

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

**Band:** 26 (1979)

**Heft:** 2-3

**Artikel:** Kants kategorischer Imperativ aus utilitaristischer Sicht betrachtet

**Autor:** Brülisauer, Bruno

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761315>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 08.01.2026

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

BRUNO BRÜLISAUER

## Kants kategorischer Imperativ aus utilitaristischer Sicht betrachtet

Nach einer verbreiteten, wohl nicht zuletzt durch den mosaischen Dekalog gestützten Auffassung läßt sich die Moral begreifen als ein System von mehreren inhaltlich distinkten Normen, wobei die Kenntnis einer jeden von ihnen notwendig ist, damit man weiß, worin das moralisch Pflichtgemäße besteht. Im Gegensatz zu dieser Auffassung glaubt Kant im Kategorischen Imperativ ein Testverfahren gefunden zu haben, das uns in der Form eines einzigen normativen Prinzips erlaubt, jede beliebige Handlungsmaxime daraufhin zu prüfen, ob sie moralisch zulässig ist. «Was ich also zu tun habe», sagt er im ersten Abschnitt der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (BA 20), «damit mein Wollen sittlich gut sei, darzu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann,...»

Es genügt nach Kant zwar nicht, daß unsere Maximen dem Kategorischen Imperativ bloß gemäß sind. Damit unseren Handlungen ein echter sittlicher Wert zukommt, müssen wir sie auch aus Achtung für das «Gesetz» oder aus Pflicht tun. Daher erhält in Kants Moraltheorie neben der Frage, wie wir eine Maxime auf ihre Pflichtgemäßheit prüfen können, die zweite Frage ein ebenso starkes Gewicht: nämlich wodurch unser Wille bestimmt sein müsse, damit ihm nicht nur Legalität, sondern überdies eine gute Gesinnung zukomme. Jedoch hängt die Ant-

wort auf diese zweite Frage mit der Antwort auf die erste Frage insofern zusammen, als für Kant das Vermögen, durch das der Wille, wenn er moralisch rein sein soll, faktisch bestimmt werden muß, mit der Instanz, in bezug auf welche die Maxime auf ihre Pflichtgemäßheit geprüft wird, zusammenfällt. Die «reine Vernunft», worin er dieses Vermögen sieht, hat die Doppelfunktion sowohl einer den Willen bestimmenden Triebfeder als auch einer Rechtfertigungsinstanz, nach der allein sich entscheiden läßt, ob eine Maxime moralisch pflichtgemäß ist. Außerdem muß für Kant trotz seiner Hochwertung des Motivs, aus dem wir die pflichtgemäße Handlung tun sollen, das Kriterium für die Pflichtgemäßheit eine vorrangige Bedeutung haben zumindest in dem Sinn, als jemand der Pflichtgemäßheit einer Handlung sicher sein muß, bevor er sich darum bemühen kann, diese Handlung nun noch aus Pflicht zu tun. Der Kategorische Imperativ als Kriterium für die Pflichtgemäßheit einer Maxime hat aus diesem Grund eine zentrale Funktion. Daß er als Kriterium nur für die Pflichtgemäßheit bzw. der Legalität einer Maxime betrachtet werden kann, geht aus der Art und Weise, wie Kant seine Anwendung an Beispielen vorexerziert, unmißverständlich hervor. Insofern kann ich die Auffassung nicht teilen, wonach er auch als ein Kriterium für die «Moralität» verstanden werden könne<sup>1</sup>. Denn «Moralität» – im spezifisch Kantschen Sinn des Ausdrucks – kommt einer Handlung nur zu aufgrund des Motivs, aus welchem sie erfolgt ist. Gegenstand der Anwendung des Kategorischen Imperativs sind aber Maximen, nicht die Motive, aus denen wir die Maximen befolgen. Was die Motive angeht, so weist Kant trotz der Bedeutung, die er ihnen bei der moralischen Beurteilung des Charakters eines Menschen zukommen läßt, ausdrücklich auf die Unmöglichkeit hin, im Einzelfall mit Sicherheit feststellen zu können, aus welchen Motiven wir jeweils handeln<sup>2</sup>.

Die nachfolgende Untersuchung soll zeigen, daß diejenige Deutung des Kategorischen Imperativs, die als einzige ihn als ein ernsthaft erwägenswertes Testverfahren für das moralisch pflichtgemäße Verhalten erscheinen läßt, in eine utilitaristische Position hinüberführt. Als Bezugspunkt diene dabei nicht eine speziellere Spielart des Utilitarismus, son-

<sup>1</sup> Diese Auffassung vertritt z. B. Otfried Höffe in seinem jüngst erschienenen Buch «Ethik und Politik, Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie», Frankfurt am Main 1979<sup>1</sup>, S. 98 f.

<sup>2</sup> Grundlegung (34). – Die in Klammer gesetzten Seitenangaben beziehen sich auf den vierten Band der von Wilhelm Weischedel besorgten Kant-Ausgabe, Darmstadt 1963.

dern der allen klassischen Utilitaristen – Jeremy Bentham <sup>3</sup>, John Stuart Mill <sup>4</sup>, Henry Sidgwick <sup>5</sup> – gemeinsame Grundgedanke, wie er später auch von G. E. Moore <sup>6</sup> und ebenso von zeitgenössischen Vertretern wie J. J. C. Smart <sup>7</sup> und Jan Narveson <sup>8</sup> geteilt wird, nämlich der Gedanke, daß eine Handlung moralisch richtig ist genau dann, wenn sie für alle von ihr Betroffenen die besten Folgen herbeiführt im Sinne der Maximierung eines bestimmten außermoralischen Gutes (oder einer Summe von mehreren Arten solcher Güter). Worauf ich im folgenden das Gewicht legen möchte, sind die in diesem Grundgedanken enthaltenen zwei spezielleren Thesen, weil sie deutlich in Kontrast stehen zu den Grundgedanken von Kants Moraltheorie:

- Die moralische Richtigkeit einer Handlung bemißt sich nach den Folgen, die diese Handlung herbeiführt hinsichtlich eines außermoralischen Gutes (sei dies das Glück oder etwas anderes). Und:
- Die Basis für die Bestimmung dieses außermoralischen Gutes sind die empirisch gegebenen Bedürfnisse, Interessen und Neigungen der Menschen.

Den folgenden Ausführungen liegt die Überzeugung zugrunde, daß der Kategorische Imperativ nur dann als ein Testverfahren ernstgenommen werden kann, wenn er im Einklang mit diesen zwei Thesen gedeutet wird. Auffälligerweise gleitet Kant selbst bei der Erörterung seiner vier Beispiele in der «Grundlegung» in eine Argumentation hinüber, in der die empirischen Folgen der Handlungen unmißverständlich eine wesentliche Rolle spielen. Dieser Argumentationsweise im Zusammenhang mit den vier Beispielen stehen dann jedoch seine grundsätzlichen Erklärungen entgegen, nach denen man klar den Eindruck gewinnt, daß Kant diese zwei Thesen verwirft. Gemäß diesen Erklärungen also widerspricht eine im Einklang mit diesen zwei Thesen stehende Deutung des Kategorischen Imperativs dem Selbstverständnis Kants.

Es besteht natürlich eine Versuchung, den Kategorischen Imperativ anders zu deuten, nämlich eben so, daß wir bei seiner Anwendung

<sup>3</sup> Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).

<sup>4</sup> John Stuart MILL, *Utilitarianism* (1861).

<sup>5</sup> Henry SIDGWICK, *Method of Ethics*, 1874.

<sup>6</sup> George Edward MOORE, *Principia Ethica* (1903), *Ethics* (1912).

<sup>7</sup> J. J. C. SMART, *An outline of a system of utilitarian ethics* (1961).

<sup>8</sup> Jan NARVESON, *Morality and Utility* (1967).



auf die empirischen Folgen der Handlungen und die Interessen der Menschen als »Sinnenwesen« keine Rücksicht nehmen müssen. Denn wenn er als ein in diesem Sinn »reines« Testverfahren betrachtet werden könnte, dann wären wir sozusagen auf einen Schlag befreit von der Aufgabe der mühseligen Erkundung empirischer Fakten, namentlich auch von Naturgesetzen, denen die Folgen unserer Handlungen unterliegen, und insgesamt von all den rechnerischen Schwierigkeiten der Folgenerwägungen, die der Utilitarismus unumgänglich mit sich bringt. Doch fragt es sich einfach, ob wir ihn auf diese Weise vernünftigerweise verstehen können. Die zwei Thesen haben nun einmal eine starke Plausibilität für sich, und es scheint, daß die Verteidigung einer moralphilosophischen Position, die beide Thesen verwirft, von Anfang an wenig Aussicht auf Erfolg hat. Die Schwierigkeiten, in die der Utilitarismus hineingerät – und das in allen bisher vertretenen Spielarten desselben – sind zugegebenermaßen nicht zu übersehen. Sie betreffen zur Hauptsache einerseits die bereits angedeuteten Probleme der praktischen Anwendung des Utilitätsprinzips, anderseits die Tatsache, daß der Utilitarismus sich schwer tut in der Rechtfertigung von gewissen tiefverankerten moralischen Alltagsüberzeugungen, welche die Mehrheit der Menschen nicht preiszugeben bereit sein wird (das betrifft gewisse Überzeugungen im Bereich der distributiven und retributiven Gerechtigkeit, ferner die »retrospektiven« Pflichten d.h. jene Arten von Pflichten, die begründet werden durch gewisse zeitlich vorangehende Handlungen (anderer oder von einem selbst), so z. B. die Pflicht des Versprechens, der Dankbarkeit, der Wiedergutmachung eines angerichteten Schadens u.a.). Diese Schwierigkeiten geben m. E. jedoch keinen hinreichenden Grund, die utilitaristische Position als ganze zu verlassen und auf eine in jeder Hinsicht nicht-utilitaristische Position hinüberzuwechseln, und zwar deshalb nicht, weil es anerkanntermaßen wenigstens einige moralische Pflichten gibt, die wir vernünftigerweise nicht anders als utilitaristisch rechtfertigen können (so die Pflicht zur Hilfe in der Not – um ein von Kant selbst gewähltes Beispiel zu nennen). Und was diejenigen Pflichten betrifft, mit deren Rechtfertigung der Utilitarismus sich schwer tut, so muß man ihm immerhin zugute halten, daß er zumindest überhaupt einen Versuch der Rechtfertigung derselben gemacht hat, wogegen erklärte nicht-utilitaristische Positionen, wie z. B. gewisse Formen des ethischen Intuitionismus, dem berechtigten Einwand ausgesetzt sind, daß sie dadurch, daß sie von irgendeinem okkulten »moralischen Organ« im Menschen ausgehen, die Aufgabe der Rechtfertigung gänzlich umgehen.

