

# Kants kategorischer Imperativ

(von Stephan Kohlen)

## Vorbemerkung

Der kategorische Imperativ ist kein Kalenderspruch und auch – germanistisch gesprochen – kein Aphorismus, sondern

1. der Grundstein oder Grundpfeiler einer von Kant so genannten „Metaphysik der Sitten“<sup>1</sup> und zugleich
2. ein „Leitfaden“ des praktisch-moralischen Handelns sowie „oberste Norm“ (ebd., S. 14, BA X) zur moralischen Beurteilung von Handlungen.

Ich werde mich im Folgenden allein mit dem zweiten Aspekt, d.h. mit der Bedeutung des kategorischen Imperativs für die moralische (Alltags-)Praxis, beschäftigen.<sup>2</sup>

## Der gute Wille und die Pflicht

Kant entwickelt seine Lehre vom kategorischen Imperativ in der Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, die erstmalig 1785 erschien. Der „erste Abschnitt“ beginnt folgendermaßen:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es eben so bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt, und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (künftig fortlaufend im Text zitiert als: GMS). In: Ders., Werke Bd. VII, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1968, S. 12, BA V. (Die Angaben BA beziehen sich auf die Seitenzahlen der Erstausgabe A von 1785 bzw. der zweiten Auflage B, die 1786 erschien. Anhand dieser Seitenzahlen können die entsprechenden Textstellen auch in den meisten anderen Kant-Ausgaben gefunden werden.) – Weitere hier nach dieser, der sogenannten Weischedel-Ausgabe zitierte Werke Kants: Kritik der reinen Vernunft (Werke Bd. III/IV) = KrV; Kritik der praktischen Vernunft (Werke Bd. VII) = KpV; Metaphysik der Sitten, Rechtslehre (Werke Bd VIII) = MdS,R.

<sup>2</sup> Den ersten Aspekt betreffend sei Folgendes wenigstens angedeutet: Unter einer „Metaphysik der Sitten“ versteht Kant eine „reine Moralphilosophie“ (GMS, S.13, BA VIII; vgl. auch S. 15, BA XI f) und eine darauf gegründete Rechts- und Gesellschaftslehre. „Jedermann muss eingestehen“, schreibt Kant, „daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse“ (ebd., S. 13, BA VIII). Der Grund der Verbindlichkeit ist dann Gegenstand einer „reinen Moralphilosophie“, wenn er „nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt“, sondern „in Begriffen der reinen Vernunft“ (ebd.) gefunden wird. D.h.: Weder aus einer Anthropologie noch aus einer empirischen Psychologie noch aus einer Geschichte oder einer Soziologie der Moral kann nach Kant ein verbindliches, d.h. mit absoluter Notwendigkeit in Geltung zu bringendes moralisches Gesetz abgeleitet werden, sondern allein aus der Vernunft selbst. – Auf diese Zusammenhänge und auch auf die von Kant dann 1797/98 vorgelegte „Metaphysik der Sitten“ kann hier allerdings nicht eingegangen werden.

Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom *innern* Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (...). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden. Der gute Wille 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, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber, um ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Wert zu bestimmen“ (GMS, S. 18f, BA 1ff).

Was also ist uneingeschränkt als gut zu bezeichnen? – Kants Antwort: Der gute Wille. Besitzt jemand besondere „Talente des Geistes“ („Verstand, Witz [d.h. Scharfsinn, Erfindungsgabe, S.K.], Urteilskraft“) oder gewisse „Eigenschaften des Temperaments“ („Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit“), so ist dies zwar im Allgemeinen etwas Gutes und Wünschenswertes, da diese Talente und Eigenschaften jedoch auch in böser Absicht bzw. zu bösen Zwecken eingesetzt werden können, sind sie nicht in jeder Hinsicht „gut und wünschenswert“. Sie sind es nur dann, wenn ihnen ein guter Wille zu Grunde liegt. Moral ist also nicht einfach eine Charaktersache. Jemand, der – wie man sagt – einen guten Charakter hat, verwendet seine Talente und Eigenschaften einfach nur nicht zum Bösen. Ein guter Charakter setzt einen guten Willen voraus.

