



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – ein
kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument

verfasst von / submitted by

Sabine Riedl, BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr. phil)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 792 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record
sheet:

Doktoratstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Herlinde Pauer-Studer MA

Inhaltsverzeichnis

Thesis und Forschungsvorhaben	7
A Kapitel I Der Kontraktualismus.....	10
A.1 Die Vertragstheorie in Ethik und politischer Philosophie	10
A.2 Historische Aspekte der Vertragstheorie	11
A.3 Rational-individualistische und universalistische Vertragstheorien.....	13
A.3.1 Eine gemeinsame Prämisse	13
A.3.2 Die Unterschiede	14
A.4 Methode und Begriffe des Kontraktualismus	18
A.4.1 Generelle Aspekte	18
A.4.2 Die Meta-Dimensionen des Vertrages.....	21
A.4.3 Die Dimension der Normativität	22
A.4.3.1 Ist der Gesellschaftsvertrag ein realer Vertrag?	23
A.4.3.2 Die Verträge des Kontraktualismus sind hypothetisch	24
A.4.3.3 Hypothetische Verträge.....	24
A.4.4 Die Dimension der Moralität.....	26
A.4.5 Die Dimension der Rationalität	28
A.4.6 Die Vertragssituation.....	31
A.4.7 Vertrag und Konsens	33
A.4.8 Philosophische Konzeptionen von Konsens.....	34
A.4.8.1 Realer Konsens	34
A.4.8.2 Stillschweigender Konsens	35
A.4.8.3 Hypothetischer Konsens.....	38
A.4.8.4 Hypothetisch-bedingungslogischer Konsens	41
A.5 Exkurs Hobbes: Das kontraktualistische Argument im <i>Leviathan</i>	42
A.5.1 Naturzustand und Vertrag.....	44
A.5.2 Der Kern von Hobbes' kontraktualistisch-bedingungslogischem Argument.....	49
A.5.3 <i>Leviathan</i> : Konstitution oder Legitimation von politischer Autorität?	54
A.5.4 Über die Gültigkeit von Verträgen im Naturzustand	55
A.5.5 Warum ist Hobbes' kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument mehr als Konsens?	58
A.5.6 Hobbes' unorthodoxe Methode im <i>Leviathan</i>	63
B Kapitel II Korsgaards Interpretation von Kants kategorischem Imperativ	65
B.1 Vorbemerkungen	65

B.2	Kants kategorischer Imperativ als <i>CI-Procedure</i>	65
B.3	Korsgaards Interpretation von Kants allgemeiner Gesetzesformel	66
B.3.1	Was ist eine Maxime?	67
B.3.2	Widerspruch-im-Denken und Widerspruch-im-Wollen.....	68
B.3.3	Der Widerspruch-im-Denken als logischer Widerspruch	69
B.3.4	Der Widerspruch-im-Denken in teleologischer Interpretation.....	72
B.3.5	Der Widerspruch-im-Denken als praktischer Widerspruch am Beispiel von Kants lügenhaftem Versprechen.....	74
B.3.6	Der praktische Widerspruch-im-Denken und das Problem mit ‘natürlichen Handlungen‘	77
B.3.7	Der Widerspruch-im-Wollen Test.....	78
B.4	Exkurs: vollkommene, strenge und unvollkommene, weite Pflichten bei Kant..	81
B.4.1	Zwei Arten des Widerspruchs – zwei Arten von Pflichten?	81
B.4.2	Probleme in der Struktur von unvollkommenen Pflichten	82
B.4.3	Weite, aber dennoch strenge Pflichten	83
B.4.4	Gibt die allgemeine Gesetzesformel Antworten auf alle Maxime?.....	85
B.5	Korsgaards Interpretation von Kants Zweck-an-sich Formel.....	86
B.5.1	Einige Vorbemerkungen.....	87
B.5.2	Exkurs: Kants Termini aus Korsgaards Sicht.....	88
B.5.3	Braucht es einen Zweck, um moralisch zu sein?.....	92
B.5.4	Kants Argument zur Selbstzweckformel.....	97
B.5.5	Pflichten angesichts der Zweck-an-sich Formel.....	99
B.5.6	Kants Pflichten gegen sich selbst und andere Menschen	99
B.5.6.1	Die Pflicht, zur Vermeidung eines beschwerlichen Zustandes, nicht Selbstmord zu begehen.....	99
B.5.6.2	Die Pflicht zur Selbstkultivierung.....	100
B.5.6.3	Die Pflicht zur Wohltätigkeit	101
B.5.6.4	Die Pflicht, kein lügenhaftes Versprechen abzugeben.....	102
B.5.7	Das Verhältnis von allgemeiner Gesetzesformel und Zweck-an-sich Formel	105
B.6	Korsgaards Interpretation von Kants Autonomie und Reich der Zwecke Formel	106
B.6.1	Autonomie – einige Voranmerkungen	106
B.6.2	Heteronomie und Autonomie bei Kant.....	108
B.6.3	Vorbemerkungen zu Korsgaards Verständnis von einem Reich der Zwecke	109
B.6.4	Die Struktur von Kants <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	110

B.6.5	Die Deduktion des moralischen Gesetzes	111
B.6.6	Kants eigene Zweifel am Argument.....	115
B.6.7	Braucht das moralische Gesetz eine Deduktion?	118
B.6.8	Eine Deduktion des moralischen Gesetzes ist nicht notwendig	121
B.6.9	Die Verankerung des moralischen Gesetzes: Das Faktum der Vernunft ...	122
B.6.10	Zusammenfassung zur Grundlegung des moralischen Gesetzes	124
B.7	Korsgaards Reich der Zwecke	126
B.7.1	Korsgaard: ‘Creating the Kingdom of Ends’	127
B.7.2	Freundschaft	127
C	KAPITEL III Rawls‘ moralischer Konstruktivismus – Kants kategorischer Imperativ als <i>CI-Procedure</i>	133
C.1	Vorbemerkungen zur <i>CI-Procedure</i>	133
C.2	Anmerkungen zum Begriff der Person bei Kant	135
C.3	Was wird durch das KI-Verfahren konstruiert?.....	136
C.4	Ist die <i>CI-Procedure</i> selbst ein Konstrukt?.....	137
C.5	Inwiefern spiegelt die <i>CI-Procedure</i> die Vernünftigkeit, die Rationalität, und die Freiheit von moralischen Personen wider?.....	138
C.6	Rawls‘ Auffassung von Objektivität in Bezug auf Kants kategorischen Imperativ	142
C.7	Der kategorische Imperativ als synthetisch-praktischer Satz a priori.....	145
C.8	Das a priori Objekt der reinen praktischen Vernunft.....	149
C.9	Rawls‘ Lesart von Kants Autonomie- und Reich der Zwecke Formel.....	152
C.10	Exkurs: Idee und Ideal bei Kant.....	157
C.11	Was ist eine „systematische Verbindung“ im Reich der Zwecke?	159
C.12	Rawls‘ Lesart der Selbstzweckformel in Bezug auf ein Reich der Zwecke ..	163
C.13	Wie bringt das Reich der Zwecke das moralische Gesetz der Anschauung näher?	167
C.14	Kants Analogie von einem Reich der Natur und einem Reich der Zwecke...	170
C.15	Die Zweck-an-sich Formel in Rawls‘ Interpretation	173
C.15.1	Formulierungen der Selbstzweckformel in Kants <i>Grundlegung</i>	174
C.15.2	Was bedeutet bei Kant der Ausdruck „in sich enthalten“?	175
C.16	Die formalen und materialen Bedingungen von Rawls‘ <i>CI-Procedure</i>	179
C.16.1	Die Zugehörigkeitsbedingung.....	180
C.16.2	Die Permanenzbedingung.....	181
C.16.3	Die Öffentlichkeitsbedingung.....	182
C.16.4	Die Inhaltsbedingung.....	183

C.16.5	Die zwei Informationsbeschränkungen des KI-Verfahrens	187
C.16.6	Die Freiheitsbedingung	189
C.17	Die Bedingungen des KI-Verfahrens sind die Bedingungen in der allgemeinen Gesetzesformel und in der Naturgesetzformel	190
D	Kapitel IV Das Reich der Zwecke – revisited	194
D.1	Ist die Konzeption von einem Reich der Zwecke die Basis der allgemeinen Gesetzesformel?	194
D.2	Das kontraktualistisch-bedingungslogische Argument zu einem Reich der Zwecke	197
D.3	Die Bedingungen einer kontraktualistisch-bedingungslogischen Konzeption von einem Reich der Zwecke	202
D.4	Die Inhaltsbedingung im Reich der Zwecke	206
D.5	Die Freiheitsbedingung im Reich der Zwecke	207
D.6	Die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke als Basis von Rawls' <i>CI-Procedure</i> ?	212
D.6.1	Hobbes' und Kants kontraktualistisch-bedingungslogische Argumentationsmethode	214
E	Implikationen auf Kants Architektonik der <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	216
E.1	Das Reich der Zwecke als Bedingung für die allgemeine Gesetzes- und Selbstzweckformel?	218
E.2	Die allgemeine Gesetzesformel als ‚ <i>strenge</i> ‘ <i>Methode</i> unter der Voraussetzung eines Reichs der Zwecke	219
E.3	Die Zweck-an-sich Formel als <i>Ausdruck</i> eines Reichs der Zwecke	222
E.3.1	Was bedeutet bei Kant „den Zweck in sich enthalten können zu müssen“?	223
E.4	Der autonome Wille bedarf der Idee von einem Reich der Zwecke	231
E.5	Fazit: Die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke ist die Basis von Kants kategorischem Imperativ	233
Conclusio		237
Bibliographie		239
Abstract auf Deutsch		243
Abstract in English		244
Curriculum Vitae		245

Thesis und Forschungsvorhaben

Die Thesis der vorliegenden Dissertation behauptet, dass Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, im Besonderen der kategorische Imperativ, auf vertragstheoretische Weise gelesen werden kann.

Die Dissertation ist das Ergebnis zweier voneinander unabhängiger Begebenheiten. Zum einen veranlasste mich die Lektüre von Stephen Darwalls *The Second-Person Standpoint*¹, in der er seine eigene Position auf eine interrelationale Interpretation von Kants Ethik stützt, zu der Auffassung, dass Darwalls Theorie einen vertragstheoretischen Denkansatz von Ethik darstellt. Darwall konzentriert sich in seinem Buch im Wesentlichen auf seinen eigenen zweitpersonalen Ansatz, zitiert und interpretiert Kant zwar immer wieder, nimmt jedoch keine detaillierte Analyse der Kantischen Ethik hinsichtlich einer möglichen vertragstheoretischen Interpretation vor. Die Möglichkeit einer vertragstheoretischen Lesart von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schien mir nach Darwalls Lektüre ein durchaus interessantes und plausibles Projekt zu sein.

Der andere Beweggrund für diese Dissertation resultiert aus einem Vortrag über Thomas Hobbes und einem anschließenden, längeren Gespräch mit dem Vortragenden, David Dyzenhaus.² In einer Lehrveranstaltung meiner Dissertationsbetreuerin zu Hobbes begann ich, mich vor allem auf die Methode der kontraktualistischen Argumentation im *Leviathan* zu konzentrieren. Ich kam zu der Überzeugung, dass Hobbes' Methode einen komplexen Konditionalsatz darstellt, dessen Aufgabe es ist, einen Rückfall in einen unerträglichen Naturzustand zu verhindern. Dabei handelt es sich um eine kontraktualistisch-bedingungslogische Argumentation. Bedingungslogisch bedeutet, dass zunächst die notwendigen Bedingungen von X aufgezeigt werden und dann, in einem zweiten Schritt, zusätzliche Gründe angeführt werden, warum diese Bedingungen akzeptiert werden sollten. Diese unorthodoxe Lesart Hobbes' zeigt auf, welche Grundbedingungen etabliert

¹ Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint*. Cambridge: Harvard University Press

² Professor of Law and Philosophy, University of Toronto.

sein müssen, damit die staatliche Ordnung aufrecht bleibt. Den Bedingungen der Möglichkeit zur Aufrechterhaltung von politischer Autorität gilt Hobbes' Primärinteresse.

Im Zuge meiner Interpretation des *Leviathan* stellte ich fest, dass sich die in der Vertragstheorie antagonistisch dargestellten Positionen von Hobbes und Kant in der Argumentationsmethode näher stehen als bisher angenommen. Hobbes und Kant unterscheiden sich zwar in ihrer jeweiligen Vernunftkonzeption sowie in ihren anthropologischen Annahmen und Beschreibungen, jedoch nicht in ihrer Methodik.

Diese Einsicht führt zu einer weiteren These dieser Dissertation: Die rational-individualistische und die universalistische Richtung der Vertragstheorie sind *methodisch* keine antagonistischen Theorien. Beide weisen eine kontraktualistisch-bedingungslogische Argumentationsstruktur auf, deren Augenmerk auf den Grundbedingungen der Möglichkeit zu einem politischen und ethischen Zusammenleben liegt, welches beide für unausweichlich halten. Diese Feststellung sowie Darwalls, auf Kant gestützter vertragstheoretischer Ethikansatz, veranlassten mich, Kants *Grundlegung*, im speziellen den kategorischen Imperativ nach der kontraktualistisch-bedingungslogischen Methode zu lesen.

Der erste Hauptteil stellt einen allgemeinen Überblick über die Vertragstheorie dar. Die Darstellungen der Hobbes' zugeschriebenen rational-individualistischen sowie jene, der auf Rousseau und Kant basierenden universalistischen Richtung der Vertragstheorie stellen den Ausgangspunkt der Argumentation dar. Anhand von Hobbes' *Leviathan* zeige ich in der Folge wie die kontraktualistisch-bedingungslogische Argumentationsmethode zu verstehen ist.

Teil zwei dieser Arbeit widmet sich der Darstellung der Kantischen Ethik aus der Sicht von Christine Korsgaard. Korsgaard deshalb, weil sie zum Einen eine klassische, nicht-vertragstheoretische Lesart von Kants Ethik vertritt, welche die allgemeine Gesetzesformel und in der Folge die Zweck-an-sich Formel im Mittelpunkt von Kants Argumentation in der *Grundlegung* sieht. Zum Anderen, weil ihre Interpretation der zweiten Formel des kategorischen Imperativs eine vertragstheoretische Konnotation aufweist. Dies zeigt sich darin, dass sie die Zweck-Mittel Beziehung von Individuen durch

ein Zustimmungsfähigkeitskriterium geregelt betrachtet. Zudem zeigen sich anhand von Korsgaards Verständnis von einem Reich der Zwecke die Unterschiede zu der in einem späteren Abschnitt dargelegten kontraktualistisch-bedingungslogischen Lesart dieser Formulierung des kategorischen Imperativs deutlich.

Der dritte Hauptteil widmet sich Rawls' konstruktivistischem Verständnis der Kantischen Ethik. Der kategorische Imperativ als *CI-Procedure*, welcher subjektive Maximen des Akteurs auf kohärente Weise verallgemeinern soll. Mein spezielles Interesse gilt abgesehen von den einzelnen Formulierungen des kategorischen Imperativs Rawlsscher Lesart den Grundbedingungen und eventuellen Voraussetzungen dieses Testverfahrens. Rawls' Interpretation des kategorischen Imperativs weist einige vertragstheoretische Interpretationsansätze auf, werden jedoch von Rawls nicht als solches entwickelt. Er bleibt sowohl bei der konventionellen Lesart, bei der die allgemeine Gesetzesformel als Ausgangspunkt des kategorischen Imperativs verstanden wird, als auch bei der herkömmlichen Interpretation von einem Reich der Zwecke als Ideal.

Der letzte Abschnitt nimmt eine kontraktualistisch-bedingungslogische Interpretation von Kants kategorischem Imperativ aus der *Grundlegung* vor. Die Neubetrachtung des Reichs der Zwecke steht im Fokus.

A Kapitel I

Der Kontraktualismus

A.1 Die Vertragstheorie in Ethik und politischer Philosophie

Die Vertragstheorie hat sich in den letzten 400 Jahren zu einer wirkmächtigen Konzeption auf dem Gebiet der philosophisch-staatstheoretischen Begründung von legitimer politischer Herrschaft entwickelt. Die kontraktualistischen Argumentationen von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant³ und Rawls sind zum Fundament der politischen Philosophie geworden. Die zeitgenössische politische Philosophie ist ohne Vertragstheorie unvorstellbar. Im Bereich der Moralphilosophie etablierte sich der Kontraktualismus in den letzten 30 Jahren vor allem im anglo-amerikanischen Raum. Grundsätzlich haben sich sowohl in der Sphäre des Politischen als auch in der Sphäre der Moral zwei vermeintlich antagonistische Positionen herauskristallisiert. Zunächst wurde jene Position, die auf Hobbes' Schriften, im Speziellen auf den *Leviathan*, rekurriert, begründet. Mit Rousseaus Werk *Vom Gesellschaftsvertrag* etablierte sich die zweite Strömung der Vertragstheorie nachhaltig. Diese wurde von Kant und Rawls weitergeführt, blieb jedoch zunächst ausschließlich im Bereich der politischen Philosophie angewandt. Erst im 20. Jahrhundert entstanden vertragstheoretische Konzeptionen der Moral, die wiederum den beiden Strömungen entsprachen. Einerseits die in der Hobbesschen Tradition stehenden Werke von David Gauthier und andererseits die auf Kants Ethik, im speziellen auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, rekurrierenden Werke von T. M. Scanlon und Stephen Darwall⁴.

Vertragstheoretisch begründete Moralphilosophien beider Strömungen muten für den europäischen Diskurs sehr ungewöhnlich an, gilt die Vertragstheorie doch als Methode der politischen Philosophie und nicht der Moralphilosophie. Scanlon und Darwall

³ Kant vertritt eine vertragstheoretische Position in seinen politischen Schriften. Siehe Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. 1977. Frankfurt am Main: Suhrkamp

⁴ Siehe Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press und Scanlon, Thomas. 1998. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press und Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint*. Cambridge: Harvard University Press

entwickelten dennoch eine auf Kants ethischen Schriften basierte eigene vertragstheoretisch-begründete Ethik. Dies erklärt sich durch John Rawls ausführliche Beschäftigung mit Kant ab den 1970er Jahren, der dadurch einen sehr elaborierten Diskurs im anglo-amerikanischen Raum ausgelöst hat. Kants Schriften werden seither im anglo-amerikanischen Raum auf vielfältigste Weise analysiert und interpretiert. Im Bereich der Moral kam es so zu vielen, sich teilweise massiv unterscheidenden Lesarten, die von eher klassischen⁵ bis unorthodoxen⁶ Interpretationen reichen.

Fortan lässt sich die Methode der Vertragstheorie sowohl im Bereich der politischen Philosophie als auch im Bereich der Moral finden. In den folgenden Abschnitten wird nun eine genaue Analyse der vertragstheoretischen Methode selbst, als auch eine Betrachtung deren historischer Entwicklung, vorgenommen. Bei der Darstellung des philosophischen Kontraktualismus in diesem Kapitel der Dissertation folge ich im Wesentlichen den Ausführungen in Wolfgang Kerstings Buch *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*⁷. Der Grund dafür ist, dass Kerstings Verständnis von der Methode der Vertragstheorie und im speziellen seine Hobbes Lesart eine bestimmte Form der Argumentation zum Teil selbst aufweist und darüber hinaus zulässt. Dies wird am Ende dieses Kapitels deutlich hervortreten.

A.2 Historische Aspekte der Vertragstheorie

Ansätze eines Gesellschaftsvertrages finden sich bereits in der Antike. Auch im Mittelalter wurde das Vertragsmotiv zur Illustration der reziproken Struktur der Rechtsprechung herangezogen. In der Philosophiegeschichte finden sich vier maßgebliche Modelle der Begründung von politischer Autorität. Erstens jenes, dass politische Autorität von Gott verliehen sei und dem göttlichen Willen entspreche. Darauf berief sich beispielsweise in Europa die Habsburger Monarchie. Zweitens findet sich eine Form von politischer

⁵ Wie Christine Korsgaards elaborierte Kant Lesart.

⁶ Wie T.M. Scanlons kontraktualistischer Interpretationsversuch.

⁷ Siehe Kersting, Wolfgang. 1994. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: WBG-Bibliothek.

Autorität, die aus den so genannten ‚natürlichen‘ Verhältnissen (der Unterordnung) entspringt. Frauen sind beispielsweise Männern oder Lohnabhängige den Besitzenden untergeordnet. Drittens lässt sich eine perfektionistische Konzeption von politischer Autorität ausmachen, die auf die Einsicht in das Gute rekurriert. Es geht um die Frage, welche Staatsform die Beste sei? Platon kam bekanntlich zunächst zu der Einsicht, dass diese ein von Philosophen geführter Staat sei. Im 17. Jahrhundert entwickelt Thomas Hobbes die vierte, die kontraktualistische Konzeption von politischer Autorität, deren Legitimität auf einem theoretischen Rechtfertigungskonstrukt durch hypothetischen Konsens aller Beteiligten beruht. Dadurch wird in der Neuzeit der Vertrag in den Rang einer theoretischen Konzeption zur Legitimierung von politischer Herrschaft gehoben. Die von Hobbes entwickelten staatsphilosophischen Konzeptionen und Argumente haben sich zum Ausgangs- beziehungsweise zum Abgrenzungspunkt der politischen Philosophie etabliert. Sein wegweisendes, begründungstheoretisches Konstrukt bildet das Fundament der Vertragstheorie der Neuzeit.

Zunächst findet der Kontraktualismus im Bereich der politischen Philosophie Anwendung. Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts wird diese Methode in den Bereich der Ethik überführt. Es entwickeln sich anfangs ethische Theorien, die sehr stark auf Hobbes' Argumente und anthropologische Theorie rekurrieren. Erst gegen Ende des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts tauchen in der Ethik vertragstheoretische Theorien auf, die sich eine Gemeinschaft von freien und gleichen moralischen Akteuren, die nur jenen Gesetzen unterworfen sind, die sie sich auch selber geben, vorstellt. Diese gehen auf Rousseaus Idee von gerechtfertigter politischer Autorität als einer Gemeinschaft zurück, in welcher jeder „...indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.“ (Rousseau, 2011:17) Eine Gemeinschaft von freien und gleichen Bürgern ist nur dann möglich, wenn ihre Gesetze das ausdrücken, was Rousseau als Konstrukt des „Gemeinwillens“ einführt. Diese *Volonté Générale* ist der vereinte Wille eines jeden *als* freies und gleiches Mitglied der Gesellschaft. Kant schließt an Rousseau an, indem der Mensch zugleich sowohl als Urheber als auch als Untergebener der Gesetze gedacht wird. Im Laufe der Philosophiegeschichte haben sich zwei sich unterscheidende Konzeptionen des philosophischen Kontraktualismus, sei es in der politischen oder der moralischen Sphäre, etabliert. Zum einen hat sich die Hobbes zugeordnete rational-individualistische Form der Vertragstheorie gebildet, deren moralische oder politische

Prinzipien auf Normen basieren, die Individuen aus ihrer bloß *präferenzbezogenen* Perspektive akzeptieren. Zum anderen gibt es die Rousseau und Kant zugeordnete universalistische Linie, die den Versuch darstellt, Regeln zu finden, die die Berücksichtigung aller sucht. Dabei handelt es sich eher um Prinzipien oder Regeln, die aus einer *gemeinsam begründeten* Perspektive, die jedes Individuum als gleiche und freie Person unter anderen Freien und Gleichen konzipieren muss, gerechtfertigt werden können. In der traditionellen Interpretationsgeschichte handelt es sich dabei um antagonistische Positionen, die sich unversöhnlich gegenüberstehen: Hobbesscher Eigennutz versus Kantische universelle Werte.

Diese Dissertation wird zeigen, ob sich beide Positionen tatsächlich so unversöhnlich gegenüberstehen. Dazu ist es notwendig, sich weniger auf die anthropologischen und motivationspsychologischen Differenzen der beiden Richtungen zu konzentrieren, sondern vielmehr das Augenmerk auf die *Methode* des Kontraktualismus im Allgemeinen, und auf die Vorgehensweise von Hobbes und Kant im Besonderen, zu lenken. Im Hinblick auf die Frage, ob eine vertragstheoretische Kantische Ethikkonzeption plausibel sein kann, muss zunächst ein genauer Blick auf die seit Hobbes hervorgegangenen Hauptrichtungen der Vertragstheorie in ihren wesentlichen Zügen geworfen werden.

A.3 Rational-individualistische und universalistische Vertragstheorien

A.3.1 Eine gemeinsame Prämisse

Sowohl Hobbes als auch Kant gehen von der Prämisse aus, dass Menschen, die in einer endlichen Welt in Raum und Zeit leben, unvermeidlich aufeinander treffen. In den *Die Metaphysik der Sitten* stellt Kant im § 42 der Rechtslehre fest, dass der Mensch zumindest zu einem „unvermeidlichen Nebeneinandersein“ gezwungen ist.

„Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand...übergehen.“ (Kant, 1977, MdS:424/AB 157)

Aus diesem Zitat geht deutlich hervor, dass Kant in diesem Fall über den Bereich des Rechts spricht. Kant zieht zwar eine klare Trennlinie zwischen dem Bereich der Ethik, des Politischen und des Rechts; die Prämisse des unvermeidlichen Nebeneinanders gilt jedoch bei Kant in allen Bereichen. Denn kein Mensch lebt so isoliert, dass er sich nicht mit anderen, wenn schon nicht zur Kooperation, jedenfalls auf ein Mindestmaß des Nebeneinanders verständigen müsse. Dasselbe gilt bei Hobbes. Das unvermeidliche Nebeneinander beschreibt Hobbes detailreich in seinem berühmt gewordenen Theorem des Naturzustandes, auf welches in einem nachfolgenden Abschnitt noch genau eingegangen wird. Für beide Formen der Vertragstheorie gilt die Prämisse, dass es für den Menschen in einer endlichen Welt in Raum und Zeit und mit endlichen Ressourcen keine Alternative zu einem Nebeneinander-Sein gibt. Aus der schon bei Hobbes aufgeworfenen Frage eines Modus des friedlichen Mit- oder zumindest Nebeneinanders entwickeln sich die beiden großen Strömungen der Vertragstheorie: Die rational-individualistische und die universalistische Konzeption.

A.3.2 Die Unterschiede

Die Fragestellung nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Nebeneinanderseins ist in beiden Lesarten des Kontraktualismus gleich. Die Beantwortung der Frage unterscheidet diese beiden großen Theorien wesentlich. Die Frage aus welchen Motiven und in welchem Umfang Menschen nebeneinander leben oder gar kooperieren, ergibt unterschiedliche Gründe zur Kooperation. Der Andere wird entweder als Kooperationspartner, dem man eine faire Behandlung aufgrund eines Reziprozitätsgebots zukommen lassen muss oder als die eigenen Interessen bedrohendes Individuum wahrgenommen. Im ersten Fall ist die Kooperation eine moralische Vorleistung, die in einer Reziprozitätsbedingung enthalten ist. Im zweiten Fall ist auch ein bewusstes *Defektieren*⁸ gegenüber dem die eigenen Interessen bedrohenden Individuum denkbar. Jedoch ist unter der Prämisse eines unausweichlichen Nebeneinanders ein jedes

⁸ Diese Möglichkeit der Non-Kooperation behandelt die Spieltheorie ausführlich.

Individuum durch drohende kurz- oder langfristige Verluste für das jeweilige Eigeninteresse zu einem Mindestmaß an Kooperation de facto gezwungen.

Diese beiden Antipoden führten, historisch betrachtet, zu den zwei erwähnten Hauptrichtungen der Vertragstheorie, die nun genauer erläutert werden sollen. Die beiden Richtungen unterscheiden sich im Allgemeinen in drei Punkten: in der Anthropologie, im Vernunftbegriff und in der Konstruktion der Argumente⁹. Während Hobbes, ein Vertreter der rational-individualistischen Konzeption davon ausgeht, dass die Menschen von ständiger Angst um ihr Leben, von Konkurrenz, Missgunst und Ruhmsucht getrieben sind, gehen universalistische Konzeptionen wie jene in der Tradition von Rousseau und Kant davon aus, dass der Mensch der Möglichkeit nach relativ friedlich, mit Wohlwollen, Empathie und einem Mindestmaß an Kooperationswillen anderen gegenüber ausgestattet ist. Es zeigt sich anhand der eben dargestellten Deskription der anthropologischen Verfasstheit des Menschen und der gesellschaftlichen Bedingungen, dass beide Lesarten der Vertragstheorie in diesem Punkt klar differieren. Zu klären bleibt in dieser Arbeit, ob eine differierende anthropologische Beschreibung des Menschen notwendigerweise, wie von Vertretern beider Richtungen reklamiert, zu einer unterschiedlichen Argumentationsstruktur führen muss.

Wesentlich unterscheidet beide Konzeptionen zudem ihr jeweiliger Vernunftbegriff. Bei Hobbes bedeutet vernünftig gleich rational im Sinne von auf den eigenen Vorteil gerichtetes Handeln. Rational-individualistische Konzeptionen gehen davon aus, dass die Menschen nach dem Prinzip des Eigennutzes, sei es in Form eines puren Egoismus oder in Form eines aufgeklärten Eigeninteresses nach dem Motto „Heute helfe ich dir – morgen hilfst du mir“, handeln. Rationalität wird in diesem Fall instrumentell und präferenzbezogen verstanden. Rational zu handeln bedeutet demnach für das Individuum, die Befriedigung seiner eigenen Wünsche zu maximieren.¹⁰ Das selbstinteressierte

⁹ In dieser Dissertation soll gezeigt werden, dass die Konstruktion der Argumente bei beiden Strömungen eine kontraktualistisch-bedingungslogische Struktur aufweist. Daher gehen beide Lesarten der Vertragstheorie *methodisch* (!) gleich vor.

¹⁰ Manchmal wird darunter auch eine bloße Mittel-Zweck Rationalität verstanden. Dieses instrumentelle Vernunftverständnis besagt, dass man einfach die geeigneten Mittel zur Erreichung eines bestimmten

Individuum ist dann zu Kooperation bereit, wenn die Bedingungen zur Verfolgung der eigenen Interessen in einem geregelten Zustand besser sind als jene in einem „*No-Agreement*“ Zustand, in dem alle bloß ihre eigenen Interessen verfolgen und diese gegen alle anderen durchzusetzen ein Ding der Unmöglichkeit darstellt.

Demgegenüber gilt universalistischen Konzeptionen der Vertragstheorie die Akzeptabilität von Prinzipien und Regelungen, die aus einem fairen Verfahren unter Berücksichtigung aller Beteiligten hervorgegangen wären, als wesentliches Kriterium. Als handlungsrelevant gelten Gründe, die vernünftig (*reasonable*¹¹) und nicht ausschließlich auf den eigenen Vorteil (*rational*) gerichtet sind. Aus Einsicht in eine vernünftige Argumentation gehen Menschen eine Vereinbarung ein. Kant gilt zweifelsohne als Protagonist eines solchen vernunftphilosophischen Kontraktualismus.¹² Seine rechtsphilosophischen Schriften basieren auf, beziehungsweise etablieren eine universalistische Vertragstheorie. Bis heute dienen Kants politische Schriften den Vertretern dieser Richtung als wichtiger Referenzpunkt.¹³ Es wurde also festgestellt, dass der Vernunftbegriff der rationalistisch-individualistischen Richtung sich deutlich von jenem der universalistischen Strömung unterscheidet.

Daraus ergibt sich die interessante Frage, welchen Einfluss der unterschiedliche Vernunftbegriff auf die grundsätzliche Argumentationsstruktur und Methode der beiden Richtungen hat? Konkret muss erforscht werden, ob die Unterschiede im Vernunftbegriff und in der Anthropologie zu, wie zumeist dargestellt, sich antagonistisch gegenüberstehenden Positionen und Argumenten führen. Beide entwickeln ihre Argumente aus dem wechselseitig akzeptablen Grundsatz der Reziprozität unter Gleichgestellten. Bei Hobbes handelt es sich um eine postulierte natürliche Gleichheit unter den Menschen und bei universalistischen Theorien um eine angenommene normative Gleichheit. Beiden ist die Idee gemein, dass politische Autorität zutiefst mit der

Zwecks wählt. Dem ‚*Contractarianism*‘ wird jedoch meist die Vorteilsmaximierung des Einzelnen zugeschrieben.

¹¹ Siehe John Rawls‘ Unterscheidung zwischen *rational/reasonable* in: Rawls, John. 2003. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 120-127

¹² Siehe Kant, Immanuel. 1977. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

¹³ Ein maßgeblicher Vertreter der Vertragstheorie, der sich auf Kant stützt, ist John Rawls.

Vorstellung von einer vertraglichen Übereinkunft aller Betroffenen in Zusammenhang stehen muss. Ob politische Autorität als legitim angesehen wird, hängt davon ab, ob sie jenen Prinzipien, die alle Individuen als Resultat einer adäquaten Vereinbarung unter Gleichgestellten anerkennen, entspricht. Diese generelle Idee kann, wie in diesem Abschnitt gezeigt, auf unterschiedlichste Weise ausdifferenziert werden. Und zwar je nachdem wie man die relevante Vereinbarung, die Vertragsparteien und deren Gleichheit und die Bedingungen, unter denen sie getroffen wurden, charakterisiert. Die Argumentationsmethode und Struktur der Argumente müssen, wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll, jedoch nicht unbedingt differieren.