### 1. Der Kategorische Imperativ als Testverfahren. Die zwei Hauptformeln.

Die traditionelle Auffassung, wonach der Kategorische Imperativ als ein Testverfahren für die Herausfindung dessen, was im Einzelfall pflichtgemäßes Handeln ist, verstanden werden darf, ist nicht unwidersprochen geblieben. In neuerer Zeit hat sich namentlich T. C. Williams in «The Concept of the Categorical Imperative»<sup>9</sup> gegen diese – wie er sie klassifizierend nennt – «traditionelle Interpretation» gewendet. Williams gibt zu, daß Kants Position, sofern Kant den Kategorischen Imperativ tatsächlich als ein präzises Kriterium für das Testen der moralischen Pflichtgemäßheit einer Maxime verstanden haben sollte, in unlösbare Schwierigkeiten führt und insofern nicht zu retten ist. Aber er bestreitet, daß Kant ihn so verstanden hat.

Gegen Williams' Neu-Interpretation sind von mehreren Seiten Einwände erhoben worden. Erwähnt seien hier die Aufsätze von N. Gillespie<sup>10</sup> und M. Shalgi<sup>11</sup>. Ich halte die in diesen zwei Aufsätzen geäußerten Einwände gegen Williams' «New orthodoxy» (wie Gillespie dessen Position nennt) für berechtigt und werde daher im folgenden die «traditionelle Interpretation» vertreten. Was mir vor allem für diese zu sprechen scheint, ist Kants Argumentation im Rahmen seiner vier selbstgewählten Beispiele. Williams zieht diese zwar auch in Rechnung, er mißt ihr aber, wie mir scheint, zuwenig Gewicht bei. Aus dieser Argumentation geht klar hervor, daß Kant den Kategorischen Imperativ als einen «Kanon der moralischen Beurteilung der Maximen» verstanden wissen will. Der mögliche Einwand, daß Kant ihn nur in der «Grundlegung», als einem Frühwerk, so versteht, wird widerlegt durch das Depositum-Beispiel in der zweiten «Kritik» und ferner dadurch, daß Kant ihn auch noch später in «Die Metaphysik der Sitten» so hat verstehen wollen<sup>12</sup>. Im Sinne der traditionellen Interpretation also wird

<sup>9</sup> T. C. WILLIAMS, *The Concept of the Categorical Imperativ*, Oxford 1968.

<sup>10</sup> Norman GILLESPIE, *Exceptions to the Categorical Imperativ*, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses 1974* (S. 525–533).

<sup>11</sup> M. SHALGI, *Universalized Maxims as Moral Laws*, in: *Kant-Studien*, Vol. LXVII (1976).

<sup>12</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, Einleitung (332): «Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. – Jede Maxime, die sich hierzu nicht qualifiziert, ist der Moral zuwider». In der «Rechtslehre» behandelt Kant den Kategorischen Imperativ als das oberste allgemeine Prinzip des Rechts (337); in der «Tugendlehre» wiederum ausdrücklich als den «Probierstein», woran man erkennen könne, ob eine Maxime moralisch zulässig sei (504).

der Kategorische Imperativ hier verstanden als ein Prinzip, womit wir im Einzelfall die Pflichtgemäßheit einer Maxime testen können <sup>13</sup>.

Eine Erörterung des Kategorischen Imperativs stößt zunächst auf die Schwierigkeit, daß Kant mehrere ungleich lautende Formulierungen desselben gibt. Die Kant-Interpreten sind sich weder einig über die Anzahl der verschiedenen Formulierungen noch in der Antwort auf die Frage, wieweit diese dasselbe besagen. Die größte Differenzierung der Anzahl findet sich bei H. J. Paton (*The Categorical Imperativ, A Study in Kant's Moral Philosophy* <sup>14</sup>). Paton unterscheidet in der «Grundlegung» fünf Formeln. Sie seien alle im folgenden aufgeführt zwecks einer kurzen Betrachtung. Ich beschränke mich danach auf die genauere Untersuchung von zwei unter ihnen, die ich die «Hauptformeln» nennen möchte.

- I: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde (51)
- Ia: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte (51)
- II: 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 (61)
- III: Handle so, daß dein Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemeingesetzgebend betrachten könne (67)
- IIIa: Handle so, als ob du durch deine Maxime jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wärest (72)

Mit dem von ihm gewählten System der Numerierung will Paton die (gemäß seiner Ansicht) wichtigsten Zusammenhänge zwischen den Formeln hervorheben und zugleich so weit wie möglich der Auffassung gerecht werden, daß es nur drei Formeln gibt. Kant spricht einmal so (Grundlegung (69)), als ob es nur drei Formeln gäbe. Ebenso hält C. D.

<sup>13</sup> T. C. Williams versteht den Kategorischen Imperativ «in a much looser sense» (S. 134, vgl. Anm. 9): «as a statement which leads to an understanding of the nature of moral action and which allows an agent to adopt an attitude of will which is conducive to moral living» (S. 133). Die Bedeutung des Kategorischen Imperativs wird dadurch notwendig geschmälert im Sinn einer Annäherung desselben an einen rhetorisch wirksamen Kunstgriff, womit wir zur lediglich «right moral attitude» aufgerufen werden.

<sup>14</sup> H. J. PATON, *The Categorical Imperativ, A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1947<sup>1</sup>; dtsh.: *Der Kategorische Imperativ*, Berlin 1962.

Broad nur drei Formeln auseinander: I, II und III (in: *Five Types of Ethical Theory*, London 1930<sup>1</sup>, S. 131 f.).

A. R. C. Dundan (in: *Practical Reason and Morality*, Edinburgh 1957) macht gegen Paton geltend, daß die Frage, wieviele Formeln des Kategorischen Imperativs die «Grundlegung» enthalte, zweideutig sei. Sie könne bedeuten: Wieviele Formeln hat Kant selber unterschieden? oder: Wieviele Formeln vermag ein geistreicher Leser zu unterscheiden? Die einzig angemessene Frage sei die erste, und die Antwort auf sie sei klar die, daß Kant vier Formeln auseinanderhalte: I, Ia, II, III.

Wenn man einmal aus Gründen der größten Differenziertheit von Patons Fünfer-Unterscheidung ausgeht, dann stellt sich als nächstes die Frage, ob die Formeln I bis IIIa dasselbe besagen. Vom äußeren Wortlaut her besagen sie offenkundig nicht dasselbe. Das ist auch die Meinung von Paton und Williams. Auf der anderen Seite erklärt Kant selbst (Grundlegung (69)), daß die Subformeln Ia, II und III «dasselbe Gesetz» ausdrücken. M. Shalgi meint (vgl. Anm. <sup>11</sup>), man müsse diese Erklärung Kants ernst nehmen. Nach Shalgi unterscheiden sich die Formeln nicht in der «essentiellen Bedeutung», sondern bloß in der Methode, wie sie dasselbe Prinzip der Einbildung und dem Gemüt des Adressaten nahebringen. Jede Maxime kann danach anhand jeder Formel, mit dem gleichen Ergebnis, getestet werden.

Zwischen Patons Position, wonach keine der Formeln dasselbe wie eine andere besagt, und derjenigen von Shalgi, wonach sie alle «essentiell» dasselbe besagen, beschreite ich einen Mittelweg, indem ich allein die im Wortlaut am stärksten differierenden Formeln I und II als Anwärter darauf betrachte, etwas einigermaßen Unterschiedliches auszusagen. Dagegen verstehe ich die drei übrigen Formeln in der Weise, daß jede von ihnen in einer der beiden anderen allein oder in der kombinierten Aussage von I und II bereits enthalten ist (abgesehen von rhetorischen Differenzen).

Die Formel Ia betrachte ich mit Paton als eine Art Anwendungsregel für die Formel I. Nach ihm besteht die beste Art, das in I enthaltene Gesetz in unserer Einbildungskraft lebendig zu machen, darin, daß wir uns angesichts einer Maxime eine Welt ausmalen, in der jeder tatsächlich nach dieser Maxime handelt. Die Maxime so zu betrachten, kommt der Frage gleich: Was geschähe, wenn durch meinen Entschluß für diese Maxime jeder dazu determiniert würde (mittels eines besonderen Einflusses, den ich auf alle anderen ausübte), nach derselben Maxime zu handeln? Die Ausführungen Patons zu Ia leuchten m. E. allerdings nur

soweit ein, als sie Ia eben im Sinne dieses Gedankens der (letztlich) utilitaristischen Verallgemeinerung deuten. Sie werden jedoch später, sobald er die These ins Spiel bringt, Kant habe bei dem Ausdruck «Naturgesetz» an teleologische Gesetze der Natur gedacht, eher verwirrend. Die Formel Ia erhält über diesen Teleologie-Gedanken keine Klärung. Was die Formel III betrifft, so setzt sie der Formel I nichts Neues hinzu, außer daß in III, wie Paton zurecht hervorhebt, stärker der Gedanke der Autonomie des moralischen Willens zum Ausdruck kommt. Die Formel IIIa schließlich vereinigt gewissermaßen die Formeln I und II; Aufschluß über sie erhält man daher am ehesten über eine Erörterung von I und II.

Unter den meisten Kant-Interpreten besteht Einhelligkeit darüber, daß von den Formeln I und II die erste die wichtigste ist. Kant selbst hebt die Formel I gegenüber den anderen Formeln hervor, die für ihn bloß Subformeln des in Formel I ausgedrückten Prinzips darstellen, und er rät uns an, daß wir in der Beurteilung einer Maxime am besten immer nach Formel I verfahren; er zeichnet sie gegenüber den anderen als die «strenge Methode» aus <sup>15</sup>. Im folgenden werde ich auf die Formel I mit der Abkürzung «KI» Bezug nehmen. Dieser Formel wende ich mich zuerst zu. Die Formel II, die ich danach erörtere, bezeichne ich dann als «Formel II».

## 2. Die Formel I und ihre möglichen Deutungen

Bevor ich auf die möglichen Deutungen des KI eingehe, seien zwei Punkte, die seine Anwendung betreffen, hervorgehoben. Für den KI ist einmal kennzeichnend, daß er nicht auf Handlungen, sondern auf Maximen angewendet werden soll, d.h. auf sprachlich gefaßte, subjektive Grundsätze des Handelns. Eine Maxime beschreibt Handlungsgewohnheiten bzw. -regelmäßigkeiten, die der Handelnde sich in dieser selbst-auferlegten Regel aus subjektiven Gründen zum Prinzip gemacht hat <sup>16</sup>, wobei in dieser Beschreibung nicht nur auf das äußere Verhalten, sondern zugleich auf den Zweck, zu dessen Erlangung die Handlung ein Mittel sein soll, Bezug genommen wird <sup>17</sup>. Als Grundsatz ist sie bloß

<sup>15</sup> Grundlegung (69/70).