Ähnlich ist es mit den „Glücksgaben“. Abgesehen davon, dass Macht und Reichtum sich ebenfalls in böser Absicht gebrauchen lassen, mag jemand, der zusätzlich noch gesund und zufrieden ist, sich also rundum wohlfühlt, zwar glücklich sein, aber er verdient dieses Glück nicht, wenn er nicht auch einen guten Willen besitzt. Kant sagt, es mangelt ihm dann an der „Würdigkeit glücklich zu sein“.

„[O]hne Einschränkung (...) gut“ ist also nicht der gute Charakter, sondern „allein ein *guter Wille*“. Ein guter Wille ist nach Kant dadurch gekennzeichnet, dass er „nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut“ ist. Nicht die Folgen einer Handlung sind demnach das Kriterium für ein gutes Handeln, das in einem guten Willen gegründet ist. Sie sind es deshalb nicht, weil Menschen oft nicht die Mittel haben, ihre guten Absichten zu

realisieren, oder weil eine „besondere Ungunst des Schicksals“ dies verhindert. Eine Handlung, ausgeführt in guter Absicht, kann manchmal schlimme Folgen haben.

Aber auch wenn die Folgen einer Handlung, die auf Veranlassung eines guten Willens erfolgt, hinsichtlich der Bestimmung dessen, was einen guten Willen ausmacht, nicht das Entscheidende sind, so ist der gute Wille auch nicht gut, wenn er lediglich als „ein bloßer Wunsch“ – ohne Tatkraft – verstanden wird. Zum guten Willen gehört die Anstrengung, das, was er Gutes will, auch – und zwar unter „Aufbietung aller Mittel“ – realisieren zu wollen. Der gute Wille, so könnte man sagen, ist nicht nur eine edle Gesinnung, sondern auch ein Wille zur Tat. Und er bleibt ein guter Wille, auch wenn alle Anstrengung keinen Erfolg hat.

Im Folgenden erörtert Kant, dass auch die guten Absichten, die einem guten Willen doch wohl, wie man meinen könnte, zu Grunde liegen sollten, trügerisch sein können. – Kant nennt ein Beispiel:

„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 (...) [es, S.K.] fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun“ (ebd., S. 24, BA 10).

Manchmal kann es sein, dass jemand aus Egoismus Gutes tut, z.B. um sein Helfersyndrom zu befriedigen oder um Gott und den Menschen zu gefallen. Das, was wirklich moralisch ist, zu erkennen, ist eine schwierige Aufgabe. Weder die Folgen einer Handlung noch die ihr zugrundeliegende gute Absicht liefern hierfür ein eindeutiges Kriterium. Nach Kant muss der moralische Wert einer Handlung in der Handlung selbst liegen, nicht in den ohnehin subjektiven und vielfältigen Absichten, die die Menschen mit ihren Handlungen verfolgen, und auch nicht in den unübersehbar vielen möglichen Folgen und Zufälligkeiten, die menschliches Handeln haben kann.

Bei der Suche nach einem Moralkriterium spielt der Begriff der Pflicht eine wichtige Rolle. Das Handeln erweist sich nämlich dann als das Handeln eines an sich guten Willens, wenn es „*aus Pflicht*“ geschieht und nicht lediglich „pflichtmäßig“ (ebd., S. 23, BA 9) erfolgt. Kant erläutert das pflichtmäßige Handeln am Beispiel eines Kaufmanns:

„Z.B. ist es allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bei ihm kauft als jeder anderer. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen“ (ebd., S. 23, BA 9).

Das pflichtmäßige Handeln erfolgt demgemäß unangesehen dessen, ob die Handlung aus Neigung - sei es aus Liebe oder aus Eigennutz - oder aus Pflicht geschieht; der Bestimmungsgrund des Willens, der dem Handeln zugrunde liegt, spielt beim pflichtmäßigen Handeln keine Rolle. Wo dagegen keinerlei Neigung auftritt, wo der Wille lediglich um willen

der Verpflichtung selbst sich zum Handeln bestimmt, dort erfolgt das Handeln aus Pflicht. Der Wille ist hier lediglich durch sein Wollen ein an sich guter, d.h. moralischer Wille. Dies bedeutet nicht, dass ein pflichtmäßiges Handeln per se unmoralisch ist; es geht Kant lediglich darum, das eigentlich Moralische genau zu bestimmen, weil beim Handeln aus Pflicht keine Neigungen im Spiel sind. Dies gelingt allererst in Grenzsituationen, „gleichsam auf einem Scheidewege“ (ebd., S. 26, BA 14), wo Pflicht und Neigung einander entgegenstehen. – Kant konstruiert das Beispiel eines gramumwölkten Menschenfreundes:

„Gesetzt (...), das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus, und täte die [wohltätige, S.K.] Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem (...) überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er (...) dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt, (...) würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert (...) an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“ (ebd., S. 24, BA 10f).

