Blackburn mit seiner Beschreibung des transzendentalen Selbst als Captain<sup>16</sup> unfreiwillig mitten ins Schwarze trifft und sich auf diese Weise in die Riege der Rezensenten von Kants Philosophie einreicht, für die gilt, dass sie es, wie Kant in der Einleitung zur zweiten Auflage der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt, besser getroffen haben als sie dachten.<sup>17</sup> Denn das transzendente Selbst ist genau das, was jede Person aus der Akteursperspektive heraus als dieses merkwürdig-ungreifbare, in seiner Existenz aber unmöglich wegzuvernünftelnde Ich kennt, das gleichsam über allen Inhalten des Geistes zu schweben scheint und diese nicht nur wachsam beobachten, sondern nach Wunsch auch lenken kann; und genau

---

<sup>15</sup> Man könnte einwenden, Singularitäten seien immer untrügerische Hinweise darauf, dass an der Theorie, die sie produziert, etwas nicht stimmen könne. Aber weshalb sollte dem so sein? Weshalb sollte es nicht gewisse Dinge geben, die wir alle kennen und verstehen, über die sich aber praktisch nichts weiter sagen lässt? Muss an Davidsons Theorie etwas falsch sein, weil er behauptet, es sei töricht zu glauben, man könne den Wahrheitsbegriff definieren? ‚... ist wahr‘ ist ein Grundprädikat unserer Sprache, das wir alle verstehen und korrekt gebrauchen können, über das wir aber nichts Informatives sagen können. Meine These ist, dass es sich mit dem, was Kant das noumenale bzw. transzendente Selbst nennt, ebenso verhält und dass man Sätze wie ‚Ich entscheide mich zu ...‘ zwar verstehen und sinnvoll anwenden, aber nicht weiter erklären kann.

<sup>16</sup> Vgl. Blackburn 1998: 246

<sup>17</sup> Vgl. KpV, AA V: 8

so, wie der Captain aus einer bloßen Ansammlung von Planken ein Schiff macht, das ohne ihn zwar nicht ziellos, aber doch in einer planlosen Weise über das Meer getrieben würde, macht das transzendente Selbst, wie Korsgaard schreibt,<sup>18</sup> aus der bloßen Anhäufung von Nervenprozessen, Geräuschen und Körperbewegungen Urteile, Entscheidungen und Handlungen — und zwar *meine* Urteile, Entscheidungen und Handlungen. Das transzendente Selbst ist also das, was aus einem lebendigen Organismus eine Person bzw. einen Akteur und damit ein moralisches Subjekt macht.

Was genau dieses transzendente Selbst nun ist, das wir in Sätzen der Art »Ich entscheide mich zu ...« mit 'Ich' ansprechen, darüber lässt sich, wie gesagt, nichts sagen.<sup>19</sup> Man kann nur phänomenologische Beschreibungen der Innenperspektive von Entscheidungssituationen anfertigen<sup>20</sup> und wird feststellen, dass man dabei nicht ohne dieses seltsame Ich auskommt, das gleichsam über allen Dingen schwebt, aber – metaphysisch gesprochen – nichts ist; das keine Substanz hat und dem, wenn man diesen Ausdruck in diesem Kontext überhaupt benutzen kann, nichts korrespondiert.<sup>21</sup> Kant identifizierte das transzendente Selbst offenbar deshalb mit ‚der‘ Vernunft schlechthin, weil weil für ihn alles, was nicht als Teil der Natur und damit als Teil des Kausalnexus gedacht werden kann, nicht der Sinnlichkeit zugerechnet werden kann — und was man der Sinnlichkeit alias Rezeptivität, also der Passivität nicht zurechnen kann, das kann Kant zufolge nur als Vernunft alias Spontaneität, also als

---

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Korsgaard 2009: 27ff. Korsgaard sagt, diese Idee von Aristoteles übernommen zu haben.

<sup>19</sup> Genau deshalb macht man sich auch keines Verstoßes gegen den ersten Grundsatz des transzendentalen Idealismus – ›Über Noumena lässt sich nichts sagen‹ – schuldig. Denn man sagt nichts Positives über vermeintliche Eigenschaften des transzendentalen Selbst, sondern nur, dass man dessen Existenz als Denknötwendigkeit einräumen muss.

<sup>20</sup> Im Sinne von Thomas Nagels klassischem Aufsatz *What is it like to be a bat?* (vgl. Nagel 1974).

<sup>21</sup> Allenfalls könnte man vielleicht sagen, die Extension von 'Ich' in Sätzen wie 'Ich will ...' sei das Gehirn (oder bestimmte Teile des Gehirns) derjenigen Person, die diese Sätze äußert. Doch damit allein ist natürlich so gut wie gar nichts gesagt.



Aktivität gedacht werden. Das ist im Großen und Ganzen zwar korrekt; doch es verleitet zu der irrigen Annahme, Aktivität und Spontaneität seien etwas Vernünftiges im Sinn von Vernünftigkeit. In Wirklichkeit ist allerdings das Gegenteil der Fall: Die Aktivität und Spontaneität des transzendentalen Selbst ist nichts Vernünftiges im Sinne guter, das heißt, vernünftiger Gründe, sondern etwas zutiefst Arationales. Zwar ist es korrekt, dass das transzendente Selbst ein rein logisches Subjekt ist, bei dem von allem Sinnlichen abstrahiert wird und das folglich kein Gegenstand der Erfahrung ist und nicht als Teil des Kausalnexus gedacht werden kann, weil schon der Versuch, dies zu tun, notwendigerweise in einen performativen Widerspruch führt.<sup>22</sup> Doch bloß weil das transzendente Selbst nicht der so verstandenen Natur als Sinnlichkeit, das heißt, der phänomenalen Welt, zugerechnet werden kann, ist es deshalb nicht Vernunft im Sinn von Vernünftigkeit. Im Gegenteil: Wie die oben ausgeführten Argumente unter Beweis stellen sollten, ist das Ich zwar Teil der noumenalen Welt, kann jedoch gerade nicht identisch sein mit der Vernunft im Sinn von Vernünftigkeit. Denn abgesehen davon, dass man ohnehin aufhören sollte, von *der* Vernunft zu reden, als wäre Vernunft etwas von vernünftigem Denken und Handeln losgelöstes, hat Vernunft im Sinn von Vernünftigkeit keine Spontaneität. Genau das Gegenteil ist der Fall: Vernunft im Sinn von Vernünftigkeit ist in ebenso enge Bahnen gepresst wie die Sinnlichkeit und ‚funktioniert‘ genau wie diese nach strengen Gesetzen. Kurz gesagt: Die Vernunft ist auch nur ein Instinkt; sie denkt weder, noch trifft sie Entscheidungen, noch handelt sie. Aus diesem Grund hat Korsgaard zwar völlig Recht, wenn sie das transzendente Selbst als den aktiven Aspekts des menschlichen Geistes<sup>23</sup> beschreibt und dessen Tätigkeit wie folgt darstellt:

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Kapitel 8.2.2.