<sup>16</sup> Die Metaphysik der Sitten (331).

<sup>17</sup> Jeder Maxime ist eine «Maxime» bzw. ein Zweck zugeordnet – vgl. dazu «Grundlegung» (70), an welcher Stelle die Akademie-Ausgabe den offensichtlichen Druckfehler (statt «Maxime» sollte «Materie» stehen) zurecht korrigiert; nach Kant kann diese Materie niemals der «Bestimmungsgrund» des moralischen Willens sein.



subjektiv deshalb, weil sie nur ausdrückt, wie jemand sich zu handeln entschließt – nicht, wie er dazu entschlossen sein soll <sup>18</sup>.

Wenn man den KI auf eine gewisse Maxime anwendet, und wenn sich diese als nicht verallgemeinerungsfähig erweist (was das konkret bedeuten kann, wird im folgenden untersucht), dann wissen wir, daß die entsprechende Handlung verboten ist. Es scheint nun zunächst, daß im umgekehrten Fall, nämlich wenn sie sich als verallgemeinerungsfähig erweisen sollte, eine Ungewißheit bestehen bleibt darüber, ob die entsprechende Handlung nun als Pflicht geboten oder ob sie bloß-erlaubt ist. Es besteht nun aber kein Zweifel, daß auch Kant nicht eine Dichotomie, sondern eine Trichotomie im Auge gehabt hat <sup>19</sup>. Und in der Tat ist es möglich, mittels des KIs dieser weiteren Unterscheidung zwischen gebotenen und bloß-erlaubten Handlungen gerecht zu werden. Wir müssen dazu einen Umweg beschreiten über die Bildung einer Gegen-Maxime, die man das «praktische Gegenteil» der jeweils gege-

<sup>18</sup> Rüdiger BITTNER hebt in seinem Aufsatz «Maximen» (in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, 1974) zwei weitere Merkmale von Maximen hervor. Das eine betrifft die Ich-Form der Maxime. Der Satz «A läßt keine Beleidigung ungerächt» ist als Äußerung von B über das beobachtete Verhalten von A noch keine Maxime, obgleich er ein regelmäßiges Verhalten von A richtig wiedergeben mag. A kann sich so verhalten, ohne daß er sich dieses Verhalten bewußt zu einer Regel setzt. Nur wenn letzteres der Fall ist, hat A eine Maxime («Ich mache es mir zum Prinzip, keine Beleidigung ungerächt zu lassen»).

Das andere Merkmal betrifft die Unterscheidung zwischen Maximen und Vorsätzen – eine Unterscheidung, die Kant nicht explizit macht, die jedoch notwendig ist, sofern die Anwendung des Kategorischen Imperativs nicht zu unsinnigen Konsequenzen führen soll. Von bloßen Handlungsvorsätzen zeichnen sich Maximen durch eine größere Allgemeinheit aus in dem Sinn, daß sie die Gestaltung meines ganzen Lebens zum Gegenstand haben. Die Anwendung des KI auf bloße Vorsätze, die spezielleren Inhaltes sind, nötigte in vielen Fällen zur Verwerfung eines Vorsatzes, der nicht unmoralisch ist. Bittner gibt als Beispiel den Vorsatz «Ich will jeden Montagabend bei Freunden zu Abend essen». Wenn alle sich diesen Vorsatz zum Prinzip machten, dann könnte keiner ihn ausführen. Die Abgrenzung zwischen Maximen und Vorsätzen läßt sich nicht scharf ziehen, trotzdem leuchtet sie ein aufgrund der unterschiedlichen Art von Erfahrung, auf der diese je beruhen. Während die Vorsätze sich auf die Kenntnisnahme von nur äußeren Tatbeständen stützen, betreffen Maximen Erfahrungen, die das Ganze des Lebens angehen – «Lebenserfahrungen». Maximen drücken die subjektive Vorstellung eines guten Lebens aus, sie enthalten die private Ansicht über den Sinn des Lebens. Wer sich z. B. zur Maxime macht, das eigene Leben, wenn es künftig mehr Übel zu bringen droht als es Annehmlichkeiten verspricht, durch Freitod zu beenden, vertritt damit eine umfassende Ansicht davon, was er vom Leben hält – in diesem Fall etwas, was nicht mit Schmerzen durchgehalten zu werden verdient. Die Maximen stellen insofern so etwas wie die «natürliche Moral» eines Menschen dar.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu: Die Metaphysik der Sitten (329).

benen Maxime nennen könnte <sup>20</sup>. So würde zur Maxime «Ich mache es mir zur Regel, p zu tun» das praktische Gegenteil lauten: «Ich mache es mir zur Regel, nicht-p zu tun». Diese Gegen-Maxime müssen wir dann erneut dem KI unterwerfen. Wenn er diese Gegen-Maxime verwirft, handelt es sich bei der entsprechenden Maxime um eine solche, die eine gebotene Handlung, eine Pflicht ausdrückt. Wenn er sie nicht verwirft, handelt es sich um eine, die eine bloß-erlaubte Handlung ausdrückt. Im Hinblick auf die jeweils zur Prüfung stehenden Handlungen liefert der KI die erforderliche Trichotomie also durchaus: verboten ist eine Handlung genau dann, wenn ihre Maxime nicht verallgemeinerungsfähig ist; geboten ist sie genau dann, wenn die Gegen-Maxime nicht verallgemeinerungsfähig ist; bloß-erlaubt ist sie genau dann, wenn weder sie noch das praktische Gegenteil verboten ist <sup>21</sup>.

Nach diesem Hinweis auf zwei Punkte, welche einerseits den Gegenstand und andererseits den Umfang der Anwendung des KI betreffen,

<sup>20</sup> Man kann die Gegen-Maxime nicht eigentlich als die «Negation» der entsprechenden Maxime bezeichnen im Sinne der satzlogischen Negation, weil man Maximen nicht Wahrheitswerte zuordnen kann. Als Ausdruck eines Willensentchlusses zu einer gewissen Regel beschreibt eine Maxime diesen Entschluß nicht bloß, sondern drückt ihn aus in der Gestalt einer Äußerung, die wie die performativen Äußerungen nicht der Beurteilung von wahr/falsch unterliegt. Deshalb scheint mir ein spezieller Ausdruck, wie etwa «praktisches Gegenteil» angebracht.

<sup>21</sup> Den Anstoß zu dieser Ausführung habe ich von Theodor EBERT erhalten, der in seinem Aufsatz «Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen» (in: Kant-Studien 1976, LXVII) diesen Punkt ausführlich behandelt hat. Ebert erwähnt ausdrücklich das zusätzliche modallogische Prinzip, das wir für diese weitere Unterscheidung innerhalb der Klasse der zulässigen Handlungen benötigen. Es handelt sich um eine Äquivalenz, die im einfachsten modallogischen System (System T) als Theorem ableitbar ist (zum Beweis vgl. z. B.: G. E. HUGHES und M. J. CRESSWELL, *An Introduction to Modal Logic*, London 1972<sup>2</sup>, S. 35):

(1)  $\sim M p \equiv N \sim p$  (nicht-möglich p  $\equiv$  notwendig nicht-p)

In formaler Analogie zu den Modaloperatoren «M p» und «N p» hat G.H. von WRIGHT (zuerst in «Deontic Logic», erschienen in *Mind*, 1951) die deontischen Operatoren «P p» und «O p» («Es ist erlaubt, daß p», «Es ist obligatorisch, daß p») gebildet, wobei «O p» definitorisch auf «P p» zurückgeführt wird. Folgende zwei Äquivalenzen sind nun Theoreme des sog. Standardsystems der deontischen Logik:

(2)  $\sim P p \equiv O \sim p$  (Verboten p  $\equiv$  geboten nicht-p)

(3)  $\sim P \sim p \equiv O p$  (Verboten nicht-p  $\equiv$  geboten p)

Die Sätze (2) und (3) folgen allein schon aus der Definition für «O p» im Standardsystem und dem Gesetz der doppelten Negation. Unter Voraussetzung der Gültigkeit der Äquivalenzen (1) – (3) ist es daher nicht richtig, den KI nur ein «Verbotsgesetz» zu nennen (wie das z. B. H. J. Paton tut); er liefert ebenso ein Kriterium für die gebotenen Handlungen.



gelangen wir zur Hauptfrage, nämlich wie wir mittels des KI entscheiden, ob eine Maxime pflichtgemäß oder pflichtwidrig ist. Die im KI enthaltene Forderung, man müsse sich angesichts jeder Maxime fragen, ob man wollen könne, daß die Maxime ein allgemeines Gesetz werde, d.h. daß sie ein Prinzip werde, nach dem jedermann handeln sollte, ist deshalb als Antwort noch ungenügend, weil dabei offen bleibt, wie wir «wollen können» verstehen müssen. An den vier Beispielenfällen, auf die Kant den KI anwendet, wird jedenfalls offenbar, daß dieser Ausdruck mehrere Bedeutungen haben kann, je nach der Art der Gründe, die für die Verwerfung einer Maxime in Frage kommen können. Und Kants Argumentation zu jedem der Beispiele zeigt klar, daß es verschiedene Arten von Gründen sind, die für die Verwerfung jeweils den Ausschlag geben, auch wenn diese Verschiedenartigkeit von ihm dadurch etwas verdeckt wird, daß er unterschiedslos von dem Auftreten eines «Widerspruchs» oder «Widerstreits» spricht. Im folgenden geht es zunächst darum, deutlicher als Kant selbst es im Rahmen seiner Beispiele tut, die verschiedenen Arten möglicher Gründe, aus denen jemand vernünftigerweise nicht wollen kann, daß eine Maxime zum allgemeinen Gesetz werde, gesondert aufzuführen. Daraufhin gilt es dann zu beurteilen, welche Art von Gründen es ist, bei deren Verwendung der KI am ehesten ein befriedigendes Testverfahren liefert. Bei dieser Beurteilung soll es also nicht um jene Art der Gründe gehen, die Kant selbst für die ausschlaggebenden gehalten haben mochte (was sich wegen seiner Unklarheit in diesem Punkt nicht mit Sicherheit feststellen läßt), sondern um diejenigen Gründe, bei deren Zugrundelegung der KI systematisch betrachtet sich am ehesten als ein befriedigendes Testverfahren erweist.