Dass Individuen in einer Welt, in der auch andere Individuen vorhanden sind, leben und es daher notwendig ist, ein Mindestmaß an Kooperation zu vereinbaren, gilt beiden Richtungen als Prämisse. In beiden Konzeptionen kommt der Vertrag als maßgebliches Argument ins Spiel. Es mag etwas merkwürdig erscheinen, dass die Legitimität von politischer Autorität oder von moralischen Normen auf einem Vertrag beruhen soll. Verträge sind an sich ja eher Ausdruck einer Übereinkunft von Partikularinteressen der Vertragsparteien. Das kontraktualistische Argument beruht jedoch nicht wie im juristischen Bereich auf wirklichen, effektiven Verträgen.¹⁴ Zumeist vertritt die Vertragstheorie die Ansicht, dass politische Autorität oder moralische Prinzipien aus hypothetischen Vertragsargumenten entstehen, indem man sich fragt, auf welche Grundsätze sich Individuen entweder aus rationalen oder vernünftigen Gründen, unter bestimmten idealen Bedingungen einigen *würden*.

Von besonderer Bedeutung dabei ist die *Methode* des vertragstheoretischen Argumentierens. Diese soll genau beleuchtet werden, da in der Interpretationsgeschichte beider Richtungen in Bezug auf die Methodik der Vertragstheorie zumeist argumentiert wird, dass sich die beiden Strömungen massiv unterscheiden.¹⁵ Dazu ist es notwendig, sich zunächst die der rational-individualistischen Position zugeschriebene Argumentation

¹⁴ Eine Ausnahme bildet die Position Gilbert Harmans.

¹⁵ Hobbes' Verfahrensweise im *Leviathan* wird häufig aus seiner Anthropologie heraus interpretiert, obwohl es sich meiner Auffassung nach wie bei den universalistischen Vertragstheorien um ein kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument handelt.

von Thomas Hobbes genauer anzusehen. Diese Analyse wird zeigen, dass, obwohl fundamentale Unterschiede in Bezug auf die Anthropologie und die Rationalitätskonzeption bestehen, dennoch *methodologisch* die Vorgangsweise der Argumentation sehr ähnlich zu jener der universalistischen Vertragstheorien verläuft. Am Ende dieser Dissertation wird deutlich, dass sowohl Hobbes als auch universalistische Vertragstheorien eine bedingungslogische Argumentationsmethode vertreten.

A.4 Methode und Begriffe des Kontraktualismus

A.4.1 Generelle Aspekte

Die Vertragstheorie ist ein abstraktes, theoretisches Rechtfertigungs- und Begründungsmodell. Dies ist sie in vielerlei Hinsicht: Im Bereich der Moral versucht man Konzeptionen des moralischen Handelns beziehungsweise moralische Prinzipien zu gewinnen, in der politischen Philosophie soll die rationale oder vernünftige Basis einer sozialen Ordnung sowie die Erfordernisse zur Legitimation von politischer Herrschaft begründet werden. Die Basis des Arguments ist ein hypothetischer Vertrag, der unter freien und gleichen Individuen in einem wohldefinierten Ausgangszustand¹⁶ geschlossen wird. Der Kontraktualismus betrachtet die allgemeine Akzeptabilität der Vertragsprinzipien und deren Voraussetzungen als fundamentales Kriterium für dessen normative Gültigkeit. Vertragstheorien basieren auf einem begründungstheoretischen und prozeduralen Verfahren. Sie verkörpern die systematische Darstellung jener Überzeugung, die sich in der Neuzeit durchzusetzen begann. Und zwar, dass moralische, gesellschaftliche oder politische Rechtfertigungen nicht mehr länger durch eine Referenz auf den Willen Gottes¹⁷ oder einer objektiven, natürlichen Weltordnung möglich sind. Entwicklungen wie der Niedergang der theologischen Weltsicht, das durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse vorangetriebene Verschwinden einer traditionellen

¹⁶ Wie der ‚Naturzustand‘ oder Rawls‘ ‚*Original Position*‘.

¹⁷ Hobbes‘ *Leviathan* lässt sich als Bollwerk gegen einen ‚2nd ruler‘, in diesem Fall die Kirche, verstehen.

Naturkonzeption, der Zerfall einer etablierten sozialen Ordnung und ihrer vorgegebenen Werte, machten eine Reorganisation der Rechtfertigungsmodelle notwendig.

Die Überlegungen widmen sich zunächst dem Bereich des öffentlichen Zusammenlebens. Diese sollten nun den Standards der gewandelten Bedingungen des Individuums und seiner Umgebung entsprechen. Die Hauptfigur dieses neuzeitlichen Weges, der sich in den Rechtfertigungstheorien manifestiert, ist das autonome Individuum, das, aus allen tradierten Ordnungen gefallen, nun auf eigenen Füßen steht. Es handelt sich um ein *methodologisches* Artefakt, eine konstruktivistische Alternative zum bisherigen sozial fest eingebetteten Gemeinschaftswesen der Tradition¹⁸. Dieses, in der empirischen Welt nicht existente Individuum, entwickelt eine enorme Wirkmächtigkeit. Es dient dem Zweck der Konstruktion von Argumenten. Es bezieht seine Konzeption des Guten nicht länger, indem es sich in teilweise überschneidende Gemeinschaften, vorgeben durch natürliche oder geschichtliche Verhältnisse, integriert. Im Gegenteil, gesellschaftliche und politische Institutionen sind nur dann zu rechtfertigen, wenn deren Funktionsbereich auch die Interessen, Rechte und Anliegen der unterschiedlichen Einzelnen widerspiegeln. Diese neuzeitlich-individualisierte Basis für alle gesellschaftlichen und politischen Organisationsformen bringt die traditionelle Beziehung von Individuum und Gemeinschaft ins Wanken. Einerseits wird das Individuum aus seinen jeweiligen Bereichen herausgelöst und jenseits aller historisch entstandenen und kulturell geformten Gemeinschaftlichkeit „individualisiert“. Andererseits muss dieses Rechtfertigungsmodell an der Allgemeingültigkeit ihrer hervorgebrachten Prinzipien festhalten, um nicht in Beliebigkeit abzugleiten. Diese Anforderungen haben Philosophen dazu geleitet, das Individuum entweder als Bewohner einer vorsozialen (Natur-)Welt anzusehen oder als ein ‚universelles‘ Wesen, als Teil einer Vernunftgemeinschaft jenseits von Vergesellschaftung, zu denken. Eine weitere Konsequenz dieser Individualisierung führt diese, auf dem Einzelnen basierende, Grundlage der Theorie unweigerlich in die Notwendigkeit zur Annahme, dass zwischen den Individuen, zumindest der Möglichkeit nach, ein Minimalkonsens gedacht werden kann. Denn wie sollte man von nun an damit

¹⁸ Dies bedeutet jedoch nicht, dass das autonome Individuum der Moderne nicht in sozialen Kontexten lebt; Christine Korsgaard spricht von mehreren, immer wieder änderbaren ‚*practical identities*‘.

umgehen, dass ein Individuum dieses und jenes nicht akzeptierte? Bislang war Individuen unterschiedliches normatives Gewicht nur innerhalb von festgelegten normativen Hierarchiestrukturen zugekommen. Dies ist beim kontraktualistischen Rechtfertigungsmodell nicht länger der Fall, denn jedes Individuum zählt gleich viel wie jedes andere. Jedes Individuum hat das gleiche Recht im Rechtfertigungsdiskurs berücksichtigt zu werden. Diese Vorgangsweise führt notwendigerweise in eine egalitär-symmetrische Konzeption von Rechtfertigung. In nahezu allen Varianten der Vertragstheorie verläuft die Rechtfertigungsleistung über eine durch theoretischen Konsens hervorbringende Methode. Dies erklärt die anhaltende Anziehungskraft des Kontraktualismus in der modernen praktischen Philosophie und in der Gesellschaft. Daraus ergibt sich die naheliegende Frage, welches Mittel den Konsens am Deutlichsten zu repräsentieren in der Lage ist? Die Antwort der Vertragstheorie fällt eindeutig aus. Es ist der Vertrag. Der Vertrag stellt die Konsens- hervorbringende Prozedur par excellence dar. Das autonome Individuum ersetzt die bisherigen gesetzgebenden Autoritäten durch das Recht eines jeden Individuums, nur durch jene Gesetze in seiner Freiheit eingeschränkt zu sein, welchen es in einem hypothetischen Vertrag zusammen mit allen anderen Individuen unter fairen Bedingungen und auf der Basis gleicher Behandlung aller zustimmen könnte.

Der Kern des kontraktualistischen Arguments kann wie folgt zusammengefasst werden: X, sei es ein Rechtssystem, Prinzipien von sozialer und politischer Gerechtigkeit oder auch moralische Standards, können dann als legitimiert betrachtet werden, wenn X auf eine argumentativ nachvollziehbare Weise als Ergebnis eines Vertrages, dem Individuen vernünftigerweise unter bestimmten wohldefinierten und allgemein akzeptierten Umständen zugestimmt *hätten*, gedacht und erläutert werden kann. Um die Logik des kontraktualistischen Arguments und dessen Stärken und Schwächen als Rechtfertigungstheorie zu begreifen, werden in den folgenden Abschnitten die Dimensionen des hypothetischen Vertrages untersucht.

A.4.2 Die Meta-Dimensionen des Vertrages

Der Kontraktualismus der Neuzeit beansprucht (zumeist) nicht, ein letztbegründendes Prinzip zu sein. Vielmehr geht es darum, durch diese Methode Gründe und Argumente zu entwickeln, die es ermöglichen, bestimmte Bedingungen, Schlussfolgerungen oder Prinzipien für alle akzeptierbar zu machen. Deshalb gilt es nun, sich seiner wesentlichen Grundelemente und deren etwaiger Voraussetzungen bewusst zu werden. Wolfgang Kersting¹⁹ führt in seinem Buch *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages* drei grundlegende Vertragselemente an, die klar zu unterscheiden sind: Die Normativität, die Moralität sowie die Rationalität des Vertrages. Ausgehend von der normativen Perspektive des Vertrages rückt die intern bindende Struktur des Vertrages in den Vordergrund, während die moralische Perspektive die externe Gültigkeit des Vertrages in den Fokus bringt. Die Normativität beinhaltet all das, was den Vertrag als normativen Vorgang definiert. Das ist der Vertrag als Ursprung von normativer Wirksamkeit. Dies zeigt sich, wenn der Vertrag als die Grundlage von freiwilligen, selbst auferlegten Verpflichtungen und korrespondierenden Rechten beschrieben wird. Demgegenüber umfasst die Dimension der Moralität die Bedingungen der Gültigkeit des Vertrages, welche gleichzeitig die Voraussetzungen für ihre normative Wirksamkeit bilden. Denn der Vertrag muss die Bedingungen seiner Gültigkeit erfüllen, damit die Besonderheiten des Normativen, wie etwa neue Verpflichtungen und Rechte zu generieren, festgelegt werden können. Bei der dritten Dimension des Vertrages geht es um dessen Rationalität. Hier kommen die Motive und Erwartungen der Vertragspartner und deren mögliche Strategien zur Erreichung ihrer Interessen und Ziele in den Fokus. Die Aufmerksamkeit wird auf die instrumentelle Seite des Vertrages, auf seine Funktion und seinen Zweck gelenkt.

¹⁹ Ich folge in diesem Abschnitt Wolfgang Kersting, da er meiner Meinung nach eine sehr interessante Interpretation des Hobbesschen Kontraktualismus zulässt; und zwar den Kontraktualismus als „kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument“. Siehe Kersting, Wolfgang (Hrsg.). 1996. Thomas Hobbes: *Leviathan. Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des Leviathan*. Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 5, Berlin: Akademie Verlag

A.4.3 Die Dimension der Normativität

Ist die soziale Koordination des Zusammenlebens durch objektive Normen vorgegeben, dann schwinden die Gestaltungsmöglichkeiten des autonomen Individuums und daraus resultierende freiwillige Verpflichtungen massiv. Beginnt sich jedoch das Netzwerk der objektiven Normen auszudünnen, dann gewinnt eine autonome Organisationsform des Zusammenlebens mitsamt seiner Instrumente wie freiwillige Selbstverpflichtung an Bedeutung. Die Wendung, weg von objektiven Normen und hin zu normativer Selbstbestimmung aller erklärt die außerordentliche und anhaltende Anziehungskraft der vertragstheoretischen Argumentation für die politische Philosophie. In dem Maß, in dem die praktische Philosophie das Vertrauen in einen normativen Objektivismus verliert, richtet sie ihren Fokus auf die normative Koordination des Zusammenlebens; also auf den Bereich der freiwilligen Selbstverpflichtung. Mit dem Kollaps der objektiven Normen taugt ein teleologisches Naturverständnis oder Gott nicht mehr als Rechtfertigungsinstrumentarium. Die Philosophie muss nun die Notwendigkeit nach Rechtfertigung anderswertig bewältigen und schreibt nun dem autonomen Individuum die Hauptrolle in Bezug auf akzeptierbare Rechtfertigungsargumente zu. Wenn nun also Gott und die Natur als der Ursprung von Normativität für untauglich erklärt werden, und sich Normativität nicht länger ‚erkennen‘ lässt, dann ist es naheliegend, dass diese explizit von den Individuen eingebracht werden muss. In der Philosophiegeschichte rücken daher Begriffe wie Versprechen, Vertrag und Zustimmung in den Fokus und werden so zu den grundlegenden, normativen Bedingungen von modernen Rechtfertigungstheorien. Sie werden zu, das soziale Leben bestimmende Konzeptionen entwickelt. Die Begründungsmodelle ‚Vertrag, Versprechen, Zustimmung und Selbstverpflichtung‘ prägen in der Moderne das normative Geschehen. Allerdings gibt es auch Stimmen, die bezweifeln, dass eine bloße Konzeption der Selbstverpflichtung auch nur im Geringsten die Argumentationslast, die ihr der philosophische Kontraktualismus aufbürdet, tragen kann. Um die Argumente und Gegenargumente besser abwägen zu können, soll im nächsten Abschnitt näher beleuchtet werden, wie der Vertrag zu verstehen ist; vor allem im Hinblick auf seine Normativität.

A.4.3.1 Ist der Gesellschaftsvertrag ein realer Vertrag?

Im Allgemeinen versteht man unter Vertrag eine mit einem konkreten Inhalt und zwischen mindestens zwei konkreten Parteien oder Personen geschlossene Übereinkunft. Jede der Parteien verpflichtet sich zu dem Vertrag. Der Vertrag basiert demnach auf einer selbst eingegangenen Verpflichtung. Die normative Wirksamkeit erstreckt sich lediglich auf die vertragschließenden Parteien. Einen auf Fremdverpflichtung basierenden Vertrag kann daher es per definitionem nicht geben, da dieser zu Lasten Dritter ginge und deshalb normativ nicht wirksam wäre. Verträge, die auf Selbstverpflichtung beruhen sind dementsprechend nicht übertragbar oder auf andere anwendbar. Solche Verträge sind vom jeweiligen Vertragsinhalt abhängige Übereinkünfte, dessen Reichweite und Gültigkeit sich auf die Anzahl der Vertragschließenden begrenzt. Von solcher Art sind die meisten Verträge. Es handelt sich um juristische Verträge. Juristische Verträge sind auf bereits existierenden Normen begründet.

Im Unterschied dazu haben philosophische Verträge den Anspruch und Sinn, Normen zu begründen. Juristisch verstandene Verträge auf dem Gebiet der Philosophie bringen deshalb die philosophische Vertragstheorie unmittelbar in gewaltige Schwierigkeiten. Denn, Verträge eines konkreten Inhalts, die nur wenige Vertragsschließende betreffen, taugen nicht als philosophische Basis für etwas, das Allgemeingültigkeit beansprucht. Juristische Verträge entfalten ihre normative Wirksamkeit durch Selbstverpflichtung, indem sie tatsächlich geschlossen wurden. Die Gültigkeit dieser Verträge erstreckt sich nicht auf nachfolgende Generationen oder Zuwanderer. Jene Vertragstheoretiker, die den Vertrag als Ursprung solcher Selbstverpflichtung verstünden, gerieten dadurch unweigerlich in den Bereich eines realen, empirischen Vertrages. Diese Charakteristika führen zu dem paradoxen Ergebnis, dass philosophische Vertragstheorien die normative Dimension konventioneller Verträge nicht zu ihren Argumentationszwecken nutzen kann. Der Vertrag als Instrument von selbst auferlegten Verpflichtungen konkreter Art kann nicht die Rechtfertigungsrolle in der praktischen Philosophie übernehmen. Die zu beantwortende Frage lautet daher, welcher Art philosophische Verträge sind.

A.4.3.2 Die Verträge des Kontraktualismus sind hypothetisch

Die Vertragstheorie versucht den eben aufgeworfenen Schwierigkeiten auf folgende Weise zu begegnen: Der Vertrag wird aus der Empirie herausgeschält und als Gedankenexperiment in ein philosophisches Argument mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit übertragen. Ein weiteres, in der Philosophiegeschichte vorzufindendes Mittel ist, den Vertrag als stillschweigenden Vertrag zu interpretieren, der das Stillschweigen als Vertragsschluss unterstellt. Desweiteren findet sich eine Antwort auf das Gültigkeitsproblem bei künftigen Generationen und Zuwanderern in der Forderung nach einer Art formalen Beitrittsakt, der den uranfänglichen Vertrag auf alle Nachfolgenden erneuert. Die mit Abstand wirkmächtigste und von zahlreichen Philosophen angewandte Variante in der Geschichte der Philosophie ist der Vertrag als hypothetisches Gedankenexperiment.

A.4.3.3 Hypothetische Verträge

Sowohl in den klassischen als auch in den zeitgenössischen Versionen der philosophischen Vertragstheorie sind die Verträge hypothetisch zu verstehen. Sie vollziehen sich als Gedankenexperiment nur in den Köpfen der Theoretiker. Nun stellt sich die berechtigte Frage, wie hypothetische Verträge reale Verpflichtungen generieren können? Wie können Verträge, die ausschließlich auf einem Gedankenexperiment beruhen, Auskunft über legitime politische Autorität oder moralische Standards geben? Letzten Endes, so die Kritiker, können Rechte oder Pflichten nicht aus gerechtfertigten Prinzipien ableitet werden, indem gefragt wird, welche Rechte und Pflichten Menschen hätten, wenn sie sich auf gewisse normative Prinzipien in einer imaginären Situation geeinigt hätten. Die aus dem imaginär abgeschlossenen Vertrag hervorgegangenen Rechte und Prinzipien dürfen keine bloße Chimäre sein, sondern müssen normativ binden. Wie ist dies vor dem Hintergrund der bereits dargestellten Schwierigkeiten der aus Selbstverpflichtung geschlossenen Verträge möglich? Die Antwort ist zunächst intuitiv verstörend. Denn es ist deshalb möglich, weil die Rechtfertigungsleistung bei der kontraktualistischen Argumentation nicht über die bindende Wirkung von Verträgen

verläuft, welche nur dann zustande kommt, wenn es eine positive, eingegangene Selbstverpflichtung gibt. Das Paradoxon der neuzeitlichen Vertragstheorie liegt darin, dass Verträge nicht durch einfache Selbstverpflichtung, sondern durch die Selbstverpflichtung fördernden Bedingungen sichergestellt werden. Interessant ist nun, auf welche Weise dies zu bewerkstelligen ist. Nachdem in der Neuzeit extern vorgefundene Normen keine normative Wirkung mehr gewährleisten, müssen diese auf andere Art und Weise legitimiert werden. Damit der philosophische Vertrag nicht Gefahr läuft, beliebige Inhalte zu gerieren, werden die kontingenten Elemente durch konstante Vertragsmerkmale eingegrenzt. Im Allgemeinen geschieht dies auf folgende Weise: Die Verträge der philosophischen Vertragstheorie sind Verträge eines jeden mit einem jeden. Sie gelten unbefristet und wurden niemals zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich abgeschlossen. Es ist nicht der rechts-verbindliche Charakter, hergestellt durch eine tatsächliche vertragliche Übereinkunft aller, der die Idee des hypothetischen Vertrages als Rechtfertigungsmodell für politische und soziale Institutionen qualifiziert. Vielmehr liefert das hypothetische Vertragsargument gute Gründe *anzunehmen*, dass die involvierten Personen eine begründete und jedem einsichtige Übereinkunft getroffen *hätten* und, dass sie deshalb die daraus hervorgegangenen Prinzipien derart betrachten *sollten*, *also ob* sie darüber übereingestimmt *hätten*. Von elementarer Bedeutung sind dabei die Gründe und Bedingungen, die durch die Vorstellung von einer geschlossenen Vereinbarung zu Tage treten. Eine wesentliche Aufgabe der philosophischen Vertragstheorie ist es, diese Gründe deutlich und nachvollziehbar herauszuarbeiten. Der Vertrag ist das Kriterium, die theoretische Nagelprobe, mithilfe dessen allgemein gültige politische, soziale oder moralische Prinzipien deutlich gemacht werden können. Das ist der metaethische Grundsatz des Kontraktualismus: Nur solche Prinzipien sind allgemein gültig, denen jedes Individuum unter fairen Bedingungen zustimmen hätte können. Oder in anderen Worten: Nur jene Prinzipien gelten als akzeptiert, welche öffentlich von jedem und gegenüber jedem gerechtfertigt werden können.

A.4.4 Die Dimension der Moralität

Der Vertrag des philosophischen Kontraktualismus ist kein Letztbegründungskonstrukt. Er taugt nicht zur Konstitution von politischen, sozialen oder moralischen Ordnungen, da er das voraussetzt, was er eigentlich erst begründen soll. Seine verpflichtende Beschaffenheit kann nur dann wirksam werden, wenn er in die externen Rahmenbedingungen seiner moralischen Gültigkeitsbedingungen eingebettet ist. Eine Möglichkeit auf die moralischen Vorbedingungen von Verträgen zu stoßen, ergibt sich, indem man sich die Frage stellt, ob es moralische Einwände gegen hypothetische Verträge geben kann? Und wenn ja, welche das sind und unter welchen Voraussetzungen sie wirksam werden? Gut veranschaulichen lässt sich das besonders am rechtlichen Grundsatz *volenti non fit iniuria*²⁰ – dem Einwilligenden geschieht kein Unrecht – deutlich. Dieser Grundsatz geht davon aus, dass jene Person, die freiwillig und in vollem Bewusstsein der potentiell negativen Konsequenzen eine Vereinbarung eingeht, keine (Schadens)Ansprüche an die anderen Vertragspersonen stellen darf. In der philosophischen Gesellschaftsvertragstradition ist man nicht bereit diesen Grundsatz ohne weitere moralische Bedingungen zu akzeptieren. Dort müssen Verträge bestimmte moralische Mindeststandards erfüllen, damit sie normativ wirksam werden können. Somit stellt sich die Frage, welche Vorbedingungen beim hypothetischen Vertrag gelten müssen?

Zum einen muss der Einwilligende *freiwillig* den Vertrag eingehen. Sicherlich ist die Grenzziehung zwischen freiwilliger Zustimmung und unfreiwilliger Fügsamkeit ein schwieriges Unterfangen.²¹ Der philosophische Kontraktualismus formuliert deshalb allgemeine Zumutbarkeitsbedingungen, die in der Vertragssituation eingehalten werden müssen. So hat jegliche Form von Verletzung dieser Zumutbarkeitsbedingungen – wie etwa Zwang, Erpressung, Bedrohung oder das Ausnützen einer Notlage – die Nichtigkeit des Vertrages zur Folge, da es dadurch zu einer asymmetrischen Verteilung von Freiheit und Macht käme. Die Freiwilligkeitsbedingung erfüllt jedoch wohl auch der *volenti non fit*

²⁰ Dieser Grundsatz aus dem englischen ‚Common Law‘ findet vorwiegend Anwendung im Privatrecht. Im deutschsprachigen Raum gilt dieser Grundsatz weniger häufig. Vor allem können Grundrechte auf diese Weise nicht ausgehebelt werden; z.B. kann sich eine Person durch Einwilligung nicht zum Sklaven machen.

²¹ In dieser Arbeit wird aus Gründen des Umfangs nicht näher auf eine detaillierte Grenzziehung eingegangen.

iniuria Grundsatz. Deshalb führt die Vertragstheorie seit Hobbes²² eine weitere vertragsmoralische Bedingung ein: Die Ausgangsposition aller Beteiligten muss ausreichend *symmetrisch* sein, damit ein fairer Austausch der vertraglichen Leistungen überhaupt möglich ist. Die Symmetriebedingung bezieht sich auf die moralische Norm von der Gleichheit aller Akteure, während sich die Freiwilligkeitsbedingung auf das moralische Prinzip von der gleichen Freiheit aller bezieht. Die Startbedingungen müssen für alle gleich sein und das Individuum muss ohne Zwang oder Not zu einer Vereinbarung aus freien Stücken kommen. Die beiden vertragsmoralischen Bedingungen von der Freiheit und der Gleichheit aller Akteure muss die philosophische Vertragstheorie erfüllen und voraussetzen, damit der philosophische Vertrag die Rechtfertigungsleistung erbringen kann, die ihm die Theorie zumutet. Wenn nun eine moralische Konzeption von der Freiheit und der Gleichheit aller angenommen werden muss, dann ist der Einwand, dass die Theorie das voraussetzt, was sie eigentlich hervorbringen soll, plausibel. Das Konstituieren von politischen oder moralischen Standards erweist sich dann als nahezu unmöglich, da es zirkulär wäre. Deshalb ist es wichtig, sich darauf zu besinnen, was ein kontraktualistisches Argument eigentlich leisten will. Wenn das vertragstheoretische Argumentieren keinen Letztbegründungsanspruch erhebt, sondern sich zum Ziele macht, „bloß“ eine Theorie der guten Gründe und Argumente zu sein, gewinnt die Theorie an Plausibilität.

Eine weitere Reduktion des Anspruches lässt sich dadurch erreichen, dass die Vertragstheorie nicht als Konstitutions- sondern als Legitimierungsverfahren verstanden wird. Dieser Schritt wird mithilfe einer kontraktualistisch-bedingungslogischen Argumentationsmethode²³ durchgeführt, indem in einer regressiven Argumentationskette dargestellt wird, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit politische Autorität als legitimiert betrachtet werden kann. Den Konstitutionsanspruch von politischen, sozialen oder moralischen Ordnungen, den die klassisch-orthodoxe Lesart des Kontraktualismus erhebt, reduziert sich auf einen Legitimierungsanspruch. Die Legitimierung erfolgt durch eine die erforderlichen Vorbedingungen (normative felicity conditions) herausarbeitende

²² Hobbes geht von der natürlichen Gleichheit der Menschen aus.

²³ Siehe im Abschnitt „Der Kern von Hobbes‘ kontraktualistisch-bedingungslogischem Argument“ dieser Arbeit. S. 42

Methode. Die Rechtfertigungsleistung hängt wesentlich davon ab, ob plausibel argumentiert werden kann, dass gewisse vertragsmoralische Bedingungen wie die Gleichheit und die Freiheit aller Akteure angenommen werden müssen, weil sie die Voraussetzung für alle weiteren politischen und sozialen Vereinbarungen darstellen. Auch wenn dafür bloß gute Gründe angeführt werden können und keine Letztbegründung möglich ist, verliert das Argument nicht seine Überzeugungskraft.

A.4.5 Die Dimension der Rationalität

In der Geschichte der politischen Philosophie finden sich zahlreiche Kontroversen um unterschiedlichste Auffassungen von Rationalität²⁴. Locke und Rousseau waren sich einig, Hobbes' Vertragstheorie als irrational zu bezeichnen während Rousseau Lockes Theorie wiederum als irrational abqualifizierte.²⁵ Fakt ist, dass an einem gewissen Punkt alle Beteiligten in der kontraktualistischen Argumentationskette vor der Frage der hypothetischen Vereinbarung stehen. Dies wirft die wesentliche Frage auf, aus welchem Grund das Individuum diesem hypothetischen Vertrag zustimmen und die daraus folgenden Prinzipien anerkennen sollte? Wieso sollen Individuen politische Autorität akzeptieren? Obwohl in dieser Arbeit weniger die moralpsychologischen Motivationsgründe untersucht werden und das Hauptaugenmerk vielmehr auf der Struktur und der Methode des Kontraktualismus liegt, soll dennoch in sehr kurzen Zügen auf folgende, divergierenden Zugangsweisen hingewiesen werden. Dies dient dem allgemeinen Verständnis und der historischen Einordnung verschiedenster Formen des philosophischen Kontraktualismus.

Die Frage nach dem „Warum einen Vertrag eingehen?“ wurde in der Philosophiegeschichte entweder mit „weil es rational ist“ oder „weil es vernünftig ist“ beantwortet. Ein evidenter, rationaler Grund einem Vertrag zuzustimmen ist, wenn dieses

²⁴ Auf diese kann in dieser Arbeit nicht ausführlich eingegangen werden, da dies den Rahmen der Arbeit übersteigen würde.

²⁵ Siehe Kersting, Wolfgang. 1994. *Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: WBG. S. 100 ff, S. 141 ff

Instrument das Vorantreiben der eigenen Vorteile befördert. Diese, auf maximierenden Eigennutz gerichtete Rationalität wird allen voran Hobbes zugeschrieben. Und zwar deshalb, weil Hobbes anthropologische Beschreibung des Menschen diesen im Grunde als bloß auf den eigenen Vorteil bedachtes Lebewesen darstellt. Diese, Hobbes zugeschriebene Richtung wird im angloamerikanischen Raum als ‚*Contractarianism*‘ bezeichnet. Dem gegenüber stehend kann es aus Vernunftgründen zu einem Vertrag kommen. Die Vertragsparteien sind keine bloßen Egoisten und sehen daher ein, dass Kooperation vernünftig ist. Diese Strömung, die sich aus Rousseau, Kants politischen Schriften bis hin zu Rawls entwickelte, wird als ‚*Contractualism*‘ bezeichnet. Durch diese, in der praktischen Philosophie stark präsente Spaltung tendiert man jedoch, den Blick auf eine andere, dritte Interpretationsvariante von Rationalität zu vernachlässigen. Jene Option, die keine Aufspaltung in Hobbesianer und Kantianer nach sich zieht. Dann nämlich, wenn Rationalität als strategisches Instrument verstanden wird. Dieses instrumentelle Vernunftverständnis besagt, dass man einfach die geeigneten Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks wählt. Dies sagt vorerst noch nichts über die Art des Zwecks aus. Ist ein Ziel definiert, wählt man die geeigneten Mittel. Die Akzeptanz einer Vereinbarung beruht sowohl bei Hobbes als auch bei Rawls²⁶ auf einer Identifikation von gemeinsamen Interessen, Bedürfnissen oder Zielen. Eine Person wird eine Vereinbarung dann akzeptieren, wenn sie selbst nicht in der Lage ist, Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, sein auf den eigenen Vorteil bedachtes Leben (Hobbes) zu leben oder ihre eigene Konzeption des Guten (Rawls) zu verfolgen. Arbeitet man die erforderlichen Grundbedingungen, die die Bedingung der Möglichkeit sowohl zu einem egoistisch-rationalistischen als auch zu einem kooperativen Lebensentwurf darstellen, mithilfe eines kontraktualistischen Arguments heraus, dann führen ebendiese Bedingungen zu folgendem Schluss: *Wenn* ich gewisse Grundbedingungen für mein jeweiliges Leben benötige – egal wie dieses in concreto aussieht, *dann* werde ich strategisch jene Mittel wählen, die dorthin führen, dass ich meinen jeweiligen Lebensentwurf verwirklichen kann. So gesehen bedeutet Rationalität eine bloß strategische Wahl der Mittel.

²⁶ Der Verweis auf Rawls deshalb, weil er eine der elaboriertesten, zeitgenössischen Formen der universalistischen Vertragstheorie entwickelt hat.

Weder Hobbes' auf Eigennutz gerichtetes noch Rawls' vernunftgeleitetes, kooperatives Individuum möchten in einen ‚*nicht friedlichen*‘ Gesellschaftszustand zurückfallen; daher wählen sie das geeignete Mittel der Vergesellschaftung zur Vermeidung ebendieses. Die Interessen der Vertragsparteien können entweder identisch sein oder, wie in pluralistischen Gesellschaften eher wahrscheinlich, sich voneinander unterscheiden. Im ersten Fall kommt es zu einem Vertrag aufgrund identischer Interessen und im zweiten Fall zu einem aufgrund von komplementärer Interessen. Verträge aufgrund von komplementärer Interessen bieten einen Austausch von Nutzen oder Ressourcen während Verträge aufgrund identischer Interessen die Akkumulation derselben gewährleisten. Vor allem rationalistische Vertragstheorien mögen auf den ersten Blick als ein komplementärer Nutzaustausch erscheinen. Sie sind es aber bei genauerer Betrachtung nicht, denn Hobbes Vertragspartner haben das idente Interesse, Recht, Ordnung und Frieden zu sichern.