<sup>23</sup> Vgl. Korsgaard 2008: 23

It may be that what actually happens when you make a choice is that the strongest of your conflicting desires wins. But that is not the way you think of it when you deliberate. When you deliberate, it is as if there were something over and above all your desires, something that is *you*, and that *chooses* which one to act on. The idea that you choose among your conflicting desires, rather than just waiting to see which one wins, suggests that you have reasons for or against acting on them. And it is these reasons, rather than the desires themselves, which are expressive of your will. The strength of a desire may be counted *by you* as a reason for acting on it; but this is different from *its* simply winning. This means that there is some principle or way of choosing that you regard as expressive of *yourself*, and that provides reasons that regulate your choices among your desires. To identify with such a principle or way of choosing is to be “a law to yourself,” and to be unified as such. This does not require that your agency be located in a separately existing entity or involve a deep metaphysical fact. Instead, it is a practical necessity imposed upon you by the nature of the deliberative standpoint. (CKE: 370)<sup>24</sup>

In einem Punkt ist Korsgaards phänomenologischer Beschreibung der Innenperspektive von Entscheidungssituationen – die zweifellos eine der besten ist, die es gibt – aber nicht zuzustimmen: Das Ich, das Entscheidungen trifft, also das, was oben als logisches Subjekt bezeichnet wurde, ist *kein* Prinzip. Das personale Ich mag Prinzipien haben, die es sich – möglicherweise – aus guten Gründen zu eigen gemacht hat und die, wenn es sie sich einmal gemacht hat, durchaus darüber bestimmen, welches ‚Gewicht‘ gewissen Gründen bei-

---

<sup>24</sup> Vgl.: “When you make a choice, you do not view yourself as simply impelled into it by a desire or impulse. Instead, it is as if there were something over and above all of your desires, something that is *you*, and that decides which if any of your desires to gratify. You may of course *choose* to act on a desire, but that does not mean that you are impelled by it. It means you take this desire as a reason, or, in Kant’s language, you make it your maxim to satisfy this desire. You may even choose to act on your strongest desire, but still that does not mean its strength is impelling you. It means that you are taking strength as a reason for choosing to satisfy one desire rather than another, making it your maxim to act on your strongest desire. Your maxim thus expresses what you take to be a reason for action; since reasons are derived from principles, or laws, it expresses your conception of a law.” (CKE: 57)

zumessen ist. Aber, wie gesagt: Der auf das ‚Gewicht‘ von Gründen zurückzuführende Ausschlag des Züngleins an der Waage ist nicht die Entscheidung. Es bedarf eines Subjekts, das sich gegenüber dem Ausschlag des Zeigers in bestimmter Weise verhält und in diesem Sinn die Entscheidung trifft. Das heißt: Das Ich kann unmöglich ein Prinzip sein. Denn das Ich ist ein Akteur und trifft Entscheidungen. Prinzipien treffen jedoch keine Entscheidungen; sie *tun* überhaupt nichts, sondern sie *werden* benutzt. Prinzipien sind genauso passiv wie sinnliche Triebfedern. Kurzum: Korsgaards Identifikation des transzendentalen oder noumenalen Selbst mit einem Prinzip beruht auf genau dem falschen Verständnis von ‚Vernunft‘, von dem oben die Rede war. Das transzendente Selbst ist aber nicht die Vernunft im Sinne eines Prinzips, also im Sinn von Vernünftigkeit. Mag sein, dass man, wie Korsgaard in ihrem jüngsten Buch *Self-Constitution* schreibt,<sup>25</sup> vernünftig urteilen, entscheiden und handeln muss, um gut zu urteilen, zu entscheiden und zu handeln. Aber Urteilen, Entscheiden und Handeln sind nicht *per se*, sprich, notwendigerweise vernünftige Tätigkeiten. Wer das Gegenteil behauptet, macht sich – genau wie die Kompatibilisten – eines falschen Reduktionismus schuldig. Das Ich lässt sich aber nicht auf etwas Anderes reduzieren, weder auf mentale Zustände noch auf Prinzipien.

## 10.6. Die Maximenthese, richtig verstanden

Dass die von Kant in seinen späteren Schriften entwickelte Theorie der Freiheit und insbesondere das, was wir als Incorporation Thesis kennengelernt haben, letztlich auf das Konzept der Entscheidungsfreiheit hinausläuft, ist keineswegs nur Reinholds These gewesen. Im Gegenteil: Dieser Auffassung war mit Leonhard Creuzer nicht

---

<sup>25</sup> Vgl. Korsgaard 2009, passim

nur ein weiterer Zeitgenosse Kants,<sup>26</sup> sondern mit H.J. Paton auch einer der Pioniere der Kant-Forschung des 20. Jahrhunderts. Paton äußert sich zwar sehr vorsichtig, aber die generelle Stoßrichtung ist deutlich zu erkennen:

Wenn wir frei sind, schlecht zu handeln, dann müssen wir nicht nur frei sein, soweit wir nach objektiven Prinzipien der Vernunft handeln, sondern auch, soweit wir nach subjektiven Prinzipien oder Maximen handeln, auch wenn sie dem moralischen Gesetz zuwiderlaufen. Das ist Kants erklärte Ansicht, vor allem in seinen späteren Werken. Er ist überzeugt, daß keine Wünsche oder Interessen unsere Handlungen beeinflussen [sic] können, sofern sie nicht durch einen Akt der freien Willkür in unsere Maxime aufgenommen werden. [Absatz] Eine solche Ansicht scheint uns sehr nahe zur *libertas indifferentiae* mit allen ihren Schwierigkeiten zurückzuführen, obwohl Kant bestreitet, daß sie so definiert werden kann. Dennoch scheint seine Theorie von den zwei Bedeutungen der Freiheit, auch wenn sie nicht ganz klar ist, zum mindesten als ein erster Schritt zur Lösung des Problems notwendig zu sein. Einerseits ist die Freiheit anscheinend nur ein Vermögen, in voller Kenntnis der Umstände, unter denen wir handeln, vernünftig zu handeln. Andererseits könnte, wenn dies alles wäre, das Ausmaß, in dem wir vernünftig zu handeln imstande sind, gänzlich durch etwas bestimmt werden, was außer uns liegt; das scheint dann mit dem Begriff der Freiheit unvereinbar zu sein. Es sieht so aus, als ob wir frei sein müssen, sowohl vernünftig wie unvernünftig zu handeln oder doch wenigstens mehr oder weniger vernünftig zu handeln: sonst könnte es keine Verantwortlichkeit für unsere Handlungen geben, und der Satz, daß wir in einer bestimmten Weise handeln sollten, hätte offensichtlich keinen Sinn. (Paton 1962: 347f.)