Die Frage, unter welchen Bedingungen wir ein Testverfahren ein «befriedigendes» nennen dürfen, führt freilich zu einem komplexen Problem für sich, mit dem ich mich nicht auseinandersetzen möchte. Es können jedoch zwei Bedingungen genannt werden, die sicher erfüllt sein müssen; und ich habe im folgenden nur sie im Auge. Unbefriedigend wäre ein Testverfahren zweifellos dann, wenn man aus seiner Anwendung überhaupt keine konkreten Handlungsrichtlinien gewinnen könnte, wenn es sich also als inhaltlich leer erwiese. Zweitens darf das Testverfahren nicht so geartet sein, daß es Maximen als moralisch zulässige auszeichnet, die tiefverankerten Moralüberzeugungen unserer überlieferten Alltagsmoral entgegenstehen. Das soll nicht besagen, daß die Ergebnisse des Testverfahrens sämtlichen Moralvorstellungen, die wir als Alltagsmenschen schon mitbringen, konform sein müssen; doch

könnten wir auf der anderen Seite ein Testverfahren, das nicht zumindest mit unseren tiefverankerten Moralüberzeugungen übereinstimmt, nur schwer überhaupt als ein Verfahren erkennen, das uns eine Richtschnur sein soll für das, was wir herkömmlicherweise eben «Moral» nennen <sup>22</sup>. Es ist natürlich denkbar, daß es gar kein einheitliches Testverfahren gibt, mit dem wir eine Sondierung aller Maximen gerade so vornehmen können, daß sich darin alle unsere Moralüberzeugungen widerspiegeln. Doch wenn es eines gibt, dann scheint es diesen zwei Bedingungen genügen zu müssen.

Unter den von Kant selbstgewählten Beispielen sollen dasjenige vom lügenhaften Versprechen und dasjenige von der Hilfe-in-der-Not, also das zweite <sup>23</sup> und vierte Beispiel <sup>24</sup>, im folgenden als Paradigmen dienen, auf die ich mich wiederholt beziehen werde. Im ersten Fall entwirft Kant die Situation eines Menschen – er heiße für beide Fälle «A» –, der in Geldnot gerät und nun versucht, sich Geld zu borgen mit dem Versprechen, es zurückzuzahlen, dabei aber wohl weiß, daß er letzteres nicht tun werde. Die Maxime von A lautet dann: «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» <sup>25</sup>. Die Frage, ob A wollen könne, daß diese Maxime zum Gesetz werde, wird von Kant klar verneint: man sehe, daß die Maxime «niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse» <sup>26</sup>. Im zweiten Fall schildert Kant A als einen Menschen, «dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte)» <sup>27</sup>. A entschließt sich nun zur Maxime: Ich hindere andere nicht an der Erlangung ihres Glücks, jedoch will ich ihrem Wohlergehen und dem Beistand für sie, wenn sie in Not sind, nichts beitragen. Die Frage, ob A wollen könne, daß diese Maxime zum Gesetz werde, wird von Kant

<sup>22</sup> W. D. Ross spricht zu Beginn seines Buches «Foundations of Ethics» (London 1939, S. 1) diesbezüglich von der «time-honoured method of ethics»: danach kann eine normative Theorie der Moral nur in dem Maß eine adäquate Theorie sein, wie sie die zu ihrer Zeit und in ihrer Kultur gültigen moralischen Überzeugungen zu rechtfertigen vermag – eine Ansicht, die, wie Ross darauf hinweist, nebst Kant auch Aristoteles vertreten hat (Nikomachische Ethik 1145b 2–7).

<sup>23</sup> Grundlegung (29f und 52f).

<sup>24</sup> Grundlegung (54).

<sup>25</sup> Grundlegung (53).

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Grundlegung (54).

wieder verneint, jedoch mit einer Einschränkung: «... obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte: so ist es doch unmöglich, zu wollen, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten,...»<sup>28</sup>. Die Frage ist nun also, was für Gründe es sind, weshalb A in den beiden Fällen nicht wollen könne, daß seine Maxime zum allgemeinen Gesetz werde.

Zuerst seien drei Arten von Gründen genannt, die zwar insofern bedeutsam sind, als das Vorliegen auch nur eines dieser Gründe hinreicht, um eine Maxime zu disqualifizieren, die aber untergeordnete Bedeutung haben, erstens weil man fast sicher annehmen kann, daß es nicht diejenigen sind, an denen Kant gelegen war, und zweitens weil diese Arten von Gründen offensichtlich nicht ausreichen, eine Maxime speziell in moralischer Hinsicht zu disqualifizieren.

1. *Die Maxime ist in sich inkonsistent.* Der Grund für die Verwerfung von Maximen dieser Art – wie z.B. «Ich will x tun und zugleich nicht x tun» – liegt in einer logischen Inkonsistenz, und zwar innerhalb der Maxime selbst. Eine Maxime, die für sich allein schon unausführbar ist, ist es a fortiori im verallgemeinerten Fall.

2. *Die Maxime ist unverträglich mit den Naturgesetzen.* Der Grund für die Verwerfung liegt auch hier bereits in der Maxime selbst; Maximen wie «Ich will auf morgen eine Körpergröße von 3,5 Meter erreichen» sind unausführbar, weil die in ihr enthaltene Willensbestimmung elementaren Naturgesetzen widerspricht.

3. *Die Maxime ist unausführbar, sobald alle Menschen bestrebt sind, nach ihr zu handeln.* Der Grund für die Verwerfung der Maxime liegt hier darin, daß man mit der Bereitschaft zum Entschluß, daß alle nach dieser Maxime handeln mögen, in das hineingerät, was man einen «performativen Widerspruch» nennen könnte. Ein Beispiel für eine Maxime dieser Art ist der Satz: «Ich will zu jedermann ein freundliches Wort sprechen, aber ich spreche nie, bevor der andere spricht». Indem alle nach dieser Maxime zu handeln versuchen, vermag niemand deren ersten Teil auszuführen. Die Ausführung der Maxime ist im Einzelfall möglich nur, wenn einige andere nicht nach ihr handeln. Sie hat insofern parasitären Charakter.

<sup>28</sup> Ebd.

Obwohl dieses dritte Kriterium, nach dem eine Maxime moralisch unzulässig wäre genau dann, wenn deren Verallgemeinerung zu einem performativen Widerspruch führte, relevant ist in dem Sinn, daß seine Erfüllung eine notwendige Bedingung darstellt, ist seine Unzulänglichkeit offensichtlich, sobald man es als ein Testverfahren für die Pflichtgemäßheit einer Maxime versteht. Es wäre als Testverfahren viel zu durchlässig d.h. es würden nach ihm Maximen als moralisch zulässige ausgezeichnet, die wir intuitiv eindeutig als unmoralische verwerfen, wie z.B. die Maxime «Ich will jederzeit so handeln, daß es mir selbst den größten Nutzen bringt». Trotz Anschein hat Kant bei seiner Behandlung des Beispiels vom lügenhaften Versprechen nicht dieses Kriterium im Auge. Während der Grund dafür, weshalb die Maxime vom lügenhaften Versprechen nach Kant nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, der ist, daß dann die Maxime nicht mehr ausgeführt werden könnte – doch nicht notwendigerweise deswegen, weil dann auch alle anderen danach handeln, sondern weil dann alle anderen um meine Maxime wüßten (ob sie selber auch danach handeln oder nicht), – ist bei diesem dritten Kriterium der Umstand des öffentlichen Bekanntseins der Maxime nicht entscheidend. So würde gemäß diesem dritten Kriterium die Maxime vom lügenhaften Versprechen denn auch nicht verworfen werden müssen. Denn angenommen, es würden über Nacht alle Menschen gleichzeitig, aber jedermann für sich allein und ohne Wissen darum, daß es die anderen auch tun, beschließen, von morgen an nach dieser Maxime zu handeln, dann wäre es nach wie vor möglich, daß jemand auf diese Weise von einem anderen Geld geliehen bekäme, da dieser andere, obgleich er nach derselben Maxime sich zu handeln entschlossen hat, keinen Grund hätte anzunehmen, daß auch alle anderen nach ihr handeln, da jeder seine Maxime für sich geheim hielte. Es entstünde in diesem Fall kein performativer Widerspruch in dem speziellen Sinn, wie er gemäß dem Beispiel entsteht, das ich oben zur Erläuterung dieses Begriffs angeführt habe.

R. B. Brandt hat in seinem Buch «Ethical Theory»<sup>29</sup> die drei bis hierher genannten Bedingungen, denen eine Maxime genügen muß, wenn sie moralisch zulässig sein soll, zusammengefaßt unter dem Ausdruck «objektive Möglichkeit»: eine Maxime ist objektiv möglich, «only if it is possible (in the sense both of being logically consistent and compatible with the laws of nature) both for *one* person to follow it, and also for

<sup>29</sup> Richard BRANDT, *Ethical Theory*, Englewood-Cliffs 1959.

*everybody to follow it*»<sup>30</sup>. Es ist aber klar, daß eine Maxime, die objektiv möglich ist, damit nur erst eine Minimalbedingung erfüllt. Die entscheidende Frage ist, wie wir aus der Gesamtheit der objektiv möglichen Maximen diejenige Klasse von Maximen aussondern können, von denen wir sagen dürfen, daß sie alle – gemessen an unseren tiefverankerten Moralüberzeugungen, die wir intuitiv bereits haben – moralisch zulässig sind, und umgekehrt, daß alle unsere tiefverankerten Moralüberzeugungen bei dieser Aussonderung in Betracht gezogen werden. Erst bei den im folgenden zu besprechenden Deutungen des KI handelt es sich um solche, mit denen der Anspruch verbunden wird, eine Aussonderung dieser Art zu leisten. Wieweit der Anspruch berechtigt ist, gilt es dann allerdings zu prüfen.

4. *Die Maxime kann aus rein rationalen Gründen nicht gewollt werden, nämlich sofern ich mich als homo noumenon betrachte.* Diese Deutung des KI als eines Testverfahrens finden wir z. B. in dem bereits erwähnten Aufsatz von M. Shalgi<sup>31</sup>. Sie wird zwar, wie mir scheint, von der Argumentation Kants im Rahmen seiner vier Beispiele nur schwach gestützt, doch hat sie den Vorzug, daß sie den grundsätzlichen Erklärungen Kants, namentlich seiner Auffassung vom Menschen als eines Doppelwesens, das sowohl zur phänomenalen wie zur noumenalen Welt gehört, gerecht zu werden versucht.

Die Testfrage, die man sich angesichts einer Maxime stellen muß, ist nach Shalgi die, «whether, as a rational self, one can will one's maxim transformed into a law governing this self, or, as Kant puts it, whether one can will it *qua homo noumenon*. If this is impossible, because it is contrary to the essence of such a self, then the action upon that maxim cannot be regarded as «legal», i. e. as morally possible»<sup>32</sup>. Der Grundgedanke ist dabei der, daß es in der noumenalen Welt, wie Shalgi meint, keine Individualität gibt. Jemand, der z.B. die Maxime vom lügenhaften Versprechen annähme, würde sich danach in einen Selbst-Betrug verwickeln, weil ein Versprechen dieser Art, in die noumenale Welt erhoben gedacht, nicht von mehreren Individuen unterschiedlich aufgefaßt werden kann, da es die Grenze der Individualität in dieser Welt eben nicht gibt («Raised to the noumenal level, such a will is impossible»). Analog argumentiert Shalgi in bezug auf die drei anderen Beispielfälle von Kant.