Der gute Wille erweist sich also erst dort als eigentlich moralischer Wille, wo er sich aus Pflicht und nicht aus Neigung – und sei es die Neigung zur Wohltätigkeit – oder Vorteilsnahme zum Handeln bestimmt.<sup>3</sup>

Den Gedanken, dass die Moralität des Handelns, insofern es ein Handeln aus Pflicht ist, nicht von den „Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihren Wirkunge(n), als Zwecke und Triebfedern des Willens“ (ebd., S. 26, BA 13), her bestimmt werden kann, sondern aus der Handlung selbst bestimmt werden muss, präzisiert Kant in seiner Lehre von kategorischen Imperativ. Genauer: Nicht die Materie der Handlung (die Absichten, Zwecke, Triebfedern bzw. Neigungen), liefert den Bestimmungsgrund dessen, was ein guter Wille ist, sondern die Handlung selbst. Und da es nicht die Materie der Handlung sein kann, wird es die Form derselben sein. Der kategorische Imperativ ist der Ausdruck dieser – so könnte man sagen – Formbestimmtheit des Handelns, das eben dann moralisches Handeln ist, wenn es dieser Form gemäß sich zum Handeln bestimmt.

### ***Der kategorische Imperativ***

Der „kategorische Imperativ“ – das kantische Sittengesetz - lautet:

*„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“* (ebd., S. 51, BA 52).

---

<sup>3</sup> Eine Handlung – etwa eine Handlung der Wohltätigkeit – ist also nicht deswegen moralisch, weil ich eine Neigung zu solchen Handlungen habe. Sie ist es aber auch nicht deswegen, weil solche Handlungen allgemein als gute Handlungen akzeptiert sind. Das bedeutet jedoch nicht, dass wohltätiges Handeln unmoralisch ist. Es besagt nur, dass das, was ich neigungsbezogen für gut halte, und dass das, was auf Grund einer mehr oder weniger allgemeinen Akzeptanz für gut gehalten wird, nicht allein deswegen auch gut sein muss. – Der Pflichtgedanke, den Kant hier anführt, thematisiert weder eine neigungsmäßige Verpflichtung – was ich gern tue, tue ich ja nicht aus Pflicht – noch eine soziale Verpflichtung, die ich erfülle, wenn ich tue, was die Gesellschaft, in der ich lebe, von mir erwartet. Das eigentlich Moralische ist (grundsätzlich) eine Verpflichtung jenseits persönlich-subjektiver Neigung und gesellschaftlicher Konvention (auch wenn beides mit dem, was moralisch gefordert ist, durchaus auch zur Deckung kommen kann).

Er dient der Beurteilung von Handlungen bzw. Handlungsmöglichkeiten hinsichtlich ihrer Moralität. Es ist demgemäß ein Verfahren anzugeben, welches Entscheidbarkeiten bezüglich des moralischen bzw. unmoralischen Handelns liefert. Das Kantische Verfahren ist zu erläutern:

Die Vernunft zielt nach Kant auf „die Einheit (...) [der Erkenntnis bzw. Erkenntnisse, S.K.] unter Prinzipien“ (KrV, S. 314, A302/B359)<sup>4</sup>. Demnach bilden Prinzipien, also Grundsätze den Leitfaden der Vernunftkenntnis. Die praktische Vernunft fragt demgemäß nach praktischen Grundsätzen, d.h. nach den Bestimmtheiten des Willens, so sie von allgemeiner, eben grundsätzlicher Art sind.

Kant unterscheidet subjektive praktische Grundsätze, bei denen die Bestimmungsgründe „nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen“ werden, von objektiven praktischen Grundsätzen, deren Gültigkeit „für den Willen jedes vernünftigen Wesens (...) erkannt wird“ (KpV, S. 125, A 35). Erstere nennt Kant „*Maximen*“, letztere „praktische *Gesetze*“ (ebd.; vgl. GMS, S. 27, BA 15 Anm.).