Paton zieht daraus den Schluss, frei zu handeln bedeute letzten Endes nichts anderes, als „nach einer Maxime oder einem Prinzip [zu] handeln, und darüber hinaus können wir nichts sagen.“ (Paton 1962: 348) Wie ich versucht habe, in diesem Kapitel aufzuzeigen, ist aber selbst diese These noch nicht radikal genug. Denn Freiheit be-

---

<sup>26</sup> Vgl. Creuzer 1793: 280f.

steht nicht darin, *nach* einer Maxime zu handeln, sondern jede Entscheidung sowie die aus ihr hervorgehende Handlung *manifestiert* eine Maxime. Mit anderen Worten: Eine Maxime ist nicht das, was einer Entscheidung *zugrunde liegt*, sondern sie ist das, was die Entscheidung *hervorbringt*. Man sollte wörtlich nehmen, was in Kapitel 2 und 5 gezeigt wurde: Eine Entscheidung zu treffen, heißt, sich eine bestimmte Maxime zu eigen zu machen. Natürlich treffen wir unsere Entscheidungen häufig ‚aufgrund‘ bereits bestehender Maximen; doch was hierbei eigentlich geschieht, ist, dass man sich eine Maxime zu eigen macht, die man sich früher schon einmal zu eigen gemacht hatte. Man wiederholt also schlicht die frühere Entscheidung und bestätigt auf diese Weise die bestehende Maxime. Aber Freiheit bedeutet gerade nicht, nach dieser Maxime zu handeln wie nach einem Gesetz, also so, wie Steine nach dem Gesetz der Gravitation zu Boden fallen, sondern Freiheit besteht darin, sich erneut für diese Maxime entscheiden zu können, obwohl man sich ebenso gut auch hätte gegen sie entscheiden können.

Es gibt natürlich auch andere Meinungen. So schreibt Wood:

For Kant moral good or evil does not attach primarily to objects, or acts, but to maxims, and even more fundamentally to the persons to whose maxims they are. In order to regard persons as responsible agents, we must presuppose that they are free, that they themselves are the spontaneous authors of their acts. But it is equally necessary to suppose that an agent's discreet actions and his particular maxims must have in his spontaneity a common ground or source, in the form of the agent's own „highest maxim“, the subjective ground of the adoption of all his maxims. Only through a definite and determinate *moral character* can an agent be the author of his own acts. Kant does not, therefore, make the mistake common to libertarians of equating freedom or spontaneity with indeterminacy. A free being is not something indeterminate, something possessing no fixed character, but is rather something which *determines itself* spontaneously in accordance with its own character. A free act requires a subjective principle or maxim in accordance with which an agent determines himself, just as the concept of freedom generally

requires a moral law governing it in order to be a coherent concept at all.  
(Wood 1970: 220)

Richtig ist, dass das handelnde Selbst kein unbestimmtes Etwas ist. Daraus folgt aber weder, dass es einen festgelegten (im Sinne von nicht-änderbaren) Charakter haben müsste, noch, dass es allein in Übereinstimmung mit denjenigen Prinzipien entscheiden könnte, die seinen Charakter bestimmen. Im Gegenteil, und Wood sagt das ja selbst: Das Selbst determiniert sich *spontan*, was bedeutet, dass es gerade nicht notwendigerweise in Übereinstimmung mit irgendeinem Prinzip oder Gesetz wirken muss. Etwas anderes zu behaupten, hieße wiederum, das Ich fälschlicherweise mit der Vernunft im Sinn von Vernünftigkeit zu identifizieren. Selbstverständlich kann man sich spontan dazu entscheiden, nach einem bestimmten Prinzip zu handeln — doch dieser Entschluss wäre nicht spontan und in diesem Sinne frei, wenn er unausweichlich, sprich, alternativlos erfolgen würde. Das heißt: Auch – oder, besser gesagt: gerade – der moralische Charakter, von dem Wood in obigem Zitat spricht, und der von der Wahl unserer obersten Maxime (Gesinnung) abhängt, muss spontan wählbar sein; andernfalls wären wir am Ende wieder nicht frei, sondern determiniert.<sup>27</sup> Warum wir nun diesen oder aber jenen Charakter wählen, sprich, warum wir uns die Moralität bzw. die Selbstliebe zur obersten Maxime (Gesinnung) machen, das lässt sich nicht durch einen Rekurs auf Gründe beantworten, da Gründe für diese oder jene oberste Maxime ja erst dann vorhanden sein könnten, wenn wir bereits eine oberste Maxime hätten, aus der entsprechende Gründe erwachsen könnten. Insofern müssen wir also

---

<sup>27</sup> Kants Zeitgenossen bezeichneten die gegenteilige Position, die darauf hinausläuft zu behaupten, der Charakter jeder Person werde von dieser in der noumenalen Welt im Rahmen einer freien Urwahl bestimmt, sei daraufhin aber für alle Zeiten festgelegt, als intelligiblen Fatalismus (vgl. Creuzer 1793: 281). Dass Kant diese Position tatsächlich vertrat, behauptet Richard McCarty in einem Aufsatz, in der er eine alternative Deutung derjenigen Stelle aus der *Religion* vorschlägt, der Henry Allison den Namen Incorporation Thesis verliehen hat (vgl. McCarty 2008).

wiederum mit Kierkegaard sagen, dass wir sozusagen einen Sprung in unsere oberste Maxime machen. Das wird die, die für alles immer eine Erklärung haben wollen, natürlich nicht zufriedenstellen. Aber diese Erklärung wird es niemals geben — und das steht ganz im Einklang mit Kants eigener Lehre.<sup>28</sup>

Timmermann nimmt bezüglich dieser Debatte keine eindeutige Position ein. Einerseits polemisiert er gegen alle, die mit Reinhold der Auffassung sind, dass Freiheit niemals in einer Form von Determination und damit Notwendigkeit bestehen kann:

For Kant, freedom does not consist in the choice for or against rational action, but rather in the capacity to act rationally (see VI 226f.). If so, freedom cannot be equated with libertarian freedom of 'doing otherwise'. Quite to the contrary, it is realized to the full when the will in question is perfect like the will of God. [...] Kantian freedom, as such, has nothing to do with having a choice of different options (Timmermann 2007: 177)<sup>29</sup>

Andererseits scheint Timmermann zuzugeben, dass sich Kants Theorie nur ‚retten‘ lässt, wenn man Freiheit mit Reinhold auslegt:

[...] moral failure cannot just be an effect of natural causation, as the agent is negatively free from that; but it cannot entirely be due to rational causation either, as after all immoral actions are not rational. We do not understand how the elective will, which after all is not subject to the causal laws of nature, can be 'affected' by sensibility at all. Sometimes, reason mysteriously fails to be active, or as active as it ought to be. Maybe Reinhold and Sidgwick have a point after all. (Timmermann 2007: 166)

---

<sup>28</sup> Vgl. Rel, AA VI: 2I, Anm.