<sup>30</sup> A. a. O. S. 31.

<sup>31</sup> M. SHALGI (vgl. Anm. 11), S. 189.

<sup>32</sup> A. a. O.



Trotz der ihr zugrundeliegenden guten Intention, den wiederholt auftretenden anti-utilitaristischen Positionserklärungen Kants gerecht zu werden, ist diese Deutung unbefriedigend. Ich will nicht eingehen auf die Frage, ob es richtig ist anzunehmen, daß in der noumenalen Welt die Grenzen zwischen den individuellen Selbsts aufgehoben sind. Abgesehen vom höchst spekulativen Charakter der Fragestellung selbst, steht dieser Annahme m. E. eine andere Annahme Kants entgegen, nämlich daß der Mensch auch als *homo noumenon* sich als ein Individuum auffassen muß, sofern er, als *homo noumenon*, sich als Träger einer moralischen Verantwortung betrachtet. Ausschlaggebend ist ein anderer Punkt. Gleichgültig, ob wir die Grenzen zwischen den Individuen in der noumenalen Welt als aufgehoben betrachten müssen oder nicht, so bestehen diese Grenzen doch zumindest in der phänomenalen Welt, da also, wo wir unsere Maximen prüfen und unsere Handlungen sich auswirken. Das Geben und Einhalten eines Versprechens oder das Beistandleisten in der Not sind wesensmäßig Vorgänge «unter Zeitbedingungen»; sie lassen sich in die noumenale Welt, die nicht unter Zeitbedingungen steht, nicht sinnvoll transponieren. Vor allem bleibt es grundsätzlich unklar, wie ein Mensch, nur als *homo noumenon* betrachtet, überhaupt Gründe haben kann, irgendeine *Maxime* zu verwerfen (ausgenommen vielleicht eine logisch widersprüchliche): einem noumenalen Wesen, dem die für den *homo phänomenon* charakteristische natürliche Bedürftigkeit nicht eigen ist, scheint es gleichgültig sein zu müssen, ob jemand ihm gegenüber ein Versprechen bricht oder es in der Not im Stich läßt; nur als *homo phänomenon* kann der Mensch berührt werden von der Einsicht, daß, wenn er seine *Maxime* zum allgemeinen Gesetz erhöbe, das Borgen des Geldes vereitelt, oder er der Hoffnung auf Beistand, den er sich in der Not einmal wünschen könnte, beraubt würde.

Ich gehe jetzt zu denjenigen zwei Deutungen über, die durch Kants eigene Argumentation im Rahmen der Beispiele am stärksten gestützt werden. Für sie spricht außerdem der Umstand, daß für ihre Akzeptierung die umstrittene Annahme einer noumenalen Welt keine Voraussetzung ist. Die zwei Deutungen unterscheiden sich nicht hinsichtlich der Art des Grundes, weshalb jemand gemäß ihnen nicht wollen kann, daß seine *Maxime* zum allgemeinen Gesetz werde. Dieser Grund liegt gemäß beiden Deutungen darin, daß die Erhebung der *Maxime* zum allgemeinen Gesetz einen Zustand herbeiführte, den der die *Maxime* Erwägende aus Eigeninteresse nicht wollen könnte. Auf die besondere Art und Weise, in der dabei auf das Eigeninteresse Bezug genommen wird,

komme ich unten noch zu sprechen. Die zwei Deutungen unterscheiden sich nur dadurch, daß in ihnen der Ausdruck «zu einem allgemeinen Gesetz werden» unterschiedlich gedeutet wird.

5. *Wenn die Maxime zu einem allgemeinen Gesetz würde in dem Sinn daß jedermann wüßte, daß ich nach dieser Maxime handle, dann hätte dieses Wissen von jedermann zur Folge, daß ich den mit der Maxime beabsichtigten Zweck nicht mehr erreichen könnte.* Nahegelegt wird diese Deutung durch Kants Beispiel vom lügenhaften Versprechen. Damit A einsieht, daß seine Maxime, sobald sie ein allgemeines Gesetz würde, «sich selbst widerspräche», braucht er sich nicht vorzustellen, daß jedermann nach dieser Maxime handelt; es genügt, daß er sich vorstellt, daß jedermann weiß, daß er, A, nach dieser Maxime handelt. Denn wenn alle wissen, daß A's Versprechen eine Lüge enthält, wird niemand auf es reinfallen, und als Folge davon gelangt A nicht zu seinem Geld. Es trifft zwar nicht zu, daß A aufgrund einer in diesem Sinn vorgestellten Verallgemeinerung die Maxime selbst nicht mehr ausführen könnte. Die Äußerung eines lügenhaften Versprechens gelänge ihm auch in diesem vorgestellten Fall durchaus. Aber er könnte den mit diesem Versprechen beabsichtigten Zweck (das Borgen des Geldes) nicht mehr erreichen, weil der andere über sein Versprechen «als eitles Vorgeben lachen würde». Für diese Deutung ist es wesentlich, daß es sich bei diesem Zweck, den A verfolgt, um etwas handelt, das A sich gesetzt hat aufgrund seiner empirisch gegebenen Bedürfnisse, Interessen oder Neigungen, kurz: aufgrund seiner Natur als homo phänomenon.

Dem KI könnten wir gemäß dieser Deutung die folgende modifizierte Form geben:

KI(A) Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du in Voraussetzung auf die Folgen, die eine allgemeine Bekanntmachung derselben hätte, aus Gründen des Eigeninteresses wollen könntest, daß sie zu einem allgemeinen Gesetz würde.

Wesentlich gemäß dieser Deutung ist das Kriterium der öffentlichen Lehrbarkeit bzw. Bekundbarkeit. Kurt Baier, der diesem Kriterium ein großes Gewicht beimißt, macht zu Recht geltend, daß es dem Wesen der Moral zuwiderliefe, wenn ihre Regeln nur gewissen Eingeweihten bekannt, der Mehrheit der Leute aber verborgen wären; die allgemeine Lehrbarkeit sei für die Regeln der Moral – und entsprechend, darf man hinzufügen, für Maximen, sofern sie moralisch zulässig sein sollen – ein



unabdingbares Merkmal<sup>33</sup>. Eine andere Frage ist, ob der KI in der Variante KI(A) befriedigend ist, verstanden als ein Testverfahren.

Der KI(A) scheint ein befriedigendes Testverfahren abzugeben für all jene moralischen Pflichten, die sich auf eine vertragähnliche Abmachung gründen. Doch wie steht es um die Pflicht, niemandem unnötig Schmerz zuzufügen? Um die Dankbarkeitspflicht und um die Pflicht, Notleidenden Beistand zu leisten? Der Kommandant eines Exekutionstrupps wird durch das Wissen des Häftlings um seine bevorstehende Erschießung nicht daran gehindert, diesen erschießen zu lassen. Wer gegenüber einem anderen in Dankesschuld steht, wird durch das Wissen dieses anderen um diese Tatsache nicht daran gehindert, die gebührende Dankesbezeugung zu vernachlässigen. Und schließlich Kants Beispiel: der wohlhabende A, der von B um Hilfe in der Not gebeten wird, braucht sich durch B's Wissen um A's Gleichgültigkeit gegenüber fremder Not nicht hindern zu lassen, es an dieser Hilfeleistung auch tatsächlich fehlen zu lassen. Natürlich mag jemand, der zu solchen Maximen neigt, durch den veränderten Umstand, daß jedermann um diese Maximen weiß, sich dazu bewegen lassen, nicht danach zu handeln, und zwar aus Furcht vor Sanktionen, nicht seitens der direkt Betroffenen, sondern seitens der weiteren Öffentlichkeit. Doch wenn er sich in einer genügend gefestigten Machtposition befindet, braucht er sich darum nicht zu sorgen. Es scheint deutlich zu sein, daß der KI(A) als Testverfahren nicht ausreicht, um die in den drei Beispielen angedeuteten Pflichten als solche auszuzeichnen. Das führt uns zur zweiten der beiden oben angekündigten Deutungen.

6. *Wenn die Maxime zu einem allgemeinen Gesetz würde in dem Sinn, daß jedermann nach ihr handelt, dann hätte das zur Folge, daß das, was ich gemäß der Maxime anderen antäte, auch mir angetan würde.* Zu dieser Deutung des KI sind wir genötigt angesichts von Beispielen wie das von der Hilfe-in-der-Not. Damit A veranlaßt wird, aus Gründen des Eigeninteresses seine Maxime zu verwerfen, genügt es nicht, daß er sich bloß vorstellt, daß jedermann um seine Maxime weiß. Dieses Wissen von jedermann braucht ihn nicht zu hindern, trotzdem nach dieser Maxime zu leben. Was ihn allein zur Verwerfung veranlassen kann, ist die Vorstellung, daß jedermann nach dieser Maxime selber handelt, und daß

<sup>33</sup> Kurt BAIER, *Der Standpunkt der Moral, Eine rationale Grundlegung der Ethik*, dtsh. Düsseldorf 1974 (engl. Erstausgabe: Ithaca 1958).

dann z. B. auch er selbst, wenn er sich einmal in Not befinden sollte, im Stich gelassen wird – was dann seinem Eigeninteresse zuwiderliefe.

Kant unterscheidet innerhalb der Klasse der verwerflichen Maximen zwischen jenen, die ohne Widerspruch als allgemeines Naturgesetz nicht einmal gedacht, und den anderen, die ohne Widerspruch bloß nicht gewollt werden können. Gemäß den zwei angeführten Deutungen handelt es sich bei beiden Arten von Maximen um solche, in bezug auf die wir lediglich die Frage, ob ihre Verallgemeinerung gewollt werden kann – im Hinblick auf das Eigeninteresse – sinnvoll stellen können, während es unzweifelhaft ist, daß ihre Verallgemeinerung gedacht werden kann. Jedoch unterscheidet sich das Lügen-Beispiel von dem Hilfe-in-der Not-Beispiel in einer anderen Hinsicht. Während im ersten Fall A seine Maxime deshalb nicht als allgemeines Gesetz wollen kann, weil dann die Erreichung seines Zweckes vereitelt würde, besteht im zweiten Fall der Hinderungsgrund nicht darin, daß A seinen Zweck – nämlich den Notleidenden aus Bequemlichkeit nicht helfen zu müssen – bei einer allgemeinen Befolgung dieser Maxime nicht erreichen könnte (er könnte ihn auch dann sehr wohl erreichen), sondern darin, daß für A dann ein anderes egoistisches Wollen unerfüllt bliebe: der Wunsch nach Beistand, falls er selbst in eine üble Lage käme; m. a. W. daß er dann die Erfüllung des einen Eigeninteresses mit dem Verzicht auf die Erfüllung eines anderen, elementarerer Selbstinteresses erkaufen müßte, und daß er eben diese Konsequenz aus Gründen des allgemeinen Selbstinteresses nicht wollen könnte.