Maximen erfahren ihre Bestimmtheit zunächst aus der psychischen Organisation des empirischen Seelenlebens, d.h. sie sind material bestimmt aufgrund von Begierden und Neigungen, d.h. aufgrund dessen, was gefällt oder missfällt, was Vergnügen bereitet, Wohlgefallen auslöst etc. Die Vernunft übernimmt hier lediglich eine organisierende Funktion. Maximen lassen sich demnach kennzeichnen als „subjektive Prinzip(ien) zu handeln“; sie sind zwar von grundsätzlicher Art, aber jederzeit „den Bedingungen des Subjekts gemäß“ (GMS, S. 51, BA 51 Anm.). Ein objektives Prinzip betrifft hingegen nicht - wie eine *Maxime* - „den Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*“, sondern denjenigen, „nach dem es *handeln soll*“ (ebd.). Durch das Sollen bestimmt sich ein objektives Prinzip näherhin als „*Imperativ*“, welcher „die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt“ (KpV, S. 126, A 36). Ein kategorischer (= unbedingt gültiger) Imperativ ist ein solcher, dessen Nötigungscharakter für einen Willen sich „auf keine Voraussetzung [d.h. keine subjektive Bedingung, S.K.] stützen kann“ (GMS, S. 49, BA 48)<sup>5</sup>, bei dem also nicht die subjektiven, materialen Zwecke als Bedingungen (= Voraussetzungen) des Handelns das Handeln selbst beeinflussen. Da die bedingten, materialen Zwecke stets verschieden sind, kann ein Unbedingtes nur in der Form des Handelns selbst liegen. Leitfaden der Beurteilung der Moralität des Handelns ist nach Kant die allgemeine Grundbestimmtheit eines jeden sich nach Grundsätzen bestimmenden und daher vernünftigen Willens, die „Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt“ (GMS, S. 51, BA 51), kurz: die Form.

### ***Die Naturgesetzformel***

Die gesetzmäßige Allgemeinheit fasst Kant in Analogie zu dem Gedanken einer Naturgesetzlichkeit, und zwar „der Form nach“ (ebd., S. 51, BA 52), die von solcher Art ist, dass sie keine Ausnahme verstattet. Eine jede Ausnahme stünde also im Widerspruch zu einer

---

<sup>4</sup> Während die theoretische Vernunft darauf abzielt, „ihren Gegenstand (...) zu *bestimmen*“, nimmt die praktische ein Interesse daran, ihn „*wirklich zu machen*“ (KrV, S. 21, B IXf). Eine Handlung lässt sich als Mittel zur Realisierung von Absichten oder Zwecken begreifen. „Die praktische Regel“, schreibt Kant, „ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung [d.h. einem Zweck, einer Absicht, S.K.] (...) vorschreibt“ (KpV, S. 126, A 36); sie ist das Resultat praktischer „Überlegungen“ in Bezug auf das, was „in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d.i. gut und nützlich ist“ (KrV, S. 675, B 830/A 802). Sein Handeln vernünftig, aufgrund von Überlegung, bestimmen zu können, setzt das Vermögen der Willkür, d.h. etwas „nach *Belieben zu tun oder zu lassen*“ (MdS,R, S. 317, AB 5), voraus. Zum Handeln gehört stets Reflexion, insofern das Handeln überlegtes Handeln ist. Im Unterschied zur Willkür charakterisiert der Terminus Wille die dem Handeln zugehörige Reflexivität; der Wille bezieht sich auf die Bestimmungsgründe von Handlungen, und er ist vernünftiger Wille, insofern der Handelnde Gründe für sein Tun angeben kann oder aus Gründen heraus handelt.

<sup>5</sup> Kant kennt außerdem noch hypothetische Imperative. Das sind technisch-praktische Regeln der Klugheit oder Geschicklichkeit zur Erreichung bestimmter Zwecke (z.B. „Wenn du Klavier spielen willst, dann übe!“). Da sich jeder Mensch im Leben verschiedene Zwecke setzt, die nur zufällig einmal übereinstimmen können, lässt sich auf diesem Wege kein allgemeingültiges moralisches Gesetz ausmachen. Die „hypothetische(n) Imperative (...) sind zwar praktische Vorschriften, aber keine Gesetze“ (KpV, S. 126, A 37).

allgemeinen Gesetzmäßigkeit und zwar in der Weise, dass diese Allgemeinheit sich dann widerspräche, eben weil in gewissen Fällen eine Ausnahme gemacht würde. Das in Rede stehende Verfahren bestimmt sich also dahingehend, dass faktisch auftretende Maximen auf Nichtwidersprüchlichkeit zu prüfen sind.