<sup>29</sup> Als Beleg führt Timmermann folgende Reflexion an: „Die Freiheit des göttlichen Willens besteht nicht darin, daß er auch etwas anderes als das Beste hätte wählen können; denn darin besteht nicht einmal die menschliche Freiheit, sondern daß er ihn notwendig die Idee des Besten bestimmte, welches dem Menschen mangelt und darum auch seine Freiheit einschränkt.“ (Refl. 6078)

Wir stehen also vor der Wahl: Entweder wir behaupten, Freiheit sei die Fähigkeit zu rationalen Entscheidungen und Handlungen – was zur Folge hätte, dass man behaupten müsste, Immoralität bzw. Irrationalität im Allgemeinen sei nicht nur unbegreiflich, sondern unmöglich –, oder wir behaupten, Freiheit sei etwas, das keineswegs in vernünftigen Bahnen verlaufen müsse. Damit verliert Freiheit zwar die notwendige Verbindung zum Vernünftigen und Guten – sprich, Freiheit ist dann eben nicht länger immer und überall etwas Gutes –, aber wir sind nicht zu der absurden Behauptung gezwungen, Immoralität bzw. Irrationalität im Allgemeinen sei unmöglich. Mir scheint eindeutig zu sein, für welche der beiden Alternativen man sich entscheiden sollte.

## 10.7. Die Banalität des Bösen

Viele Leser Kants werden das, wie Sidgwick schreibt, vermutlich als Enttäuschung empfinden:

[...] I am afraid that most readers of Kant will feel the loss to be serious; since nothing in Kant's ethical writing is more fascinating than the idea which he expresses repeatedly in various forms – that a man realises the aim of his true self when he obeys the moral law, whereas, when he wrongly allows his action to be determined by empirical or sensible stimuli, he becomes subject to physical causation, to laws of a brute outer world. (Sidgwick 1888: 407)

Doch das ist eigentlich bemerkenswert. Denn, weshalb sollte es ein Verlust sein, den sogenannten Heteronomen nicht länger als Spielball sinnlicher Antriebe sehen zu können? Dies wäre nur dann ein Verlust, wenn Heteronomie als Entschuldigung betrachtet würde; als Möglichkeit, das eigene Fehlverhalten auf die bösen Neigungen zu schieben. Das war zwar sicher nicht, was Kant im Sinn hatte. Es



hat allerdings eine wichtige Implikation: Kant stellt Immoralität als Mysterium dar, doch Immoralität ist kein Mysterium. Es ist weder unmöglich noch unbegreiflich, wie wir uns gegen das moralische Gesetz und damit gegen ‚die‘ Vernunft wenden können. Denn wir sind frei, zu tun und zu lassen, was immer wir wollen — und wenn wir das wollen, dann entscheiden wir uns eben gegen die Vernunft bzw. gegen das moralische Gesetz. Wenn es bei all dem etwas Unbegreifliches gibt, dann ist es die Tatsache, dass wir uns überhaupt zu irgendetwas entscheiden können; das gilt jedoch offensichtlich auch hinsichtlich Entscheidungen zugunsten des moralischen Gesetzes. Denn auch die Entscheidung, sich den Gesetzen der Vernunft freiwillig zu unterwerfen, ist, solange es eine Entscheidung ist und kein bloßes Geschehen, etwas, das nicht einfach aus den Gesetzen der Vernunft folgt. Dass man sich ihnen unterwerfen *sollte*, das mag aus ihnen folgen; nicht aber, dass man sich ihnen unterwirft.

Autonomie ist also nichts, was wir brauchen, um moralisch gute Menschen zu *werden*, sondern etwas, das wir haben, wenn wir moralisch gute Menschen *sind*. Doch Autonomie kann nur dann etwas Gutes sein, wenn wir uns frei zu ihr entscheiden können. Das jedoch können wir nur dann, wenn wir uns genauso frei gegen sie entscheiden können.

\* \* \*

Eigentlich impliziert Kants Theorie also genau das Verständnis von moralischer Freiheit, das Reinhold wie folgt formuliert:

Allein die Freiheit der sittlichen Handlung ist kein leerer Name, sie ist mehr als die unwillkürliche Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, durch welche nichts als das bloße Gesetz gegeben wird, und keineswegs die Handlung, die demselben gemäß ist, zur Wirklichkeit kommt; sie ist die willkürliche von

der praktischen Vernunft wesentlich verschiedene Selbsttätigkeit der Person, durch welche das Gesetz entweder ausgeführt oder übertreten wird. In der sittlichen Handlung ist *absolute praktische Notwendigkeit* und *Freiheit* in so ferne vereinigt, als das absolut notwendige Gesetz, die Wirkung der praktischen Vernunft, durch Willkür in einem gegebenen Falle ausgeführt und in so ferne zur Wirkung der Freiheit gemacht ist. In der unsittlichen Handlung ist die *Naturnotwendigkeit* und die *Freiheit* in so ferne vereinigt, als die bloß dem Naturgesetze des Begehrens gemäß aber dem praktischen Gesetze widersprechende Forderung des eigennützigen Triebes durch Willkür ausgeführt und in so ferne zur Wirkung der Freiheit erhoben ist. (Reinhold 1792: 270, Hervorhebungen im Original)

Reinhold verwendet andere Worte, doch der Gedanke ist deutlich zu erkennen: Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, dass sie weder durch die Sinnlichkeit noch durch die Vernunft zu einer Handlung bestimmt werden kann, ehe der Mensch sie nicht in seine Maxime aufgenommen hat. So allein können sinnliche Triebfedern wie auch das moralische Gesetz mit der absoluten Spontaneität der Willkür zusammen bestehen. Mit anderen Worten: Wer die Incorporation Thesis akzeptiert, der kann ihre Geltung nicht willkürlich auf sinnliche Triebfedern beschränken. Eine der wichtigsten Konsequenzen der Incorporation Thesis lautet also, dass wir nicht dann gut sind, wenn wir autonom sind – denn das könnte sich genau wie die harmonische volitionale Struktur der Kompatibilisten ohne unser Zutun einfach ergeben –, sondern wir müssen uns frei dazu entscheiden, autonom zu sein. Diese Freiheit kann ihrerseits aber nicht in der *Unterworfenheit* unter die Vernunft und damit das moralische Gesetz bestehen, sondern sie muss in der Fähigkeit bestehen, sich der Vernunft und damit dem moralischen Gesetz willkürlich, das heißt, in einer arationalen Entscheidung unterwerfen zu *können*, aber nicht zu *müssen*.