Die hypothetischen Verträge des philosophischen Kontraktualismus sind notwendigerweise immer Verträge aufgrund identischer Interessen. Sie dienen der Rechtfertigung von universalen Bedingungen, Regeln und Prinzipien. Dabei ist wichtig anzumerken, dass es sich nur um ein Minimalprogramm an gleichen Interessen handeln muss. Nur wenige, gleiche Interessen reichen dem philosophischen Kontraktualismus bereits als Grundlage.²⁷ Der motivierende Grund zur Akzeptanz des Vertrages wird durch das identische Interesse, wie etwa der Sicherung des Friedens hervorgebracht. Das Interesse manifestiert sich als das Interesse *aller*, die Lebensbedingungen zu verbessern oder gute Lebensbedingungen überhaupt erst herzustellen. Wenn sich unter den gegebenen Umständen die Existenz einer Rechtsordnung, von Institutionen oder auch von moralischen (Mindest-) Prinzipien für alle als die Grundvoraussetzung für alle anderen Interessen herausstellt, dann werden *alle* strategisch dem Vertrag zustimmen. Dies geschieht dann egal ob aus rationalen oder vernünftigen Gründen. *Alle* werden, auch vom jeweils eigenen Standpunkt aus, die Rechtsordnung als Grundbedingung für alles weitere – also als legitimiert - betrachten. Die Evaluierung der Rationalität eines Vertrages ergibt

²⁷ Beispielsweise das Bedürfnis nach Sicherheit, das die Vorbedingung für die Verfolgung weiterer Interessen der Individuen ist.

die Frage nach dessen Leistungsfähigkeit. Die Leistungsfähigkeit wird durch die Ausgangssituation der Vertragsparteien, den Gegenstand des Vertrages, die Konsequenzen von Handlungen und die Zielsetzungen der Vertragsparteien bestimmt. Nach der Rationalität eines Vertrages zu fragen bedeutet, festzustellen, ob es für die Vertragsparteien strategisch vernünftig oder rational wäre, unter den gegebenen Bedingungen und in Anbetracht der jeweiligen Interessen und Ziele in einen Vertrag mit bestimmten Eigenschaften hypothetisch einzuwilligen. Es geht darum, ob der Vertrag strategisch die gewünschte Wirkung erzielt.

A.4.6 Die Vertragssituation

Die kontraktualistische Argumentation basiert auf komplexen Bedingungsaussagen und ist im Prinzip eine Aneinanderreihung von hypothetischen Imperativen. Historisch betrachtet wird zumeist wie folgt argumentiert: Wenn die Ausgangssituation bestimmte Merkmale aufweist, dann muss strategisch ein Vertrag mit gewissen Bedingungen eingegangen werden, welches wiederum das Vertragsergebnis in Form von gewissen Bedingungen, legitimiert. Die Argumentation ist eine abstrakt-theoretische, taucht jedoch nicht aus dem Nichts auf. Die Form der Argumentation hängt logisch von jenen Voraussetzungen und Zusammenhängen ab, die die Struktur der Konfliktsituation determinieren. Der Vertragstheorie muss diese Konfliktsituation in Übereinstimmung aller bewältigen und in eine sorgfältig ausgearbeitete vertragliche Vereinbarung überführen. Zumeist bezieht das kontraktualistische Argument seine Kraft maßgeblich aus der Beschaffenheit der Ausgangssituation. Diese umfasst nicht nur äußere Lebens- und Handlungsbedingungen, sondern auch die anthropologische Beschaffenheit, die je nach Theorierichtung dem Menschen zugeschrieben wird. Die anthropologischen Aspekte beeinflussen sowohl die Wahrnehmung des Konfliktes, die Fähigkeit Konflikte und Probleme zu lösen als auch die moralpsychologische Entscheidungsfindung²⁸.

²⁸ Welchen Stellenwert anthropologische Zuschreibungen in der philosophischen Vertragstheorie einnehmen, wird im folgenden Abschnitt *„Exkurs Hobbes: Das kontraktualistische Argument im Leviathan“* genauer beleuchtet, S. 37

Aus all genannten Argumenten ergeben sich zwingende Gründe, eine Vereinbarung einzugehen. Es soll gezeigt werden, dass der Entschluss zum betreffenden Vertrag rational oder vernünftig ist. Die Struktur des kontraktualistischen Arguments ist in ihrer reinen Form ein Syllogismus.²⁹ Die Akzeptanz der Conclusio, in diesem Fall die Rechtfertigungsleistung, hängt von der Akzeptanz der Prämissen ab. Die Prämissen sind in der politischen Philosophie zumeist die Beschreibung der Ausgangssituation, der sogenannte „Naturzustand“ und die anthropologische Verfasstheit des Menschen. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass der Naturzustand sowohl über eine deskriptive als auch über eine normative Komponente verfügt. Die normativen Annahmen garantieren die moralische Zulässigkeit des Vertrages. Dazu kommt die Anerkennung der deskriptiven Annahmen des Naturzustandes, da diese die Beschaffenheit des Konfliktes in der Ausgangsposition bestimmen. Dadurch rücken der Umfang der theoretischen Problemstellung, die Wahrnehmung des Konfliktes, die Art der Bedürfnisse, und das psychologische Setting hinsichtlich der Entscheidungsfindung der Individuen auf sehr klare Weise in den Fokus. Es ist unmittelbar einsichtig, dass logisch voneinander unabhängige Gründe für die Akzeptanz des normativen Teils und für jene des deskriptiven Teils des Naturzustandes vorgebracht werden können. Demzufolge muss die Akzeptanz der normativen Verfasstheit des Naturzustandes keineswegs die Akzeptanz der empirischen Annahmen über den Naturzustand mit sich bringen. Dasselbe gilt umgekehrt. Folglich beruht eine etwaige Ablehnung der Rechtfertigung von gewissen Prinzipien, mithilfe der kontraktualistischen Argumentation, entweder auf einer Abweisung der normativen Prämissen oder auf einer Zurückweisung der empirischen Charakteristika des Naturzustandes.

Die Gründe, die eine Übereinkunft vernünftig erscheinen lassen, stehen eng in Zusammenhang mit der Situation mit der die Vereinbarung erreicht werden soll. Während der Vertragssituation werden diese Gründe in Form der Eigenschaften der Situation herausgearbeitet. Würde die Ausgangssituation nicht gewisse Merkmale erfüllen, dann gäbe es keine guten Gründe, sich auf bestimmte Prinzipien zu einigen. Das zeigt deutlich,

²⁹ Siehe Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan* (ed. by J.C.A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press, Chapter V, *Of Reason and Science*, § 17, p. 31

dass die Ausgangssituation bei Vertragstheorien eine wesentliche Rolle spielt. Jedoch muss man festhalten, dass es nicht alleiniges Ziel des philosophischen Kontraktualismus ist, bloß eine plausible Theorie über den Naturzustand darzulegen. Und dennoch trägt sie in den meisten Fällen eine große systematische Beweislast innerhalb der gesamten Argumentation, damit auf vertragstheoretische Weise Prinzipien gerechtfertigt werden können. Ihre Form determiniert, ob die auf ihr basierenden Argumente überzeugen. Somit muss die Ausgangsposition allgemeine Zustimmung finden. Deren normative und deskriptive Voraussetzungen müssen unumstritten sein, da sie ansonsten keine nachhaltige Basis für die Grundlage von Prinzipien liefern kann. Der Naturzustand darf nicht unbegründet und deshalb unfruchtbar für weitere theoretische Überlegungen sein. In der Geschichte der kontraktualistischen Rechtfertigungstheorie ist abzulesen, welche Dinge zu bewerkstelligen waren: Erstens musste die Theorie eine allgemein akzeptable Ausgangssituation skizzieren und, zweitens, Prinzipien bestimmen, denen alle Parteien *aufgrund* eben dieser Ausgangssituation zustimmen *würden*. Im nächsten Abschnitt werden daher der Vertrag und der notwendige Konsens genauer beleuchtet.

A.4.7 Vertrag und Konsens

Die Verträge des philosophischen Kontraktualismus werden nicht ausverhandelt. Die Parteien treffen sich nicht auf halbem Weg und sie schließen auch keine Kompromisse. Sie haben eine rein argumentative Funktion. Der Vertrag ist das Mittel dazu, allgemein akzeptierbare Einschränkungen von Freiheiten festzulegen. Deshalb basieren vertragstheoretische Argumente stets auf Konsens.

Eine wesentliche Frage gilt es daher in dieser Hinsicht zu beantworten: Auf welcher Art von Konsens baut der philosophische Kontraktualismus sein Fundament auf? Verschiebt sich die Argumentationslast vom Vertrag in Richtung Konsens? Kann das philosophische Konzept des Konsenses die ihm aufgebürdete Beweislast tragen?

A.4.8 Philosophische Konzeptionen von Konsens

A.4.8.1 Realer Konsens

Wie beim wirklichen Vertrag handelt es sich bei einem realen Konsens um eine tatsächlich gegebene Zustimmung von existierenden Personen. Die normative Wirksamkeit entsteht durch die freiwillige Selbstverpflichtung des Individuums. Die Gültigkeit des Konsenses erstreckt sich jeweils bloß auf jene Individuen, die ihre Zustimmung gegeben haben. Die Schwierigkeiten, die solch empirische Verträge der politischen Philosophie bereiten, gelten ebenso für den empirischen Konsens. Es ist hilfreich, sich in sehr kurzen Auszügen anzusehen, wie John Locke mit dem Problem des empirischen Konsenses umgeht. In Lockes politischer Philosophie spielt der Konsensbegriff eine zentrale Rolle. Seine Analyse beginnt bei den Individuen einer vorstaatlichen Ordnung, in der sie keiner gemeinsam legitimierten Autorität untergeordnet sind. Niemand hat die Machtbefugnis über Dispute zu richten oder Gesetze zur Konfliktbehebung zu erlassen. Aus der Sicht dieses natürlichen Zustandes von Freiheit und Unabhängigkeit betont Locke die Wichtigkeit von individuellem Konsens als jenen Mechanismus, durch welchen Individuen zu Mitgliedern einer politischen Gesellschaft werden. Während bei Locke einige generelle Verpflichtungen und Rechte allen qua natürlicher Gesetze (law of nature) zukommen, können besondere Verpflichtungen nur durch freiwillige Vereinbarungen zustande kommen. Locke hält fest, dass ein Individuum nur durch einen Akt ausdrücklicher Zustimmung zu einem Mitglied der Gesellschaft wird. In seinem Buch *Two Treatises of Government* schreibt Locke:

„Nothing can make any man so [members] but his actually entering into it [society] by positive engagement and express promise and compact. This is that which, I think, concerning the beginning of political societies, and that consent which makes any one a member of any commonwealth. (Locke, 1998, Book II:Sect.122)

Die Sekundärliteratur lenkt einen besonderen Fokus auf Lockes‘ Theorie des Konsenses. Sie beschäftigt sich damit, ob Locke erfolgreich den Einwand entkräften kann, dass nur wenige Leute gegenüber ihren politischen Systemen ursprünglich tatsächlich ihren Konsens ausgedrückt haben. Deshalb, so der Einwand, sei kein politisches System

überhaupt je legitimiert. Diese Feststellung ist für Locke problematisch, da sie deutlich gegen Lockes Absicht der Legitimierung von politischer Autorität gerichtet ist. Locke sucht einen Ausweg aus diesem Problem durch eine Hinwendung zu einer Konzeption des stillschweigenden Konsenses.

A.4.8.2 Stillschweigender Konsens

Locke begegnet den Einwänden seiner Kritiker mithilfe eines Rückgriffes auf den Begriff des stillschweigenden Konsenses:

„Every man being, as has been shewed, naturally free, and nothing being able to put him into subjection to any earthly power, but only his own consent, it is to be considered what shall be understood to be a sufficient declaration of a man's consent to make him subject to the laws of any government. There is a common distinction of an express and a tacit consent, which will concern our present case. No body doubts but an express consent of any man, entering into any society, makes him a perfect member of that society, a subject of that government. The difficulty is, what ought to be looked upon as a tacit consent, and how far it binds - i.e., how far any one shall be looked on to have consented, and thereby submitted to any government, where he has made no expressions of it at all. And to this I say, that every man that hath any possession or enjoyment of any part of the dominions of any government doth hereby give his tacit consent, and is as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as any one under it, whether this his possession be of land to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week; or whether it be barely travelling freely on the highway; and, in effect, it reaches as far as the very being of any one within the territories of that government.” (Locke, 1988, Book II: Sect. 119)

Für Locke scheint die Sache eindeutig zu sein. Als Zeichen eines stillschweigenden Konsenses genügt bereits ein bloßes sich Aufhalten in einem gewissen Hoheitsgebiet. Diese Auslegung von Konsens erklärt bei Locke, warum Fremde eine Verpflichtung haben, sich an die Gesetze des jeweiligen Landes, in dem sie leben, zu halten. Es gibt einen weiteren Punkt, der ziemlich deutlich klärt, wie stillschweigender Konsens bei Locke zu verstehen ist. Vererbtes Eigentum kreiert für Locke ebenfalls stillschweigenden Konsens, weil der ursprüngliche Eigentümer das Eigentum dauerhaft unter die Jurisdiktion des Staates gestellt hat. Kinder, die das Erbe ihrer Eltern antreten, stimmen den Gesetzen

des Staates zu, da dieses Eigentum erst qua Staat zu Eigentum geworden ist.³⁰ Locke legt die Beweislast seines Arguments in die Hände seines Verständnisses von stillschweigendem Konsens. Im Vergleich zum wirklichen Konsens hat der stillschweigende Konsens jenes Problem, das das Konzept der direkten, tatsächlichen Zustimmung mit sich bringt, gelöst. Es ist nicht notwendig, dass jeder tatsächlich zustimmt. Doch muss sich der stillschweigende Konsens andere Einwände gefallen lassen. Stillschweigender Konsens ist indirekter, unterstellbarer Konsens. Wie kann es gelingen, dass nicht einfach je nach Belieben stillschweigende Zustimmung unterstellt wird? Prominente Kritiker des stillschweigenden Konsenses gibt es zahlreiche, darunter David Hume:

“Should it be said, that, by living under the dominion of a prince, which one might leave, every individual has given a *tacit* consent to his authority, and promised him obedience; it may be answered, that such an implied consent can only have place, where a man imagines, that the matter depends on his choice. But where he thinks (as all mankind do who are born under established governments) that by his birth he owes allegiance to a certain prince or certain form of government; it would be absurd to infer a consent or choice, which he expressly, in this case, renounces and disclaims. Can we seriously say, that a poor peasant or artizan has a free choice to leave his country, when he knows no foreign language or manners, and lives from day to day, by the small wages which he acquires? We may as well assert, that a man, by remaining in a vessel, freely consents to the dominion of the master; though he was carried on board while asleep, and must leap into the ocean, and perish, the moment he leaves her.” (Hume, 2006, II:XII:23&24)

Hume fällt es offensichtlich schwer, nachzuvollziehen, wie ein bloßes ‚hinein-geboren-sein‘ oder sich Aufhalten in einem Staat zu der Schlussfolgerung führt, dass derjenige bereits die Zustimmung zu der etablierten, politischen Autorität dieses Staates gegeben hätte. Er weist darauf hin, dass ein stillschweigender Konsens nur dann legitim sein kann, wenn de facto auch alternative Möglichkeiten der Entscheidung für das Individuum bestehen. Dazu gehört für Hume nicht, dass ein armer Bauer de facto zur Auswanderung gezwungen ist. Diese alternativen Optionen müssen zumutbar sein.

³⁰ Denn in einem nicht staatlichen Zustand gibt es kein durch Gesetze geschütztes Eigentum.

Die Bedingungen, unter denen ein stillschweigender Konsens erzielt wird, rücken in den Fokus. An seinem Unterstellungskriterium wird er gemessen. Die unterstellbare Zustimmung und deren Vorbedingungen müssen begründet werden. Es ist eine Sache, dass eine Person durch Handlungen oder Unterlassungen anstatt mit Worten zustimmt. Es ist jedoch etwas anderes zu behaupten, dass eine Person, ohne je eine andere Wahl gehabt zu haben, zugestimmt hätte. Von einer Person zu verlangen, dass sie ihr ganzes Hab und Gut oder ihr soziales Umfeld zurücklässt, damit sie den stillschweigenden Konsens vermeiden kann, ist schwer begründbar. Es kommt zu einer Situation, in der ein fortdauernder Aufenthalt keine freie und freiwillige Entscheidung darstellt. Freiwilligkeit und nachvollziehbare Begründungen bilden, wie auch bei Verträgen, die unverzichtbare Basis für eine philosophische Konsenskonzeption. Im Falle Lockes könnte man seine Position dahin lesen, dass in seiner Argumentation Konsens eigentlich weit weniger wichtig ist als es erscheinen mag. Stillschweigender Konsens stellt im Prinzip eine Abschwächung des Konzepts von Konsens dar.³¹ Locke kann deshalb so verfahren, weil in seiner Theorie die Grundlage von politischen Entitäten nicht durch Konsens, sondern durch natürliche Gesetze (natural law) festgelegt ist. Was wirklich zählt sind nicht vorherige Akte von Konsens, sondern die ‚Qualität‘ des Staates. Und zwar inwiefern sie damit übereinstimmt, was ‚natural law‘ verlangt. So betrachtet meint Locke nicht, dass das Gehen auf Straßen oder das Erben von Eigentum in einem tyrannischen Regime bedeutet, dass man diesem Regime seine Zustimmung gegeben hätte. Es ist bei Locke vielmehr die Qualität der politischen Autorität, bestimmt durch ‚natural law‘, und nicht Konsens, welches als Kriterium dazu dient, ob eine staatliche Gewalt legitim ist. Andererseits finden sich bei Locke auch viele Stellen, die explizit darauf hinweisen, dass nur dann politische Verpflichtung entsteht, wenn eine Person ihre eigene Zustimmung gibt. Wie auch immer Locke zu interpretieren sein möge, es zeigt sich, dass stillschweigender Konsens zwanglos und unter zumutbaren Bedingungen, die öffentlich begründbar sein müssen, zustande kommen muss.

³¹ Stillschweigender Konsens stellt eine ‚thin conception of consent‘ dar.

A.4.8.3 Hypothetischer Konsens

Es hat sich gezeigt, dass durch realen oder stillschweigenden Konsens zustande gekommene Verträge nicht zur Argumentation der philosophischen Vertragstheorie taugen. Deshalb lenkt die Philosophie ihr Augenmerk auf den hypothetischen Vertrag, der durch hypothetischen Konsens zustande kommt.

Diese Art des Konsenses, wie auch der Vertrag, wird nicht durch Beratungen oder Verhandlungen erreicht, sondern ist ein theoretisches Gedankenkonstrukt. Er wird auf abstraktem Niveau hergeleitet und ist gewissermaßen ein strategischer Konsens. Er muss unter anderem in der Lage sein, eine generalisierte, mehr oder weniger ausgeprägte Ich-Bezogenheit der Individuen zu bewältigen. Der Konsens kommt durch eine radikale Homogenisierung der Interessen aller zustande. Denn ein repräsentativer Beschluss, einsichtig und nachvollziehbar für jeden, und daraus resultierende allgemein akzeptierte Schlussfolgerungen können nur dann erreicht werden, wenn die für den Beschluss relevanten Interessen und Ziele für alle die gleichen sind.

Es finden sich diverse Strategien zur Reduktion der unterschiedlichen subjektiven Interessen. Einerseits kann man die Reduktion der Interessen plausibel machen, indem man eine Grenzsituation skizziert. Dies kann gelingen, indem die Suche danach, was jeder benötigt, so weit getrieben wird, dass am Ende nur mehr das alles weitere bedingende Interesse der Selbsterhaltung des Menschen³² als einzig entscheidungsrelevantes Kriterium übrig bleibt. Diese Argumentationslinie kennt man aus dem Naturzustandstheorem der politischen Philosophie, die paradigmatisch bei Hobbes zu finden ist. Oder, es ergeben sich, wie bei der universalistischen Vertragstheorie, vernünftigerweise als allgemein Gemeinsames grundlegende soziale Güter, wie es etwa Rawls anhand seiner „social primary goods“ vorgelegt hat. Als paradigmatischen Ausgangspunkt dieser Richtung kennt man Rawls' *Original Position*³³. Sie versucht ohne Hobbes „worst case scenario“ auszukommen. Es soll gezeigt werden, dass prozedurale

³² Wie bei Hobbes. Ich vertrete die Auffassung, dass Hobbes eine qualitative und nicht die bloße Selbsterhaltung im Sinn hat. Dies ist jedoch für diese Argumentation irrelevant.

³³ Siehe Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 34 ff

Universalisierungsregeln zu einer für alle akzeptierbaren Reduktion von prinzipiell divergierenden Lebensentwürfen führt. Das Kriterium dafür ist die Kohärenz des Verfahrens, welche sich in der sich wechselseitig respektierenden Gleichheit und Freiheit aller Individuen zeigt. Gesetzförmig sind solche Formen von politischer Autorität, wenn sie allgemeingültig und anerkennungsfähig sind, und darüber hinaus öffentlich gegenüber allen gerechtfertigt werden können. In beiden Theorierichtungen führt die Suche nach identischen Interessen, die den Konsens absichern, zu jenen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit jeder seine individuellen (Lebens)Vorstellungen verwirklichen kann. Sie zeigen genau jene Minimalbedingungen auf, die es ermöglichen, unterschiedliche Lebensentwürfe zu ermöglichen. Minimalbedingungen deshalb, weil es in pluralistischen Gesellschaften kaum zur Akzeptanz von umfassenden, substantiellen gemeinsamen Vorstellungen³⁴ von Gesellschaft oder Werten kommen wird. Während im realen, sozialen Leben Verträge alles andere als inhaltsleer sind, sind deshalb die Verträge des philosophischen Kontraktualismus erforderlicher Weise von minimalem Inhalt. Die ganze Struktur der Theorie ist darauf ausgelegt, Einstimmigkeit in gewissen, *wenigen* Punkten hervorzubringen. Die Inhaltsleere der auf Prozeduralismus basierenden Übereinkunft ist das vorrangige Ziel.

Daraus ergibt sich die naheliegende Frage, wie man auf diese Minimalbedingungen kommt. Nahezu alle Vertragstheoretiker betonen die Bedeutung von Konsens. Der strittige Punkt ist, ob der, wenn auch hypothetische Konsens, diese Beweislast zu tragen in der Lage ist? Zwei Fragen, die sich sowohl Vertretern von Hobbes als auch von Rawls Theorie konkret stellt, sind jene: Erstens, welche Priorität kommt dem hypothetischen Konsens zu? Und zweitens, ist der Konsens das fundamentale Element der Theorie? Liest man in der Sekundärliteratur, so hat man den Eindruck, dass der hypothetische Konsens das Fundament des philosophischen Kontraktualismus ist. Er trägt die Hauptlast des Arguments: Ohne Konsens keine Übereinkunft, ohne vertragliche Übereinkunft kein Staat oder zivile Gesellschaft. Dies gilt auch dann, wenn die Theorie in unterschiedlicher Ausformung auf den Abstraktionslevel eines hypothetischen Konstrukts gehoben wurde.

³⁴ Was Rawls als ‚*comprehensive doctrines*‘ bezeichnet.

Auf den ersten Blick betrachtet mag der Konsens tatsächlich die Grundlage der Vertragstheorie sein, denn es finden sich zahlreiche Stellen in den philosophischen Primärtexten, die auf die außerordentliche Rolle des Konsenses hinweisen. Zweifelsohne gilt der Konsens in der Vertragstheorie als bedeutendes Rechtfertigungsinstrument und das *Procedere* seiner Findung als zentrales und hilfreiches Werkzeug. Dies soll in dieser Arbeit nicht in Abrede gestellt werden. Untersucht werden soll, ob die Sichtweise und Lesart, dass Konsens die Basis des philosophischen Kontraktualismus darstellt, plausibel ist. Intuitiv würden wir sagen, dass Konsens das Fundament der Theorie sei, denn Verträge ohne Konsens sind unvorstellbar; auch hypothetische. Zur genaueren Untersuchung ist es hilfreich, sich die Frage zu stellen, was die kontraktualistische Argumentation in erster Linie eigentlich aufzeigen möchte? Es ergeben sich meiner Auffassung nach mindestens zwei Möglichkeiten, zumindest in der politischen Philosophie: Einerseits, so könnte man meinen, soll die Methode des hypothetischen Konsenses die politische Verpflichtung beziehungsweise den Gehorsam der Bürger gegenüber der politischen Autorität *konstituieren*. Ohne Zustimmung gibt es keine politische Verpflichtung und in der Folge keine politische Autorität. So betrachtet wäre der Konsens das Konstitutivum der Vertragstheorie.

Die zweite Argumentationslinie konstatiert, dass zuvorderst der hypothetische Konsens politische Autorität *legitimieren* und nicht unbedingt konstituieren soll. In diesem Fall geht es darum, mithilfe einer kontraktualistischen Bedingungskette jene Bedingungen herauszuarbeiten, die erfüllt sein müssen, damit politische Autorität überhaupt als legitimiert betrachtet werden kann. Danach erst wird politische Verpflichtung etabliert. Demzufolge ist der Konsens ein zwar wesentliches Glied der analytischen Argumentationskette, jedoch nicht das Fundament der Theorie. Auf die Frage: „Was legitimiert politische Autorität?“ wäre die Antwort nicht der hypothetische Konsens aller Individuen, sondern jene Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit es überhaupt zu einem hypothetischen Konsens kommen kann. Bei dieser unorthodoxen Lesart von hypothetischem Konsens sind die erforderlichen Bedingungen³⁵ dem Konsens lexikalisch

³⁵ Beispielsweise jene Bedingung, dass alle Individuen sich systematisch als Freie und Gleiche unter anderen betrachten müssen. Wie bei Rawls' *Original Position* oder, wie in dieser Dissertation gezeigt wird, in Kants Konzeption vom *Reich der Zwecke*.

vorgereicht. Es geht darum, ein Rechtfertigungsmodell zu finden, das berücksichtigt, welche Bedingungen oder sozialen Arrangements³⁶ alle als freie Personen, die wechselseitig über keine Autorität verfügen, akzeptieren würden. Im nächsten Abschnitt soll nun diese besondere Form des hypothetisch-bedingungslogischen Konsenses näher betrachtet werden.

A.4.8.4 Hypothetisch-bedingungslogischer Konsens

Empirische Verträge bedingen empirischen Konsens. Es handelt sich um ein Setting, das auf Erfahrung beruht. Ein solches Setting ist, auch wenn es auf den ersten Blick nicht so scheinen mag, auch im Bereich des hypothetischen Konsenses anzutreffen. Theoretiker, die auf der deskriptiven, anthropologischen Verfasstheit des Menschen ihre Argumente gründen, interpretieren den hypothetischen Konsens als aufgrund der Empirie notwendig gemachten Konsens. Hobbes Argumentation im *Leviathan* wird von einem Großteil der Philosophen genau so gelesen³⁷: *Weil* der Mensch ein grausames und verdorbenes Wesen ist, kommt es zu hypothetischem Konsens. In der Folge gründet sogar die gesamte Staatskonzeption auf dieser anthropologischen Beobachtung.

Eine andere Lesart, die bedingungslogische Argumentation, basiert hingegen auf einem Konzept, das man als „a priori Konsens“ bezeichnen könnte, also einer, die unabhängig von jeder Erfahrung hergeleitet werden kann. Die Methode des bedingungslogischen Kontraktualismus muss deshalb dergestalt sein, dass sie mithilfe einer analytischen Argumentationskette, jene erforderlichen Bedingungen sichtbar macht (herleitet), die als Basis für die grundlegende Struktur einer Gesellschaft oder moralische Normen gerechtfertigt werden können. Das ist der bedingungslogische Konsens. Er gründet weder auf realer oder hypothetischer, aus Erfahrung hergeleiteter Zustimmung, noch auf Selbstverpflichtungsvorgängen jeglicher Art. Dem bedingungslogischen Konsens fehlt sogar die normative Wirksamkeit der freiwilligen Selbstverpflichtung. Dies macht ihn

³⁶ Es geht in Rawls' Worten um die *basic structure of society*.

³⁷ Ich argumentiere in dieser Arbeit gegen eine solche Lesart von Hobbes.

gegen die häufig geäußerte Kritik, dass nur echte Verträge reale Personen binden, immun. Dennoch stellt er nicht bloß ein gedankenexperimentelles Hirngespinnst dar. Der bedingungslogische Konsens entwickelt Argumente und verallgemeinerbare gute Gründe für die normativen Grundlagen der Legitimität von politischer Herrschaft oder des moralischen Zusammenlebens. Seine Überzeugungskraft bezieht er aus dem logischen Schließen³⁸, indem die Methode veranschaulicht, dass Individuen die Conclusio nicht verwerfen können, wenn sie erst mal die Prämissen akzeptiert haben. Es soll in der Sphäre des Politischen im Wesentlichen gezeigt werden, dass, unter der Prämisse eines unausweichlichen Nebeneinanders und *wenn* Individuen politische Autorität überhaupt wollen, es kohärent ist, sich wechselseitig als freie und gleiche Individuen unter anderen zu betrachten. Dies darf jedoch nicht als ein Verschwinden des Konsenses in der Vertragstheorie missverstanden werden. Er büßt bloß seine fundamentale Begründungsfunktion ein. Die bedingungslogische Argumentation ist der Versuch, ein bestmöglich überzeugendes Argument, das nicht primär auf Konsens basiert, zu erarbeiten. Zur besseren Veranschaulichung dieser Methode ist es hilfreich, Hobbes Argumentation im *Leviathan* genauer zu untersuchen.

A.5 Exkurs Hobbes: Das kontraktualistische Argument im *Leviathan*

Zunächst soll die in der Vertragstheorie gängige Lesart der Hobbesschen Theorie dargestellt werden. Hobbes staatstheoretisch-philosophischer Kontraktualismus manifestiert sich in der Idee, politische Autorität dadurch zu legitimieren, dass aus Selbstinteresse eine freiwillige Selbstbeschränkung unter der Bedingung des Grundsatzes von strikter Gegenseitigkeit erfolgt. Damit das unbeschränkt freie Individuum auf seine natürliche Freiheit verzichtet, und so das theoretische Ziel von legitimer Herrschaft aufgrund von selbst auferlegter Zusage erzielt werden kann, hat Hobbes das Theorem des Naturzustandes etabliert. Es muss der Nachweis erbracht werden, dass ein nicht einschränkender Staat, in dem alle Individuen ihre jeweiligen Interessen nach Belieben mit allen verfügbaren Mitteln durchzusetzen trachten, gleichermaßen unerträglich für alle

³⁸ Unter Berücksichtigung von Parametern wie Kohärenz, Widerspruchsfreiheit und Stringenz.

wäre. Ein solches Szenario würde praktisch in einen Krieg eines jeden gegen jeden führen. Infolge läge es im grundsätzlichen Interesse aller, diesen gesetzlosen, vorstaatlichen und völlig ungebundenen Zustand zu verlassen und politische Herrschaft mit jener Macht, die eine friedliche Koexistenz aller sicherstellen kann, auszustatten. Die Einschränkung der individuellen Freiheit, die für die Etablierung eines politischen Machtgebildes notwendig ist, kann jedoch nur unter der Bedingung von Reziprozität akzeptiert werden. Ein „Verlassen“ des Naturzustandes ist auf der Basis eines hypothetischen Vertrages möglich, indem alle Bewohner des Naturzustandes wechselseitig auf ihre natürlichen Freiheiten verzichten und politische Institutionen beziehungsweise den Staat als Garant eines zivilen Zustandes akzeptieren. Der Staat wird mit dem Gewaltmonopol ausgestattet. Die Individuen verlieren ihr ‚*ius in omnia et omnes*‘. Auf diese Art und Weise führt der staatsrechtliche Kontraktualismus die rationale Bildung eines Staates aus dem gemeinsamen Willen seiner Bürger herbei. Die Ausgangssituation stellt sich als ursprünglich vorpolitischer Raum, in dem Anarchie herrscht, dar. Sie ist durch ständiges Konfliktpotenzial gekennzeichnet, was diesen Zustand für alle unerträglich macht.

Entweder ist die Ursache der Konflikte, wie bei Hobbes, die Endlichkeit und Bösartigkeit des Menschen sowie die Knappheit an Gütern oder basiert, wie bei Locke, auf Problemen der Handlungskoordination und auf Unzulänglichkeiten in der Konfliktregulierung. In beiden Fällen ist der Naturzustand derart gestaltet, dass *nichts* außer der Errichtung von politischer Gewalt Abhilfe verspricht. Soweit eine kurze Darstellung der wesentlichen Elemente und Argumentationszüge von Hobbes‘ Theorie wie sie häufig dargestellt wird. Nun sollte man sich, um die Vertragstheorie selbst besser zu verstehen, Hobbes‘ Argumentation im Leviathan genau ansehen. Warum sind gerade Hobbes Argumente und insbesondere seine Methode so interessant? Wie soll man sich den *Übergang* vom Naturzustand in den zivilen Zustand, wie die *Errichtung* eines Staatswesens vorstellen? Um dies herauszufinden wird in den nächsten Abschnitten Hobbes‘ Vorgangsweise im *Leviathan* erörtert.