Kant erläutert die Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs folgendermaßen:

„Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*“ (ebd.).

Im Anschluss erörtert Kant vier Beispiele, in denen die Naturgesetzformel zur Anwendung gebracht wird. Diese Beispiele seien hier vollständig zitiert, weil Kant hier zeigt, dass und inwiefern der kategorische Imperativ tatsächlich ein Entscheidungsverfahren zur Beurteilung der Moralität von Handlungen angibt. Kant will zeigen, dass praktisch-moralische Probleme mit Hilfe des kategorischen Imperativs faktisch entschieden werden können. – Kant schreibt:

„1) Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner langem Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne, und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2) Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse 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. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz, und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelt einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in be-

quemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe, und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich *wollen*, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein *vierter*, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was geht's mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden, oder seinem Beistande in der Not, habe ich nicht Lust, etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann Von Teilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch tut. Aber, 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, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde“ (ebd, S. 52ff, BA 53ff).

Im ersten Beispiel geht es um die Maxime, aus Selbstliebe sein Leben zu verkürzen. Es geht nicht darum, welche Folgen es hätte, wenn ein jeder Selbstmord beginge. Selbstliebe kann nun genauso gut ein Motiv sein, Leben zu erhalten, wie - etwa unter besonders widrigen Umständen - Leben zu beenden. Man kann also aus Liebe Selbstmord begehen wollen und zugleich aus demselben Grunde das Gegenteil wollen, nämlich sein Leben erhalten. Eine Gesetzmäßigkeit (nach dem Schema: „Wenn ... , dann ... “), die es ermöglichte, aus demselben Grund entgegengesetzte Folgen abzuleiten, wäre indes in Wahrheit keine Gesetzmäßigkeit und kann daher von einem vernünftigen Wesen - so jedenfalls sieht es Kant - nicht gewollt werden. Der potentielle Selbstmörder wird nach anderen argumentativen Auswegen suchen müssen, um Kant von der Moralität seines Vorhabens zu überzeugen.

Ähnlich verhält es sich auch im Falle der Maxime des lügenhaften Versprechens. Es geht hierbei nicht um die Frage, ob eine Welt vorstellbar wäre, in der die Möglichkeit eines Versprechens jederzeit diskreditiert werden könnte. Es geht überhaupt nicht darum, ob es überhaupt Versprechen geben sollte oder nicht. Es geht vielmehr darum, dass ein lügenhaftes Versprechen darum verwerflich ist, weil man nicht etwas versprechen kann in der Absicht, es zugleich nicht zu versprechen, ohne sich damit in einen Widerspruch zu bringen.

Nach der Form der gesetzmäßigen Allgemeinheit lässt sich der Gedankengang, der den beiden ersten Beispielen zu Grunde liegt, auch so formulieren: Der potentielle Selbstmörder kann nicht annehmen, dass es einerseits grundsätzlich richtig bzw. dass es allgemein jedem geboten ist, sein Leben zu erhalten, dass dies aber andererseits nicht für ihn selbst gilt. Und indem gewöhnlich jeder seine Versprechen zu halten hat – wovon auch der ausgehen muss, der lügenhaft etwas verspricht (sonst hätte das, was er mit der Lüge bezweckt, von vorneherein keinen Sinn), kann auch er nicht

für sich in Anspruch nehmen, in Bezug auf seine Person eine Ausnahme machen zu wollen. Wer akzeptiert hat, dass etwas für alle gilt (und der Lügner hat das akzeptiert, denn sonst dürfte er nichts versprechen), kann sich nicht davon suspendieren. – Eine Regel, als (Natur-)Gesetz gedacht, duldet keine Ausnahmen.