\* \* \*

Im Sinne einer Zusammenfassung der Ergebnisse von Teil II der vorliegenden Arbeit ist folgendem Zitat von Reinhold nichts hinzuzufügen:

Das Lächerliche, das der *Determinist* [gemeint sind sowohl die Natur- als auch die Vernunftdeterministen] auf den *Äquilibristen* durch das Gleichnis von *Buridans Esel* zu bringen suchte, der zwischen zwei Bündeln Heu, die ihn entweder gar nicht oder gleich stark affizierten, verhungern müßte, fällt auf den *Determinismus* selbst zurück. Es ist freilich unleugbar, daß aus dem einmal angenommenen Gleichgewichte zwischen zwei entgegengesetzten objektiven Gründen des Wollens und aus der Gleichgültigkeit des Willens gegen beide keine Handlung erfolgen könne. Allein beim Willen ist außer der Unabhängigkeit von dem Bestimmtwerden durch die objektiven Gründe, worin bloß das *Negative* der Freiheit besteht, auch noch das Vermögen der Selbstbestimmung das Vermögen, einen von den veranlassenden Gründen zum bestimmenden zu erheben, das *Positive* der Freiheit vorhanden, wodurch dieselbe zur Freiheit des *Willens* wird, und wodurch sich die Persönlichkeit, der unterscheidende Charakter des menschlichen Willens von dem bloß tierischen Begehren, ankündigt. Dieser Charakter wird von den Deterministen dem Menschen in so ferne abgesprochen, in wie ferne sie den bestimmenden Grund von allen seinen Handlungen *außer ihm* (von den sogenannten Willenshandlungen in der durch die *Dinge an sich* bestimmten Vernunft) aufsuchen, und den *Menschen* mit *Buridans Esel* dadurch wirklich in eine Klasse setzen, daß sie *beiden* nur in so ferne ein Vermögen zu handeln einräumen, als sie beide durch ein Übergewicht äußerer, von ihnen selbst ganz unabhängiger Gründe zum Handeln genötigt werden lassen, nur mit dem Unterschiede, daß der Mensch *mit*, der Esel *ohne* Bewußtsein jener Gründe genötigt wirkt. [Absatz] Das *Positive* bei der Freiheit besteht in der Selbsttätigkeit der Person *beim Wollen*, einer ganz besondern Selbsttätigkeit, die von der Selbsttätigkeit der Vernunft oder durch Vernunft genau unterschieden werden muß, die von manchen Freunden der Kantischen Philosophie aber mit der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, in der sie das Positive des freien Willens aufsuchten, verwechselt wurde. Ohne die Selbsttätigkeit der praktischen Ver-

nunft, die das Gesetz, aber auch nur das Gesetz, dem Willen gibt, ließe sich keine Ausübung der Selbsttätigkeit des Willens denken, aber diese wird keineswegs *durch* jene gedacht. Durch die praktische Vernunft bestimmt die Person selbst, aber unwillkürlich, dem Willen sein Gesetz; durch die Selbsttätigkeit der Willkür hingegen handelt sie diesem Gesetze gemäß *oder* zuwider. *Diese* ist der einzige subjektive und durch sich selbst bestimmende Grund – *jene* gehört zugleich mit den Forderungen des Triebes nach Vergnügen zu den objektiven und an sich selbst bloß veranlassenden Gründen des Wollens. [Absatz] Es kann daher nicht ohne Ungereimtheit nach dem objektiven, außer der Freiheit des Subjekts gelegenen Grunde der *freien* und *eigentümlichen* Handlung des Willens gefragt werden. Diese Frage würde eben so viel heißen, als: »Worin liegt der objektive Grund, durch welchen das Vermögen, von objektiven Gründen unabhängig zu handeln, bestimmt wird?« Es läßt sich kein objektiver Grund des Wollens denken, der nicht diesen Rang der Freiheit zu danken hätte. Die freie Handlung ist darum nichts weniger als *grundlos*. Ihr Grund ist die Freiheit selbst. Aber diese ist auch der letzte denkbare Grund jener Handlung. Sie ist die absolute, die erste Ursache ihrer Handlung, über welche sich nicht weiter hinausgehen läßt, weil sie wirklich von keiner andern abhängt. Fragen: Warum der freie Wille sich auf diese oder jene Art bestimmt habe, heißt fragen: Warum er frei ist? Voraussetzen, er bedürfe eines von ihm selbst verschiedenen Grundes, heißt ihm seine Freiheit absprechen. [...] Dabei muß es auch die *philosophierende Vernunft* bewenden lassen, die durch genaue Entwicklung der verschiedenen beim Wollen beschäftigten Vermögen des Gemüts zwar völlig begreift, *daß* der Wille frei ist, aber *nicht, wie* diese Freiheit möglich ist. Sie begreift aber auch selbst durch diese Entwicklung, warum sich dieses *Wie?* nicht begreifen läßt. Es ergibt sich nämlich aus derselben, daß das Vermögen der Maximen, oder der willkürlichen Vorschriften ein von der praktischen Vernunft sowohl als von den sinnlichen und durch theoretische Vernunft modifizierten unwillkürlichen Begehungsvermögen ganz verschiedenes, mit beiden zwar im Zusammenhang sich äußerndes, aber in Rücksicht auf seine *eigentümliche Form* von beiden *unabhängiges Vermögen* des Gemütes, ein *Grundvermögen* sei, das sich als ein solches von keinem Andern ableiten und daher auch *aus keinem Andern begreifen und erklären läßt*. Die Freiheit des Willens ist daher um nichts unbegreiflicher als jedes andere Grundvermögen des Gemüts, als die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, die sich dem Bewußtsein nur durch

ihre Wirkungen offenbaren, in ihren Gründen aber in so ferne unbegreiflich sind, als sie selbst den letzten angeblichen Grund ihrer *Wirkungsarten* in sich enthalten. [...] Ich weiß so gut, daß ich einen Willen habe und daß derselbe frei ist, als daß ich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft habe. Ich *weiß* auch aus den Wirkungen aller dieser Vermögen, worin sie bestehen. Aber ich weiß von keinem *woher* und *wodurch* sie entstehen, weil sie Grundvermögen sind, von denen sich zuletzt nichts weiter wissen läßt, als daß ihre Wirkungsarten in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes *gegeben* sind. (Reinhold 1792: 26off., Hervorhebungen im Original)