A.5.1 Naturzustand und Vertrag

Hobbes politische Theorie basiert auf einem Vertrag eines jeden mit allen anderen. Die Ausgestaltung des Vertrages reflektiert präzise die für jedes Individuum konfliktreiche Struktur des Naturzustandes. Weil der Naturzustand ein Krieg eines jeden gegen jeden ist, muss der Vertrag, der diesem miserablen Zustand ein Ende setzt, einer sein, der zwischen allen Individuen geschlossen wird. Es handelt sich um einen Gesellschaftsvertrag, manche meinen einen Unterwerfungsvertrag, der gleichzeitig einen Staat konstituiert. Bei Hobbes scheint die Errichtung eines zivilen Staates durch Vertrag gleichzeitig die Errichtung einer Gesellschaft zu sein. Das liegt daran, dass der Prozess der Gesellschaftsbildung und jener der Etablierung von politischer Herrschaft nicht unabhängig voneinander denkbar sind. Das eine impliziert das andere: Der Vertrag kann die Grundlagen einer zivilen Gesellschaftsordnung nur insofern konstituieren, als er *gleichzeitig* die Basis für politische Herrschaft schafft. Seine Funktion beruht darauf, die Individuen des Naturzustandes wechselseitig aneinander zu binden. Diese vertragliche Bindung soll das Projekt einer modernen, zivilen Gesellschaft³⁹, dessen Fortdauer durch den Souverän⁴⁰ garantiert werden soll, voranbringen. Die einzige Konflikursache, die sich aus Hobbesscher Sicht verändern lässt, ist das im Naturzustand existente Recht eines jeden auf alles. Denn die menschliche Natur lässt sich nicht ändern und die Knappheit der Güter kann auch nicht behoben werden. Der unlimitierte Handlungsspielraum der Menschen kann jedoch Einschränkungen unterworfen werden.

Der erste Schritt aus dem Naturzustand muss demnach ein Verzicht auf das *ius in omnia et omnes* sein. Die wechselseitige Aufgabe dieses Rechts allein führt jedoch noch nicht zu der angestrebten Verbesserung der Situation. Zusätzlich muss eine Macht ausübende Person oder Institution, die den Gebrauch der individuellen Freiheiten koordiniert und die vielen divergierenden Willen in ihrem eigenen konsolidiert, geschaffen werden. Aber wie kann der wechselseitige Verzicht von Rechten Souveränität konstituieren? Wie können

³⁹ Hobbes hielt die Methoden der bisherigen Moral- und Staatsphilosophen für wenig erfolgreich und wandte deshalb einen wissenschaftlich-philosophischen Konstruktivismus auch in Fragen des politischen und gesellschaftlichen Zusammenlebens an.

⁴⁰ Bei Hobbes der ‚große Leviathan‘.

alle in eine politische Einheit integriert werden und daraus politische Autorität entstehen? Wie kann der eine, allgemeine Wille, bevollmächtigt mit dem Gewaltmonopol, hervorgehen aus einem wechselseitigen Abrüsten aller im Naturzustand? Hobbes beantwortet diese Fragen mithilfe eines kontraktualistischen Arguments im 17. Kapitel des *Leviathan*, das er *Von den Ursachen, der Erzeugung und der Definition eines Staates* benennt, am Beispiel der Autorisierung des Leviathan:

„Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, daß sie sich durch Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können. Das heißt soviel wie einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen bestimmen, die deren Person verkörpern sollen, und bedeutet, daß jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird, und sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft. Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle Handlungen autorisierst*. Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge Staat, auf lateinisch *civitas*. Dies ist die Erzeugung jenes großen *Leviathan* oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und Schutz verdanken. Denn durch diese ihm von jedem einzelnen im Staate verliehene Autorität steht ihm viel Macht und Stärke zur Verfügung... Hierin liegt das Wesen des Staates, der, um eine Definition zu geben, *eine Person ist, bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat, zu dem Zweck, daß sie die Stärke und Hilfsmittel aller so, wie sie es für zweckmäßig hält, für den Frieden und die gemeinsame Verteidigung einsetzt*.“ (Hobbes, 1966:134)

Durch die vertragliche Übertragung des Rechtes auf absolute Selbstbestimmung, des *ius in omnia et omnes*, wird eine Vielzahl von sich in Lebenskonzeptionen unterscheidenden Individuen zu einer politischen Einheit, die durch den Souverän repräsentiert ist. Hobbes

bezeichnet den Souverän als „künstliche Seele, die dem ganzen (politischen) Körper erst Leben einhaucht:

„Die *Kunst* geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den *Menschen*. Denn durch Kunst wird jener große *Leviathan* geschaffen, genannt *Gemeinwesen* oder *Staat*, auf Lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung er ersonnen wurde. Die *Souveränität* stellt darin eine künstliche *Seele* dar, die dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt, ...“ (Hobbes, 1966:5)

Hobbes wendet hier eine naturwissenschaftlich-konstruktivistische Methode in der Sphäre des menschlichen Zusammenlebens an. Auffallend ist, dass Hobbes den Menschen hier als vernünftiges und als hervorragendstes Werk der Natur, das sogar zur Nachahmung taugt, beschreibt. Das komplette Gegenteil zu der Beschreibung des Menschen im Naturzustand. Nimmt man diese Äußerung von Hobbes aus der Einleitung des *Leviathans* ernst, so lässt sich der Mensch nicht qua *essentia* sondern qua *potentia* als verdorben erklären. Daraus ergibt sich die Frage, ob Hobbes die Menschen bloß als der Möglichkeit nach als grausames und rücksichtsloses Wesen darstellt, damit auch in *diesen* Fällen Mittel zur Verhinderung eines Krieges zur Verfügung stehen. Nach dem Motto: *Wenn* es böse Individuen gibt, *dann* greift politische Autorität, um diese im Zaum zu halten. Diese Lesart ist jedoch eine völlig andere als die gängige, orthodoxe Hobbes Interpretation, die argumentiert, dass die Menschen ihrem Wesen nach durch und durch schlecht und böse sind, und *deshalb* braucht es politische Autorität. Eine solche, orthodoxe Lesart des *Leviathan* bedeutete: *Weil* (alle) Menschen von Grund auf verdorben sind, ist politische Autorität legitimiert. Der fundamentale Grund und Begründung für den Staat ist die anthropologisch verfasste Grausamkeit aller Menschen.

Der Unterschied der beiden Interpretationen ist folgender: Bei der einen muss der Staat mit potentiell bösen Menschen zurechtkommen; bei der anderen ist die Anthropologie des Menschen der fundamentale Existenzgrund des Staates. Das ist ein gewaltiger Unterschied. Ob man Hobbes nun auf orthodoxe oder unorthodoxe Weise liest, geht es in

erster Linie doch um den hypothetischen Akt der Autorisierung. Der durch alle Menschen hervorgebrachte Wille des Souveräns bestimmt⁴¹ und regiert im politischen Bereich⁴² so, wie die Individuen über ihre Körper in der Ausübung ihres Rechts auf absolute Selbstbestimmung zur Zeit des Naturzustands bestimmten. Jedes der zahlreichen Vertragsmitglieder verantwortet durch den Autorisierungsakt die Handlungen des Souveräns, weil es sich selbst als Urheber der Handlungen sehen und annehmen muss.⁴³ Im Gesellschaftsvertrag kann eine Vielzahl an Individuen nur dann eine politische Einheit bilden, wenn es zu einer Einheit der Willen der Individuen kommt. Wie soll man sich dies vorstellen? Nun, zum einen wird dies möglich, wenn alle das Gleiche wollen oder, wenn sie *das* als ihren eigenen Willen akzeptieren, was ein anderer unter ihnen will oder beabsichtigt. Hobbes' Konzeption einer politischen Einheit wird der zweiten Variante zugeschrieben. Rousseau ist mit seiner späteren Konzeption der ‚*Volontée Generale*‘ ein Vertreter der ersten Alternative. Durch die Urheberschaft eines jeden kommt es zu einer neuen Art des Zueinander-in-Bezug-Stehens: Jedes Individuum ist zugleich Repräsentant als auch Repräsentierter. Die meisten Hobbes Interpreten⁴⁴ vertreten die Ansicht, dass der Verzicht auf die natürliche Freiheit und die Übertragung des Rechtes auf absolute Selbstbestimmung eine bedingungslose Aufgabe *aller* Freiheiten und Rechte der Vertragsparteien gegenüber dem Souverän bedeutet.

Hobbes kontraktualistisch begründeter Staat beziehungsweise dessen Souverän besitzen dieser Lesart zufolge absolute Macht. Die politische Autorität ist nicht von Bürger- oder Menschenrechten eingeschränkt. Der Staat kann schalten und walten wie er will. Nun muss man sich aber fragen, ob Hobbes Argumentation in diesem Lichte plausibel erscheint? Warum sollen die Menschen den unerträglichen Naturzustand mit einem

⁴¹ Der Souverän ist den ‚*natürlichen Gesetzen*‘ gegenüber zu Gehorsam verpflichtet; siehe Hobbes, Thomas. 1966. *Leviathan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Kapitel 28. S. 244

⁴² Hobbes präzisiert, dass der Souverän „in those things which concern the common peace and safety“ (Hobbes, Thomas. 1996:114 engl. Original) souverän ist.

⁴³ Das ist der Grund, warum der Souverän niemals ungerecht sein kann; er steht außerhalb des Vertrages, was jedoch nicht bedeutet, dass der Souverän nun das Recht auf alles inne hat. Er ist durch sein Amt an Pflichten gebunden (siehe Kapitel 30, 1. Absatz im *Leviathan*)

⁴⁴ Jean Hampton ausgenommen – sie argumentiert für ein *qualitatives* Recht auf Selbsterhaltung, das über das bloße Selbsterhaltungsrecht hinaus auch die Lebensbedingungen der Menschen berücksichtigt. Kurz gefasst: ohne die notwendigen Bedingungen ein einigermaßen angenehmes Leben führen zu können, keine Akzeptanz des Souveräns.

willkürlich agierenden Staat tauschen? Was hätte sich an der Lage der Menschen gebessert? Abgesehen davon wäre dann Hobbes Konzeption einzigartig in der Geschichte des staats-theoretisch-philosophischen Kontraktualismus, dessen Ziel ja gerade die Legitimierung von Recht und nicht Willkür ist. Meiner Auffassung zufolge bildet Hobbes jedoch keine Ausnahme. Der Souverän ist zwar nicht gerade exzessiv eingeschränkt konzipiert, muss aber Grenzen hinnehmen. Gute Gesetze müssen bei Hobbes den Menschen dienen und der Gesetzgeber darf nicht willkürlich handeln. In Kapitel 30 des *Leviathan* beschreibt Hobbes, was unter einem ‚guten Richter und Oberbefehlshaber‘ zu verstehen ist und welche Pflichten (!) das Amt des Souveräns umfasst.

„Die *Aufgabe* des Souveräns, ob Monarch oder Versammlung, ergibt sich aus dem Zweck, zu dem er mit der souveränen Gewalt betraut wurde, nämlich der Sorge für die *Sicherheit des Volkes*. Hierzu ist er kraft natürlichen Gesetzes verpflichtet, sowie zur Rechenschaft vor Gott, dem Schöpfer dieses Gesetzes, und nur vor ihm. Mit ‚Sicherheit‘ ist hier aber nicht die bloße Erhaltung des Lebens gemeint, sondern auch alle anderen Annehmlichkeiten des Lebens, die sich jedermann durch rechtmäßige Arbeit ohne Gefahr oder Schaden für den Staat erwirbt.“ (Hobbes 1966:255)

Erfüllt die natürliche Person des Souveräns oder die Versammlung von Personen die Anforderungen des Amtes nicht, impliziert dies, dass diese Person oder Versammlung dieses Amt nicht auszuüben imstande ist. Wenn der Souverän jedoch nicht, aus welchen Gründen auch immer, in der Lage ist, das Amt bestimmungsgemäß auszuüben, so sind die Individuen berechtigt, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen. Dies kann sogar so weit gehen, dass der Vertrag bei groben Versäumnissen aufseiten des Souveräns nichtig wird. Folglich ist der Staat *nicht* mit absoluter Gewalt ausgestattet, obwohl er sehr wohl merklich autoritäre Strukturen aufweist. Hobbes politische Theorie fällt deshalb nicht aus der Reihe der Geschichte des staats-theoretischen Kontraktualismus heraus, indem sie keine Herrschaftsbeschränkungen aufweist. Vielmehr ist Hobbes der zaghafte Anfang in einer Reihe politischer Philosophen, die sich sowohl zur Legitimität eines politischen Staates und einer zivilen Gesellschaft als auch deren Stabilität Gedanken gemacht haben. Andere Theoretiker haben später deutlich mehr Augenmerk auf den wichtigen Aspekt der Beschränkung von politischer Gewalt gelenkt. Für diese Arbeit ist es jedoch nicht von weiterer Bedeutung, ob Hobbes eine absolute oder bloß autoritäre Staatsmacht konzipiert hat, sondern durch welche Argumentationsmethode Hobbes zur Akzeptanz von politischer

Autorität generell kommt. Dies führt nun dazu, sich Gedanken darüber zu machen, welche zentrale Frage Hobbes im *Leviathan* behandelt und *wie* er argumentationsmethodisch vorgeht.

A.5.2 Der Kern von Hobbes' kontraktualistisch-bedingungslogischem Argument

In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, dass der Ursprung des Kontraktualismus, also Hobbes Argumentationsweise, selbst im 21. Jahrhundert äußerst innovativ ist. Dazu ist es notwendig, die übliche Lesart vom *Herausgehen* aus dem Naturzustand und vom *Hineingehen* in den staatlichen Zustand hinter sich zu lassen. Dazu muss Hobbes auf unorthodoxe Weise gelesen werden. Zur Erinnerung sei angemerkt, dass das Hauptaugenmerk dieser Arbeit weniger an Hobbes Schlussfolgerung, dass nichts außer einem äußerst autoritären Souverän den Frieden sichern kann liegt, sondern vielmehr auf seiner analytischen Argumentationsmethode, die Gründe dafür hervorbringt, warum Menschen politische Autorität überhaupt akzeptieren sollen. Es soll gezeigt werden, dass die Argumentation im *Leviathan* eine argumentations- und bedingungslogische Struktur aufweist. In anderen Worten bedeutet dies, dass nicht die anthropologischen und empirischen Gegebenheiten oder Annahmen das Fundament der Theorie bilden, wie die orthodoxe Lesart behauptet. Vielmehr stellt Hobbes die Frage nach der Legitimität von politischer Autorität, notwendig gemacht durch die Unumgänglichkeit eines Mindestmaßes am Zusammen- oder zumindest Nebeneinanderlebens aller.

Hobbes schrieb und beendete den *Leviathan* in einer Zeit von großen politischen Unruhen, die sich bis zu einem Bürgerkrieg ausweiteten. Er verfasste dieses Werk in einer Zeit von höchster Uneinigkeit über fundamentale politische und religiöse Angelegenheiten. Streitigkeiten, die so beträchtlich waren, dass die Menschen bereit waren, über diese grundlegenden Fragen bis zum Tode zu kämpfen. Die Gesellschaft war dermaßen auseinandergerissen, dass sie Hobbes inspirierte, eines der berühmtesten Werke in der Geschichte der politischen Philosophie zu schreiben. Dies wirft eine nicht unbedeutende Frage auf, die klären muss, ob die gesellschaftlichen Zustände und Hobbes ausführliche

anthropologische Beschreibungen des Menschen vielleicht nicht nur Anlass sondern vielmehr der Begründungsanfang, der Ausgangspunkt seiner gesamten politischen Theorie waren. Die orthodoxe Lesart von Hobbes Theorie legt nahe, dass seine Anthropologie eine Art Letztbegründung ist: *Weil* die Menschen böse sind, braucht es einen Staat, der sie im Zaum hält, *wenn* sie in Sicherheit und Frieden leben wollen. Jenes Kapitel, das wohl berühmteste, welches dies belegen soll, findet sich gegen Ende von Teil eins, im 13. Kapitel des *Leviathan*, das „*Von der natürlichen Bedingung der Menschheit im Hinblick auf ihr Glück und Unglück*“ betitelt ist. Darin beschreibt Hobbes den Naturzustand. Konkurrenz, Misstrauen, Ruhmsucht, die Knappheit an Ressourcen und die natürliche Gleichheit treiben die Menschen in den Abgrund. Betrachtet man die Einteilung des *Leviathan* chronologisch, dann folgt auf Teil 1: *Vom Menschen*, Teil 2: *Vom Staat*, dann Teil 3: *Vom christlichen Staat* und letztlich Teil 4: *Vom Reich der Finsternis*. In der zahlreichen Literatur seit Veröffentlichung des *Leviathan* finden sich hauptsächlich Referenzen auf die anthropologischen Aspekte im Teil 1 und auf die Argumente in Bezug auf einen zivilen Staat im zweiten Teil des *Leviathan*. Ich werde auch in dieser Arbeit Referenz auf die ersten beiden Teile nehmen, da dort die grundlegenden Argumente der Theorie verhandelt werden. Daraus ergibt sich eine interessante Frage: Bedeutet die Bezugnahme auf Teil 1 und 2 auch, dass diese beiden Teile argumentationstechnisch chronologisch zu lesen sind, wie es die orthodoxe Lesart von Hobbes suggeriert? Es fällt auf, dass ein wesentliches Faszinosum an Hobbes‘ Theorie die empirisch beschriebene, radikale Verdorbenheit der Menschen zu sein scheint. Hobbes expliziert:

„Deshalb trifft alles, was Kriegezeiten mit sich bringen, in denen jeder eines jeden Feind ist, auch für die Zeit zu, während der die Menschen keine andere Sicherheit als diejenige haben, die ihnen ihre eigene Stärke und Erfindungskraft bieten. In einer solchen Lage [condition⁴⁵] ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schiffahrt[sic], keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, ...keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.“ (Hobbes, 1966:96)

⁴⁵ Die deutsche Übersetzung „Lage“ suggeriert ein tatsächliches *in-einer-Lage-sein* während das englische Wort „condition“ *unter-solchen-Bedingungen* ausdrückt.

Nun sind sich Hobbes Interpreten weitgehend darin einig, dass die von Hobbes beschriebene Grausamkeit der Menschen ein rationales Argument darstellt, diesen unsäglichen (Natur)Zustand zu verlassen und in der Folge in einen staatlichen Zustand übergehen zu wollen. Der Übergang, auch wenn er nur ein hypothetischer ist, führt dem Argument zufolge *aufgrund* der Verdorbenheit der Menschen *heraus* aus dem Naturzustand und *hinein* in den staatlichen Zustand. Die Argumentationsfolge beginnt bei der Anthropologie und führt über rationale Einsicht des unerträglichen Naturzustandes in den durch politische Autorität abgesicherten staatlichen Zustand. Es ist der Versuch eines logischen Schlusses, deren Prämisse die menschliche Natur ist, und dessen Conclusio der das Gewaltmonopol inne habende Staat ist. Dazwischen liegt Hobbes' rational-egoistischer Vernunftbegriff. Hobbes' *Leviathan* erscheint in diesem Lichte als ein Narrativ, das die Konstitution des Staates in chronologischer Reihenfolge erzählt. So als wäre der Leviathan eine Geschichte, die auf Seite eins, *„Of Man“*, beginnt und, für unsere Absichten ausreichend, nach Teil zwei, *„Of Commonwealth“*, endet. Hobbes ist allerdings keineswegs ein Schriftsteller, der eine Geschichte von den Menschen und vom Staat erzählt, sondern ein scharfer Analytiker, der argumentationstheoretisch arbeitet. Deshalb muss man sich die Frage stellen, ob Hobbes denn nicht anders zu interpretieren ist und wenn ja, auf welche Weise.

Um eine neue Lesart zu ermöglichen, nehmen wir vorerst an, dass Hobbes in die genau umgekehrte Richtung⁴⁶, vom Staat hin zur menschlichen Natur, argumentiert. So betrachtet stellt er sich die Frage, was im Allgemeinen die Legitimationsbedingungen von politischer Autorität bei potentieller Verdorbenheit der Menschen sind? Was sind die grundlegenden (Vor)Bedingungen für eine staatliche und gesellschaftliche Ordnung, in der Individuen in Frieden und Sicherheit leben können? Nach dieser Lesart handelt es sich schon bei Hobbes um ein Gedankenexperiment, das den zeitgenössischen, vor allem aber den universalistischen (!) Vertragstheorien⁴⁷, methodisch äußerst ähnlich erscheint. Ist

⁴⁶ Hobbes argumentiert regressiv und nicht (Staats)konstitutiv.

⁴⁷ Siehe Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit* und: 2003. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hobbes in dieser Lesart der methodologische Ahnherr der universalistischen Vertragstheorien?

Das Argument verläuft kontraktualistisch-bedingungslogisch wie folgt: Die Menschen müssen auf die eine oder andere Weise mit- oder zumindest nebeneinander leben, da sie in einer endlichen Welt mit endlichen Ressourcen leben⁴⁸. Das ist die Prämisse. Die Erfahrung zeigt, dass Menschen von Natur aus ziemlich selbstüchtig und grausam sein können. Hobbes generelles Verständnis von Philosophie ist, dass diese in der Lage sein müsse, die Lebensumstände der Menschen konkret zu verbessern. Sei es mithilfe der Naturwissenschaften oder der (politischen) Philosophie.⁴⁹ Daraus ergibt sich die erste Frage des Gedankenexperiments. *Wenn* alle in einer endlichen Welt mit endlichen Ressourcen leben, *was* hält Individuen davon ab, sich gegenseitig zu bekriegen, das heißt in den unerträglichen, möglichen Naturzustand zurückzufallen? Der Naturzustand wird hier als gedankliches, potentiell "Worst Case No-Agreement Szenario" im Sinne eines jeder-gegen-jeden verstanden. Die Antwort lautet darauf: politische Autorität und zivile Vergesellschaftung. Zweitens, *wenn* dem so ist, *wie* müssen die Bedingungen zur Akzeptanz von politischer Autorität und Vergesellschaftung sein und wie können sie legitimiert werden? Die Antwort bei Hobbes ist der hypothetische Vertrag. Drittens, lässt sich solcherlei politische Autorität, die durch hypothetische Vertragsargumente legitimiert ist, aufrechterhalten, *selbst wenn* (!) die Individuen böse, selbstüchtig und grausam sind? Die Antwort lautet: Ja! Das ist im Wesentlichen Hobbes' Argument im *Leviathan*. Er arbeitet die notwendigen politischen Gelingensbedingungen (felicity conditions⁵⁰) heraus, die den Rückfall in Anarchie und in ein miserables Leben verhindern.

Nach dieser unorthodoxen Lesart leitet Hobbes die Legitimität von politischer Autorität nicht aus der Verdorbenheit der Menschen her. Er entwickelt eine Argumentation, indem er auf analytische Weise ein spezielles Set an Bedingungen identifiziert, die ein Nicht-Zurückfallen in den Naturzustand implizieren. Die Akzeptanz einer souveränen Macht,

⁴⁸ Die gleiche Prämisse wie bei: Kant, Immanuel. 1977. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 424 § 42 der Rechtslehre. AB 157.

⁴⁹ Siehe Hobbes, Thomas. 1839. *De Corpore*, Part 1. Chapter 1. *Of Philosophy*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (ed. Sir William Molesworth), Vol 1. London: John Bohn

⁵⁰ Siehe Austin, J.L. 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press

eingesetzt durch jedes Individuum, ist für Hobbes der einzige Weg, die Individuen vor einem Rückfall in den Naturzustand zu schützen. *Selbst wenn* die Individuen so böse und selbstsüchtig *wären*. Und nicht *weil* sie so böse und selbstsüchtig *sind*. Diese Lesart von Hobbes' Theorie löst die weit verbreitete, auf anthropologischen Bedingungen beruhende, kausalkettenhafte Interpretation ab. Der deskriptiv-empirische Teil des Naturzustandstheorems leistet keine Begründungsarbeit bei der Legitimierung von politischer Autorität. Das kontraktualistisch-bedingungslogische Argument ist ein komplexer Konditionalsatz. Die staatliche Ordnung basiert nicht auf anthropologischen Überlegungen. Im Gegenteil, politische Autorität wird auf anthropologische Betrachtungen angewandt.⁵¹

Die Frage, welches Prinzip oder welche Autorität einen Rückfall *in* einen Krieg eines jeden gegen jeden verhindert, ist eine völlig andere als die Frage, was *aus* dem Naturzustand führt. Die Gerichtetheit (direction-of-fit⁵²) ist unterschiedlich. Bei der orthodoxen Lesart handelt es sich um eine Welt(Naturzustand)-zu-Bedingung(politischer Autorität) Relation, während bei der unorthodoxen Lesart es in die umgekehrte Richtung führt. Es handelt sich dabei um eine Bedingung-zu-Welt Relation. Hobbes entwickelt nicht eine progressive, sondern eine regressive Form der Analyse und Argumentation. Interessanterweise geht Kant *methodologisch* ähnlich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vor. Auf diese methodische Ähnlichkeit wird in einem späteren Teil dieser Arbeit näher eingegangen. Zunächst geht es darum in Hobbes' *Leviathan* Argumente zu untersuchen, die dafür sprechen, dass Hobbes ein kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument entwickelt.

⁵¹ Dies bedeutet nicht, dass anthropologische Überlegungen keine Rolle in Hobbes' Theorie spielen. Sie spielen jedoch keine Begründungsrolle. Es ist vielmehr wie bei Kants Moraltheorie: diese basiert nicht auf empirischen, anthropologischen Aussagen. Kant sieht seine Moraltheorie vielmehr als die Anwendung auf die anthropologische Bedingtheit des Menschen: „...alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftiges Wesen, Gesetze a priori...“ (Kant, Immanuel. 1974a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:13/BAIX)

⁵² Siehe Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint*. Cambridge: Harvard University Press. S. 157 & 284

A.5.3 *Leviathan*: Konstitution oder Legitimation von politischer Autorität?

Nach der orthodoxen Lesart des *Leviathans* geht es im Wesentlichen darum, aus dem unerträglichen Naturzustand herauszukommen und in einen durch den Souverän stabilisierten staatlichen Zustand einzutreten. Hobbes' hypothetischer Vertrag erscheint demzufolge konstitutiv für staatliche Herrschaft. Nicht wenige Philosophen, auch Hobbes selbst, sprechen in diesem Zusammenhang von einer Errichtung oder Herstellung eines staatlichen Zustandes.

„Hobbes Vertrag ist Gesellschaftsvertrag und Staatsvertrag in einem. Die durch ihn herbeigeführte Errichtung des bürgerlichen Zustandes ist in derselben logischen Sekunde Errichtung einer Herrschaftsordnung und Herstellung einer Gesellschaft.“ (Kersting, 1996:214)

Hobbes spricht unter anderem von der *Einsetzung* des Staates:

„Die höchste Gewalt wird auf zwei Wegen erlangt: der eine besteht in der natürlichen Kraft,...Der andere ist gegeben, wenn Menschen miteinander übereinkommen, sich willentlich einem Menschen oder einer Versammlung von Menschen zu unterwerfen, im Vertrauen darauf, von ihnen gegen alle anderen geschützt zu werden. Der letzte Fall kann ‚politischer Staat‘ oder ‚Staat durch *Einsetzung*‘ genannt werden, und der erste ‚Staat durch *Aneignung*‘.“ (Hobbes, 1966:135)

An anderer Stelle, in der Einleitung des *Leviathans*, spricht Hobbes nicht von der Errichtung sondern von der Erhaltung von souveräner Macht:

„To describe the nature of this artificial man, I will consider First, the *matter* thereof, and the *artificer*, both which is *Man*. Secondly, *how*, and by what *covenants* it is made; what are the *rights* and just *power* or *authority* of a *sovereign*; and what it is that *preserveth* and *dissolveth* it.“ (Hobbes, 1996:7)

Häufig wird Hobbes dahingehend interpretiert, als ob er, wenn auch durch hypothetischen Vertrag, die *Konstitution* eines staatlichen Gebildes im Sinne hätte. Die kontraktualistisch-bedingungslogische Lesart von Hobbes' Theorie macht demgegenüber geltend, dass

Hobbes *bloß* ein Testverfahren zur Überprüfung der Legitimität von staatlicher Herrschaft in Form seiner Vertragsargumentation vornimmt. Ist das plausibel? Hobbes könnte doch sehr wohl die Konstitution von staatlicher Herrschaft im Sinne gehabt haben.

Vertritt man die Konstitutionsposition, sieht man sich folgendem, massiven Einwand ausgesetzt: Wie sollen Individuen im Naturzustand einen Vertrag schließen, der den Staat erst konstituiert? Im Naturzustand haben Verträge keine Gültigkeit. Das Verträge-Schließen setzt bei Hobbes schon staatliche Strukturen voraus. Dieser ‚Verträge-setzen-staatliche-Strukturen-voraus‘ Einwand führt zum nächsten Punkt, warum Hobbes Theorie unbedingt als kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument gelesen werden sollte.

A.5.4 Über die Gültigkeit von Verträgen im Naturzustand

Gegen Hobbes‘ politische Theorie wird häufig eingewandt, dass sie an ihren eigenen Voraussetzungen scheitert. Dieser Einwand rekurriert darauf, was Hobbes über die Gültigkeit von Verträgen im Naturzustand sagt. In diesem Fall wird das Vertragsargument dahingehend interpretiert, dass jener Vertrag, der im Naturzustand geschlossen wird, aus dem Naturzustand herausführen soll. Verträge sind laut Hobbes im Naturzustand jedoch nicht wirksam. Denn erstens ist kein Individuum daran gebunden, sich an den Vertrag zu halten und zweitens gibt es keine Instanz, die die Einhaltung des Vertrages sicherstellen kann. Hobbes schreibt:

“ Wird ein Vertrag abgeschlossen, bei dem keine der Parteien sofort erfüllt, sondern nur im gegenseitigen Vertrauen, so ist er im reinen Naturzustand – im Zustand des Krieges eines jeden gegen jeden – bei jedem vernünftigen Verdacht unwirksam. Steht aber über beiden eine allgemeine, über beide gesetzte Macht, der Recht und Gewalt zur Verfügung stehen, die ausreichen, um die Erfüllung zu erzwingen, so ist er nicht unwirksam... Im reinen Naturzustand, wo alle Menschen gleich sind und über die Berechtigung ihrer eigenen Befürchtungen richten, kann eine solche Zwangsgewalt nicht angenommen werden. Und deshalb gibt sich der zuerst Erfüllende nur seinen Feinden preis – entgegen dem unverzichtbaren Recht auf Verteidigung

seines Lebens und auf die zur Fristung seines Lebens notwendigen Mittel⁵³. In einem bürgerlichen Staat aber, wo eine Gewalt zu dem Zweck errichtet wurde, diejenigen zu zwingen, die andernfalls ihre Treuepflicht verletzen würden, ist eine solche Furcht nicht länger vernünftig, und deshalb ist derjenige, welcher auf Grund des Vertrages vorzuleisten hat, dazu verpflichtet.“ (Hobbes, 1966:104ff)

Hobbes' Vertragspartner müssen im Naturzustand wechselseitig darauf vertrauen, dass jeder auf sein *ius in omnia et omnes* zukünftig verzichtet. Vertrauen existiert im Naturzustand jedoch nicht. Also steht man vor dem Dilemma, dass das, was nicht wirksam ist, die Vorbedingung für etwas ist, das erst entstehen soll. Der Vertragsabschluss schafft erst jene staatlichen Strukturen. Selbst wenn der Vertrag nicht als realer, sondern als hypothetischer Vertrag begriffen wird, gilt dieser Einwand. Denn die Abfolge der Argumentation lässt den Einwand auch bei hypothetischen Verträgen als berechtigt erscheinen. Die Prämisse der Wirksamkeit von Verträgen muss erfüllt sein, wenn die Conclusio in Form von staatlichen Strukturen darauf beruht. Diese „Verträge-setzen-den Staat-voraus“ Kritik klingt plausibel, wenn Hobbes Argumentation als zeitliche Sequenz, den Staat erst konstituierend interpretiert wird. Die Abfolge der Argumentation spiegelte dementsprechend folgenden Modus wider: Erstens, die Menschen leben im Naturzustand. Zweitens, die Naturzustandsbewohner gehen einen Vertrag ein. Drittens, durch den Vertrag *entstehen* der Staat und die bürgerliche Gesellschaft. Diese, orthodoxe Lesart beruht auf der Tatsache, dass die Menschen im Naturzustand so barbarische und grausame Kreaturen sind, deshalb ein Vertrag geschlossen wird, der aus dem Naturzustand heraus, eine souveräne, staatliche Macht etabliert. Die Grausamkeit der Menschen ist bei dieser Interpretation der Ausgangspunkt in einer vermeintlichen Kausalkette dessen Endpunkt die staatliche Zwangsgewalt sein soll. Auf diese Art und Weise der Interpretation lässt sich der „Verträge-setzen-staatliche-Strukturen-voraus“ Einwand nicht plausibel entkräften. Das Argument scheitert.