Dem KI könnten wir gemäß dieser zweiten Deutung die folgende modifizierte Form geben:

KI(B) Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du in Voraussicht auf die Folgen, die eine allgemeine Befolgung derselben hätte, aus Gründen des Eigeninteresses wollen könntest, daß sie zu einem allgemeinen Gesetz würde.

Die Leitidee dieser Deutung ist nicht mehr, wie im Fall des KI(A), die der öffentlichen Lehrbarkeit, sondern die der Gegenseitigkeit, wie sie der sogenannten Goldenen Regel zugrundeliegt. Diese letztere könnten wir, dabei an das Vokabular Kants anlehnd, so formulieren:

GR Behandle den anderen gemäß derjenigen Maxime, von der du wollen kannst, daß der andere auch dich gemäß dieser Maxime behandelt <sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Die Goldene Regel ist weniger umfassend als der KI (B). Sie erfaßt z. B.

Ein Vorzug des KI(B) besteht nun eben darin, daß er gewissen Arten von Pflichten, wie sie in den drei Beispielen nach der Einführung des KI(A) angedeutet worden sind, und gegenüber welchen der KI(A) sozusagen blind ist, eher gerecht wird. Um mich auf eines der drei Beispiele zu beschränken: unter Anwendung des KI(B) kann ich nicht die Maxime befolgen, Notleidenden aus Bequemlichkeit den Beistand zu verweigern, weil eine allgemeine Befolgung dieser Maxime sich zu meinem eigenen Schaden auswirkte, sobald ich selbst in Not wäre. Diese Konsequenz kann ich unter gewöhnlichen Umständen aus Eigeninteresse nicht wollen, denn in der eigenen Not im Stich gelassen zu werden, ist gewöhnlich schlimmer als die Mühe auf sich nehmen zu müssen, anderen, wenn sie in Not sind, Beistand zu leisten. Eine der Einschränkungen, denen allerdings auch die GR, und entsprechend ebenso der KI(B), unterliegt, sofern man sie als ein Testverfahren versteht, hängt zusammen mit dem Ausdruck «unter gewöhnlichen Umständen». Es sind Umstände denkbar, unter denen jemand trotz Anwendung der GR Maximen gutheißen kann, die wir intuitiv als moralisch unzulässig verwerfen würden. Jemand hat eine Neigung zu Taschendiebstahl, und die Erfahrung zeigt ihm, daß sein abenteuerliebendes Temperament wie seine ungewöhnliche Geschicklichkeit in diesem «Beruf» ihm darin zu einem beachtlichen Erfolg und zu einer ganz besonderen Art von Vergnügen verholfen haben. Es ist nun durchaus denkbar, daß er aufgrund dieser Veranlagung bereit ist, die Maxime «Wenn immer ich dazu Lust habe, begehe ich Taschendiebstahl» zu einem allgemeinen Gesetz werden zu lassen, denn er könnte sicher sein, in der Ausübung dieser Maxime mehr Erfolg zu haben als die meisten anderen, weil er wüßte, daß auf einen Fall, in dem er das Opfer dieser allgemeinen Praxis würde, zehn

nicht die unilateralen Handlungen, d. h. jene Handlungen, die sich nicht direkt auf eine andere Person richten und die man insofern nicht eigentlich einem anderen «antut». Dazu gehören alle Schwarzfahrer-Vergehen: z. B. A weiß, daß er Geld sparen kann, wenn er die Trambahn benützt, ohne eine Fahrkarte zu kaufen; er kann sich zudem mit Recht sagen, daß dadurch weder direkt bestimmte Personen noch die öffentlichen Verkehrsbetriebe merklich geschädigt werden. Obwohl die GR die Handlung von A nicht direkt verbietet, wird man ihm den Vorwurf machen müssen, daß er unfair handelt, indem er sich auf Kosten der anderen eine Ausnahmestellung anmaßt. Unter Anwendung von KI (B) wird A dagegen zum Schluß kommen, daß Schwarzfahren unzulässig ist. Denn die Folge davon, daß alle dasselbe täten, wäre die, daß keiner mehr Fahrtgebühren zahlte, und das hätte die Einstellung des Verkehrsbetriebes zur Folge; letzteres kann A jedoch aus Eigeninteresse nicht wollen, weil er die Trambahn dann überhaupt nicht mehr benutzen könnte.

andere Fälle kommen, in denen er erfolgreich ist. Analog zu diesem Beispiel sind viele andere denkbar, die denselben Sachverhalt illustrieren: nämlich daß jemand trotz Anwendung der GR zu offensichtlich moralisch unzulässigen Maximen gelangen kann aufgrund einer ungewöhnlichen Veranlagung, Fähigkeit oder auch Machtposition, die ihm die Gewißheit geben, daß selbst dann, wenn alle nach dieser Maxime handelten, er im ganzen immer noch besser lebte als im Fall, daß niemand nach diesen Maximen handelt. Abgesehen jedoch von dieser Einschränkung – und von gewissen anderen, auf die ich hier nicht eingehen will<sup>35</sup> –, der die Anwendung der GR unterliegt, hat der auf ihr basierende KI(B) gegenüber dem KI(A) den entscheidenden Vorzug, daß seine Anwendung unter gewöhnlichen Umständen zu einer Art von Aussondierung der Maximen führt, die denjenigen Pflichten, die nicht auf einer vertragähnlichen Abmachung basieren, eindeutig besser gerecht wird als der KI(A).

Es ist nun nicht notwendig, daß wir uns für eine der beiden Deutungen – also für KI(A) oder für KI(B) – als für die richtige Deutung des KI entscheiden. Durch Kants Argumentation im Rahmen seines zweiten und vierten Beispiels werden beide Deutungen gestützt, die eine durch das eine, die andere durch das andere Beispiel. Wir können von beiden Deutungen zugleich Gebrauch machen, indem wir uns auf den folgenden Standpunkt festlegen: eine Maxime ist moralisch pflichtgemäß genau dann, wenn wir sowohl gemäß KI(A) wie gemäß KI(B) wollen können, daß sie zu einem allgemeinen Gesetz werde. Die Frage ist hier nicht, ob wir damit ein in jeder Hinsicht befriedigendes Testverfahren zur Hand haben. Entscheidend ist vielmehr, daß die in KI(A) und KI(B) formulierte Deutung des KI die einzige ist, die wir von allen bisher erwogenen Deutungen vernünftigerweise akzeptieren können, sofern wir den KI als ein Testverfahren verstehen wollen. Wenn wir auch nicht behaupten dürfen, daß die Anwendung des KI gemäß KI(A) und KI(B) zu genau denjenigen Maximen führt, die wir auch aufgrund der uns bereits intuitiv vertrauten Moralvorstellungen gutheißen würden (eine der Abweichungen ist in dem zuletzt behandelten Beispiel angedeutet worden), so dürfen wir doch eine auffällig gute Annäherung feststellen. – Zum Schluß dieses Abschnittes gilt es noch, die Art des moralphiloso-

<sup>35</sup> Es sei verwiesen auf meinen Aufsatz «Die Goldene Regel, Analyse einer dem kategorischen Imperativ verwandten Grundnorm», der demnächst in den Kant-Studien erscheinen wird.

phischen Standpunktes deutlich zu machen, den wir mit der Akzeptierung der Deutungen KI(A) und KI(B) einnehmen.

Obwohl Kant sich wiederholt gegen eine utilitaristische Rechtfertigung der Moral verwahrt hat, müssen wir feststellen, daß wir mit der Akzeptierung der Deutungen KI(A) und KI(B) in einem allgemeinen Sinn (d.h. unter Absehung von den speziellen Spielarten desselben) einen utilitaristischen Standpunkt einnehmen. Das wird einmal ersichtlich aus der Bedeutung, die gemäß ihnen den Folgen der Handlungen bezüglich der Befriedigung empirisch gegebener Interessen beigemessen wird. Zum anderen wird es ersichtlich aus der besonderen Weise, in der dabei auf das Eigeninteresse Bezug genommen wird. Wer seine Maximen dem Test von KI(A) und KI(B) unterwirft, verhält sich eindeutig nicht egoistisch, obgleich er bei der Beurteilung der Maximen sein Eigeninteresse ins Spiel bringen muß. Egoistisch verhielte sich jemand, der nach dem folgenden Grundsatz verführe: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du in Voraussicht auf die Folgen, die dein Verhalten gemäß dieser Maxime tatsächlich haben wird, aus Gründen des Eigeninteresses wollen kannst, daß sie deine Maxime sei», oder kurz: «Handle stets nach derjenigen Maxime, die deinem Eigeninteresse dient». Wer dagegen seine Maximen dem Test von KI(A) und KI(B) unterwirft, erwägt die Folgen für sein Eigeninteresse unter einer irrealen Voraussetzung: daß jedermann um seine Maximen wüßte (was tatsächlich nicht der Fall ist), oder daß jedermann nach seinen Maximen handelte (was tatsächlich auch nicht der Fall ist). Er erwägt die Folgen für sein Eigeninteresse erst, nachdem er – hypothetisch – allen anderen zuvor gleiches Recht zugesprochen hat (in der Form, daß sie alle von seiner Maxime wissen, oder in der Form, daß sie alle nach ihr handeln) bzw. nachdem er – hypothetisch – alle anderen ihr eigenes Interesse hat gleichfalls geltend machen lassen. Entsprechend dem utilitaristischen Grundgedanken wird auf diese Weise in der Anwendung des Testes von KI(A) und KI(B) das Eigeninteresse dessen, der die Maxime prüft, gleichsam automatisch in Ausgleich gebracht mit den Interessen aller anderen.