Die Maximen, die in den anderen beiden Beispielen zum Tragen kommen, sind zwar solche, die „als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden“ können, aber – sagt Kant – es sei „unmöglich, [dies, S.K.] zu *wollen*“ (ebd., S. 54f, BA 57). Die Maximen können also nicht ohne Widerspruch gewollt werden:

Die Maxime der „Verwahrlosung der Anlagen“ ist nach Kant zwar als Naturgesetz vorstellbar, als ein vernünftiges Wesen kann ein Mensch aber nicht wollen, dass seine Fähigkeiten unentwickelt bleiben.<sup>6</sup> – Deutlicher wird diese Direktive der Nichtwidersprüchlichkeit im Wollen am vierten Beispiel: Es ist zwar möglich, sich eine Welt vorzustellen, in der die Gleichgültigkeit gegen fremde Not ein Naturgesetz wäre. Ich kann jedoch unmöglich gleichzeitig wollen, dass anderen, die in Not sind, Hilfe verweigert wird (und ihnen insbesondere meine Hilfe verweigern), und zugleich wollen, dass mir, wenn ich in Not gerate, dieses Schicksal nicht zuteil wird. Wenn ich nicht helfen will, dann darf ich auch nicht wollen oder hoffen, dass mir geholfen wird.

Was nun „nicht (...) als ein allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann“, also z.B. der Selbstmord aus Selbstliebe oder das lügenhafte Versprechen, dient zur Bestimmung von „strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflichten“ (ebd.). Hier gilt ein unbedingtes Verbot. – Mit Hilfe der Prüfung des Wollens auf Nichtwidersprüchlichkeit lassen sich dagegen die „weiteren (verdienstlichen) Pflichten“ (ebd., S. 55, BA 57) bestimmen; d.h.: Es ist nicht grundsätzlich verboten, seine Fähigkeiten nicht zu entwickeln oder jedem, der in Not ist, nicht zu helfen, aber es ist verdienstvoll, wenn man es tut. Ich muss also nicht immer und überall – „unnachlässlich“, wie Kant sagt – danach trachten, meine Fähigkeiten zu entwickeln, grundsätzlich aber schon. Und ich muss auch nicht mein Leben damit verbringen, anderen zu helfen, aber ich tue es, wo ich es kann.

### ***Die Menschheitszweckformel und das „Reich der Zwecke“***

Derjenige, der lügenhaft etwas verspricht, etwa um an Geld zu kommen, nutzt sein Gegenüber aus; er benutzt ihn für seine Zwecke. Der andere wird ohne sein Wissen für die Zwecke des Lügners instrumentalisiert. Verallgemeinert ausgedrückt heißt das: Es ist unmoralisch, andere Menschen ausschließlich oder gar ohne ihre Zustimmung für die eigenen Zwecke als Mittel zu gebrauchen, d.h. zu instrumentalisieren. Dieses Instrumentalisierungsverbot findet seinen Ausdruck in der Menschheitszweckformel des kategorischen Imperativs. Sie lautet:

*„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“* (ebd., S. 61, BA 66f).

Kant erläutert diesen Satz folgendermaßen:

„Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, an die Hand

---

<sup>6</sup> Vielleicht ist dieses Beispiel nicht ganz glücklich gewählt. Ein Leben, das einzig auf „Müßiggang, Ergötlichkeit, Fortpflanzung“ abgestellt ist, entspricht wohl nicht bürgerlichen Wertvorstellungen. Kant denkt explizit an „Südsee-Einwohner(n)“ – jedenfalls scheint er sich deren Lebensweise so vorzustellen. – Grundsätzlich scheint der Gedanke aber der zu sein: Was die Vernunft als notwendig einsieht, kann nicht durch ein dieser Einsicht widersprechendes Handeln unterlaufen und dadurch diskreditiert werden.



geben kann. (...) Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche 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“ (ebd., S. 59f, BA 64f).

Menschen setzen sich Zwecke oder Ziele, und sie handeln, um diese zu erreichen oder zu verwirklichen. Nicht alle Menschen setzen sich die gleichen Zwecke. Diese Zwecke sind verschieden und relativ, d.h. ihr Gültigkeitscharakter ist abhängig davon, was Menschen jeweils begehren oder anstreben bzw. für begehrenswert oder erstrebenswert halten. Ein solcher Zweck hat nur für denjenigen einen Wert, der sich diesen Zweck setzt; für andere, die andere Zwecke verfolgen, ist er dagegen wertlos.