\* \* \*

Worauf Teil II der vorliegenden Arbeit abzielte, war also, aufzuzeigen, dass der für Kants Philosophie eigentlich bestimmende Freiheitsbegriff keineswegs der Begriff der Autonomie ist, sondern der Begriff der Entscheidungsfreiheit. Denn, was wir brauchen, um uns Maximen zu machen, ist nicht die Freiheit des Willens alias Autonomie, sondern die Freiheit der Willkür — Entscheidungsfreiheit. Es ist diese, wesentlich arationale Fähigkeit, die unerlässlich ist für ein angemessenes Verständnis von Kants praktischer Philosophie. Autonomie ist demgegenüber ein bloß abgeleiteter und in diesem Sinne sekundärer Freiheitsbegriff.

Kants Philosophie, die gemeinhin als Inbegriff einer Philosophie der Vernunft gilt, ruht in Wahrheit also gar nicht auf der Vernunft; ihr eigentliches Fundament ist die Arationalität. So hat es letzten Endes also auch Kant in seiner Rolle als Rezensent besser getroffen, als er selbst dachte: Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Rezension Schulz, AA VIII: 13

## Literaturverzeichnis

- Abicht, Johann Heinrich: Über die Freiheit des Willens (1789), in: Bittner, Rüdiger/Cramer, Konrad (Hrsg.): *Materialien zu Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975: 229-240
- Adler, Felix: A Critique of Kant's Ethics, *Mind*, Vol. 11, No. 42 (Apr., 1902), 162-195
- Albrecht, Michael: Kants Maximenethik und ihre Begründung, *Kant-Studien*, 85:2 (1994), 129-146
- Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- Ameriks, Karl: Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Ameriks, Karl: Kant on the good will, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann, <sup>4</sup>2010: 45-65
- Anscombe, G.E.M.: Modern Moral Philosophy, *Philosophy* 33, No. 124 (January 1958), 1-19
- Atwell, John E.: *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986
- Baron, Marcia W.: *Kantian Ethics (Almost) Without Apology*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1995
- Baron, Marcia W.: Kantian Ethics and Supererogation, *Journal of Philosophy*, No. 84 (1987), 237-262
- Beck, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960
- Beck, Lewis White: *Studies in The Philosophy of Kant*, Greenwood Press, Westport: 1981
- Beck, Lewis White: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, München: Wilhelm Fink Verlag, <sup>3</sup>1995
- Bernecker, Sven: Kant zur moralischen Selbsterkenntnis, *Kant-Studien* (97. Jahrg., 2006), 163-183
- Birnbacher, Dieter; Hoerster, Norbert (Hg.): *Texte zur Ethik*, München: dtv, <sup>5</sup>1984

- Bittner, Rüdiger: Agents as Rulers, in *Grazer Philosophische Studien* 61 (2001), 143-158
- Bittner, Rüdiger: *Aus Gründen handeln*, Berlin/New York: de Gruyter, 2005
- Bittner, Rüdiger: *Doing Things for Reasons*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- Bittner, Rüdiger: Handlungen und Wirkungen, in: Schönrich, Gerhard; Kato, Yasushi (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996: 240-255
- Bittner, Rüdiger: *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg: Alber, 1983
- Bittner, Rüdiger: Maximen, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Teil II. 2: Sektionen, Herausgegeben von Gerhard Funke, Berlin/New York: de Gruyter (1974), 485-498
- Bittner, Rüdiger/Cramer, Konrad (Hrsg.): *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975
- Bojanowski, Jochen: Kant und das Problem der Zurechenbarkeit, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 61, H. 2 (Apr. - Jun., 2007), 207-228
- Brentano, Franz: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg: Meiner, 1969
- Brewer, Talbot: Rethinking Our Maxims: Perceptual Salience And Practical Judgment, *Kantian Ethics, Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001), 219-230
- Brewer, Talbot: Maxims and Virtues, *The Philosophical Review*, Vol. III, No. 4 (Oct., 2002), 539-572
- Broad, C.D.: *Five Types of Ethical Theory*, New York: Harcourt, Brace and Co, 1930
- Bubner, Rüdiger: Another Look at Maxims, in: *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*, ed. Predrag Cicovacki, Rochester (NY): University of Rochester Press, 2001: 245-259
- Bubner, Rüdiger: *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976
- Bubner, Rüdiger: Noch einmal Maximen, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 46, Heft 4 (Aug 1998), 551-561
- Caswell, Matthew: Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil, *Kant-Studien* (97. Jahrg., 2006), 184-209
- Cohen, G.A.: Reason, humanity and the moral law, in: Korsgaard 1996, 167-188
- Cooke, Vincent M.: Kantian Reflections on Freedom, *The Review of Metaphysics*, Vol. 41, No. 4 (Jun., 1988), 739-756

- Cramer, Konrad: Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik, in: Schönrich, Gerhard und Kato, Yasushi (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1996, 280-325
- Creuzer, Leonhard: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens (1793), in: Bittner, Rüdiger/Cramer, Konrad (Hrsg.): *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975: 275-294
- Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985
- Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986
- Dennett, Daniel C.: *Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen*, Weinheim: Beltz Athenäum, <sup>2</sup>1994
- Dennett, Daniel C.: Quining Qualia, in: Anthony J. Marcel & E. Bisiach (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Clarendon Press, 1993: 42-77
- Eisenberg, Paul D.: From the Forbidden to the Supererogatory: The Basic Ethical Categories in Kant's "Tugendlehre", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 4 (Oct., 1966), 255-269
- Engstrom, Stephen: Kant on Rational Agency, *Inquiry* 36 (1993), 405-418
- Epikur: *Briefe – Sprüche – Werkfragmente*, herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart: Verlag, <sup>2</sup>1982
- Esser, Andrea: *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 2004
- Flikschuh, Katrin: *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Forman, David: Principled and Unprincipled Maxims, *Kant-Studien* 103 (2012), Heft 3, 318-336
- Frankfurt, Harry G.: Die Notwendigkeit von Idealen, in: Edelstein, Wolfgang; Nummer-Winkler, Gertrud; Noam, Gil (Hrsg.): *Moral und Person*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 107-118
- Frankfurt, Harry G.: Freedom of the will and the concept of a person, *Journal of Philosophy* 68 (1971): 5-20
- Frankfurt, Harry G.: *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007