Demgegenüber steht die kontraktualistisch-bedingungslogische Lesart von Hobbes. Diese vertritt die Auffassung, dass Hobbes den Menschen im Leviathan nicht erklärt, wie sie aus

⁵³ Hier zeigt sich wieder, dass Hobbes nicht die bloße Selbsterhaltung, sondern eine qualitative Art der Selbsterhaltung im Sinne hat.

dem Naturzustand *herauskommen* können, sondern er *beschreibt* detailreich, welche Zustände im Naturzustand herrschen. Er entwickelt eine sehr differenzierte Theorie, deren Anspruch es ist, die (Vor)Bedingungen und Voraussetzungen von politischen und gesellschaftlichen Ordnungen detailreich herauszuarbeiten. Diese argumentativ herbeigeführten Bedingungen sollen die Menschen davon überzeugen, politische Autorität zu akzeptieren und ein Zurückfallen in einen Kriegszustand verhindern. Wenn nun Hobbes nicht als Narrativ für die Konstituierung eines Staates gelesen werden soll, dann ergibt sich jene Lesart, die Wolfgang Kersting als Hobbes' „*bedingungslogisches Argument*“ bezeichnet hat.⁵⁴ Kersting argumentiert:

„Denn der Staatsvertrag ist ja anders als die gedachten Verträge im Naturzustand, die aufgrund der Vertragsunsicherheit nicht zustande kommen werden, ein diese Situation reflektierender Vertrag, der nur den einen Zweck hat, die Bedingungen zu erschaffen, die erfüllt sein müssen, damit sich friedliche gesellschaftliche Verhältnisse und zuverlässige vertragliche Kooperation entfalten können...der Vertrag benennt die Bedingungen, die beachtet werden müssen, damit die gesellschaftliche Ordnung nicht zerfällt. Denn die Hobbessche Philosophie klärt keine Naturzustandsbewohner auf, wie sie den Naturzustand überwinden können; sie klärt Bürger darüber auf, was sie tun müssen, um das Eintreten des Naturzustandes, der Anarchie, des Bürgerkriegs, kurz: des politischen *summum malum* zu verhindern.“ (Kersting, 1996:213)

Hobbes' bedingungslogische Analyse entwickelt die argumentationslogischen, inneren Zusammenhänge von politischer Autorität und deren Bedingungen. Die Abfolge der Argumente erfolgt demnach in umgekehrter Reihenfolge als es die orthodoxe Interpretation sieht. Sie geht aufgrund eines unvermeidlichen Nebeneinanders der Menschen von politischer Autorität aus und erforscht die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit die Menschen sie akzeptieren. Das Vertragsargument stellt das legitimierende Bindeglied zwischen politischer Autorität und den gelingenden Bedingungen für ein friedliches Zusammenleben dar. Dadurch geht der massive Einwand, dass staatliche Strukturen *zeitlich* vor dem Schließen von Verträgen existieren müssen, ins Leere. Diese *methodische* Komponente der Argumentation findet sowohl bei rational-

⁵⁴ Kersting, Wolfgang (Hrsg.). 1996. Thomas Hobbes: *Leviathan. Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des Leviathan*. Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 5, Berlin: Akademie Verlag

individualistischen als auch, und das ist sehr bemerkenswert, bei universalistischen Vertragstheorien⁵⁵ der Gegenwart großen Anklang. Obwohl die Rationalitätskonzeptionen und die anthropologischen Zuschreibungen beider Theorien dermaßen differieren, bedienen sich beide, wenn man Hobbes unorthodox liest, der bedingungslogisch-kontraktualistischen Argumentation. Die grundlegende Frage beider Richtungen ist jene: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit Menschen politische Autorität akzeptieren und dadurch friedlich zusammenleben können? Die Akzeptanz durch die Individuen wird in der Vertragstheorie häufig als Konsens verstanden. Zu recht, denn Konsens spielt in der Vertragstheorie eine wesentliche Rolle. Was jedoch leichtfertig passiert, ist eine Gleichsetzung von Konsens mit den gängigen Formen des realen, stillschweigenden oder durch hypothetische Zustimmung etablierten Konsenses. Dabei gibt es mindestens noch die Form des bedingungslogischen Konsenses, der sich, wenn man Hobbes unorthodox liest, auch in seiner Theorie findet lässt. Im nächsten Abschnitt soll erörtert werden, was für eine Theorie des bedingungslogischen Konsenses bei Hobbes spricht.

A.5.5 Warum ist Hobbes' kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument mehr als Konsens?

Ein Argument dafür, dass man Hobbes' Theorie als bedingungslogisches Argument lesen sollte, ergibt sich, wenn man sich jene Stelle, in der Hobbes die Autorisierung des Souveräns darlegt, genauer ansieht. Nachdem er für die Überantwortung jedes einzelnen Willens an den Willen des Souveräns argumentiert hat, präzisiert Hobbes wie folgt:

„Dies ist mehr als Zustimmung [consent] oder Übereinstimmung [concord]: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder die Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst.*“ (Hobbes, 1966:134)

⁵⁵ Siehe Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Was meint Hobbes damit, dass es sich beim Gesellschaftsvertrag um mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung handelt? Was soll diese Formulierung ausdrücken? Um zu verstehen, was Hobbes meint, ist es hilfreich, sich nochmals die an bereits anderer Stelle diskutierten Konzeptionen von Konsens ins Gedächtnis zu rufen. Grundsätzlich bestehen Unterschiede zwischen Konzeptionen, die einen wirklichen Konsens annehmen und jenen, die von einem hypothetischen Konsens ausgehen. Hobbes' Theorie versteht unter Konsens *nicht* wirklichen Konsens – sei es nun ein expliziter oder ein stillschweigender. Denn ein solcher würde massive und plausible Einwände gegen die Theorie nach sich ziehen. Hobbes' Art des Konsenses muss nach Ausschluss dieser Konzeptionen also in jedem Fall ein Hypothetischer sein. Die Frage ist nun, ob es sich um einen konventionellen hypothetischen Konsens, also um eine fiktive Zustimmung, die die Naturzustandsbewohner in den sicheren Hafen der Staatsgründung navigiert, handelt? Auch wenn die Zustimmung als bloß ‚Gedachte‘ daherkommt, handelt es sich immer noch um Zustimmung durch Individuen und nicht um eine Zustimmung anhand von systematischen, logischen Bedingungen. Die zentrale Frage lautet daher: Kann es sich bei Hobbes möglicherweise um einen bedingungslogisch-hypothetischen Konsens handeln?

Hierfür ist es hilfreich, sich genauer anzusehen, was Hobbes im Kapitel 28 des *Leviathan*, das er ‚*Of Punishments, and Rewards*‘ nennt, expliziert. Es geht um die Definition von Strafe und ob die Individuen durch hypothetischen Konsens im Gesellschaftsvertrag zugestimmt haben, bei Vergehen gegen Gesetze bestraft zu werden.

“...there is a question to be answered, of much importance; which is, by what door the right, or authority of punishing in any case, came in. For by that which has been said before, no man is supposed bound by covenant, not to resist violence; and consequently it cannot be intended, that he gave any right [by consent!] to another to lay violent hands upon his person. In the making of a commonwealth, every man giveth away the right to defending another; but not of defending himself...It is manifest therefore that the right which the commonwealth (that is, he or they that represent it) hath to punish, is not ground on any concession, or gift of the subjects.” (Hobbes, 1996:205)

Das Individuum kann laut Hobbes sein Recht auf Selbstverteidigung, das es immer, also im Naturzustand und im zivilen Zustand, inne hat, durch hypothetische Zustimmung im Gesellschaftsvertrag nicht veräußern. Wenn sich die Unterwerfung des jeweiligen Individuums unter Strafgesetze, die eines der maßgeblichsten Merkmale von öffentlicher, politischer Zwangsgewalt darstellen, durch hypothetischen Zustimmung nicht bewerkstelligen lässt, dann muss der Konsens auf andere Art zustande kommen oder gar kein Konsens sein.

Dazu bringt ein vergleichender Blick in Kants Argumentation in Bezug auf Strafe im Allgemeinen und in Bezug auf die damals übliche Todesstrafe im Besonderen Erhellung in die Materie:

„Strafe erleidet jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. – Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich jemanden ermorde, heißt nichts mehr, als: ich unterwerfe mich samt allen übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volk gibt, auch Strafgesetze sein werden. t, kann unmöglich dieselbe Person sein, die, als Untertan, nach dem Gesetz bestraft wird; ...Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein anderer als der Verbrecher, diktiert die Todesstrafe, und im Sozialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen, und so über sich selbst und sein Leben zu disponieren. Denn, wenn die Befugnis zu strafen ein Versprechen des Missetäters zum Grunde liegen müsste, sich strafen lassen zu wollen, so müßte es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein.“ (Kant, 1977, MdS:457/A203/B232,233)

Sowohl bei Hobbes als auch bei Kant kann das Individuum nicht wollen oder zustimmen, bestraft zu werden. Nicht einmal im hypothetischen Sozialkontrakt, wie Kant betont, ist eine Zustimmung zur Strafe gegen die eigene Person möglich. Kant löst das Zustimmungproblem zu Strafen gegen die eigene Person mithilfe seiner Unterscheidung in Strafe und strafbare Handlung und mithilfe seiner Theorie der zwei Standpunkte. Nicht das Individuum als Untertan stimmt dem Gesetz zu. Es ist das Individuum als ein vorgestelltes, gesetzgebendes Mitglied im Reich der Zwecke, das die Zustimmung gibt:

„Ich als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz diktiert, kann unmöglich dieselbe Person sein, die, als Untertan, nach dem Gesetz bestraft wird... Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (homo phaenomenon), samt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft.“ (Kant, 1977, MdS:457/A203/B232-233)

Auch Hobbes' Untertan kann seiner eigenen Bestrafung nicht zustimmen. Jedoch kann Hobbes den Kantischen Schachzug eines Individuums in zwei unterschiedlichen Welten nicht bewerkstelligen, da Hobbes Selbstverteidigungsrecht in allen möglichen Welten⁵⁶ gilt. Hobbes spricht zwar auch schon vom Individuum als Untertan *und* als Co-Autor, aber auch als Co-Autor kann es seiner eigenen Bestrafung nicht zustimmen. Wie soll man sich nun eine mit Zwangsgewalt ausgestattete souveräne Macht bei Hobbes vorstellen, wenn im Gesellschaftsvertrag die hypothetische Zustimmung zur Verfolgung von Gesetzesübertretungen in Form von Strafen nicht möglich ist?

Zur Erinnerung: In einem Zitat am Anfang dieses Abschnitts spricht Hobbes davon, dass es sich beim Akt des Gesellschaftsvertrags um mehr als Konsens handelt. Somit spricht einiges dafür, wenn es nicht möglich ist einen direkten hypothetischen Konsens zu etablieren, systematische Bedingungen zu schaffen, die ohne direkten hypothetischen Konsens auskommen und dennoch die Verfolgung von Gesetzesübertretungen ermöglichen. Eine solche systematische Bedingung manifestiert sich im Rahmen von Hobbes' kontraktualistisch-bedingungslogischer Argumentation. Denn wenn Hobbes' Gesamtkonzeption als bedingungslogische Konstruktion, als komplexer Konditionalsatz, zu verstehen ist, dann folgt daraus, dass die Berechtigung zu strafen ebenfalls eine bedingungslogische Struktur aufweisen muss. Der Einzelne kann sein Recht auf Selbstverteidigung nicht durch Zustimmung veräußern. Deshalb können die Einzelnen Strafen gegen die eigene Person, seien sie physischer oder psychischer Natur, nicht zustimmen. Wenn dem so ist, wie kann die Anwendung von Strafen zur Ahndung von Gesetzesübertretungen durch die von jedem Einzelnen durch Zustimmung instanziierte Staatsgewalt dennoch stattfinden? Genauer gesagt: Wie erfolgt bei Hobbes die

⁵⁶ Dieses Recht gilt absolut, also auch im Naturzustand, in der Tyrannei oder in der zivilen Gesellschaft.

argumentative Legitimierung des Rechts des Souveräns zu strafen? Die Antwort darauf ist, dass es sich dabei im eigentlichen Sinne gar nicht um Konsens handelt⁵⁷. Hobbes braucht für die Legitimierung von Strafe bei Gesetzesübertretungen nicht die Zustimmung der Individuen, weil er die Argumentationslinie, zugegeben sehr trickreich, über die innere Struktur seiner bedingungslogischen Argumentation führt. Hobbes besteht auf dem unveräußerlichen Recht des Individuums auf Selbstverteidigung. Das ist die nicht hintergehbare Prämisse. Sie gilt sowohl im staatlichen Zustand als auch im Naturzustand. Wenn das Individuum aufgrund dieser Prämisse die Staatsgewalt nicht einmal durch hypothetische Zustimmung mit der Möglichkeit zu strafen ausstatten kann, dann erfolgt die Legitimierung nicht durch Zustimmung. Im Konkreten geben Hobbes' Subjekte bloß das eigene Recht auf, sich gegenseitig, das heißt einen anderen als sich selbst, zu verteidigen. Sie stellen dieses Recht gewissermaßen ruhend solange sie nicht selbst bedroht werden, übertragen es jedoch nicht dem Souverän:

„But to covenant to assist the sovereign...is not to give him a right to punish...for the subjects did not give the sovereign that right; but only in laying down theirs, strengthened him to use his own, as he should think fit, for the preservation of them all: so that it was not given, but left to him, and him only; and (excepting the limits set by natural law) as entire, as in the condition of mere nature, and of war of every one against his neighbor.” (Hobbes, 1996:205-206)

Die Ausstattung des Souveräns mit dem Recht zu strafen kommt nicht aufgrund eines hypothetischen Konsenses zustande. Es kommt durch in sich kohärente Argumente aufgrund der Hobbesschen Prämissen zustande. Dass die Einzelnen ihr Recht auf Selbstverteidigung nur ruhend stellen und nicht durch Zustimmung an die souveräne Macht übertragen, zeigt sich darin, dass die Ruhestellung nur so lange währt, wie der Souverän in der Lage ist, das jeweilige Individuum zu schützen. Ist der Souverän nicht in der Lage seine einzelnen Subjekte zu schützen, erlischt der Gesellschaftsvertrag unverzüglich und jedes Individuum übernimmt seine eigene Verteidigung. Ob diese Argumentation plausibel ist, ist nicht die Frage. Es sollte gezeigt werden, dass der

⁵⁷ Was Hobbes sogar im Zitat erwähnt, indem er darauf hinweist, dass es sich um mehr als Konsens handle.

hypothetische Konsens bei Hobbes nicht bloß ein einfacher hypothetischer Konsens ist, sondern eine kontraktualistisch-bedingungslogische Struktur aufweist.

A.5.6 Hobbes' unorthodoxe Methode im *Leviathan*

In den vorangegangenen Abschnitten ging es darum, plausibel zu machen, dass Hobbes' *Leviathan* eine regressive, bedingungslogisch-kontraktualistische Argumentationsstruktur aufweist, welche in erster Linie politische Autorität *legitimieren* soll. Der *Leviathan* muss in umgekehrter Richtung als bisher gelesen werden. Hobbes klärt die Menschen nicht darüber auf, wie sie vom Kriegszustand in einen Zustand des Friedens kommen. Vielmehr macht er deutlich, wie ein Rückfall in den Naturzustand zu verhindern ist. Hobbes' zentrale Frage im *Leviathan* kreist auch nicht um die Frage der Konstitution des Staates, sondern um jene der Legitimation von politischer Herrschaft; also um dessen legitimierte Erhaltung. Zudem vertritt Hobbes auch keine Konzeption eines realen, stillschweigenden oder einfachen direkt-hypothetischen Konsenses, sondern entwickelt ein völlig neues Gedankenkonstrukt, das mithilfe des bedingungslogisch-kontraktualistischen Arguments die erforderlichen Bedingungen für ein Zusammenleben von in ihren Lebensentwürfen sich unterscheidenden Individuen aufzeigt. Und, von besonderer Bedeutung ist, dass er seine Argumentation *nicht* auf der anthropologischen Verfasstheit des Menschen gründet. Im Gegenteil, er wendet seine künstlich konstruierte Theorie auf dieselbe an. Die zentrale Frage, die Hobbes zu beantworten sucht, ist, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Menschen politische Autorität, die qualitative Sicherheit im Zusammenleben garantiert, akzeptieren. Ziel und Zweck von Hobbes' *Leviathan* ist es, das *Procedere* und die notwendigen Bedingungen für dieses Vorhaben herauszuarbeiten. Hobbes' Theorie ist ein einziger komplexer Konditionalsatz, der die Menschen von der Sinnhaftigkeit gewisser Bedingungen, wie etwa der reziproken Einschränkung der individuellen Freiheit aller Akteure, im nebeneinander oder miteinander leben überzeugen soll. Wenn diese bedingungslogisch-kontraktualistische Lesart von Hobbes' *Leviathan* plausibel ist, dann geht es in dieser Arbeit im nun folgenden zweiten Teil darum, zu zeigen, dass Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* methodologisch (!) ebenfalls auf kontraktualistisch-bedingungslogische Weise gelesen werden kann. Zum besseren

Verständnis der vertragstheoretischen Lesart ist es zunächst hilfreich, im nächsten Abschnitt eine elaborierte, non-kontraktualistische Kant Lesart der *Grundlegung* darzulegen. Dies soll anschließend in Form der unterschiedlichen Formulierungen des kategorischen Imperativs und allgemeiner relevanter Begriffe in der Interpretation von Christine Korsgaard⁵⁸ erfolgen.

⁵⁸ Korsgaard deshalb, weil sie eine elaborierte und präzise Interpretation der Kantischen Ethik vorgelegt hat.

B Kapitel II

Korsgaards Interpretation von Kants kategorischem Imperativ

B.1 Vorbemerkungen

Korsgaard recurriert⁵⁹ bei ihrer eigenen Lesart von Kants Ethik auf Rawls' konstruktivistische Kant Interpretation. Bis zur Auseinandersetzung durch Rawls fristete die Kantische Moralphilosophie ein im Vergleich zu den Vertretern des Utilitarismus wenig beachtetes Dasein. Dies veränderte sich mit Rawls schlagartig. Aus diesem Grund sind zahlreiche, der im angloamerikanischen Diskurs elaborierten Neo-Kantianer wie Korsgaard, von seiner Interpretation beeinflusst. Es ist für das Verständnis nötig, im folgenden Abschnitt Rawls' spezielle Interpretation des kategorischen Imperativs kurz darzulegen.

B.2 Kants kategorischer Imperativ als *CI-Procedure*

Rawls versteht Kants Theorie vom kategorischen Imperativ als prozedurales Konstrukt, welches er als *Categorical Imperative (CI) Procedure*⁶⁰ bezeichnet. Im Wesentlichen handelt es sich um ein Testverfahren, das auf folgende Weise zu verstehen ist: Erstens, der Akteur formuliert eine subjektive Maxime: *Ich* werde Handlung H tun, um Zweck Z zu verwirklichen. Der zweite Schritt besteht darin, diese subjektive Maxime so zu formulieren, dass sie mit einem Naturgesetz korrespondiert: *Jeder*, der Zweck Z will, tut Handlung H.⁶¹ Die Welt, in der dieses Naturgesetz gilt, ist die Welt der verallgemeinerten

⁵⁹ Siehe Korsgaard, Christine. 1996a. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press und 1996b. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press sowie Rawls, John. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. S. 143-325 Cambridge: Harvard University Press

⁶⁰ Siehe Rawls, John. 2002, *Geschichte der Moralphilosophie*, Kapitel Kant, II § 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp

⁶¹ Rawls geht davon aus, dass die Maxime als Naturgesetz über einen längeren Zeitraum wirkt und sich dadurch die Wirkungsweise der Maxime besser darstellen lässt.

Maxime. Der Akteur betrachtet sich als Mitglied in der Welt der verallgemeinerten Maxime und zugleich als einer, der aufgrund seiner subjektiven Maxime handeln will. Im letzten Schritt der *CI-Procedure* wird danach gefragt, ob sich ein Widerspruch aufgrund der Mitgliedschaft in der Welt der verallgemeinerten Maxime und der Tatsache nach der eigenen, subjektiven Maxime handeln zu wollen, ergibt. Am Beispiel des lügenhaften Versprechens aus Kants *Grundlegung* verlief die Formulierung der Maxime folgendermaßen: Zuerst erfolgt die Feststellung, dass ein falsches Versprechen, nämlich einen Kredit zurückzubezahlen, eine Ursache für den Besitz von Bargeld sein kann. Ein falsches Versprechen der Darlehensrückzahlung ist demzufolge ein Mittel, um an Geld zu kommen. Die daraus resultierende Maxime würde dann lauten: Ich werde ein falsches Versprechen, in diesem Fall jenes der Darlehensrückzahlung machen, damit ich zu Geld komme. Die Übertragung der Maxime des Akteurs in die Welt der verallgemeinerten Maximen transformiert diese in: *Jede* oder *jeder*, der Bargeld braucht, macht ein falsches Versprechen zur Darlehensrückzahlung. Diese verallgemeinerte Maxime wird in der Gesellschaft über einen gewissen Zeitraum als wirksam betrachtet.

Rückzahlungsversprechen von Darlehen würden in der Gesellschaft nach kurzer Zeit als leere Behauptung belächelt werden. In der Folge wäre das falsche Versprechen der Kreditrückzahlung kein geeignetes Vorgehen, um an Bargeld zu kommen. Das lügenhafte Versprechen geriet bei Kant demnach einen Widerspruch.⁶² Bevor die verschiedenen Arten der Widersprüche untersucht werden, lohnt sich ein Blick zu Kants Erläuterungen. Diese lassen den Zusammenhang von Kants allgemeiner Gesetzesformel und der von Rawls vertretenen, konstruktivistischen Deutung des kategorischen Imperativs als prozeduralem Verfahren deutlich werden.

B.3 Korsgaards Interpretation von Kants allgemeiner Gesetzesformel

Kants erste Formulierung des Kategorischen Imperativs, die allgemeine Gesetzesformel, lautet:

⁶² Die Art der Widersprüche wird im folgenden Abschnitt genau betrachtet.

“Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant, 1974a, GMS:51/BA 52)

Einige Zeilen danach führt Kant an, dass man den allgemeinen Imperativ auch der Form nach als Analogon zur Natur verstehen kann. Er setzt die Naturgesetzformulierung ein, um zu zeigen, *wie* der Imperativ angewendet werden soll:

“Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ (Kant, 1974a, GMS:51/BA 52).

Kant schlägt also scheinbar eine Möglichkeit vor, *wie* die eigene Maxime zu prüfen sei. Indem sich jeder vorstellt, Mitglied der Natur zu sein, in der die Naturgesetze – in diesem Fall die subjektive Maxime als Naturgesetz - wirken. Dazu ergibt sich unmittelbar die Fragestellung, auf welche Weise sich kohärent feststellen lässt, ob eine Maxime als Naturgesetz gelten kann? Zweifelsohne sind Maxime bei einer konstruktivistischen Kant Interpretation wie bei Korsgaard und Rawls mithilfe der *CI-Procedure* zu prüfen. Eine subjektive Maxime wird aufgrund eines auftretenden Widerspruchs abgelehnt. Bevor die Widerstände untersucht werden, muss für ein besseres Verständnis die Begrifflichkeit der Maxime bei Kant näher erläutert werden.

B.3.1 Was ist eine Maxime?

Bei Kant enthält der Begriff der Maxime eine formale und eine materiale Komponente. Der Zweck der Handlung stellt die materiale, subjektive Komponente dar, während die formale Komponente schlicht die Allgemeingültigkeit der Maxime durch Universalisierung ist. Nun stellt sich die Frage, aufgrund welcher Komponente die mit einem ‚guten Willen‘ ausgestattete Person entscheidet? Aufgrund der formalen Komponente muss jedes Individuum in einem Kantischen Moralsystem in Bezug auf seine jeweilige Maxime auf das gleiche Ergebnis wie andere, die dieselbe Maxime prüfen, kommen. Die Maxime muss verallgemeinerbar sein. Wenn dem so ist, kann dann der jeweilige materiale Zweck der Maxime für sich die Entscheidungsgrundlage für eine Handlung sein? Dem ist bei Kant nicht so, denn der moralische Wert einer Handlung liegt

nicht im Zweck selbst. Vielmehr liegt der moralische Wert einer Handlung in der Maxime selbst, das heißt in Etwas in der Maxime, das nicht der Zweck ist. Wenn nun nicht der Zweck, also die materiale Komponente, ausschlaggebend für die Entscheidung einer Handlung ist, dann muss die formale Komponente die Entscheidungsgrundlage bilden. Ergo ist es nicht möglich, die Maxime aufgrund des eigenen Handlungszwecks zu wollen, wenn sie zugleich verallgemeinerbar sein muss. Es stellt sich die Frage, wie die Universalisierung von sich gehen soll? Kant kommt zu folgendem Schluss:

“Man muss wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt *worden* (sic). (Kant, 1974a,GMS:54/BA57-58)

Kant argumentiert, dass wir auf jeden Fall in einen Widerspruch gerieten, wenn wir versuchten, eine unmoralische Maxime zu verallgemeinern. Wie soll man sich Widersprüche, die aufgrund der Verallgemeinerung der Maxime entstehen, vorstellen? Der kategorische Imperativ gebietet, nur nach jenen Maximen zu handeln, die *ohne* Widerspruch verallgemeinert werden können. Im folgenden Abschnitt soll untersucht werden, welche Interpretationsarten von Widersprüchen Korsgaard durch die Universalisierung einer Maxime sieht.

B.3.2 Widerspruch-im-Denken und Widerspruch-im-Wollen

Bei Kant findet sich eine Unterscheidung in zwei Arten von Widersprüchen: einerseits der *Widerspruch-im-Denken* und andererseits der *Widerspruch-im-Wollen*. Neo-Kantianer,

allen voran Christine Korsgaard nehmen weitere Differenzierungen vor. Korsgaard identifiziert zunächst drei mögliche Lesarten des Widerspruch-im-Denken Tests: Erstens, den logischen, zweitens den teleologischen und drittens den praktischen Widerspruch, den sie selbst favorisiert.

B.3.3 Der Widerspruch-im-Denken als logischer Widerspruch

Die Interpretation des Widerspruchs-im-Denken als logischen Widerspruch geht davon aus, dass die Universalisierung der subjektiven Maxime logisch unmöglich ist. Die in der Maxime enthaltene Handlung wäre in der Welt der verallgemeinerten Maximen unvorstellbar, logisch nicht denkbar. Korsgaard gesteht dem logischen Widerspruch zu, Handlungen, die auf Konventionen also auf einer sozialen Praxis⁶³, beruhen, zu testen imstande zu sein. Am Beispiel des Versprechens zeigt sich, dass jeder konkrete Fall des Versprechens oder des Akzeptieren eines Schecks auf der Existenz der konventionellen Praxis des Versprechens beruht. In einer Welt der verallgemeinerten Maximen wäre die Maxime ‚*Um an Geld zu kommen, gebe ich ein falsches Versprechen zur Rückzahlung des Geldes*‘ logisch nicht denkbar. Denn die Praxis des Versprechens hörte zu existieren auf, wenn diese universell missbraucht würde. Eine Welt, in der *jeder* bedürftige Akteur fälschlicherweise verspricht, geborgtes Geld zurückzubezahlen, widerspricht sich selbst. Die Konvention des Versprechens bestünde in einer solchen Welt nicht. Kant spricht beim Widerspruch-im-Denken von einer *inneren Unmöglichkeit* der Universalisierung einer Maxime. Die subjektive Maxime des Akteurs ist logisch nicht konsistent mit derselben Maxime in einer Welt der verallgemeinerten Maximen. Unmoralische Handlungen, die ihrer Möglichkeit und Wirksamkeit nach auf Konventionen und sozialer Praxis beruhen, werden aufgrund des logischen Widerspruchs als unmoralisch identifiziert. Denn die Praxis, etwa des Versprechens, würde nicht fort dauern und die Handlung deshalb unmöglich werden.

⁶³ Siehe Rawls, John. 1955. ‘*Two concepts of rules*’ in: *Philosophical Review* 64.1:3-32

Schwieriger gestaltet es sich laut Korsgaards Analyse mit jenen Handlungen, die sie als ‚natürliche Handlungen‘⁶⁴ bezeichnet. Dazu gehören Tötungen. Keine Vielzahl oder Art und Weise der Tötungshandlung macht diese, wie bei Konventionen, denkunmöglich. Denn die Existenz solcher natürlicher Handlungen basiert ihrer Möglichkeit nach nicht auf sozialer Praxis. Natürliche Handlungen hörten durch die Verallgemeinerung nicht zu existieren auf. Sie können deshalb nicht auf die gleiche Weise, nämlich durch die Universalisierung der jeweiligen Praxis, logisch unmöglich sein. Das Ausschalten von unmoralischen, natürlichen Handlungen durch den logischen Widerspruchstest hält Korsgaard für schwierig. Korsgaard bringt ein Tötungsbeispiel:

„We can make the maxim one of killing children that tend to cry at night more than average, in order to get enough sleep. Either Dietrichson’s maxim [of killing every child weighing less than 6 pounds] or mine could clearly be a universal law without a logical contradiction. There could in fact be worlds where these things happen.” (Korsgaard, 1996b:82)⁶⁵

Korsgaard vertritt die Ansicht, dass die allgemeine Gesetzesformel am Beispiel der Kindstötung keinen logischen Widerspruch hervorbringt, weil es sich um keine konventionelle, sondern um eine natürliche Handlung handelt. Die Existenz und die Wirksamkeit von natürlichen Handlungen basiert in Korsgaards Worten „on the laws of nature“⁶⁶ (Korsgaard, 1996b:85) Dietrichson löst das Tötungsproblem, indem er auf Kants zweiten Widerspruchstest verweist. Der Widerspruch-im-Wollen Test löst demnach jenes Problem, an welchem der Widerspruch-im-Denken Test scheitert. Damit gibt sich Korsgaard nicht zufrieden. Wenn eine Handlungsmöglichkeit auf ‚Naturgesetzen‘ beruht, so kann sie nicht durch universelle Praxis unvorstellbar oder unlogisch gemacht werden. Das nicht Zurechtkommen des logischen Widerspruchs-im-Denken mit natürlichen Handlungen beschädigt die logische Lesart des Testverfahrens laut Korsgaard schwer.⁶⁷

⁶⁴ Siehe Korsgaard, Christine. 1996b. ‚Kant’s Formula of Universal Law‘. In: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 84

⁶⁵ Kants allgemeines Rechtsprinzip, die Zweck-an-sich Formel oder auch eine vertragstheoretische Lesart der Reich der Zwecke Formulierung würde diese Handlung verbieten, aber das ist hier nicht die Frage. Die Frage, die Korsgaard klären möchte, ist, ob die allgemeine Gesetzesformel als logische Widerspruchsformel dies leisten kann

⁶⁶ Deshalb bezeichnet sie Korsgaard als ‚natürliche Handlungen‘.

⁶⁷ Einer der Gründe liegt darin, dass Korsgaard an dieser Stelle die allgemeine Gesetzesformel ohne Einbeziehung der anderen beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs liest.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit werden üblicherweise zwei Einsprüche Hegels gegen Kant als schwerwiegend betrachtet. Der erste Einspruch ist, dass die allgemeine Gesetzesformel leer ist und dieses Verfahren keine Maxime auszuschließen imstande ist. Demzufolge gibt es keinen logischen Widerspruch in der Nicht-Existenz einer sozialen Praxis außer sie wäre unumgänglich. Alles, was Kants Argument Hegel zufolge zeigt, ist, dass sich ein System ohne Rückzahlungsversprechen mit einem System mit Rückzahlungsversprechen widerspricht, aber nicht, dass es einen Widerspruch gegen ein System ohne Rückzahlungsversprechen gäbe. Kant setze quasi voraus, dass jeder ein System mit Rückzahlungsversprechen haben möchte.

Diesen Einwand entkräftet Korsgaard mit folgendem Argument: Es geht Kant nicht darum, ob ein System mit oder ohne Rückzahlung existieren soll. Der Verallgemeinerungstest sagt nicht, welche soziale Praxis eine Gesellschaft *haben* soll. Er zeigt bloß, dass wir nicht eine soziale Praxis verwenden und *gleichzeitig* universell missbrauchen können. Die eigene Maxime als auch deren Universalisierung müssen zur gleichen Zeit getestet werden. Desweiteren überprüft das Verallgemeinerungsverfahren keine *allgemeinen* Maxime, sondern eine *spezifische* Maxime eines Akteurs. Die Verallgemeinerung bringt keine absoluten Regeln gegen oder für bestimmte Handlungstypen hervor. Der Anspruch an den Akteur wäre überzogen. Es zeigt bloß, dass gewisse Handlungen für bestimmte Zwecke nicht richtig sind. Die Tatsache, dass die Überprüfung bestimmter Handlungstypen, wie Mord, immer als falsch und zu unterlassen qualifiziert wird, lässt uns glauben, das Testverfahren brächte absolute Normen hervor. Der Verallgemeinerungstest beruht jedoch auf spezifischen Maximen, die mithilfe eines abstrakten Verallgemeinerungsniveaus überprüft werden.⁶⁸ Der zweite, häufig vorgebrachte Einwand gegen den logischen Widerspruchstest stammt ebenfalls von Hegel. Während der erste Einwand behauptete, dass die Prozedur leer wäre und nichts zeigen könne, beklagt der zweite, dass der Test zu gehaltreich wäre. Wir stellen uns eine Maxime „Hilf den Armen“ vor, während es gar keine Armen gibt. Weil es also niemanden gibt, dem wir geben können, handelt es sich um einen unmöglichen Zustand, so die Kritiker.

⁶⁸ Dies lässt Spielraum für das Beispiel des „murderer at the door“, der den Aufenthaltsort seines zukünftigen Opfers erfragt und der Befragte nicht lügen dürfte; die spezifische Struktur der Maxime ermöglicht unter Umständen das Lügen im Notfall.

Der behauptete Widerspruch liegt demzufolge in einem ‚zu viel an Hilfe für Bedürftige‘, denn dann gäbe es keine mehr. Allerdings meint Kant etwas anderes: Die Maxime ‚ich helfe Bedürftigen‘ steht nicht im Widerspruch zu der Zahl der Bedürftigen. In einer Welt ohne Bedürftige können wir dennoch die Maxime haben, Bedürftigen zu helfen. Es gibt in diesem Fall bloß nichts zu tun.