### *3. Die Formel II und ihre Schwächen als Testverfahren*

Obgleich Kant durch die Art und Weise, wie er das Beispiel vom lügenhaften Versprechen an den zwei früheren Stellen in der «Grundlegung»<sup>36</sup> behandelt, der Auffassung Vorschub leistet, auch er habe

<sup>36</sup> Grundlegung (29f und 52f).



bei der Anwendung des Kategorischen Imperativs auf die Bedürfnisse und Interessen der Menschen als «Sinnenwesen» Bezug genommen, fällt auf der anderen Seite auf, daß er an einer späteren Stelle in der «Grundlegung» dieses Beispiel anders behandelt. Er verwirft die entsprechende Maxime hier nicht mehr aus Gründen der schädlichen Folgen, die eine allgemeine Praxis dieser Maxime für den, der die Maxime erwägt, hätte, sondern mit der ganz anderen Begründung, daß einer, der nach dieser Maxime handelte, sich eines anderen Menschen «bloß als eines Mittels» bedienen würde. Kant macht an dieser späteren Stelle Gebrauch von der Formel II. Diese andersartige Begründung finden wir auch noch einmal in seinem Spätwerk «Die Metaphysik der Sitten» (Tugendlehre); er hebt dort zweimal hervor, daß der Schaden, der aus Lügen den anderen (oder einem selbst) entstehen könnte, nicht das «Eigentümliche des Lasters» treffe, vielmehr bestehe dieses in der Nichtswürdigkeit, indem der Lügner die Achtung gegen sich selbst verletze<sup>37</sup>. «Die Lüge ist Werfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde»<sup>38</sup>. – Man könnte nun im Ausgang von dieser andersartigen Begründung versucht sein, die Frage zu stellen, ob der Kategorische Imperativ nicht doch ein Testverfahren in einem nicht-utilitaristischen – und daher den grundsätzlichen Erklärungen Kants besser angemessenen – Sinn abgebe, sofern man nur statt des KI die Formel II verwendet.

Was einen zunächst irritiert angesichts der Formel II, ist der Umstand, daß das, was wir gemäß ihr «niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck» brauchen sollen, nicht diese oder jene individuelle Person ist, sondern die Menschheit in der jeweiligen Person. Es wird aus den Ausführungen nirgends klar, was genau einer verletzt, wenn er die Menschheit in seiner Person, oder in der eines anderen, verletzt. Wir können aus ihnen nur so viel mit Sicherheit entnehmen, daß das, was dieser Ausdruck bezeichnet, weder mit der Gesamtheit der Individuen, verstanden als phänomena, noch mit dem homo noumenon als demjenigen Teil im Individuum, der die moralische Verpflichtung selber hat – nämlich eben gegenüber der Menschheit in seiner Person –, identisch ist; doch gelingt es Kant nicht, klar zu sagen, was dieser Ausdruck positiv bezeichnet.

Die Formel II hat daher von Anfang an eine bessere Chance, im Sinne eines Testverfahrens erwägenswert zu sein, wenn wir sie statt

<sup>37</sup> Die Metaphysik der Sitten (535).

<sup>38</sup> A. a. O. (562).

vom unklaren Begriff «die Menschheit in meiner Person» von dem anderen Begriff her lesen: von dem Begriff des Menschen als eines «Zweckes an sich selbst». Kant gibt den gemäß dieser Lesart wesentlichen Gedanken kurz vor der Stelle, an der er die Formel II dann einführt, so wieder: «Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die Neigungen und darauf gerichteten Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein»<sup>39</sup>. Der letzte Satz macht deutlich, daß die folgende, utilitaristische Deutung der Formel II, obwohl sie als solche naheliegt, der Intention Kants offensichtlich nicht gerecht wird:

Formel II(A) Jeder sollte andere Menschen niemals bloß als Mittel für die Verwirklichung seiner eigenen Zwecke, sondern immer zugleich als Personen mit ihren eigenen Zwecken behandeln.

Natürlich bleibt für uns die Möglichkeit, die Formel II so zu verstehen, als ob sie nichts anderes sagte, was Formel II(A) sagt. Doch könnte man die Formel II, so verstanden, kaum als ein Testverfahren ernsthaft in Betracht ziehen. Die Formel II(A) läßt einem einen viel zu großen Spielraum hinsichtlich des Ausmaßes, in dem jemand einen anderen eben auch als Mittel gebrauchen könnte (so könnte A den B insoweit immer als jemanden behandeln, der seine eigenen Zwecke hat, als er ihm immer zumindest das nackte Leben zusichert; im übrigen könnte er aber, ohne mit der Forderung von Formel II(A) in Konflikt zu geraten, B behandeln wie es ihm, A, beliebt.) Außerdem gibt die Formel II (A), wie gesagt, die Intention Kants nicht wieder. In dieser Formel ist von «Zwecken» nur in der Bedeutung – wie Kant sie nennt – von «relativen Zwecken» die Rede. Relative Zwecke sind für ihn solche, «die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt»<sup>40</sup>, und die einen Wert haben bloß relativ auf «ein besonderes geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts». Kant

<sup>39</sup> Grundlegung (59f).

<sup>40</sup> Ebd.



nennt sie «subjektive» oder «materiale» Zwecke. In der Formel II dagegen, die ich zusammen mit den anderen Formeln oben angeführt habe, versteht er unter «Zweck» das, was er «objektive Zwecke» nennt: das sind «Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Wert würde angetroffen werden...»<sup>41</sup> Zentral für die Formel II ist also der Gedanke, daß die Menschen, als vernünftige Wesen betrachtet, Zwecke an sich selbst oder absolute Zwecke sind, und daß demzufolge niemand einen anderen bloß als Mittel für einen eigenen (relativen) Zweck gebrauchen dürfe. – Eine gewisse intuitive Einsichtigkeit kann man diesem Gedanken sicher nicht absprechen. Doch die Formel II – vom Begriff des «Zweckes an sich selbst» her gelesen (also bereits unter Absehung des ohnehin dunklen Ausdrucks «Menschheit in meiner Person») – enthält zwei Schwierigkeiten, die sie als ein Testverfahren ungeeignet machen. Die eine betrifft eine dogmatische Wertsetzung, die Kant vollzieht, die man jedoch mit guten Gründen nicht nachzuvollziehen braucht. Die andere besteht in der Unklarheit des Begriffs «Zweck an sich selbst». Ich gehe kurz auf diese zwei Punkte ein, weil wir über sie wiederum auf die utilitaristische Position zurückverwiesen werden.

Daß nur Vernunftwesen, daß mithin die Menschen nur insofern, als sie vernünftige Wesen sind, Zwecke an sich selbst und damit Träger von moralischen Pflichten und Rechten sein können, steht für Kant fest. Auch vom Standpunkt des gewöhnlichen Menschenverstandes aus sehen wir in der Moral in erster Linie eine Einrichtung des Menschen zum Schutz und Vorteil des Menschen. Jedoch durchbrechen wir auf dem Standpunkt des letzteren diese Eingrenzung mitunter fast wie selbstverständlich, sobald wir uns z. B. aus Empörung über Grausamkeit an Tieren bei der Verurteilung der entsprechenden Handlungen auf moralische Gründe berufen. Wer Grausamkeit an Tieren verurteilt, betrachtet die letzteren in einer Hinsicht auch als Zwecke an sich selbst, nur eben nicht hinsichtlich ihrer Vernunftbegabung, sondern hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit für Empfindungen wie Lust und Schmerz. (Es versteht sich, daß nur ein kleiner Teil der uns geläufigen moralischen Forderungen auf Tiere ausgeweitet werden kann und selbst bezüglich desselben werden Tiere nur als Nutznießer dieser Forderungen ver-

<sup>41</sup> Ebd.

standen, während es unsinnig wäre, dieselben Forderungen an Tiere zu stellen.) Was in der Verurteilung von Grausamkeit gegenüber Tieren zum Ausdruck kommt, ist die Neigung des gewöhnlichen Menschenverstandes, statt der Vernunftbegabung die dem Menschen als Natur- und Gemütswesen eigene Bedürftigkeit (in verschiedener Hinsicht) als denjenigen Wesenszug an ihm zu betrachten, der ihn vor allem zu einem Subjekt von moralischen Rechten und insofern zu einem Zweck an sich selbst macht. Für die Utilitaristen und ihre Grundvorstellung vom Menschen ist es kennzeichnend, daß sie die Forderung nach der Rücksicht auf das Nicht-Schädigen von Tieren in die Moral hineingenommen haben – während Kant, ebenso kennzeichnend für ihn, das nicht tut <sup>42</sup>. Auf die Entgegnung Kants, wie sie im letzten Satz des oben angeführten Zitates enthalten ist, müßte man vom Standpunkt des Utilitarismus aus erwidern, daß bei Aufhebung aller Neigungen und Bedürfnisse zwar wohl die Gegenstände derselben ihren Wert verlören, daß aber in diesem Fall zugleich damit der Zweck der Moral aufgehoben würde und mithin auch diese selbst. Nach Aufhebung alles dessen, was zu den Menschen als Phaenomena gehört, verbliebe gemäß utilitaristischem Standpunkt keine Art von Dingen, deren Bewahrung als Zwecke an sich selbst irgendwie moralisch relevant wäre.

Doch gibt es vielleicht Leute, welche die Wertsetzung Kants, wonach nur vernünftige Wesen Zwecke an sich selbst sein können, zu übernehmen bereit sind. Es bleibt dann aber immer noch der letztere Ausdruck selbst unklar. In welcher Hinsicht sind die Menschen, als vernünftige Wesen, Zwecke an sich selbst? Wenn nur ihr Dasein allein als Zweck an sich selbst betrachtet würde, wie Kant sagt (vgl. Anm. 41), dann gelänge es nicht, aufgrund von dieser Bestimmung allein die Gültigkeit konkreter moralischer Forderungen einsichtig zu machen. Wie einer seine Mitmenschen behandelte, schiene danach gleichgültig, solange nur ihr Dasein gewährleistet wäre (um auf zwei Beispiele Kants Bezug zu nehmen: es könnte von daher zwar das Verbot des Selbstmordes einsichtig gemacht werden, nicht dagegen die Forderung, man solle einem Mörder auf dessen Frage hin, wo sich die Person X versteckt halte – vorausgesetzt, man wisse um dieses Versteck –, die Wahrheit

<sup>42</sup> Die grausame Behandlung von Tieren begreift Kant letztlich als eine Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Denn dadurch werde, meint er, das Mitgefühl an fremdem Leiden im Menschen abgestumpft und damit eine der Moralität, im Verhältnis zu anderen Menschen, sehr «diensame natürliche Anlage» geschwächt und schließlich getilgt (Die Metaphysik der Sitten (559)).