- Friebe, Cord: Über einen Einwand gegen die Zwei-Aspekte-Interpretation von Kants Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 61, H. 2 (Apr. - Jun., 2007), 229-235
- Frierson, Patrick R.: Kant's Empirical Account of Human Action, *Philosophers' Imprint* 5 (2005), 1-34
- Frierson, Patrick R.: Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology, in: *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*, Edited by Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger, Berlin/New York: de Gruyter 2010, 83-110
- Geuss, Raymond: Morality and identity, in: Korsgaard 1996, 189-199
- Geyer, Christian (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004
- Grenberg, Jeanine M.: Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action, *Kant-Studien* 92 (2001), 153-179
- Grenberg, Jeanine: In Search of the Phenomenal Face of Freedom, in: *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*, Edited by Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger, Berlin/New York: de Gruyter 2010: III-130
- Gressis, Robert: *Kant's Theory of Evil: An Interpretation and Defense*, Dissertation, Ann Arbor/Michigan, 2007.
- Gressis, Robert: Recent Work on Kantian Maxims I: Established Approaches, *Philosophy Compass* 5/3 (2010), 216-227
- Gressis, Robert: Recent Work on Kantian Maxims II: New Approaches, *Philosophy Compass* 5/3 (2010), 228-239
- Guevara, Daniel: The Impossibility of Supererogation in Kant's Moral Theory, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No. 3 (Sep., 1999), 593-624
- Guyer, Paul: *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Reader's Guide*, London/New York: Continuum International Publishing Group, 2007
- Herman, Barbara: *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1993
- Hill, Thomas E. Jr.; Arnulf Zweig (eds.): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- Hill, Thomas E. Jr.: Kant on Imperfect Duty and Supererogation, *Kant-Studien*, 62 (1971): 55-76

- Höffe, Otfried: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, München: Verlag C.H. Beck,<sup>5</sup>2000
- Höffe, Otfried (Hrsg.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann,<sup>4</sup>2010.
- Höffe, Otfried: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 31, H. 3 (Jul. - Sep., 1977), 354-384
- Höffe, Otfried (Hrsg.): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin:<sup>2</sup>2011
- Honderich, Ted: *A Theory of Determinism*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Hudson, Hud: *Kant's Compatibilism*, Ithaca: Cornell University Press, 1994
- Hudson, Hud: Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions, *Kant-Studien* 82 (2) (1991), 179-196
- Hume, David: *Traktat über die menschliche Natur. Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaften einzuführen*, vollständig neu bearbeitete Ausgabe der Übersetzung von Theodor Lipps gemäß der 3. Auflage (im Verlag Leopold Voss, Leipzig/Hamburg 1912), Berlin: Xenomos Verlag, 2004
- Irwin, Terence: Morality and Personality: Kant and Green, in: Wood, Allen W. (ed.): *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1984: 31-56
- Johnson, Robert N.: Weakness Incorporated, *History of Philosophy Quarterly* 15, No. 3 (July 1998), 349-367
- Jokic, Aleksandar: Supererogation and Moral Luck: Two Problems for Kant, One Solution, *The Journal of Value Inquiry*, Volume 36 (2002), 221-233
- Kant, Immanuel: *Vorlesungen über Moralphilosophie*, herausgegeben von Werner Stark, mit einer Einleitung von Manfred Kühn, Berlin/New York: de Gruyter, 2004
- Kitcher, Patricia: What Is A Maxim?, *Philosophical Topics* 31 (1/2), (2003), 215-243
- Korsgaard, Christine M.: A Reply to Carol Voeller and Rachel Cohon, written for an "Author Meets Critics" session at the Central Division Meetings of the American Philosophical Association, 1998a
- Korsgaard, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

- Korsgaard, Christine M.: Morality and the Logic of Caring. A Comment on Harry Frankfurt, in: Frankfurt, Harry G.: *Taking ourselves seriously & Getting it right*, edited by Debra Satz, Stanford: Stanford University Press, 2006: 55-76
- Korsgaard, Christine M.: Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind, *Ethics*, Vol. 109, No. 1 (October 1998), 49-66, 1998b
- Korsgaard, Christine M.: Rawls and Kant on the Primacy of the Practical, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, (Memphis, 1995), 1 (Part 3), Milwaukee: Marquette University Press, 1165-1174
- Korsgaard, Christine M.: Reflections on the Evolution of Morality, *The Amherst Lecture in Philosophy* 5 (2010), 1-29
- Korsgaard, Christine M.: *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press, 2009
- Korsgaard, Christine M.: The Activity of Reason, in *Proceedings and Addresses of the APA* 2008 (83:2), 23-43
- Korsgaard, Christine M.: *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2008
- Korsgaard, Christine M.: The Normative Constitution of Agency, in: *Rational and Social Agency: The Philosophy of Michael Bratman*, edited by Manuel Vargas and Gideon Yaffe, Oxford: Oxford University Press, 2014: 190-215
- Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Köhl, Harald: *Kants Gesinnungsethik*, Berlin/New York: de Gruyter, 1990
- Kripke, Saul A.: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987
- Kühn, Manfred: *Kant. Eine Biographie*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München: Verlag C.H. Beck, 2003
- Lau, Chong-Fuk: Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective, *Kant-Studien* (99. Jahrg., 2008), 312-338
- Libet, Benjamin: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 2004
- MacIntyre, Alasdair: *A Short History of Ethics*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1997
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, Notre Dame/Ind.: Notre Dame University Press, 1984

- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- Mackie, John Leslie: *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart: Reclam, 1981
- McCarty, Richard: Kant's Incorporation Requirement: Freedom and Character in the Empirical World, *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 38, Number 3 (September 2008), 425-452
- McCarty, Richard: *Kant's Theory of Action*, Oxford: Oxford University Press, 2009
- McCarty, Richard: Maxims in Kant's Practical Philosophy, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 1 (2006), 65-83
- McCarty, Richard: The Maxims Problem, *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 1, (Jan., 2002), 29-44
- Meerbote, Ralf: Kant on the Non-Determinate Character of Human Actions, in: Harper, William A. and Meerbote, Ralf (eds.): *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984: 138-163
- Mill, John Stuart: *Utilitarianism/Der Utilitarismus*, Stuttgart: Reclam, 1976
- Morrisson, Iain: On Kantian Maxims: A Reconciliation of the Incorporation Thesis and Weakness of the Will, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 22, No. 1 (Jan., 2005), 73-89
- Nagel, Thomas: *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992
- Nagel, Thomas: *Das letzte Wort*, Stuttgart: Reclam, 1999
- Nagel, Thomas: Universality and the reflective self, in Korsgaard 1996: 200-209
- Nagel, Thomas: What is it like to be a bat?, *Philosophical Review* 83 (October, 1974):435-50
- Nauckhoff, Josefine: Incentives and Interests in Kant's Moral Psychology, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 2003), 41-60
- Nelkin, Dana K.: Two Standpoints and the Belief in Freedom, *The Journal of Philosophy*, Vol. 97, No. 10 (Oct., 2000), 564-576
- O'Neill, Onora: *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989
- O'Neill, Onora: Kant: Rationality as Practical Reason, in: *The Oxford Handbook of Rationality*, Alfred J. Mele and Piers Rawling (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004: 93-109