B.3.4 Der Widerspruch-im-Denken in teleologischer Interpretation

Im diesem Abschnitt soll nun Korsgaards zweite Lesart eines möglichen Widerspruchs-im-Denken näher betrachtet werden. Gemäß der teleologischen Interpretation werden Maxime unter der Formulierung der allgemeinen Gesetzesformel in Gestalt der Naturgesetzformulierung geprüft. Jeder prüft, ob die eigene Maxime als mögliches, allgemeines Gesetz in einem teleologisch verstandenen System der Natur Bestand hätte. Korsgaard identifiziert vier unterschiedliche Versionen von Teleologie⁶⁹: Eine einfache Auffassung von Teleologie, das Design Argument, die Aristotelische und letztlich die Kantische Sichtweise. Generell geht die teleologische Sichtweise davon aus, dass die Natur auf bestimmte natürliche Zwecke gerichtet sei, die wiederum vielleicht einem höheren Zweck dienen. Einem Zweck, wofür die Welt kreiert wurde oder wofür sie existiert. Bei der simplen Auffassung von Teleologie bestimmt Gott als intelligentes Wesen die Natur. Gott muss die Welt für einen Zweck gemacht haben. Die einzelnen Vorkommnisse, die wir in der Welt vorfinden, müssen zur Realisierung dieses Zwecks beitragen. Das Design Argument verläuft auf sehr ähnliche Weise: Wir erkennen, dass die Vorkommnisse in der Welt Zwecken dienen. Deshalb muss es in der Welt einen höheren Zweck geben. Daher muss es einen Gott geben, der die Welt zu diesem Zweck gestaltet (designed) hat. Der Aristotelische Standpunkt grenzt sich von den beiden vorangegangenen Teleologie Interpretationen deutlich ab, indem er wie folgt argumentiert: Wir wissen, dass bestimmte natürliche Dinge und Vorkommnisse eine ‚causa finalis‘ haben. Vornehmlich lässt sich eine teleologische Funktion bei Lebewesen, nämlich die des Strebens zum Erhalt des

⁶⁹ Siehe Korsgaard, Christine. 1996b. ‚Kant’s Formula of Universal Law‘. In: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 87 ff

Lebens, beobachten. Daraus folgt bei Aristoteles jedoch nicht der Schluss, dass es einen intelligenten Designer geben müsse. Als vierte Version macht Korsgaard ein Kantianisches Verständnis von Teleologie geltend: Wir können nicht wissen, dass die Welt teleologisch organisiert ist. Zwangsläufig, aufgrund der Verfasstheit unseres Bewusstseins denken wir jedoch, sie müsse teleologisch verfasst sein. Denn manchmal können wir sagen, was der natürliche Zweck eines Dinges sei, falls es solche gäbe. In Kants Schriften lassen sich mehrere teleologische Passagen finden.⁷⁰ Das bekannteste Argument ist das Selbsttötungsverbot im ersten Beispiel von Pflichten in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein paar Zeilen nachdem Kant die Naturgesetzformulierung des kategorischen Imperativs argumentiert hat, schreibt er:

„Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeiten verspricht, es mir abzukürzen... 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 Pflichten gänzlich widerstreite.“ (Kant, 1974a, GMS:52/BA 53,54)

Wäre die Selbsttötungsmaxime ein allgemeines Gesetz, dann würde die Handlung der Selbsttötung den ‚Naturanlagen‘ eines vernünftigen Geschöpfes widersprechen.

„In den Anlagen eines organisierten, d.i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist.“⁷¹ (Kant, 1974a, GMS:20/BA5)

Das teleologische Widerspruchsverfahren scheint jene Schwierigkeiten, die Korsgaard dem logischen Widerspruch in Bezug auf natürliche Handlungen zuschreibt, zu lösen.

⁷⁰ Siehe Kant, Immanuel. 1974a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 20/BA 5

⁷¹ Kant argumentiert in der Folge, dass nicht Erhaltung oder Wohlergehen (also Glückseligkeit) für ein Wesen mit Vernunft und Willen der Zweck der Natur sei. Denn da wären Instinkte verlässlicher.

Natürliche Handlungen werden nicht wie die soziale Praxis durch deren universellen Missbrauch außer Kraft gesetzt. Die Existenz einer sozialen Praxis ist nicht das Kriterium zur Hervorbringung von Widerspruch. Der teleologische Gesichtspunkt lässt es zu, standardmäßige Zwecke sowohl natürlichen als auch konventionellen Handlungen zuzuschreiben. Sollte eine Handlungsweise diesen Zwecken zuwiderlaufen, dann ergibt sich der Widerspruch aufgrund des teleologischen Systems. Im Falle der Selbsttötung könnte man jedoch einwenden, dass der Akteur einen gut funktionierenden Selbsterhaltungsinstinkt oder eine Naturanlage nicht nötig hat, weil er sich gar nicht selbst erhalten will. Er fühlt sich seinen eigenen Zwecken verpflichtet und nicht jenen der Natur. Im Gegensatz zum lügenhaften Versprechenden, der de facto ein Versprechen macht, gebraucht der Selbsttöter die Instinkte oder Naturanlagen nicht. Es ist ihm egal, ob sie existieren oder nicht. Korsgaard ist unzufrieden mit der teleologischen Lesart des Widerspruchs-im-Denken.

„Unless we can show that the agent is committed to the purpose, it is possible to say that the system can do without the teleological arrangement because it can do without the purpose.”
(Korsgaard, 1996b:92)

Korsgaard deutet hier an, dass für sie der eigene Zweck des Akteurs ins Zentrum rücken wird. Kommen wir also zu Korsgaards eigener Lesart eines Widerspruchs-im-Denken.

B.3.5 Der Widerspruch-im-Denken als praktischer Widerspruch am Beispiel von Kants lügenhaftem Versprechen

Korsgaard behauptet, der Akteur wäre nach der Verallgemeinerung seiner Maxime nicht in der Lage seinen eigenen Zweck zu verwirklichen. Denn durch die Universalisierung wird seine Handlung zur Erreichung seines Zweckes irrational, unerreichbar oder unwirksam. Genauer gesagt unterminiert die Verallgemeinerung die aus einem hypothetischen Imperativ abgeleitete Maxime des Akteurs. Warum ist dies so? Laut Korsgaard muss des Akteurs‘ Zweck bereits in der Formulierung der Maxime beinhaltet sein.

„...it is essential that in testing maxims of actions the purpose always be included in the formulation of the maxim. It is what happens to the purpose that is key to the contradiction.”
(Korsgaard, 1996b:92)

Man stelle sich vor, dass die geplante Handlung, die meinen Zweck erfüllen soll, die Standardvorgangsweise sei, um diesen Zweck zu erreichen. Wenn ich nach meiner Maxime handeln möchte und gleichzeitig die Verallgemeinerung ergibt, dass es irrational und unwirksam ist anhand meiner Maxime zu handeln, dann widerspreche ich mir selbst. Demzufolge werden Handlungen zwar nicht logisch unmöglich, jedoch für die Erreichung meines Zwecks unwirksam oder irrational. In Bezug auf den Fall des lügenhaften Versprechens ist die Schwierigkeit, dass der Zweck des Akteurs (das Geld zu kriegen) nicht durch seine Mittel (lügenhaftes Versprechen) in einer Welt der verallgemeinerten Maximen erreicht werden kann.

„The efficacy of the false promise as a means of securing money depends on the fact that not everyone uses promises this way...since promising is the means he proposes to use, his end would not be achieved at all, but frustrated.” (Korsgaard, 1996b:92)

Was der Test gut veranschaulicht ist wie folgt: Das Erreichen des Zwecks hängt davon ab, dass die Handlung des Akteurs eine Ausnahme bildet und nicht die allgemeine Handlungsregel darstellt. Dieses Verfahren legt deutlich auf Täuschung und Unfairness basierende Handlungen offen.

Die praktische scheint der logischen Widerspruchslesart sehr ähnlich zu sein. Worin unterscheidet sie sich also? Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass nicht die *innere logische* Unmöglichkeit, das dahinterliegende, theoretische Fundament (Auflösen des Prinzips des Versprechens), sondern das Nichterreichen des Zwecks des Akteurs im Vordergrund steht. Der Akteur beabsichtigte die Nichterreichung seines eigenen Zwecks und dies ist irrational. Wie steht es mit den vorher erwähnten, eingebrachten Einwänden Hegels? Kann Korsgaards praktischer Widerspruchstest Hegels Einwände entkräften? Der erste Einwand war: Es ergibt sich kein Widerspruch in der Nicht-Existenz einer sozialen Praxis. Korsgaards Antwort muss in diesem Fall folgende sein: Der Akteur muss die Existenz und das Funktionieren einer sozialen Praxis wollen, weil er genau diese zur

Erreichung seines eigenen Zwecks gebrauchen will. Der Akteur muss die Mittel für seinen Zweck wollen. Nun stellt sich die Frage, ob ein Akteur nicht die universelle Missachtung einer sozialen Praxis wollen kann, wenn er denkt, dass sie schädlich ist und eliminiert werden sollte? Daraus ergeben sich zwei Antworten. Erstens, benutzt der Akteur dies bloß als Ausrede für seine eigenen Zwecke, dann hält Korsgaards Argumentation, dass der, der den Zweck will auch die Mittel wollen muss. Zweitens, wenn ein Akteur die soziale Praxis in der Hoffnung deren Zerstörung voranzutreiben missachten will, dann hält Korsgaards Argument nicht direkt. Manche soziale Normen und Praktiken sind von der Gesellschaft aufgezwungen. Wo der zu erreichende Zweck davon abhängt diese Praxis zu gebrauchen, haben wir keine andere Wahl als sie zu benutzen. Ist die Praxis ungerecht, können wir eigentlich nicht deren Existenz und Funktionieren wollen. Wir sind in dem Dilemma gefangen, etwas zu wollen, was wir eigentlich nicht wollen, weil es uns aufgezwungen ist. Dieses Dilemma ist nicht aufzulösen. Korsgaard Ausweg, den sie auch in anderen Belangen⁷² nimmt, könnte diesbezüglich Rawls' Unterscheidung in eine „*Ideale und Nicht-Ideale Theorie*“⁷³ sein.

Es bleibt noch der zweite Einwand zu entkräften. Hegel behauptet, es sei widersprüchlich, Dinge zu tun wie den Bedürftigen zu helfen, da es die Bedürftigen beseitigt, denen wir helfen wollen. Zur Erinnerung: Bei Korsgaards praktischer Lesart des Widerspruchs-im-Denkens muss der Akteur die Maxime lediglich wollen, weil er dessen Zweck will. Wenn also in der Welt der verallgemeinerten Maxime der Zweck bereits besser erfüllt ist als in der Maxime des Akteurs, so entsteht daraus kein Widerspruch. Die Eliminierung von Armut in der Welt der verallgemeinerten Maxime übertrifft die individuelle Handlung des Akteurs. Sie steht nicht im Widerspruch dazu. Bleibt noch die Frage zu klären, wie die praktische Interpretation mit dem Problem von natürlichen Handlungen umzugehen in der Lage ist.

⁷² In Bezug auf das Böse und daraus folgenden Handlungen.

⁷³ Siehe Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Kap. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp

B.3.6 Der praktische Widerspruch-im-Denken und das Problem mit ‘natürlichen Handlungen‘

Korsgaard sieht die Lösung des Problems folgendermaßen: Natürliche Handlungen werden nicht durch Universalisierung logisch unmöglich, sondern werden hinsichtlich der Erreichung ihres Zwecks unwirksam. Bei der Begründung, wieso die praktische Interpretation natürliche Handlungen wie Töten, besser bewerkstelligen könne als die ersten beiden Interpretationen argumentiert sie damit, dass Menschen generell ein Bedürfnis nach Sicherheit, ihre Zwecke verfolgen zu können, hätten. Denn Sicherheit ist eine notwendige Voraussetzung für alles Weitere.

„The use of violent natural means for achieving ends cannot be universalized because that would leave us insecure in the possession of these goods, and without that security these goods are no good to us at all. So, if we include as part of the purpose that the agent wants to be secure in the possession of the end, we can get a practical contradiction in the universalization of violent methods.” (Korsgaard, 1996b:99)

Ein weiterer Grund, den sie anführt, liegt im Vertrauen auf soziale Praktiken. Wenn die Möglichkeit, meinen Zweck zu erreichen auf einer sozialen Praxis beruht, und die Universalisierung meiner geplanten natürlichen Handlung ein ungerechtes oder schlechtes Ergebnis zeitigt, dann ist entweder der Akteur unfair⁷⁴ oder die Praxis muss geändert werden. Die Frage ist, ob Unfairness im Falle der Tötung eines anderen das schlimmste Kriterium daran ist? Abgesehen davon kann, wie Korsgaard selbst bemerkt, ihre Theorie nicht Fälle von ‚natürlichen Handlungen‘ wie Selbstmord oder Rachemord ausschließen, welche um ihrer selbst willen geschehen. Um ihren praktischen Widerspruch weiter zu fundieren, beschäftigt sich Korsgaard mit dem Widerspruch-im-Wollen Test. Im nachfolgenden Abschnitt werde ich mich mit dem Unterschied zwischen den beiden Tests beschäftigen.

⁷⁴ Weil er auf Kosten anderer für sich eine Ausnahme macht.

B.3.7 Der Widerspruch-im-Wollen Test

Kant ist relativ deutlich, dass beim Widerspruch-im-Wollen keine logische Undenkbarkeit der Grund für den Widerspruch sein kann, denn es geht ja um das Wollen und nicht um das Denken. Die teleologische Zugangsweise wiederum lässt keinen Unterschied zwischen einem Widerspruch-im-Denken und einem Widerspruch-im-Wollen Test erkennen. Die Basis ist bei beiden Verfahren ein teleologisch verstandenes System der Natur mit natürlichen Zwecken. Bleibt also der praktische Widerspruch-im-Wollen in Korsgaards Verständnis. Wenn ein verworfener Zweck ein praktischer Widerspruch sein will, dann ist der Widerspruch-im-Wollen folgendermaßen zu verstehen:

„...we must find some purpose or purposes which belong essentially to the will, and in the world where maxims that fail these tests are universal law, these essential purposes will be thwarted, because the means of achieving them will be unavailable. Examples of purposes that might be thought to be essential to the will are its general effectiveness in the pursuit of its ends, and its freedom to adopt and pursue new ends.” (Korsgaard, 1996b:96)

Diese Lesart des Testverfahrens betrifft in erster Linie Argumente in Bezug auf wechselseitige Hilfeleistungen als auch Kants Argument zur Pflicht der Beförderung von eigenen Talenten. Der Akteur kann die Welten der verallgemeinerten Maxime nicht wollen, weil er Zwecke hat, die in diesen Welten nicht ausgeführt werden können. Die Einwände, die häufig gegen Kants Wohltätigkeitsbespiel⁷⁵ gebracht werden, ist jenes vom selbstgenügsamen Menschen: Nicht jeder Mensch möchte Hilfe von anderen. Man kann sich sicherlich Menschen vorstellen, denen es lieber ist, keine Hilfe in Anspruch zu nehmen, damit sie umgekehrt nicht anderen helfen müssen. Abgesehen davon könnten Menschen nach Abwägung ihrer Lebenschancen zu dem Schluss kommen, dass ihnen die Aneignung einer egoistischen Maxime mehr bringt als Wohltätigkeit. Sehr reiche oder sehr mächtige Menschen könnten zu denken geneigt sein, dass sie auch ohne die Hilfe anderer auskommen oder andere zur Hilfe zwingen könnten. Auf die Argumente für den selbstgenügsamen Menschen folgen die Gegenargumente der Neokantianer wie Christine

⁷⁵ Bereits Henry Sidgwick brachte diesen Einwand. Siehe Sidgwick, Henry. 1981. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. Book III, p 362

Korsgaard: Um den Einwand gegen Kant zu richten, müsste man annehmen, dass der selbstgenügsame Mensch in *allen* Fällen und Situationen wollen können muss ohne Hilfe auszukommen. Er müsste in Kauf nehmen, *jedlichen* Zweck von benötigter Hilfe aufzugeben und nicht bloß denken, dass eine ‚Nicht-Hilfe‘ Strategie nützlicher sei als eine Hilfsstrategie.

Desweiteren könnte man einwenden, dass der Zweck, der in der ‚Ich helfe niemandem‘ Maxime stillschweigend inbegriffen ist, jener ist, von der Hilfe anderer zu profitieren ohne jedoch im Gegenzug anderen zu helfen. Letzteres Argument, falls es den Einwand zu entkräften in der Lage wäre, würde jedoch den Widerspruch-im-Wollen Test auf den Widerspruch-im-Denken Test zurückführen. Dieses Argument zeigt, dass der Akteur eine strenge oder vollkommene Pflicht hat kein Schmarotzer zu sein. Kants Wohltätigkeitsbeispiel soll jedoch zeigen, dass der Akteur eine weite oder unvollkommene Pflicht hat, zu helfen. Es handelt sich um zwei verschiedene Dinge. Was macht also Korsgaards praktischer Widerspruchsinterpretation zufolge den Unterschied zwischen den beiden Tests aus? Beim praktischen Widerspruch-im-Denken Verfahren ist es der *Zweck* in der Maxime, der konterkariert wird, wäre die Maxime ein allgemeines Gesetz. Somit kann die Maxime kein allgemeines Gesetz sein. Beim praktischen Widerspruch-im-Wollen Verfahren handelt es sich um irgendeinen anderen unerlässlichen Zweck⁷⁶, der in der Welt der verallgemeinerten Maxime konterkariert wird; wie etwa wenn die Zwecke des Akteurs oder die Wirksamkeit des Willens generell ausgehebelt sind. Dies wäre in einer Welt, in der absolut keine Unterstützung und Hilfe oder keine entfalteten Talente vorhanden sind, der Fall.

Hinter den Beispielen des Widerspruchs-im-Wollen steckt die generelle Idee, dass menschliche Talente und Hilfe ein grundlegendes Mittel und Ressource überhaupt sind. Es handelt sich dabei um die notwendige, allgemeine Voraussetzung für viele andere Handlungen, Ressourcen oder Mittel. Was könnte man also dem selbstgenügsamen Menschen aus Korsgaardscher Sicht entgegen? Erstens, du bist in Fällen von Unfall,

⁷⁶ Die generelle Wirksamkeit in der Verfolgung seiner Zwecke oder die Freiheit neue Zwecke anzunehmen und zu verfolgen.

Verletzung oder Beeinträchtigung sehr wohl auf die potentielle Hilfe anderer angewiesen. Zweitens, du brauchst Hilfe, um deine Pflicht, derer dreierlei sind, zu tun: Die strengen und vollkommenen Pflichten, welche normalerweise Pflichten des Unterlassens sind; auftretende Verpflichtungen wie das Halten von Versprechen und; weite oder unvollkommene Pflichten wie jene, anderen zu helfen oder die eigenen Talente zu entwickeln. Woraufhin der selbstgenügsame Mensch⁷⁷ kontert: ich brauche keine Hilfe, um Dinge zu unterlassen; ich gehe auftretenden Verpflichtungen aus dem Weg und vermeide sie und du hast mir nicht gezeigt, dass ich eine Pflicht zur Hilfe hätte. Woraufhin Korsgaard letztlich argumentiert: Du kannst dir nicht wirklich sicher sein, dass du nie in deinem Leben Hilfe brauchen wirst. Ein Grund dafür ist, dass du nicht vorhersagen *kannst*, was deine Zwecke sein werden. Sie könnten sich ändern. Ein anderer Grund ist, dass du nicht vorhersagen *solltest*, was deine Zwecke sein werden, da du ein Mensch freien Willens bist. Indem du deine eigene Freiheit, Zwecke (zukünftig) zu setzen, willst, musst du auch wollen, dass generelle Ressourcen wie Kooperation und Hilfe gegenwärtig vorhanden sind. Weil du frei bist, kannst und solltest du deine Zwecke nicht vorhersagen. Dem mächtigen oder reichen Menschen, der andere zur Hilfe zwingt, könnte auf die gleiche Art und Weise wie dem Selbstgenügsamen erwidert werden: Man kann nicht sicher sein, dass diese Menschen immer mächtig oder reich bleiben werden. Kant geht generell davon aus, dass jeder Kooperation und wechselseitige Hilfe irgendwann in seinem Leben benötigen wird.⁷⁸ Damit stellt sich ein nicht unwesentliches Problem, welches ich im nächsten Abschnitt diskutieren werde. Scheinbar ergeben sich Argumentationsschwierigkeiten in Bezug auf Kants unvollkommene oder weite Pflichten. Wie soll man die Widersprüche in Zusammenhang mit weiten Pflichten verstehen? Bevor diese Frage erörtert werden kann, ist ein sehr kurzer Exkurs zu Kants allgemeinem Verständnis von Pflichten und den dazugehörigen Widersprüchen nötig.

⁷⁷ Welcher kein Kantianer ist und Pflichten ihm lästig sind.

⁷⁸ Eine genauere Beschäftigung mit diesem wichtigen Thema Kooperation bietet die Spieltheorie.

B.4 Exkurs: vollkommene, strenge und unvollkommene, weite Pflichten bei Kant

B.4.1 Zwei Arten des Widerspruchs – zwei Arten von Pflichten?

Zur Erinnerung: Bei Kant ergeben sich zwei Arten des Widerspruchs, der eine wird als *Widerspruch-im-Denken* und der andere als *Widerspruch-im-Wollen* bezeichnet. Zudem scheint Kant dem jeweiligen Widerspruch korrespondierende Pflichten zuzuordnen. Eine Maxime, die nicht als allgemeines Gesetz *gedacht* werden kann, ergibt einen Widerspruch-im-Denken. Die dazugehörige Pflicht ist eine strenge oder vollkommene. Eine Maxime, die zwar *gedacht*, aber dennoch nicht *gewollt* werden kann, bringt einen Widerspruch-im-Wollen hervor. Dem korrespondiert die weite oder unvollkommene Pflicht. Es ist, zumindest in aller Kürze, notwendig, sich die unterschiedlichen Kategorien von Pflichten⁷⁹ bei Kant in Korsgaards Lesart, in Erinnerung zu rufen: im Allgemeinen macht Kant Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere aus. Vollkommene oder strenge Pflichten zeichnen sich dadurch aus, dass diese bestimmte Handlungen oder Unterlassungen, die bestimmten Personen geschuldet werden, vom Akteur verlangen. Unvollkommene oder weite Pflichten hingegen verlangen von uns, dass wir einen bestimmten Zweck verfolgen oder eine gewisse Haltung einnehmen, lassen jedoch Spielraum, auf welche Weise und wie viel wir beitragen wollen oder können. Solche Handlungen sind nicht direkt jemand Spezifischen geschuldet. Weite Pflichten gebieten bestimmte Maxime⁸⁰, das heißt bestimmte Zwecke zu haben. Folgt man Kant in der *Grundlegung*, bedeutet dies, dass der Widerspruch-im-Denken einer ist, der eine *innere Unmöglichkeit* in Bezug auf eine strenge Pflicht aufwirft. Während der Widerspruch-im-Wollen *bloß* eine Verletzung gegen eine weite Pflicht darstellt:

“Man muss wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so

⁷⁹ Dies kann in dieser Arbeit nur auf ungenügende, kurze Weise erfolgen, da das komplexe Thema der Pflichten bei Kant den Rahmen dieser Arbeit bei weitem übersteigen würde.

⁸⁰ Siehe Kant, Immanuel. 1977. *Die Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, A 14 – A 24 (Eigene Vollkommenheit-fremde Glückseligkeit) . Frankfurt am Main: Suhrkamp

beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt worden(sic). (Kant, 1974a, GMS:54/BA 57-58)

Wenn nun also dem Widerspruch-im-Denken eine strenge und dem Widerspruch-im-Wollen eine weite Pflicht entspricht, so ergäben sich daraus gravierende Implikationen: eine moralisch (unbedingt)gebotene Handlung müsste dann eigentlich immer aufgrund des Widerspruch-im-Denken Testverfahrens hervortreten. Denn der Widerspruch-im-Wollen mit seinen weiten Pflichten überlässt es bis zu einem gewissen Grad jedem Akteur, in welchem Maße er seine Pflicht erfüllt. Ist dem so?

B.4.2 Probleme in der Struktur von unvollkommenen Pflichten

Viele Widersprüche-im-Wollen betreffen Angelegenheiten der Wohltätigkeit wie Hilfe für andere und im Falle seiner selbst, der Entwicklung der eigenen Person und ihrer Vermögen und Talente. Es handelt sich in erster Linie um weite, unvollkommene Pflichten gegen sich und andere. Zunächst stellt sich die Frage nach dem Status jener Handlungen, die unter weite Pflichten fallen. Welche Handlungen fallen unter das Gebot der unvollkommenen Pflichten? Wir stehen vor dem Problem, ob konkrete, individuelle Handlungen unter den Widerspruch-im-Wollen Test fallen oder nicht? Sollten sie darunter fallen, dann wäre die daraus folgende Pflicht eine strenge und keine weite Pflicht mehr. Fallen konkrete, individuelle Handlungen nicht darunter, warum sollten Akteure überhaupt danach handeln? In Korsgaards Lesart stellt dieser Einwand für Kant nicht wirklich ein Problem dar. Die Richtigkeit einer Handlung liegt bei Kant ja nicht in der (metaphysischen) Eigenschaft, die eine Handlung aufweist oder vermissen lässt.

Manchmal ist eine gewisse Haltung zu bestimmten Handlungstypen genau das, was erforderlich ist.⁸¹

Ein zweites Problem ergibt sich bei der Frage nach der Gewichtung von Gründen. Welcher Grund hat welches Gewicht? Es stellt sich also ein Subsidiär-Problem. Der Test könnte so verstanden werden, dass er immer einen Grund zur Hilfe oder zur Entwicklung eines Talentes etabliert, jedoch diesem kein definiertes Gewicht, kein Wichtigkeitsranking, zuschreiben kann. Dann benötigt man allerdings eine Möglichkeit, wie aus diesen mehreren und sich vielleicht konkurrierenden Gründen eine Gewichtung vorgenommen werden kann. Ein Abwägungsranking hat Kant nicht zur Verfügung gestellt. Die Frage nach der Gewichtung von Gründen führt wieder zurück zu jenem Problem, wenn eine dem Widerspruch-im-Wollen Test korrespondierende weite Pflicht zu einer strengen Pflicht wird. Korsgaard versucht eine Lösung des Problems herbeizuführen, indem sie für die Variante einer weiten, jedoch vollkommenen oder strengen Pflicht argumentiert.

B.4.3 Weite, aber dennoch strenge Pflichten

Wie ist Korsgaards Argument von einer weiten, aber dennoch strengen Pflicht zu verstehen? Man könnte meinen, dass die Kantische Katalogisierung der Pflichten so etwas nicht zuließe: Denn entweder ist etwas eine weite Pflicht und es bleibt bis zu einem gewissen Grad dem Akteur überlassen, ob er die Pflicht erfüllt; oder etwas ist eine strenge Pflicht und dann ist diese unbedingt zu erfüllen. Die Lage ist kompliziert. Die Pflicht, jemandem zu helfen scheint in gewissen Situationen eine strenge Pflicht zu sein. Dann, wenn jemand dringend Hilfe braucht und niemand hier ist, der Hilfe bieten kann. Nehmen wir an, ich bin die einzige Person, die ein ertrinkendes Kind retten kann, bin aber versucht, dies nicht zu tun, weil ich etwas Wichtiges zu tun habe und weiter muss. Nehmen wir nun vorläufig an, dass es sich dabei um eine strenge und nicht um eine weite Pflicht handelt. Wie leitet sich diese Pflicht her?

⁸¹ Eine bestimmte Haltung (Maxime) verlangt manchmal spezifische Handlungen.

Intuitiv ergibt sich zunächst die Möglichkeit, in Frage kommende Handlungsgründe zu gewichten. Die Rettung des Kindes hat Vorrang vor den anderen Gründen. Dies löst jedoch nicht das Problem, dass eine zuvor weite Pflicht durch den Widerspruch-im-Wollen Test zur einer strengen wird. Eine Alternative, das Problems zu lösen, könnte folgendermaßen ausschauen: Die Prämisse ist wie zuvor, dass der Widerspruch-im-Wollen Test weite Pflichten überprüft. Korsgaard argumentierte im Falle von Hilfeleistung: weil wir nicht wollen können, *niemals*⁸² zu helfen, müssen wir wollen, *manchmal* zu helfen. Das etabliert jedoch noch nicht die Pflicht einem ertrinkenden Kind zu helfen. Der Schluss ist also, weil die Rettung des Kindes eine vollkommene Pflicht darstellt, muss die Pflicht über den Widerspruch-im-Denken Test hergeleitet werden. Und zwar, indem wir einen Widerspruch in der Verallgemeinerung der Maxime „Ich lasse das Kind ertrinken, weil ich etwas anderes zu tun habe“ finden. Daraus ergeben sich gewisse Schwierigkeiten: Erstens, wir können uns eine Welt vorstellen und denken, in der niemand hilft; auch nicht in Notfällen. Zweitens, der Zweck (Hilfe zu erhalten), der in der Welt der verallgemeinerten Maxime konterkariert wird, deckt sich nicht mit dem Zweck(nicht zu helfen) in der Maxime des Akteurs. Deshalb wurde der hypothetische Imperativ, auf dem die Maxime des Akteurs basiert, jedoch nicht untergraben. Man könnte vielleicht auch insistieren, dass Hilfe zu bekommen manchmal eine notwendige Bedingung für viele andere unserer eigenen Zwecke ist.⁸³ Dieser Punkt ist allerdings sehr weit hergeholt und kaum plausibel argumentierbar. Und wie zuvor zeigt dies nicht mehr, als dass sich der Akteur schmarotzerhaft und unfair verhält, weil er auch wollen muss, dass er in Notfällen gerettet wird. Intuitiv würde man jedoch konstatieren, dass es sich bei unterlassener Rettung des Kindes um mehr als bloße Unfairness handelt.

Es bleibt noch eine dritte Variante: Es wird wieder davon ausgegangen, dass der Widerspruch-im-Wollen Test weite Pflichten überprüft. Jedoch wird die Rettung des Kindes als ein Fall von *weiter, aber vollkommener Pflicht* qualifiziert. Wie ist dies möglich? Das Argument müsste folgendermaßen lauten: Ich will, dass mir geholfen wird,

⁸² Siehe die Argumentation vom selbstgenügsamen Menschen, Seite 63 ff.

⁸³ Auf gleiche Weise wie ‚*am Leben zu bleiben*‘ (nicht zu töten) eine notwendige Bedingung für vieles andere ist.

wenn ich in Not bin. Das ist die Prämisse⁸⁴. Daher muss *jemand* helfen, wenn eine Person in Not ist. In diesem Falle, bin ich der *einzigste Jemand*. Wie müsste dann die Maxime lauten? Die Maxime lautete: „Ich muss sicher stellen, dass denen, die in Not sind, von jemandem geholfen wird.“ Dies impliziert: „Ich muss helfen, wenn es niemand anderer tut.“ Die Konsequenz von Korsgaards Argumentationsweise bestünde darin, dass unsere Pflichten zu Wohltätigkeit weiter gehen als es die herkömmliche Sichtweise, als unvollkommene Pflicht, suggeriert. Wir wären alle gemeinsam dafür verantwortlich, sicher zu stellen, dass jene, die Hilfe brauchen, welche bekommen. Korsgaard erweckt den Eindruck, als ob die Pflichten zur Wohltätigkeit gemeinschaftlich qua Menschheit⁸⁵ sicherzustellen seien. Damit liefere die Begründung und das Testverfahren nicht rein über die allgemeine Gesetzesformel und den Widerspruch-im-Wollen Test, sondern qua Menschheit über die zweite Formel des kategorischen Imperativs.

Man sieht, es gibt Fragen, welche die allgemeine Gesetzesformel nur schwer zu beantworten in der Lage ist. Dies zeigt sich besonders deutlich an Beispielen von Wohltätigkeit. Korsgaards Ausdifferenzierung der Widersprüche-im-Denken und Widersprüche-im-Wollen lässt glauben, dass die allgemeine Gesetzesformel alle Maximen des Akteurs ausreichend zu überprüfen imstande ist. Das führt zu der grundlegenden Frage, ob die allgemeine Gesetzesformel alle möglichen Maximen zu überprüfen in der Lage ist und umfassen kann?

B.4.4 Gibt die allgemeine Gesetzesformel Antworten auf alle Maxime?

Kant nimmt keine genauere Differenzierung des jeweiligen Widerspruchsverfahrens vor. Es findet sich der Widerspruch-im-Denken und der Widerspruch-im-Wollen; keine logische, teleologische oder praktische Version. Korsgaard vermutet, dass eine weitere Ausgestaltung für jene Beispiele, auf die Kant fokussierte, nicht nötig war, da sie sowieso nahezu das gleiche Ergebnis brachten. Beim logischen Widerspruch würden Versprechen

⁸⁴ Die Prämisse wurde im obigen Abschnitt begründet.