sagen, denn der Preis für die wahrheitsgemäße Aussage wäre in diesem Fall nichts geringeres als der (sehr wahrscheinliche) Tod eines vernünftigen Wesens, m.a.W. die Aufhebung des Daseins eines Zweckes an sich selbst). Wenn auf der anderen Seite nicht bloß einfach das Dasein der Menschen als Zweck an sich selbst betrachtet wird, sondern eine gewisse Art von als begehrenswert empfundenen Zuständen dieser «Dinge» – wobei für diese Wertung gewisser Zustände eine Begründung verlangt werden könnte –, dann erhält der Ausdruck «Zweck an sich selbst» eine andere Bedeutung, gemäß der er sich dann auf etwas bezieht, was nur in der Zeit erreicht werden kann, mithin in der Person eines Menschen nicht bereits als ein von seiner Eigenart als Sinnenwesen unabhängiges «Substantielles» vorliegt. Diese zweite Interpretation birgt außerdem die Gefahr einer perfektionistischen Verfolgung eines ganz bestimmten Menschenideals, zu dessen Verwirklichung u.U. auch Menschen geopfert werden dürften (dazu noch einmal Kants Beispiel in «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen»). Eine andere Schwierigkeit liegt darin, daß mit dem Verbot, den anderen niemals bloß als Mittel zu gebrauchen, nicht alle Handlungen, die wir intuitiv als moralisch verwerflich betrachten, erfaßt werden. Wer einem anderen aus reiner Mißgunst oder Boshaftigkeit Leid zufügt, gebraucht den anderen nicht eigentlich als Mittel, sondern in einem gewissen Sinn durchaus als Zweck an sich selbst. Zwar würde in einem solchen Fall der andere sicher nicht in diese Handlung einstimmen können, aber mit der Angabe der Gründe, weshalb er es nicht könnte, kommen wir auf den bekannten Punkt zurück: er könnte nicht darauf einstimmen aufgrund seiner natürlichen Verletzlichkeit als *homo phaenomenon*. Nun ist der Mensch als *Phaenomenon* nach Kant gerade kein Zweck an sich selbst, ein solcher ist er nach ihm nur als *Noumenon* betrachtet. Als *Noumenon* – sofern wir mit diesem Ausdruck überhaupt eine vage Bedeutung verbinden können – scheint der Mensch jedoch nicht nur bezüglich aller verwerflichen Handlungen, die gegen ihn gerichtet sind, völlig untangierbar (die Handlungen finden alle in der Erscheinungswelt statt), sondern es ist auch grundsätzlich nicht einsehbar, wie er, als *Noumenon* betrachtet, bloß als Mittel gebraucht werden könnte.

Obgleich Kant auch mit der Formel II den Anspruch verbindet, daß man sie als Testverfahren für die Ermittlung der Pflichtgemäßheit unserer Maximen verwenden kann – was einmal aus jener Stelle hervorgeht, wo er von ihr als einem Prinzip spricht, «woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet

werden können»<sup>43</sup>, sodann daraus, daß er die Brauchbarkeit der Formel II als Testverfahren darlegt, indem er diese noch einmal auf die vier Beispiele anwendet, die er bereits zur Illustrierung der Anwendung des KI verwendet hat –, zeigen die aufgezeigten Schwierigkeiten deutlich, daß die Formel II als ein Testverfahren nicht brauchbar ist. Wir werden also zurückverwiesen auf den KI, und zwar in der Form von KI(A) und KI(B), d.h. auf zwei utilitaristische Deutungen des Kategorischen Imperativ.

#### 4. *Der gute Wille*

Einer der Haupteinwände Kants gegen die utilitaristische Position wäre sicher der gewesen, daß das, was eine Handlung zu einer moralisch guten macht, nicht die durch diese bewirkten Folgen seien, sondern der gute Wille, die Gesinnung, woraus sie hervorgegangen ist. «Der gute Wille», sagt er zu Beginn der «Grundlegung», «ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut...» Selbst wenn es ihm, fährt er fort, wegen der kärglichen Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur «gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen», so behielte er trotzdem, sofern er nur mit echter Bemühung gepaart sei, «seinen vollen Wert in sich selbst. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Wert weder etwas zusetzen, noch abnehmen»<sup>44</sup>.

Der Utilitarist würde diesem Einwand folgendes entgegenhalten. Zuerst müssen wir unterscheiden zwischen dem, wozu wir vernünftigerweise überhaupt moralisch verpflichtet werden können auf der einen Seite, und den moralisch guten Handlungen auf der anderen Seite. Das, wozu wir moralisch verpflichtet werden können, sind immer bestimmte Handlungen, und zu diesen sind wir verpflichtet wegen dem, was sie erwartungsgemäß bewirken werden im außermoralischen Sinn. Nehmen wir nun an, daß von zwei Menschen, die in einem bestimmten Fall beide das getan haben, was moralisch ihre Pflicht gewesen ist, der eine dies aus Eigeninteresse getan hat (weil die pflichtgemäße Handlung und die dem Eigeninteresse am meisten förderliche zufällig koinzidierten), der andere aus Pflichtgefühl bzw. allein aufgrund seines Wissens darum, daß diese Handlung seine Pflicht gewesen ist. Obgleich beide pflichtgemäß

<sup>43</sup> Grundlegung (61).

<sup>44</sup> Grundlegung (19).

gehandelt haben, wird man nicht bestreiten können, daß der zweite moralisch besser gehandelt hat, und zwar deswegen, weil das Motiv, aus dem er gehandelt hat, als einziges ein moralisch gutes gewesen ist. Und das könnte man zum Grund nehmen, seine Handlung als einzige auch eine «moralisch gute» zu nennen, womit man dann etwas anderes sagte als damit, daß man beide Handlungen «moralisch pflichtgemäß» nennt. Wenn man nun aber Handlungen «moralisch gute» nur dann nennt, wenn sie aus einem bestimmten Motiv, z.B. dem Pflichtgefühl, hervorgegangen sind, dann können wir nie moralisch verpflichtet werden, moralisch gut zu handeln. Wir können immer nur verpflichtet werden, die Pflicht zu tun, wobei es uns überlassen bleiben muß, aus welchem Motiv wir sie tun. Daß wir nicht verpflichtet werden können, aus einem bestimmten Motiv dies oder jenes zu tun, liegt in der bekannten Tatsache begründet, daß wir unsere Motive nicht frei wählen können. Zwar können wir etwas dafür tun, daß wir auf längere Sicht wenigstens dazu neigen, ein bestimmtes Motiv eher zu haben als ein anderes, aber im Augenblick des einzelnen Handlungsentscheides kann es nicht unsere Pflicht sein, diese Handlung aus einem bestimmten Motiv zu tun – vielmehr werden wir sie aus dem Motiv tun, das wir zu der Zeit nun einmal haben. Was die speziellere Ansicht betrifft, daß es unsere Pflicht sei, nicht einfach die Pflicht zu tun, sondern die Pflicht aus Pflichtgefühl zu tun, so läßt sich leicht zeigen, daß sie ad absurdum geführt werden kann<sup>45</sup>. Der Utilitarist würde also einräumen, daß man die Frage, ob einer moralisch gut gehandelt hat – im Unterschied zu moralisch pflichtgemäß –, direkt nicht aufgrund der tatsächlichen oder beabsichtigten Folgen dieser Handlung beantworten kann, sondern allein im Hinblick auf das Motiv, aus dem sie hervorgegangen ist; er weigerte sich aber, Motive als etwas zu betrachten, was moralisch gefordert werden könnte.

Er würde außerdem noch zwei Argumente anführen. Aus was für einem Motiv eine Person A in einem Fall X gehandelt hat, ist sehr schwer festzustellen, und zwar nicht bloß für die anderen Personen, die nicht wissen, was in A's Bewußtsein vorgeht, sondern auch für A selber. Auf diesen letzten Punkt hat Kant selber aufmerksam gemacht. Ob jemand im Einzelfall nicht nur der Pflicht gemäß, sondern aus Pflicht gehandelt hat, lasse sich, meint er, nie mit völliger Gewißheit feststellen<sup>46</sup>. Denn

<sup>45</sup> Eine Reductio ad absurdum dieser Ansicht findet sich bei W. D. Ross in «The Right and the Good» (1930), S. 5.

<sup>46</sup> Grundlegung (34).



es sei denkbar, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung nichts in uns antreffen, als Antrieb zur Handlung, als die Achtung vor dem «Gesetz», daß aber trotzdem ein «geheimer Antrieb der Selbstliebe» am Werk sein könnte, den wir nicht entdecken, weil wir einer Vorspiegelung, «rein» gehandelt zu haben, erliegen. In dieser Schwererkenntbarkeit des Motivs liegt für den Utilitaristen einer der Gründe, die Frage nach der Motivation in der Ethik grundsätzlich nicht so hoch zu veranschlagen wie Kant das tut. Zwar schätzt auch der Utilitarist einen Menschen, der eine bestimmte gemeinnützige Tat aus Sympathie den Mitmenschen gegenüber vollführt hat, moralisch höher ein als einen anderen, der dieselbe Art von Tat aus ausgeklügeltem Eigeninteresse getan hat. Doch der Grund, weshalb z.B. Hume und Mill so großen Wert auf die Bildung der Sympathie als eines möglichen Motivs, aus dem der Mensch handeln kann, gelegt haben, ist der, daß sie überzeugt gewesen sind, daß nur ein Mensch, der diese Fähigkeit zu Wohlwollen und Sympathie den anderen gegenüber in sich entwickelt hat, eine gewisse Gewähr bietet, daß er regelmäßig zu gemeinnützigen Handlungen tatsächlich bereit ist – eine Gewähr, die wir vom aufgeklärten Egoisten, der auf diese Weise nur dann handelt, wenn es zufällig seinem Eigeninteresse dient, gerade nicht erhalten. Wäre die Welt so eingerichtet, daß die für einen selbst vorteilhafteste Handlung immer zusammenfiel mit derjenigen, die den Interessen aller Mitmenschen am meisten diene – ein denkbarer Zustand, wie ihn Hobbes und später Bentham durch eine bestimmte Gesetzesordnung im Staat herbeizuführen für möglich hielten –, dann bekäme die Frage, ob jemand diese oder jene Handlung aus Eigennutz oder aus einer menschenfreundlichen Gesinnung ausgeführt habe, offenkundig eine nur untergeordnete Bedeutung (einmal abgesehen davon, daß wir uns mit der Hochschätzung von gewissen Motiven wie Sympathie u. ä. von Kants Moraltheorie ebenso entfernen wie im Fall, daß wir als Motiv nur die «Selbstliebe» anerkennen, weil es sich in beiden Fällen um empirische Triebfedern handelt). Das zweite Argument läßt sich kurz fassen. Selbst wenn wir das Motiv, aus dem eine Handlung hervorgeht, eine Rolle spielen lassen in der moralischen Beurteilung dieser Handlung: was gibt es für einen anderen Grund, Motive entweder «gute» oder «schlechte» zu nennen, als den, daß diese Motive – was die Erfahrung dann bestätigen muß – gewöhnlich Handlungen veranlassen, die für die von ihnen Betroffenen tatsächlich gute Folgen haben? Damit wird nicht ausgeschlossen, daß aus denselben Motiven gelegentlich Handlungen erfolgen können, die schlechte Folgen haben.