- O'Neill, Onora: Reason and Autonomy in *Grundlegung III*, 282-298, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann, <sup>4</sup>2010
- Pasternack, Lawrence: The Lawfulness of the Will and Timeless Agency, *Kant-Studien* 94. Jahrg., 2003, 352-361
- Paton, H.J.: *Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin: de Gruyter, 1962
- Pauen, Michael: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, <sup>2</sup>2008
- Pereboom, Derk: *Living Without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Pistorius, Hermann Andreas: Rezension der »Kritik der praktischen Vernunft« (1794), in: Bittner, Rüdiger/Cramer, Konrad (Hrsg.): *Materialien zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975: 161-178
- Pothast, Ulrich: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980
- Pothast, Ulrich: *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978
- Potter, Nelson: How to apply the Categorical Imperative, *Philosophia* Vol. 5 No. 4 (October 1975), 395-416
- Potter, Nelson: Maxims in Kant's Moral Philosophy, *Philosophia* 23 (1-4 1994), 59-90
- Prauss, Gerold: *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983
- Prauss, Gerold (Hrsg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973
- Radcliffe, Elizabeth S.: The Humean Theory of Motivation and its Critics, in: Radcliffe, Elizabeth S. (ed.): *A Companion to Hume*, Wiley-Blackwell (2011): 477-492
- Rawls, John: *Geschichte der Moralphilosophie. Hume, Leibniz, Kant, Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002
- Rawls, John: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge/London: Harvard University Press, 2000
- Rawls, John: Themes in Kant's Moral Philosophy, in Rawls, John: *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, 497-528

- Reinhold, Carl Leonhard: Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den »Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre« von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens (1797), in: Bittner, Rüdiger/Cramer, Konrad (Hrsg.): *Materialien zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975: 310-324
- Reinhold, Carl Leonhard: Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens (1792), in: Bittner, Rüdiger/Cramer, Konrad (Hrsg.): *Materialien zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975: 252-274
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2002
- Schapiro, Tamar: Foregrounding Desire: A Defense of Kant's Incorporation Thesis, *Ethics* (2011) 15: 147-167
- Schapiro, Tamar: Three Conceptions of Action in Moral Theory, *Noûs*, Vol. 35, No. 1 (Mar., 2001), 93-117
- Sidgwick, Henry: The Kantian Conception of Free Will, *Mind*, Vol. 13, No. 51 (Jul., 1888), 405-412
- Silber, John R.: The Ethical Significance of Kant's Religion, in: Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, trans., New York: Harper & Row, 1960: lxxix-cxxxiv
- Singer, Wolf: Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: Geyer, Christian (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004: 30-65
- Schiller, Friedrich: *Gedichte. Klassische Lyrik. Sämtliche Werke, Band III, Gedichte, Erzählungen, Übersetzungen*, Stuttgart: Deutscher Bücherbund, 1975
- Schneewind, J.B.: Korsgaard and the Unconditional in Morality, *Ethics*, Vol. 109, No. 1 (October 1998), 36-48
- Schönecker, Dieter: *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/München: Karl-Alber-Verlag, 1999
- Schönecker, Dieter; Wood, Allen: *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh, <sup>2</sup>2004
- Schönrich, Gerhard; Kato, Yasushi (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996

- Schröer, Christian: *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart: Kohlhammer, 1988
- Schwartz, Maria: *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlin: LIT Verlag, 2006
- Schwemmer, Oswald: Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen Rekonstruktion des kategorischen Imperativs bei Kant, in: Prauss, Gerold (Hrsg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973
- Searle, John R.: *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language and Political Power*, New York: Columbia University Press, 2004
- Seebass, Gottfried: Freiheit und Determinismus (Teil I), *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1993), 1-22
- Sobel, Jordan Howard: Kant's Compass, *Erkenntnis* 46 (1997), 365–392,
- Spohn, Wolfgang: Der Kern der Willensfreiheit, in: Sturma, Dieter (Hrsg.): *Vernunft und Freiheit: Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2012: 71-90
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: Willkür und Wille bei Kant, *Kant-Studien*, 81/3, (1990), 304–320
- Stoecker, Ralf (Hrsg.): *Handlungen und Handlungsgründe*, Paderborn: mentis-Verlag, 2002
- Strawson, Peter F.: Freiheit und Übelnehmen, in: Pothast, Ulrich: *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978
- Thurnherr, Urs: *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübingen: Francke-Verlag, 1994
- Timmermann, Jens: Good but Not Required? – Assessing the Demands of Kantian Ethics, *Journal of Moral Philosophy*, 2 (2005), 9-27
- Timmermann, Jens: Kant's Puzzling Ethics of Maxims, *The Harvard Review of Philosophy*, VIII 2000, 39-52
- Timmermann, Jens: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin/New York: de Gruyter, 2003
- Timmons, Mark (ed.): *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002a
- Timmons, Mark: *Moral Theory. An Introduction*, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002b

- Voorhoeve, Alex: *Conversations on Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Watkins, Eric: *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Webber, Jonathan: A Law Unto Oneself, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 62, No. 246 (2012), 170-189
- Willaschek, Marcus: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 1992
- Williams, Bernard: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Williamson, Diane: The Merits and Deficiencies of Kant's Incorporation Thesis, in: Muchnik, Pablo (ed.): *Rethinking Kant. Volume I*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008: 68-87
- Wilson, Eric Entrican: Kantian Autonomy and the Moral Self, *The Review of Metaphysics*, Vol. 62, No. 2 (Dec., 2008), 355-381
- Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006
- Wolf, Susan: Moral Saints, *Journal of Philosophy*, 79, 1982, 419-439
- Wood, Allen W. (ed.): *Immanuel Kant: Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen W. Wood, with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan and Allen W. Wood, New Haven and London: Yale University Press, 2002
- Wood, Allen W.: *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008
- Wood, Allen W.: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- Wood, Allen W.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970
- Wood, Allen W. (ed.): *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press 1984