⁸⁵ Ob dies nicht ebenfalls eine teleologische Begründung ist, wird hier nicht weiter behandelt.

als soziale Praxis nicht *existieren*, falls die Maxime des lügenhaften Versprechens ein allgemeines Gesetz wäre. Beim teleologischen Widerspruch würden Versprechen nicht ihrem *natürlichen Zweck* entsprechen, falls die Maxime zum allgemeinen Gesetz würde. Und beim praktischen Widerspruch würden Versprechen nicht den *Absichten und Zwecken des Akteurs entsprechen*, falls die Maxime des lügenhaften Versprechens Gesetz wäre. Die zentrale Frage lautet nun, ob der Verallgemeinerungstest in der Lage ist, Antworten auf *alle* Maximen und Fragen zu geben? Es scheint, als könne das Universalisierungskriterium nicht zur Gänze zeigen, was falsch an allen falschen Handlungen ist. Dafür gibt es aufgrund der in den früheren Abschnitten behandelten Sachlage zwei Gründe: Erstens scheint er zwar darstellen zu können, dass unmoralische Handlungen unfair oder parasitär gegenüber anderen sind, aber das ist es nicht ausschließlich, was an einer Handlung bei Kant problematisch ist. Zweitens, wird das Kriterium als „Was, wenn dies jeder tun würde?“ Test verstanden, dann kann er nicht plausibel den Verstoß einer Pflicht gegen sich selbst erklären. Kants erste Formulierung des Kategorischen Imperativs ist *allein, für sich*, nicht in der Lage, alle Maximen hinreichend zu beantworten. Weshalb es nun sinnvoll ist, im nächsten Abschnitt zur nächsten, der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs zu kommen.

B.5 Korsgaards Interpretation von Kants Zweck-an-sich Formel

Bevor ich in diesem Abschnitt Korsgaards Lesart in Bezug auf die zweite Formulierung des Kategorischen Imperativs komme, gilt es festzuhalten, dass sich Korsgaards Kant Interpretation in einigen wesentlichen Punkten von Kant unterscheidet. Einer dieser Punkte ist jener, dass sie die allgemeine Gesetzesformel, wie Kant als das formale Prinzip des Kategorischen Imperativs sieht, jedoch die zweite Formulierung, die Zweck-an-sich Formel, als das materiale Prinzip des Kategorischen Imperativs deutet. Durch diese Argumentation verspricht sie sich, zeigen zu können, auf welche Weise der Kategorische Imperativ Akteure motivieren kann und normativ bindet. Ich werde zur Verdeutlichung im folgenden Abschnitt auf generelle, wichtige Begriffe und Überlegungen bei Kant in Korsgaards Interpretation eingehen.

B.5.1 Einige Vorbemerkungen

Korsgaard interpretiert Kants Theorie als *konstitutiven Internalismus*. Keine Deliberation kann einen Handlungsgrund hervorbringen, wenn es nicht seitens des Akteurs *etwas* gibt, das den Akteur zu einer Handlung zu motivieren imstande ist. Dies spiegelt Korsgaards Position in Bezug auf Normativität im Allgemeinen wider, dass keine Überlegung für den Akteur ein Gesetz sein kann, wenn es nicht auf Seite des Akteurs etwas gibt, was es für ihn autoritativ macht. Die Verpflichtung zeigt sich durch die Kombination dieser beiden Ideen: Eine Überlegung, die kraft der Autorität eines Gesetzes bindet ist für den Akteur normativ motivierend. Eine Verpflichtung muss durch den Akteur normativ wirksam gemacht werden. Für Korsgaard ist dieses maßgebliche Etwas die praktische Vernunft. Wie soll man sich nun vorstellen, auf welche Weise praktische Rationalität den kategorischen Imperativ für den Akteur normativ wirksam macht? Die Frage verlangt für ein besseres Verständnis nach einem kurzen Blick⁸⁶ auf die Struktur von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Zuerst erfolgt eine Analyse über die Idee von Pflicht. Im ersten Teil wird untersucht, was es bedeutet durch ein Motiv oder eine Pflicht motiviert zu sein. Im zweiten Teil erfolgt eine Analyse von der Idee einer gesetzgebenden Pflicht durch die allgemeine Gesetzesformel.⁸⁷ Danach behandelt Kant die Frage, auf welche Weise die allgemeine Gesetzesformel für den Akteur normativ wirksam wird. Korsgaard sieht die Beantwortung der Frage durch die Zweck-an-sich Formel und die Autonomie Formel gegeben. Im dritten und letzten Teil der Grundlegung zeigt sich, dass menschliche Wesen Selbstzweck sein müssen und über Autonomie verfügen. Zum besseren Verständnis ist es hilfreich, sich den Übergang von der allgemeinen Gesetzesformel zur Zweck-an-sich Formulierung in Kants Worten anzusehen, da diese Kants Position gut zusammenfasst und viele zentrale Begriffe seiner Ethik aufwirft:

⁸⁶ Dies kann im Rahmen dieser Arbeit hier nur auf sehr eingeschränkter, überblicksartiger Weise erfolgen. Der Hauptfokus dieses Teils der Arbeit liegt auf den einzelnen Formulierungen des kategorischen Imperativs.

⁸⁷ Diese zeigt auf, was uns das moralische Gesetz sagt.

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. Der subjektive Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objektive des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. 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 vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, an die Hand geben. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.“ (Kant, 1974a, GMS:59/BA 64)

Diese Passage findet sich unmittelbar vor jener Textstelle, in der Kant zunächst annimmt, dass es etwas gäbe, was einen „Zweck an sich selbst“, einen „absoluten Wert“ (Kant, 1974a, GMS:59/BA 64) hat. Dies ist der Mensch selbst. Einige elementare Begriffe dieser Passage und deren Bedeutung gilt es nun im Folgenden zu erklären.

B.5.2 Exkurs: Kants Termini aus Korsgaards Sicht

Kant spricht von Triebfeder, von Begehren und Begehungsvermögen, von Motiven und Bewegungsgründen, von subjektiven, relativen und objektiven Zwecken. Diese Termini und deren Bedeutung sind nicht unkompliziert und bedürfen einer kurzen Darstellung.

Was ist bei Kant eine Triebfeder? Eine Triebfeder ist, was einen Akteur anzieht⁸⁸ oder bewegt, eine Handlung zu tun. Intuitiv fallen einem zunächst Neigungen ein, die einen Anreiz bieten, Handlungen auszuführen. Eine etwas weniger geläufige Position, die der speziellen Sichtweise Korsgaards geschuldet ist, ist jene, dass der Respekt für das ‚moralische Gesetz‘ ebenfalls als Anreiz verstanden werden kann, eine Handlung zu tun. In diesem Falle wäre das moralische Gesetz selbst die Triebfeder. Eine Triebfeder kann jedoch auch so verstanden werden, dass sie Anreize, die sich als Begründung für eine Handlung eignen, vorlegt.

Zunächst geht es um den Terminus der Neigung bei Kant. Was ist für Kant eine Neigung? In einer Fußnote der *Grundlegung* expliziert Kant, was Neigung und Interesse sind und was im Gegensatz dazu eine Handlung aus Pflicht ist:

„Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit *eines zufällig bestimmbaren* Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Fall interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so fern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.“ (Kant, 1974a,GMS:42/BA 39)

Neigungen entstehen durch unser Dasein in der Sinneswelt. Häufig werden Neigungen auch als Wünsche oder Begehren⁸⁹ bezeichnet. Für Kant sind Neigungen und Begehren nicht das gleiche. Das Begehren ist für Kant eher wie das im philosophischen Diskurs

⁸⁸ Im Sinne eines Anreizes oder Incentives.

⁸⁹ Im Englischen: *desire*

gehandelte (*haben*) *wollen*⁹⁰. Gemeint ist: Es gibt einen beliebigen Impuls zur Erreichung eines Zwecks, egal, ob es sich dabei um eine Neigung oder einen (moralischen) Grund handelt. Wünsche (‘Haben-Wollen’) werden häufig mit der Empfänglichkeit des Menschen für Schmerz und Lust oder mit Sinneswahrnehmungen assoziiert. Die Empfindung besteht entweder *vor* dem Handlungsimpuls und verursacht daher die Handlung⁹¹, oder die Empfindung wird erst durch den Handlungsimpuls verursacht⁹². Nehmen wir an: Der Löwe sieht eine Antilope; die Sinne machen in Form des Instinktes die Antilope als Beute aus.⁹³ Die Triebfeder des Instinkts oder einer Neigung ist das Wahrnehmungsvermögen⁹⁴ der Antilope als Mittagessen. Im Allgemeinen stellen Triebfedern Zwecke als gut dar und deren Handlungen als etwas, was man tun sollte. Korsgaards erweiterte Sichtweise einer Triebfeder besagt, dass eine Form von ‚aktiver Vernunft‘ eine Maxime in Form des kategorischen Imperativs festlegt.⁹⁵ Diese moralische Triebfeder ist die Achtung für das Gesetz, das wiederum aus der Verkörperung der Maxime als (allgemeines) Gesetz hervorgeht.

Infolge soll geklärt werden, was Korsgaard mit ihrer Deutung der Achtung für das (moralische) Gesetz als Triebfeder meint. Menschliche Wesen verfügen über eine Art natürlichen Hang ihre Eigenliebe, ihre Begehren und Neigungen als maßgebend zu sehen. Diese Eigenliebe drückt sich einerseits in Selbstsucht, dem Verlangen nach der Befriedigung der eigenen Neigungen, und andererseits in der Einbildung, dass die eigenen Neigungen selbst Handlungen rechtfertigen, aus. Der Gedanke, eine Handlung sei geboten, hintertreibt die Selbstsucht und schaltet die Einbildung aus, dass die eigenen Neigungen bereits gerechtfertigt seien. Das ist für den Akteur unangenehm, zeigt aber zugleich unsere Unabhängigkeit von Neigungen und das Vermögen, auf etwas, was uns Lust bereitet, zu verzichten, auf. Darin besteht unter anderem die Freiheit des Menschen. Dieses vielschichtige Gemisch an Handlungseinschränkungen ist bei Korsgaard die moralische Triebfeder.

⁹⁰ Im Englischen: ‚*to want*‘ und nicht ‚*to will*‘

⁹¹ bei Neigungen.

⁹² Im Falle von Handlungen aus Respekt im Kantischen Sinne.

⁹³ Im Falle eines Menschen wäre die Neigung und nicht der Instinkt Handlungsauslösend.

⁹⁴ Bewusstsein, Sinnesempfindungen

⁹⁵ Siehe Korsgaard, Christine. 2008. *The Activity of Reason*

<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Activity.of.Reason.pdf>

Ein weiterer für das Verständnis notwendiger Terminus bei Kant ist der des Interesses, welchen Kant in oben angeführter Passage genau expliziert. Interessen zu haben ist ein Charakteristikum des menschlichen Willens. Wenn die Triebfeder zu einer Handlung eine Neigung für dessen Zweck ist, dann brauchen wir für die Handlung einen *hypothetischen* Imperativ. Tun wir, was dieser gebietet, dann handeln wir, wie Kant es nennt, *aus* Interesse. Ist die Triebfeder die Achtung vor dem moralischen Gesetz, dann bezeichnet Kant dies als *Interesse an* einer Handlung.

Die nächste kurze Erläuterung soll den Begriff des Motivs bei Kant erklären. Kant verwendet den Begriff ‚*Bewegungsgrund*‘. Der Akteur übernimmt die Triebfeder in die Maxime, sprich er betrachtet sie als *Grund*, eine Handlung zu tun. Diese Übernahme als Grund wird bei Kant durch ein Prinzip des Willens, entweder der Moralität oder der Eigenliebe, festgelegt und mit jener Triebfeder, die der Akteur für einen guten Grund hält, in Übereinstimmung gebracht. Kants Motivationstheorie besteht in Korsgaards Lesart demzufolge aus zwei Komponenten: Einerseits gibt es die Triebfeder und andererseits den Grund; diese müssen kohärent sein.⁹⁶ Für Kant verfügt ein Motiv über eine zweigliedrige Struktur von einem Prinzip einerseits und einem Anreiz andererseits. Was eine Handlung erklärt ist nicht bloß die Tatsache, dass der Akteur eine Triebfeder *hat*, sondern, dass er sie für einen Grund *nimmt*, eine bestimmte Handlung zu tun. Häufig wird im moralphilosophischen Diskurs bloß eine eingliedrige Motivationsstruktur diskutiert, in welcher die Neigung sowohl als Anreiz als auch als Motiv dient. Dies ist bei Kant nicht so.

Die nächsten bei Kant äußerst wichtigen Begriffe sind jene der Zwecke und der Menschheit im Allgemeinen. Kants Verständnis von subjektiven und objektiven Zwecken und der Begriff der Menschheit sind für seine Theorie zentral. In der Folge wird sich die Argumentation der zweiten Formulierung des Kategorischen Imperativs, die Zweck-an-sich Formel, klarer darstellen lassen. Ein subjektiver Zweck steht in Verbindung zu einem Anreiz und erscheint dem Akteur als „gut für ihn“. Ein relativer Zweck, von dem Kant

⁹⁶ Diese Interpretation erinnert an Rawls‘ Methode des ‚*reflective equilibrium*‘ als Kohärenzbedingung.

ebenfalls spricht, ist ebenfalls gut für ‚jemanden‘ oder für ‚etwas‘, so wie die Gegenstände der Bedürfnisse und Neigungen von Akteuren ‚gut‘ für sie sind. Sie stehen in Beziehung zum *Begehrungsvermögen* des Akteurs. Es handelt sich um einen Zweck, der nur bedingt ‚gut‘ ist, weil er noch nicht verallgemeinert ist. ‚*Subjektiv*‘ kann einerseits auf metaphysische und andererseits auf epistemische Weise verstanden werden. Erstere Sichtweise soll zeigen, wie die Dinge für jemanden *sind*, unter der Annahme, dass sie für andere Akteure anders *sein* könnten. Der Zweck ist relativ. Die zweite und Kantische Interpretation soll zeigen, wie die Dinge für jemanden *erscheinen*, unter der Annahme, dass die Dinge anders sein könnten als sie erscheinen⁹⁷. Es fällt auf, dass Kant unmittelbar vor der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs sehr viel von Zwecken spricht. Die spannende Frage ist, was hierfür der Grund ist?

B.5.3 Braucht es einen Zweck, um moralisch zu sein?

Eine kurze Rekapitulation lässt die Argumentation klarer erscheinen: Die erste Formulierung des kategorischen Imperativs, die allgemeine Gesetzesformel ist ein formales Prinzip. Das ist bei Kant und bei Korsgaard so. Korsgaard geht nun jedoch einen Schritt, den Kant so nicht geht. Sie argumentiert, dass obwohl die allgemeine Gesetzesformel ein formales Prinzip ist, sie dennoch nach gewissen Dingen verlangt. Wenn wir danach handeln sollen, dann muss es auch ein materiales Prinzip geben. Das materiale Prinzip kann für Korsgaard nur die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs, die Zweck-an-sich Formel, sein. Wieso ist also ein Zweck notwendig, damit wir moralisch handeln können? Korsgaard argumentiert entlang der Linie, dass menschliche Handlungen zweckgerichtet sind. Wir handeln immer mit einem Zweck vor Augen. Deshalb müssen auch moralische Handlungen einen Zweck beinhalten. Dabei muss es sich nicht um einen prä-existierenden Zweck handeln, sondern bloß um einen, welcher in moralischen Maximen enthalten sein muss. Kann der Zweck nicht direkt in der Handlung liegen? Wieso brauchen wir überhaupt einen Zweck? Kant argumentiert in *Die*

⁹⁷ Diese Lesart rekurriert auf Kants theoretische Philosophie aus der *Kritik der reinen Vernunft*; und das ‚*Ding-an-sich*‘.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, dass vernünftige, endliche Wesen einen Zweck brauchen. Zwecke fungieren als Orientierung.

Eine weitere mögliche Antwort wäre zudem, dass die allgemeine Gesetzesformel zwar gewisse Maximen, also auch bestimmte Handlungen, ausschließt, verlangt jedoch von uns nicht, bestimmte Maxime zu haben. Diese Hypothese erscheint in gewissem Sinne plausibel. Vernünftige endliche Wesen wägen sozusagen jenes ‚Material‘, das uns über die Sinne erreicht, ab. Jene Maximen, die dabei entstehen, hängen in gewisser Weise von der Sinneswelt ab. Am Beispiel der Pflicht zur Wohltätigkeit zeigt sich: Man mag etwa zu einer Pflicht zur Wohltätigkeit nur dann gelangen, wenn man auf eine Maxime „Hilf niemals“ stößt und diese ausgeschlossen wird. Wenn wir endliche Wesen moralisch aktiv sein und zu moralischen Maximen kommen sollen, was Korsgaard als von der Moralität geboten sieht, dann müsste uns die Moralität ihr eigenes ‚Material‘ geben. Denn die Sinneswelt ist nicht in der Lage, uns moralische Maximen zu vermitteln. Welches kann das ‚Material der Moralität‘ sein? Für Korsgaard gibt es nur ein einzig in Frage kommendes ‚Material‘. Das ist der Mensch als solches. Diese Argumentationslinie führt schon in die Nähe der Zweck-an-sich Formel. Denn wenn der Zweck, den die Moralität und in der Folge wir, im Fokus haben, die Menschheit als solches ist, dann ergäbe sich evidenter Maßen eine Pflicht zur Hilfeleistung und Wohltätigkeit. An dieser Stelle wird deutlich, um welche zentrale Begriffe es sich bei Kant handelt, wenn Kant vom Menschen als solches oder von der Menschheit spricht.

Menschheit bedeutet für Kant, dass jeder Mensch qua vernünftiger Natur als vernünftiges Wesen angesehen wird. Vernünftige Wesen sind mit Vernunft begabt und verfügen über die Kapazität, Zwecke mittels Vernunft zu bestimmen. Laut Korsgaard drückt sich die Menschheit als Vernunftwesen in verschiedenen Formen aus. Erstens setzt die Vernunft Zwecke durch das moralische Gesetz. Sie gebietet, gewisse Zwecke zu haben und Handlungen zu vollziehen; und zwar um ihrer selbst willen. Zweitens bestimmt die Vernunft, wie wir unter den vielen unterschiedlichen Zwecken auswählen sollen. Dies geschieht in jedem Fall mithilfe von Moralprinzipien und eventuell auch mittels Klugheit. Drittens bringt die Vernunft *neue* Zwecke hervor, sodass Menschen anhand

unterschiedlichster Zwecke frei⁹⁸ ihren eigenen Lebensentwurf wählen können. Auf diese drei Arten ist die Vernunft dasjenige, was uns zu Menschen macht und die Menschheit ausmacht. Wofür braucht Kant den Begriff der Menschheit? Dies wird anhand von folgender Passage aus der *Grundlegung* klar:

„Das Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zweck an sich selbst (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftigen Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), d.i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zweck macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss.“ (Kant, 1974a, GMS:63/BA 70)

Es ist anhand dieses Textabschnitts klar ersichtlich, wozu Kant den Begriff der Menschheit entwickelt. Er fungiert als höchste Bedingung zur Einschränkung der Freiheit von Handlungen. Somit handelt es sich um einen der elementarsten Begriffe in der Kantischen Ethik überhaupt. Kommen wir nun zu den Zwecken.

Zunächst einige Worte über die Beziehung von objektiven Zwecken und dem kategorischen Imperativ. Diese kann in zwei Richtungen verstanden werden. Zum einen: wenn es einen objektiven Zweck gibt, dann gibt es einen kategorischen Imperativ. Das Argument verlief in Richtung, wenn es einen objektiven Zweck gibt, dann gilt der Zweck für alle vernünftigen Wesen. Dieser Zweck wäre dann der Grund für bestimmte Gesetze. Gesetze, die detaillieren, dass wir diesen objektiven Zweck entweder befördern, bewahren, schützen, respektieren oder zumindest nicht dagegen handeln sollen. Zum anderen impliziert die Existenz eines kategorischen Imperativs, dass es objektive Zwecke gibt; zumindest einen. Dieses Argument verläuft in die andere Richtung: wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, dann gibt es Maxime, die wir entweder annehmen oder haben sollten. Weil alle Handlungen vernünftiger Wesen zweckgerichtet sind, enthalten

⁹⁸ Im Rahmen der möglichen und nicht der ausgeschlossenen Zwecke.

alle Maxime Zwecke. Deshalb enthalten jene Maxime, die wir haben sollten, ebenfalls Zwecke. Diese Art der Zwecke ist ein Vernunftfordernis und deshalb objektiv.

Wenn es also einen objektiven Zweck gibt, welcher ist es? Kant geht methodologisch so vor, dass er diverse Motivationsquellen für Handlungen überprüft, und jene, die nicht bestehen, eliminiert.⁹⁹ Wenn es einen objektiven Zweck gibt, dann darf dieser nicht von weiteren Bedingungen abhängig sein, sondern muss ein unbedingter, bedingungsloser Zweck sein. Die Gegenstände unserer Neigungen eignen sich nicht als solcher Zweck, denn sie haben bloß Wert, weil wir sie begehren. Sie sind vom Begehren oder von Wünschen abhängig. Deshalb handelt es sich bei Neigungen um relative Zwecke. Neigungen sind nicht der Ursprung unserer Bedürfnisse, ohne welche wir im Leben besser dran wären. Denkt Kant, dass vernünftige Wesen besser ein Leben ohne Neigungen führen sollten? Kant verneint dies.¹⁰⁰ In *Der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* sagt Kant, dass wir nicht ohne Neigungen sein sollten:

„Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen,...“ (Kant, R:710/BA 69/70).

Kant möchte demnach Neigungen nicht auslöschen, sondern sie in Zaum halten. Wie steht es mit den Dingen, die wir in unserem Umfeld vorfinden? Taugen diese als objektiver Zweck? Kant schließt diese Dinge ebenfalls aus, denn sie besitzen bloß Wert, weil sie Mittel zu einem Zweck sind. Wenn sich also Neigungen wie die Glückseligkeit oder Dinge in der Welt nicht als objektiver Zweck qualifizieren, dann liegt die Schlussfolgerung nahe, dass es Personen qua ihrer vernünftigen Wesensstruktur sind, die sich als solcher hervorheben. Es sind vernünftige Wesen wie der Mensch, der bei Kant *Zweck an sich* ist. Kant spricht von Personen, die Selbstzweck sind, welches sogleich eine Frage aufwirft. Die Welt unterteilt sich nicht bloß in Personen und Dinge, sondern beinhaltet auch nicht- menschliche Lebewesen wie Tiere und Pflanzen. Kants Sichtweise,

⁹⁹ Vgl. Kants methodologische Vorgangsweise in der Frage „Was ist ein guter Wille?“ aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt

¹⁰⁰ Siehe Kant, Immanuel. 1977 b. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Kap. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp

die et al besonders von Korsgaard kritisiert wird, ist, dass er diese durch seine Einteilung vergegenständlicht. In der Konsequenz werden sie als Mittel ohne Rechte betrachtet. Kant schwächt seine Position zwar dadurch ab, dass er es für eine Pflicht gegen sich selbst hält, Tiere angemessen (gut) zu behandeln. Es handelt sich jedoch nicht um eine Pflicht gegenüber diesen Lebewesen. Korsgaard beschäftigt sich seit geraumer Zeit mit einer angemessenen Kantischen Position gegenüber anderen Lebewesen.¹⁰¹ In Kants Sichtweise qualifizieren sich mit Vernunft begabte Wesen als Selbstzweck, wozu Pflanzen, die Umwelt und Tiere¹⁰² nicht gezählt werden.

Nachdem Kant den Menschen als Selbstzweck ausgemacht macht, bedient er sich weiter der regressiven Argumentationsmethode. Es soll gezeigt werden, dass alle Personen über ‚absoluten Wert‘ verfügen und nicht jeder meint, bloß die eigene Person verfüge über diesen Wert. Kant argumentiert:

“...die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant, 1974a, GMS:61/BA 67)

Korsgaard versteht dieses subjektive Prinzip eines jeden Menschen so, dass sich in all unseren Handlungen zeigt, dass wir uns selbst einen absoluten Wert zuschreiben. Menschen betrachten ihre gewählten Zwecke als gut. Gut ist nicht bloß irgendetwas, was wir für uns auswählen, sondern wofür es einen Grund zu dieser Wahl gibt. Wieso ist das so? Alle jene Begriffe wie ‚gut‘, ‚Vernunft‘ oder ‚Auswahl‘ stellen sich uns, weil wir uns unserer selbst bewusst sind. Wir haben das Vermögen, eine reflektive Distanz zu Impulsen

¹⁰¹ Siehe Korsgaard, Christine. Website: „*Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*“ und „*Interacting with Animals: A Kantian Account*“

¹⁰² Aus heutiger Sicht der Forschung könnte man sicher bestimmte Tierarten dazu zählen – dies ist jedoch ein eigener Diskurs.

einzunehmen. Wenn ein Handlungsanreiz aufkommt, sind wir fähig und angehalten, uns zu fragen, ob wir auch danach handeln sollen. Es stellen sich Fragen wie: ist es gut danach zu handeln? Gibt es Gründe, danach zu handeln?¹⁰³ Wenn ein Akteurs also zu dem Schluss gekommen ist, dass eine Handlung gut ist, weil es dafür einen Grund gibt, dann ist ein guter Zweck durch Vernunft festgelegt. Ein guter Zweck muss für jeden anderen auch Zweck sein können. Ein guter Zweck zeichnet sich also durch die Bestimmung durch Vernunft und durch ein Einstimmigkeitskriterium¹⁰⁴ aus. Wir alle betrachten unsere gewählten Zwecke als gut. Sie sind jedoch nur bedingt von Wert, weil sie subjektiv oder von anderen Werten abhängig, oder beides sind. Was ist also die Bedingung ihres Wertes? Diese Frage führt zu Kants zweiter Formulierung des Kategorischen Imperativs, der Zweck-an-sich Formel. Was nun folgt, ist die Darstellung des regressiven Arguments von Kants Selbstzweck Formel in Korsgaardscher Interpretation:

B.5.4 Kants Argument zur Selbstzweckformel

Warum betrachten wir unsere Zwecke als gut? Was ist die dahinterliegende, unbedingte Bedingung ihrer Werte? Zunächst wurde festgestellt, dass Gegenstände von Neigungen nicht gut in sich selbst sind. Wenn wir diese wählen, dann betrachten wir sie zwar als gut, aber was qualifiziert sie als gut? Eine mögliche Antwort wäre, dass die Neigungen zu diesen Zwecken sie gut machen. Wie sich gezeigt hat, sind Neigungen jedoch nicht gut an sich und können daher andere Dinge nicht ohne weiteres gut machen. Man könnte jedoch fragen, ob es Fälle gibt, in denen Neigungen Dinge gut machen? Eine mögliche Antwort könnte sein, dass sie Dinge gut machen können, wenn sie mit unserer Glückseligkeit konsistent sind. Stellt sich die Frage, ob Glückseligkeit immer gut ist? Für Korsgaard liegen zwei Gründe auf der Hand. Der erste, sehr Kantische Grund ist, dass Glückseligkeit nicht per se gut ist, weil ja ein guter Wille die Bedingung von Glückseligkeit ist.¹⁰⁵ Der zweite Grund ist, dass Zwecke, die um der Glückseligkeit willen ausgewählt werden, nicht

¹⁰³ Korsgaard verlangt ein ‚reflective endorsement‘ für jede Handlung; siehe Korsgaard, Christine. 1996a. *The Sources of Normativity*. S. 49 ff. Cambridge: Cambridge University Press

¹⁰⁴ Die Verallgemeinerung bringt Zwecke hervor, die für jeden gut sein müssen.

¹⁰⁵ Siehe Kant, Immanuel. 1974a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt. Frankfurt am Main: Suhrkamp

immer das Verallgemeinerungskriterium erfüllen. Aufgrund von pluralistischen Formen von Glückseligkeit ist dies jedoch notwendig, um die Wahl für alle akzeptabel und vernünftig zu machen.

Das Argument lässt sich so zusammenfassen: Weder die Gegenstände von Neigungen, die Neigungen selbst noch die Glückseligkeit erfüllen die Anforderungen, die ein objektiver Zweck gebietet. Weil wir nichtsdestotrotz unsere Zwecke als gut befinden, betrachten wir uns selbst als des ‚Wert Übertragens fähig‘. Dies geschieht, indem wir unseren Zwecken auf vernünftige Weise Wert verleihen. Wir selbst machen sie zu einem guten, mit Wert versehenen Zweck. Das ist, was Kant in obiger Passage das subjektive Prinzip von menschlichen Handlungen bezeichnet hat. Erinnern wir uns an diesen Textabschnitt Kants. Da sich jeder Mensch qua vernünftiger Natur als von Wert betrachtet, so erfüllt dies das Verallgemeinerungskriterium. Jeder muss sich wie auch alle anderen qua Menschheit als Zweck-an-sich betrachten.¹⁰⁶ Daher betrachten wir unsere Menschheit, das ist unser Vermögen, Zwecke zu setzen, als die unbedingte Bedingung für alle Werte. Wenn das der Zweck ist, den wir all unseren Handlungen voranstellen, der objektive Zweck, dann kommen wir nicht umhin, sich Menschen qua Menschheit als Zweck-an-sich vorzustellen. Es stellt sich die Frage, wieso nicht jeder Akteur bloß seine eigene ‚Menschheit‘ respektieren soll? Schließlich ist dies sehr verlockend.

Es ist hilfreich, sich unterschiedliche Ansatzmöglichkeiten der Argumentation zu verdeutlichen. Erstens, die Menschheit ist ein wertvolles Gut. Etwas, das es zu erhalten und zu befördern gilt; so wie etwa Intelligenz. Dann könnte man bloß seine eigene Menschheit als objektiven Zweck wertschätzen und erhalten wollen. Das Argument scheitert, denn es umfasste bloß einen Teil der Menschheit. Zweitens, die Menschheit wird als Gut kraft dessen der Akteur normative Geltung verliehen bekommt, wie im Falle von Staatszugehörigkeit, verstanden. Das Problem dabei ist jedoch, dass man nicht konzise glauben und begründen kann, dass bloß jene Staatsangehörigkeit des Akteurs normative Auswirkungen hat, und eine andere nicht. Bleibt also die dritte, Kants Sichtweise. Die

¹⁰⁶ Korsgaard untermauert den Schritt vom eigenen Selbstzweck zum Selbstzweck aller anderen Menschen mit Wittgensteins Privatsprache Argument; siehe Korsgaard, Christine. 1996a. *The Sources of Normativity*. S. 136 ff. Cambridge: Cambridge University Press

Menschheit selbst verfügt über normative Geltung und ist das wertvolle Gut. Die Normativität der Menschheit selbst ist das wertvolle Gut und deshalb auf bestimmte Art und Weise zu behandeln. Wie wirkt sich die bisherige Argumentation vom Selbstzweck des Menschen auf unsere Handlungen aus?

B.5.5 Pflichten angesichts der Zweck-an-sich Formel

Wie reguliert die Selbstzweck Formel unsere Handlungen? Indem wir aufgrund unserer Entscheidungen den Dingen Wert übertragen, müssen wir auch uns selbst einen bestimmten Wert zuschreiben. Keine Entscheidung für oder gegen eine Handlung kann daher vernünftig sein, wenn sie nicht konsistent mit dem Wert ihres Werteurhebers ist. Als Werteurheber ist der Mensch als vernünftiges Wesen Zweck-an-sich. Dieser objektive Zweck und Wert der Menschheit an sich¹⁰⁷ ist die einschränkende Bedingung der Vernünftigkeit einer jeden Handlungswahl. Jede vernünftige Handlung muss konsistent mit dem objektiven Zweck in uns selbst und in anderen sein. Damit die Dimension der Selbstzweckformel bei Kant deutlich wird, werde ich im Folgenden deren Implikationen anhand von Kants Beispielen aus der *Grundlegung* diskutieren.

B.5.6 Kants Pflichten gegen sich selbst und andere Menschen

B.5.6.1 Die Pflicht, zur Vermeidung eines beschwerlichen Zustandes, nicht Selbstmord zu begehen

Was sich in der Überschrift zu diesem Abschnitt bereits erkennen lässt, ist, dass Kant, wenn er das Thema Selbstmord bespricht, davon ausgeht, dass der Selbstmörder bloß einem misslichen Zustand entgehen möchte. Dies sollte man sich bei diesem Beispiel einer Pflicht gegen sich selbst vor Auge behalten. Die Person in Kants Beispiel benutzt die

¹⁰⁷ Eigentlich das Wert verleihende Vermögen der vernünftigen Entscheidung.

‚Menschheit in ihm‘ als bloßes Mittel, um einen rein relativen Zweck zu erreichen; nämlich einen für ihn erträglichen Zustand. Dieser relative Zweck muss jedoch bei Kant konsistent mit dem absoluten Zweck, der Wert der Menschheit (in mir) sein. Deshalb darf sich der Mensch *aus diesem Grund* nicht selbst töten. Zu diesem Argument gilt es einige wichtige Anmerkungen zu machen. Das Selbstmord Argument im Lichte der Zweck-an-sich Formulierung¹⁰⁸ zeigt, dass es einen Widerspruch in des ‚Selbstmords eigenen Willen‘ gibt. Denn in der Verfolgung seiner Zwecke muss er den objektiven Zweck der Menschheit bejahen. Indem er sich selbst für einen relativen Zweck tötet, negiert er diesen. Wie bereits anfangs erwähnt, gilt das Selbsttötungsverbot im Falle einer Tötung für einen Zweck von bedingtem Wert. Es lässt sich darüber streiten, ob eine Selbsttötung für einen absoluten Zweck, d.i. die Menschheit, nicht doch vorstellbar ist. Das Kantische Beispiel des Selbsttötungsverbots zeigt zudem nicht explizit, dass Selbstmord in *allen* Fällen falsch ist. Was ist, wenn das weitere Leben auf Dauer die Fähigkeit der vernünftigen Entscheidung nicht aufrecht erhalten kann. Wenn es sich um eine Krankheit handelt, die dieses Vermögen bedroht? An dieser Stelle muss mit Vorsicht argumentiert und betont werden, dass es bei Kant hier um reine Selbsttötung *ohne* das Zutun anderer geht. Die Selbsttötung für einen bedingten Zweck hingegen ist bei Kant eindeutig nicht kompatibel mit dem objektiven Zweck der Menschheit. Soweit ist die Tragweite von Kants Selbstzweckformel am Beispiel einer strengen Pflicht gegen sich selbst klar. Wie verhält es sich mit den weiten Pflichten gegen sich selbst angesichts der Zweck-an-sich Formulierung?