Für Kant gibt es nur einen Zweck, der einen absoluten Wert hat, der also „*Zweck an sich selbst*“ ist, und das ist „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen“. Der Mensch als vernünftiges Wesen hat einen Wert, und zwar nicht, weil jemand ihn für wert hält, sondern an sich selbst. Der Mensch ist es, der sich überhaupt Zwecke setzen kann, und es ist geboten, ihn als dieses sich selbst Zwecke setzende Wesen zu behandeln. Es ist daher verboten, Menschen zu töten, sie zu versklaven, sie zu unterdrücken, sie auszubeuten – kurz: sie dürfen nicht ausschließlich zum bloßen Instrument für die Zwecke anderer gemacht werden. Wenn sie sich jedoch freiwillig dazu anbieten, z.B. indem Sie ihre Arbeitskraft gegen Lohn einem anderen zur Verfügung stellen, ist das jedoch etwas anderes.<sup>7</sup>

Kant geht es im Folgenden aber nicht um eine Diskussion diverser erlaubter oder unerlaubter Formen von Instrumentalisierung. Er entwirft vielmehr ein moralisches Ideal, und zwar das Ideal einer moralischen Gemeinschaft vernünftiger Wesen. Kant nennt dieses Ideal auch das „Reich der Zwecke“. Er schreibt:

„(V)ernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, daß jedes derselben sich selbst und alle andere *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu *als Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist“ (ebd., S. 66, BA 74f).

„Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden;

---

<sup>7</sup> Kant spricht zwar nicht ausdrücklich von einem Verbot der Ausbeutung, aber wenn man darunter versteht, dass Menschen in völliger Armut und unter menschenverachtenden Bedingungen gezwungenermaßen für andere arbeiten müssen und derart zum alleinigen Mittel der Bereicherung anderer herabgewürdigt werden, dann ist das Verhalten derer, die solche Verhältnisse zulassen, unmoralisch. Etwas anderes ist es – ich spreche hier ausdrücklich nicht in einem marxistischen Sinne von Ausbeutung –, wenn jemand aus freien Stücken seine Arbeitskraft an jemand anderen verkauft, der diese dann zu seinen Zwecken nutzt, wenn entsprechende Arbeitsverträge existieren, wenn gewisse arbeitsrechtliche Bedingungen eingehalten werden usw. Jemand darf sich als Mittel anbieten, wenn garantiert ist, dass er nicht „bloß“, d.h. ausschließlich „als Mittel“ gebraucht wird. – Was ich am Beispiel der Ausbeutung andeuten will, ist, dass die realen, sozialen Verhältnisse, in denen Instrumentalisierung oder gar Ausbeutung auftreten, vielfältig und komplex sein können und hinsichtlich ihrer moralischen Vertretbarkeit mitunter schwer zu entwirren sind. Zu beurteilen, was daran im Einzelfall moralisch vertretbar ist oder nicht, wäre eher Aufgabe der Politik, wenn diese sich denn von moralischen Prinzipien leiten ließe.

was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. *Würde*.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhaftige Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen innern Wert“ (ebd., S. 68, BA 77).

Dieses „Reich der Zwecke“, in dem jeder „*Glied*“ und „*Oberhaupt*“ zugleich und dabei „keinem Willen eines anderen unterworfen“ – und daher frei – ist, ist für Kant weder eine transzendente, jenseitige Realität noch eine bloße Schwärmerei, sondern eine vernünftige Idee. – Mag sein, dass es sich hierbei um das Ideal einer freien und doch arbeitsteilig organisierten bürgerlichen Gesellschaft handelt. Entscheidend ist jedoch, dass die Moralität hier als dasjenige angesehen wird, das als Grundlage der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen angesehen wird, denn die Gesetze, die sich die Mitglieder des „Reichs der Zwecke“ gemeinschaftlich selbst geben, können, wenn sie vernünftig sein sollen, nur moralische Gesetze sein. Nicht, dass der Mensch sich irgendwelche Zwecke setzen kann, macht seine Würde aus, sondern dass er Moralität besitzt. Die Menschheitszweckformel des kategorischen Imperativ ist zugleich ein Imperativ der Menschenwürde.

### ***Die Autonomieformel***

Der kategorische Imperativ ist nach Kant ein Imperativ der Freiheit. Dies gibt insbesondere zwei Rätsel auf:

Das erste Rätsel: Wie ist ein Imperativ der Freiheit überhaupt möglich, wird doch in ihm eine Verpflichtung ausgedrückt, ein Sollen? – Nun, der Mensch kann wählen, er kann sich diese oder jene Zwecke setzen, die sein Handeln leiten. Man verfährt nach Belieben. Dies ist die Freiheit der Willkür. Freiheit meint nach Kant jedoch mehr als das: Eine Handlung soll nicht bloß darum getan werden, weil etwas anderes damit bezweckt werden soll, sondern um ihrer selbst willen. Das Handeln bestimmt sich aus sich selbst heraus zum Handeln, es ist autonom. Der kategorische Imperativ ist Ausdruck dieser Autonomie (= Selbstgesetzgebung): Das vernünftige Handeln gibt sich selbst sein Gesetz. Die moralische Verpflichtung ist Selbstverpflichtung: Das Handeln verpflichtet sich auf seine eigene Gesetzlichkeit, nicht auf irgendeinen beliebigen Zweck.<sup>8</sup>

Das zweite Rätsel: Wie ist Freiheit überhaupt möglich? – Im Bereich des Natürlichen, aber auch des Kulturellen und Menschlichen, kurz: im Bereich des (sinnlich) Erfahrbaren und wohl auch – zumindest teilweise – im Bereich des Psychischen haben wir uns daran gewöhnt, anzunehmen, dass alles, was ist oder existiert, eine Ursache oder einen Grund (oder auch mehrere Ursachen und viele Gründe) hat, warum es existiert. Alles Bedingte, Abhängige unterliegt Bedingungen, aus denen heraus es ist bzw. auf die sein Auftreten zurückgeführt werden kann. Dieses Prinzip nennen wir Kausalität. Freiheit, verstanden als etwas Unbedingtes, Unabhängiges, als Spontaneität, als bedingungsloses Anfangen-Können, erscheint uns – bezogen auf unsere stets kausal in-

---

<sup>8</sup> Anders gesagt: Indem das Handeln sich Zwecke setzt, wird es zum Sklaven der Zwecke. Es ist fremdbestimmt (heteronom) durch die gewählten Zwecke, die erreicht werden sollen. – Das Handeln hingegen, das sich selbst zum Handeln bestimmt, ist autonom. Es gibt sich selbst das Gesetz.

terpretierte, erfahrbare Welt – als etwas Unmögliches. Aus nichts wird nichts, könnte man lapidar sagen. So gesehen, d.h. in Anbetracht der Art und Weise, wie wir uns die erfahrbare Welt kausal erklären, gibt es keine Freiheit. Und dennoch schreibt Kant:

„Ich sage nun: 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, (...) 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“ (ebd., S. 83, BA 100).

Wer handeln will, muss wählen können. Er muss so oder anders handeln können. Ohne Freiheit ist das nicht möglich. Wir könnten uns nicht einmal sinnvoll einen Willen – und damit auch keinen guten, moralischen Willen – zusprechen, wenn wir nicht frei wären. Also behaupten wir, um nicht willenlos zu sein, dass wir frei sind, auch wenn wir diese Freiheit – nach der Art, wie wir uns die Welt erklären – nicht begreifen können. Wir postulieren also eine Kausalität aus Freiheit. Wenn wir so tun, als ob wir frei wären, dann sind wir es auch. Das impliziert allerdings, dass wir Verantwortung übernehmen müssen. Wir sind zwar nicht für alles und jedes und für alle Folgen, die unser Handeln hat, verantwortlich, aber für unser Handeln, das sich aus sich selbst heraus zum Handeln bestimmt, schon. Wir müssen unser Handeln unter dem Postulat der Freiheit als selbst-gesetzgebend, als autonom, ansehen.

Die Autonomieformel des kategorischen Imperativs drückt nun aus, dass wir unser Handeln bzw. unsere Maximen, d.h. die subjektiven Grundsätze unseres Handelns, als gesetzgebend – nicht bloß als der Form eines Gesetzes gemäß – ansehen wollen. Und sie drückt aus, dass wir uns dabei auf eine allgemeine Gesetzlichkeit, d.h. auf Moralität, verpflichten. Und d.h. nichts anderes, als wir uns darauf verpflichten, unsere „*Maxime(n) (...) zugleich als allgemein gesetzgebend* [zu, S.K.] *betrachten*“. Insofern ist die Autonomieformel der Inbegriff unserer moralischen Verantwortung. Sie lautet:

„Es ist Pflicht, „keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so [zu handeln, S.K.], *daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*“ (ebd., S. 67, BA 76).

### **Zitierte Literatur:**

Immanuel Kant, Werkausgabe in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1968.

- Bd. III / IV: Kritik der reinen Vernunft
- Bd. VII: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Kritik der praktischen Vernunft
- Bd. VIII: Die Metaphysik der Sitten