B.5.6.2 Die Pflicht zur Selbstkultivierung

Im Lichte der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs erscheint das Versagen, seine Talente und Fähigkeiten zu kultivieren, als Versagen, seine eigene Menschheit als Zweck-an-sich zu fördern. Es gibt zwei Interpretationsmöglichkeiten dieses Arguments. Einerseits die instrumentelle Sichtweise: Man entwickelt seine Talente und Fähigkeiten als *Mittel für* mögliche Zwecke. Andererseits die kulturelle Lesart: Man entwickelt seine

¹⁰⁸ Anders als das teleologische Argument unter der allgemeinen Gesetzesformel.

Talente und Fähigkeiten als Teil von speziell dem Menschen zugeschriebenen, etwa kulturellen, Aktivitäten. Bei diesen handelt es sich um eine direkte Konsequenz, aus dem Vernunftvermögen Zwecke zu setzen. Beide Argumentationsweisen behandeln die Menschheit als wertvolles Gut. Die Argumentation zur Pflicht der Entwicklung der eigenen Talente und Vermögen basiert bei Kant auf dem objektiven Zweck, der die Menschheit an sich als Selbstzweck, den es zu befördern gilt, sieht. Der Grad und Umfang der Entwicklung der eigenen Person bleibt dem Akteur selbst zu beurteilen überlassen. Nach dieser kurzen Darstellung einer weiten Pflicht gegen sich selbst geht es weiter zu einer weiten Pflicht gegen andere Menschen im Lichte der Zweck-an-sich Formel.

B.5.6.3 Die Pflicht zur Wohltätigkeit

Eine weite Pflicht überlässt im Allgemeinen die Einschätzung, in welchem Maße diese Pflicht auszuüben ist, dem Akteur selbst. So ist es auch bei Kants weiter Pflicht gegen andere Menschen. Am Beispiel der negativen Auswirkung von fehlender Unterstützung für andere soll versucht werden, diese Pflichten zu erklären. Was passiert, wenn wir die Zwecke anderer nicht ausreichend mittragen? Das Versagen, die Zwecke anderer zu unterstützen, bedeutet, dass wir bloß unsere eigenen Zwecke als gut und förderungswert betrachten. Die Zwecke anderer sind jedoch genau so gut wie die eigenen, weil sie diese ja für sich selbst gewählt haben. Die fehlende Unterstützung der Zwecke anderer ist daher das Versäumnis, anzuerkennen, dass andere ebenfalls der Ursprungsquelle von Wert sind. Eine kohärente Argumentation muss daher sowohl den Akteur als auch alle anderen als wertgebenden Ursprung umfassen.¹⁰⁹ Diese Argumentation hebt die Bedeutung der Menschheit als eine Form von gesetzgebender Kraft hervor. Als nächstes bleibt noch Kants letzte Form von Pflichten, die strenge Pflicht gegen andere Menschen angesichts der Selbstzweckformulierung zu beleuchten.

¹⁰⁹ Vgl. Rawls' *'self-originating sources of valid claims'*

B.5.6.4 Die Pflicht, kein lügenhaftes Versprechen abzugeben

Genauer gesagt geht es in Kants Beispiel aus der *Grundlegung* um jemanden, der durch ein falsches Versprechen an Geld, das er nie zurückzahlen wird, kommen möchte. Der Versprecher benutzt den Empfänger des Versprechens als bloßes Mittel, um an Geld zu kommen. In Korsgaards Interpretation dieses Falles besteht das Problem oder das Vergehen darin, dass der Adressat des Versprechens dem Vorhaben nicht *zustimmen* kann. Das Argument läuft über die mögliche Zustimmung¹¹⁰. Korsgaard untersucht mehrere Gründe für die fehlende Zustimmungsmöglichkeit. Einer der Gründe, dass der Adressat nicht zustimmen *würde*, ist schlechthin, dass er es nicht täte, wenn er wüsste was vorgeht. Er goutierte nicht, dass ihn jemand auszutricksen versucht. Ergo würde er das Geld nicht hergeben wollen. Diese Art der fehlenden Zustimmung besticht auf den ersten Blick durchaus. Denn viele einzelne Akteure stimmten aus ihrer subjektiven Sicht heraus nicht zu. Das Argument hielte jedoch nicht in allen Fällen, denn es könnte dem Akteur unter Umständen egal sein, dass er sein Geld nicht zurückbekommt. Korsgaard möchte ihre Argumentation deshalb absichern und nicht bloß auf einzelne Fälle basierend wissen. Die ausstehende Zustimmungsmöglichkeit soll als systematischer Fehler dekuviert werden.

Die nächste, zweite mögliche Lesart könnte sein, dass Adressat *vernünftigerweise* nicht zustimmen *könnte*, wüsste er um den Vorgang Bescheid. Ein falsches Versprechen zu akzeptieren konterkarierte im Falle der Verletzung eines hypothetischen Imperativs einen seiner eigenen Zwecke. Im Falle der Verletzung eines kategorischen Imperativs wäre die Akzeptanz des falschen Versprechens unmoralisch. Beide Verletzungen bergen jedoch Probleme in sich. Sofern das falsche Versprechen nicht mit dem Zweck des Akteurs übereinstimmte, zeigte sich zwar sehr wohl, dass es instrumentell irrational wäre, das Versprechen anzunehmen, bedeutete jedoch, sich auf empirischen Argumentationsboden begeben zu müssen. Denn man brauchte Information über die Zwecke des Akteurs und der Test würde für unterschiedliche Akteure unterschiedliche Ergebnisse liefern. Für Korsgaard ist diese Möglichkeit keine valide Grundlage. Das Problem bei der Verletzung

¹¹⁰ Siehe Kapitel 1 dieser Arbeit über den Kontraktualismus im Allgemeinen und über Konsens im Besonderen.

eines kategorischen Imperativs stellt sich insofern, als man ohne vorausgehendes, moralisches Argument, das entweder auf der allgemeinen Gesetzesformel oder auf anderen Teilen der Zweck-an-sich Formel beruht, nicht plausibel die Grundlage etablieren könnte. In der Konsequenz machte man damit entweder die Selbstzweckformel von der allgemeinen Gesetzesformel abhängig oder machte vollkommene Pflichten von unvollkommenen, oder, eher wahrscheinlich, Pflichten gegen andere von Pflichten gegen sich selbst abhängig.

Beide Möglichkeiten bringen die Dinge nicht richtig auf den Punkt. Daher beschreitet Korsgaard einen dritten Argumentationsweg, den sie für plausibel hält. Der Akteur *kann* dem falschen Versprechen nicht zustimmen. Was bedeutet das? Der Adressat weiß auch bei dieser Lesart wieder nicht, dass ihm ein falsches Versprechen gemacht wird. Klärte man ihn darüber auf, dass es sich um ein falsches Versprechen handelte, dann wäre es kein falsches Versprechen mehr. Der Akteur wäre über die Absichten ja im Bilde. Denn wüsste er Bescheid, würde er sich auf den Deal nicht einlassen. Der Adressat kann dem falschen Versprechen nicht zustimmen, weil der Versprecher den eigentlichen Zweck seiner Handlung verstellt. Er kommt gar nicht in die Lage, sich entscheiden zu können. Der Adressat hat keine vernünftige Grundlage für seine Entscheidung zur Verfügung und ist deshalb nicht in der Lage, seine Urteilsfähigkeit in wirksamer Weise auszuüben. Er ist von den Grundlagen der Entscheidung abgeschnitten. Insofern benutzt der Versprechende den Adressaten als bloßes Mittel. Korsgaards Analyse bringt sie zu dem Schluss, dass eine strenge Pflicht gegen andere missachtet ist, wenn es dem Adressaten unmöglich gemacht ist, dem Vorgehen oder dem Zweck des Versprechenden zuzustimmen. Eine Entscheidung ist dann unmöglich gemacht, wenn der zu Entscheidende von wirksamen Grundlagen, die für jede Entscheidung hinreichend vorhanden sein müssen, abgeschnitten ist. Bei den meisten Verstößen gegen strenge Pflichten gegen andere geht es um Handlungen, die ihrem Wesen nach die Bedingungen eines möglichen Konsenses untergraben. Solche Handlungen umfassen den Gebrauch von Zwang, Gewalt und Täuschung und sind bei Kant auch dann falsch, wenn diese zur Erreichung von guten Zwecken führen. Die besten Kriterien, die zeigen, dass jemand die Möglichkeit zur Zustimmung hatte sind laut Korsgaard folgende: Es besteht die Gelegenheit, Nein zu sagen. Das Nein hat auch eine Wirkung. Und die Person weiß, dass sie Nein sagen kann. Zusammenfassend ist

festzustellen, dass Korsgaard in punkto 'jemanden bloß als Mittel zu behandeln' ihren Fokus auf Zustimmung legt:

„According to Kant, you treat someone as a mere means whenever you treat him in a way to which he could not possibly consent (G 430). Kant's criterion most obviously rules out actions which depend upon force, coercion, or deception for their nature, for it is of the essence of such actions that they make it impossible for their victims to consent. If I am forced, I have no chance to consent. If I am deceived, I don't know what I am consenting to. If I am coerced, my consent itself is forced by means I would reject... To treat someone as an end, by contrast, is to respect his right to use his own reason to determine whether or how he will contribute what happens.” (Korsgaard, 1996b:295).

Nun ist es ratsam, sich jene Stelle, auf die Korsgaard hier rekurriert, bei Kant im Originaltext anzusehen:

„...was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, so fort einsehen, daß er sich eines andern Menschen bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten.“ (Kant, 1974a, GMS:62/BA 68/69)

Kant scheint also auch von Zustimmung zu sprechen. Was auffällt ist, dass abgesehen davon Kant in diesen kurzen Zeilen zweimal argumentiert, dass das Prinzip des „Zweck-in-sich-Enthaltens“ nicht erfüllt wird. Das „Einstimmen“ ist mit dem „Zweck enthalten“ verbunden. Auf diese interessante Tatsache werde ich im Rawls Kapitel dieser Arbeit näher eingehen. Nach der zuvor erfolgten Analyse der allgemeinen Gesetzesformel und der nun vorliegenden Untersuchung der Zweck-an-sich Formel werde ich kurz auf die Frage nach deren Verhältnis zueinander kommen.

B.5.7 Das Verhältnis von allgemeiner Gesetzesformel und Zweck-an-sich Formel

Es bestehen mehrere Optionen, das Verhältnis zwischen beiden Formeln zu analysieren. Zunächst könnte angenommen werden, dass jede Verletzung der allgemeinen Gesetzesformel auch eine Verletzung der Zweck-an-sich Formel ist. Denn, wenn ich etwas als Handlungsgrund erachte, was nicht auch alle anderen als Grund betrachten können, dann handle ich nach meinem individuellen Wesen und nicht nach meiner menschlichen Natur. Qua Menschheit bekommen meine persönlichen Gründe jedoch erst ihre Rechtfertigungskraft.

Abgesehen davon benutzte ich andere bloß als Mittel, wenn ich für mich Handlungsmethoden in Anspruch nehme, die darauf beruhen, dass niemand anderer diese genauso unternimmt. Dies wäre der Fall des falschen Versprechens. In umgekehrter Richtung müsste der Beweis erbracht werden, dass jede Handlung, die gegen die Selbstzweck Formel verstößt, ebenfalls einen Verstoß gegen die allgemeine Gesetzesformel darstellt. Dieses muss vielleicht nicht unbedingt der Fall sein. Möglicherweise sollte man bei diesem Unterfangen besser zeigen, dass die Zweck-an-sich Formel selbst als allgemein gültiges Gesetz gewollt werden muss. Für Korsgaard ergibt sich noch eine andere Möglichkeit, die sie in *The right to lie: Kant on dealing with evil*, ausführlich behandelt. Dort rekurriert sie auf John Rawls' Unterscheidung in *A Theory of Justice*, wonach es eine „*Ideal and Non-Ideal Theory*“¹¹¹ gäbe. In der idealen Theorie geht es darum, wie eine vollkommen gerechte Gesellschaft aussehen könnte, während die nicht-ideale Theorie sich um Themenbereiche wie Strafen, Krieg oder Widerstand dreht. Die nicht-ideale Theorie muss mit dem Umstand zurechtkommen, dass die als nahezu perfekt konzipierten Akteure und Gesellschaften in der Wirklichkeit nicht dem Ideal entsprechen (können). Für die ersten beiden Formeln des kategorischen Imperativs bedeutete dies: Die Zweck-an-sich Formel repräsentiert das Ideal von menschlichen Beziehungen, während die allgemeine Gesetzesformel auch mit nicht-idealen Bedingungen umgehen können muss. Das Testverfahren der Universalisierung markiert

¹¹¹ Siehe Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Kapitel II. Frankfurt am Main: Suhrkamp

dann jene Linie, die nicht einmal unter nicht-idealen Umständen überschritten werden darf. Die Konsequenz dieser Deutung wäre, dass unter nicht-idealen Umständen Handlungen zwar den allgemeinen Gesetzesformeltest bestünden, jedoch an der Zweck-an-sich Formel scheiterten. Das Richtige zu tun bleibt nach wie vor aufrecht. Wir bedauerten die Handlung aus ideal-moralischer Sicht, weil wir Menschen nicht dem Ideal von menschlicher Interaktion, der Selbstzweckformel, entsprechend behandeln.

Mit dieser Sichtweise begibt sich Korsgaard auf schwieriges Terrain. Denn es scheint so, also ob Handlungen, die den Selbstzwecktest nicht meistern, dennoch auf irgendeine Art und Weise durch die allgemeine Gesetzesformel gerechtfertigt wären. Sie sind dann zwar moralisch nicht ‚lupenrein‘, weil sie das Ideal von menschlicher Interaktion, welches die Selbstzweckformel vorgibt, nicht erfüllen, aber irgendwie dennoch möglich. Diese Argumentationsweise wirft schwerwiegende Fragen auf: Wo ist die unbedingte Bedingung aller Handlungen hin verschwunden? Wenn ein Zweck nicht objektiv und unbedingt gilt, hat er damit nicht seine Unbedingtheit verspielt? Korsgaard empfiehlt sich in diesem Falle in Anlehnung an Kants Vorschläge zur Verhaltensweise in Kriegszeiten an einige Richtlinien zur Errichtung von nicht-idealen Prinzipien zu halten: Bleibe so nahe wie möglich am Ideal und handle auf jene Weise, die dir eine Rückkehr zum Ideal offen hält. Alles in allem scheint Korsgaards Argumentation an dieser Stelle in nicht unbedeutende Schwierigkeiten zu geraten, die in dieser Arbeit aus Gründen des Umfangs nicht weiter diskutiert werden. Im nächsten Abschnitt erfolgt die Untersuchung der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs, die zeigen soll, wieso ein freier Wille auch ein autonomer Wille ist.

B.6 Korsgaards Interpretation von Kants Autonomie und Reich der Zwecke Formel

B.6.1 Autonomie – einige Voranmerkungen

Dieser Abschnitt behandelt die Frage, auf welche Weise Autonomie die Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst mit der Idee von einem allgemeinen Gesetz verbindet. Zur Erinnerung: Der Begriff der Menschheit definiert sich dadurch, dass

Menschen die Fähigkeit besitzen, Dingen Werte durch vernünftige Handlungsentscheidungen zu übertragen. Die Menschheit zu respektieren fordert von uns, nur Handlungen zu wollen, die auch als allgemeines Gesetz von allen gewollt werden können. Die Verbindung zwischen beiden bedeutet, dass wir Wert und in der Folge Handlungsrichtlinien durch das Wollen von allgemeinen Gesetzen hervorbringen. Also haben Menschen einen gesetzgebenden Willen. Autonomie ist die Verbindung zwischen der allgemeinen Gesetzesformel und der Zweck-an-sich Formel. Kant erläutert dazu:

„Es liegt nämlich der Grund aller Gesetzgebung objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), subjektiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die *Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*...Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss“ (Kant, 1974a, GMS:63-64/BA 70-71)

Zunächst gilt es generell die Begriffe von Autonomie und Heteronomie zu erklären, bevor das Kantische Verständnis von Autonomie deutlich wird. Ist ein Wille heteronom, so ist er durch Interesse oder Sanktionen an ein Gesetz gebunden. Wird der Wille als autonom verstanden, so folgt der Akteur einem Gesetz, weil er von diesem Gesetz *als Gesetz* überzeugt ist. Das mag in Bezug auf den Inhalt des Gesetzes sein, indem man denkt, dass es eine gute Idee ist, wenn alle so handeln. Oder, man handelt aufgrund der formalen Charakteristika von Gesetzen. Man anerkennt Gesetze, weil sie auf die richtige Art und Weise, anhand einer richtigen Prozedur oder anhand einer geeigneten, gesetzgebenden Autorität hervorgebracht wurden. Das moralische Wollen verbindet so beide Ideen miteinander, indem man das Gesetz für eine gute Idee hält und es sich deshalb selbst zum Gesetz macht. In diesem Sinne gibt man sich das Gesetz aufgrund seiner eigenen gesetzgebenden Autorität selbst. Wie steht es nun um das Verhältnis von Autonomie und Kants kategorischem Imperativ?

Dazu sind vorab zwei Dinge zu sagen: Erstens, wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, dann können wir nur in autonomer Weise daran gebunden sein. Denn wären wir heteronom an ein Gesetz gebunden, wären wir aus Interesse verpflichtet und dann wäre der Imperativ ein hypothetischer. Zweitens, sofern wir autonome Wesen sind, müssen wir uns nach dem kategorischen Imperativs richten und dementsprechend handeln. Kants kategorischer Imperativ besagt, nach jenen Prinzipien zu handeln, die wir selbst als Gesetz wollen können; sprich, selbstgesetzgebende Autonomie. Dieser Weg führt zu einem speziell Kantischen Verständnis von Autonomie.

B.6.2 Heteronomie und Autonomie bei Kant

Wie bereits oben expliziert könnte Heteronomie im herkömmlichen Sinne als abhängig von Interesse oder Sanktionen aufgefasst werden. Dann ist man durch ein Interesse oder durch eine Sanktion an die Befolgung des Gesetzes gebunden und nicht, weil man des Gesetzes Normativität anerkennt. Heteronomie meint darüber hinaus auch, sein Gesetz von ‚außen‘ zu bekommen. In diesem Fall bedeutete es, ein Gesetz zu befolgen, dass nicht des Willens *eigenes* Gesetz ist. Es ist demnach nicht das Erzeugnis der eigenen Reflexion. Immer wieder tauchen unterschiedlichste Ausformungen des Autonomiebegriffes auf. Im schwächeren Sinne bedeutete Autonomie, sich nach einem Prinzip zu richten, das man als Gesetz begreift, ungeachtet des Warums. Vielleicht akzeptiert man es aus Tradition oder aus Gründen der Sozialisierung.¹¹² Ein strengerer Begriff von Autonomie besagte, dass die Konformität mit einem Prinzip das Ergebnis der eigenen Reflexion ist: Wir denken das Prinzip als Gesetz auf der Basis unserer eigenen Vernunft. Die eigene Einsicht in die Tatsache, dass das Gesetz eine grundlegende allgemeine Form, die für alle gelten muss besitzt, gibt den Ausschlag. Ein Mensch, der einen Ehrencodex als Prinzip wählt, kann entweder als einer, der das Gesetz von außen bekommt oder als autonom im schwächeren Sinne betrachtet werden. Selbst der kategorische Imperativ als ein Gesetz der Autonomie könnte im schwächeren Sinne von Autonomie interpretiert werden: Als ein Handeln nach

¹¹² Dieser Autonomiebegriff bekommt das Gesetz von außen – ob es sich überhaupt um Autonomie handelt, ist fraglich.

Gesetzen, weil sie *als Gesetze* angesehen werden. Im Kantischen Sinn ist für Korsgaard Autonomie erst in der stärkeren Sichtweise des Begriffs realisiert. Indem wir selbst entscheiden (müssen), was und warum für uns etwas als Gesetz zählt. Bevor im Anschluss die Argumentationsstruktur zwischen Teil zwei und Teil drei der *Grundlegung* analysiert wird, sind einige, kurze Vorbemerkungen zu Korsgaards Lesart von Kants Begriff eines Reiches der Zwecke notwendig. Dies ist zum Verständnis der Struktur der *Grundlegung* hilfreich.

B.6.3 Vorbemerkungen zu Korsgaards Verständnis von einem Reich der Zwecke

Kant schreibt in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* folgendes:

Das Reich der Zwecke ist

„...die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA 74/75)

Mitglieder im Reich der Zwecke sind alle vernünftigen Wesen. Die systematische Verknüpfung aller Zwecke wird zumeist, so auch von Korsgaard, als System aller guten Zwecke beschrieben. Das Reich der Zwecke wird so zu einer Idealvorstellung einer Welt auf Erden.

„When we enter into relations of reciprocity, and hold one another responsible, we enter together into the standpoint of practical reason, and create a Kingdom of ends on earth.“ (Korsgaard, 1996a: 212).

In einer solchen, idealen Welt ist die Freiheit eines jeden verwirklicht. Die Gesetze werden frei gewählt und es sind die Gesetze der Freiheit. Alle Zwecke sind gut. Alle guten Zwecke werden von der Gemeinschaft verfolgt. Jede Handlungsentscheidung erfolgt einstimmig, weil jeder sich frei entscheidet, bei allen Zwecken, die verfolgt werden, mitzuwirken. Soziale Praktiken werden durch Missachtung nicht außer Kraft gesetzt. Die grundlegenden Mittel und Ressourcen für Handlungen wie entwickelte Talente und wechselseitige Kooperation und Hilfe stehen zur Verfügung. Es ist die Welt der verwirklichten (Kantischen) Werte.¹¹³ Zunächst soll die Argumentationsstruktur in der *Grundlegung* aus Korsgaards Blickwinkel genau dargelegt werden, damit die Basis für das Verständnis des kategorischen Imperativs und seiner Formulierungen hergestellt ist.

B.6.4 Die Struktur von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Autonomie ist das, was einen guten Willen gut macht, weil es Menschen zu (Mit-) Gesetzgebenden in einem Reich der Zwecke, der Welt der Werte, macht. Die Verbindung zwischen Teil zwei und Teil eins der *Grundlegung* liegt in der Autonomie begründet. Es ist das, was einen Willen gut und zum Ursprung von Werten macht. Die Verknüpfung zwischen Teil zwei und Teil drei der *Grundlegung* soll folgendes zeigen: Wir wissen nun, was wir zeigen müssen, wenn wir darstellen wollen, dass vernünftige Wesen durch das moralische Gesetz verpflichtet sind. Wir müssen zeigen, dass vernünftige Wesen autonom im Kantischen Verständnis sind. Und so unternimmt Kant das Vorhaben einer Deduktion des moralischen Gesetzes. Gewöhnlich versteht man unter Deduktion ein Argument, das zwei Begriffe durch einen mittleren Begriff verknüpft. Kant versucht, über eine begründete Argumentation eine Berechtigung, gewisse Konzepte in gewissen Bereichen anzuwenden, herbeizuführen. Es soll gezeigt werden, dass vernünftige Wesen moralische Verpflichtungen haben, indem Vernünftigkeit und Moralität durch die Idee der Freiheit miteinander verknüpft werden. Im folgenden Abschnitt werde ich Kants Deduktionsversuch darlegen und analysieren.

¹¹³ H.J. Paton versteht in seiner teleologischen Kant Lesart das Reich der Zwecke als “*a systematic harmony of purposes*“. Siehe Paton, H.J. 1971. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. S. 151. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

B.6.5 Die Deduktion des moralischen Gesetzes

Christine Korsgaard versteht Kants Deduktionsversuch in der *Grundlegung* wie folgt:

Prämisse 1: Ein vernünftiger Wille muss sich selbst als einen freien Willen begreifen.

Prämisse 2: Ein freier Wille muss sich selbst als moralischen Willen ansehen; d.i. als Willen unter dem moralischen Gesetz.

Conclusio: Ein vernünftiger Wille muss sich selbst als moralischen Willen unter dem moralischen Gesetz betrachten.

Die Rekonstruktion des Arguments ist sehr komplex und benötigt daher größte Aufmerksamkeit. Aus diesem Grund werde ich in den hier folgenden Zeilen versuchen, das Argument strukturiert analytisch und ohne ausschweifende Erklärungen darzustellen. Dazu ist es hilfreich die Unterargumente durch a) und b) zu kennzeichnen.

Hinter oben genannten Prämissen stehen bei Kant Argumente. Ich beginne zunächst mit der zweiten Prämisse und deren Grundlage. Bei Kant muss ein freier Wille ein autonomer Wille sein. Diese Prämisse ist 2a. Und: der freie Wille muss den kategorischen Imperativ befolgen, weil er das Gesetz der Autonomie ist. Diese Prämisse ist 2b. Hier ist die Begründung für 2a: Der Wille ist bei Lebewesen eine Kausalität, sofern sie über Vernunft verfügen. Ein freier Wille ist ein Wille, der nicht von irgendwelchen fremden Ursachen bestimmt ist. Der freie Wille muss bei seiner Tätigkeit durch irgendein Gesetz oder Prinzip bestimmt sein. Denn erstens ist der Wille eine Kausalität und die Idee von Kausalität beinhaltet die Idee von Gesetzen beziehungsweise Gesetzmäßigkeiten. Deshalb muss der freie Wille ein Gesetz haben. Der zweite Grund ist, dass bei Kant der Wille *praktische Vernunft* ist. Wir können keine Vernunft denken, die ohne Gründe handelt und Entscheidungen trifft. Weil Gründe von Prinzipien abgeleitet werden, muss der freie Wille ein Prinzip oder Gesetz haben.

Desweiteren kann des freien Willens Prinzip nicht von außen aufgezwungen sein, weil der Wille dann nicht frei wäre. Aus diesem Grund muss der freie Wille ein autonomer Wille sein, d.i. er muss sein eigenes Prinzip oder Gesetz haben.

Zum besseren Verständnis gehe ich nun zuerst auf Prämisse 1 ein, bevor ich mich Prämisse 2b, Kants Spontaneität-Argument, widme. Die Begründung für Prämisse 1 liegt darin, dass vernünftiges Wesen unter der Idee von Freiheit handeln muss. Bei der Reflexion und bei Entscheidungen darüber, was wir tun sollen, müssen wir so tun, als ob wir frei wären. Diese notwendige Annahme von Freiheit stellt ein wesentliches Charakteristikum jenes Standpunktes dar, von dem aus wir Entscheidungen treffen. Es stellt sich sogleich die Frage wie ein vernünftiges Wesen sich als frei im Handeln annehmen und sich gleichzeitig als ein der Natur unterworfenen Wesen denken kann.

Diesem möglichen Einwand begegnet Kant mit seiner These, dass der Mensch in zweifacher Beziehung zu seinen Handlungen steht. Einerseits betrachten wir unsere Handlungen wie alle anderen Naturphänomene auch in theoretischer Weise, also als erklärbar und vorhersagbar (Naturgesetze). Andererseits sind wir aber in praktischer Weise die Urheber unserer Handlungen und müssen sie rechtfertigen. Als solche Wesen müssen wir uns als unsere Handlungen frei wählend betrachten.

Dies führt nun zu Prämisse 2b. Zur Erinnerung: Ein freier Wille muss nach dem kategorischen Imperativ handeln. Daraus ergibt sich die Frage, wieso der freie Wille gerade den kategorischen Imperativ als Prinzip wählen sollte? Ein freier Wille ist vollkommen spontan. Da der Wille noch kein Prinzip bestimmt hat, was überhaupt als Grund für Handlungen gelten soll, stellt sich die Frage, wie der Wille ein Prinzip für seine Handlungen ausmachen soll? Es gibt vielleicht überhaupt keinen Grund, ein Prinzip vor allen anderen zu bevorzugen. Das Vielversprechendste wird wohl sein, methodologisch wie bisher, nach einem Eliminierungsverfahren vorzugehen. Was kommt für Kant als Prinzip in Frage, aber vor allem was kommt für Kant *nicht* in Frage? Die Vielzahl an Triebfedern, die des Menschen Handlungen betreffen, lassen sich im Wesentlichen auf zwei eingrenzen.

Der spontane Wille wählt entweder die Maxime der Eigenliebe oder eine moralische Maxime. Der von Eigenliebe Motivierte handelt unter dem Motto: ‚Ich handle nach meinen Wünschen, gegebenenfalls auch moralisch, solange die Handlung nicht meiner Eigenliebe in die Quere kommt‘. Der von einer moralischen Maxime Motivierte handelt im Gegensatz dazu wie folgt: ‚Ich tue das, was moralisch geboten ist. Ich handle auch nach meinen Wünschen sofern sie meine Pflichten nicht behindern. Für Kantianer bedeutet dies: ‚Ich handle nur nach jenen Maximen, von denen ich zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werden‘.

Aus dieser Argumentation ergibt sich ein größeres Problem, da die moralische Maxime *bereits* das Prinzip eines freien Willens *ist*. Der spontane Wille muss ein Prinzip oder ein Gesetz für sich selbst wählen. Nichts bestimmt den Inhalt dieses Gesetzes. Alles, was es sein muss, ist der Form nach ein Gesetz zu sein. Der kategorische Imperativ besagt, dass wir ein Gesetz für uns selbst wählen müssen. Hier verhält es sich gleich, da nichts den Inhalt dieses Gesetzes bestimmt. Es muss die Form eines Gesetzes haben. Deshalb ist der kategorische Imperativ, der die Funktion und die Tätigkeit des Willens beschreibt, schon das Gesetz eines freien Willens. Korsgaard versucht den fehlenden Zwischenschritt durch ein Argument zu füllen. Es handelt sich um ein Argument gegen partikularistisches Wollen. Bringt man gegen Kant den Einwand, dass universelles Wollen nicht erforderlich ist, dann muss man im Umkehrschluss zeigen, dass partikularistisches Wollen möglich ist. Wie zeigt sich der Unterschied von universellen Prinzipien und dem partikularistischen Wollen?

Zunächst geht es um die wichtige Frage, wie allgemeine Prinzipien überhaupt zu verstehen sind? Einerseits könnte man sagen, dass mit allgemeinen Prinzipien eine breite Variation von *ähnlichen* Fällen gemeint ist. Das ist nicht das, was Kant unter allgemein versteht. Bei Kant gelten universelle oder allgemeingültige Prinzipien für absolut *jeden* Fall, sofern die Fälle strikt *gleich* sind. Partikularistisches Wollen heißt nicht, dass es eine neue Maxime für jede Situation gibt. Das würde ja auch mit dem universellen Wollen im Einklang stehen, weil jede neue Situation anders ist und das universelle Wollen nur verlangt, dass identische Situationen gleich behandelt werden müssen. Partikularistisches Wollen bedeutet bei Korsgaard, eine Maxime für eine *einzelne* Situation zu wollen, ohne anzunehmen, dass dieses Wollen irgendwelche normativen Auswirkungen auf alle

weiteren, *identen* Situationen hat. Weshalb ist laut Korsgaard partikularistisches Wollen nicht möglich? Zu Wollen bedeutet eine sich selbst bewusste Kausalität zu sein. Als sich selbst bewusste Kausalität identifiziere ich mich mit jenem Prinzip, nach dem ich handle. Partikularistisches Wollen ist deshalb nicht möglich, weil es den Unterschied zwischen Handlungsanreiz und Handlungsprinzipien zum Verschwinden bringt. Es löscht den Unterschied zwischen den Handlungsanreizen des Akteurs und dem Akteur selbst aus. In der Konsequenz führt dies bei Korsgaard zu dem Schluss, dass partikularistisches Wollen kein Wollen sein kann, weil es an einem Akteur mangelt.¹¹⁴ Wenn wir überhaupt ‚Wollen‘ wollen, dann müssen wir nach allgemeingültigen Prinzipien wollen. Es tauchen jedoch einige Bedenken hinsichtlich der Verknüpfung des universellen Wollens mit dem moralischen Gesetz auf. Das Argument zeigt zwar, dass wir ein allgemeines Gesetz wollen müssen, definiert aber nicht den Bereich, für welchen es gelten soll. Es zeigt nicht, dass dieses Gesetz auf alle vernünftigen Wesen anzuwenden ist. Diese Art des Einwandes lässt sich entkräften, indem man darauf verweist, dass das Argument gerade qua vernünftige Wesen begründet wird und somit für alle vernünftige Wesen gilt. Abgesehen davon zeigt die Zweck-an-sich Formel, dass die Menschheit qua vernünftiger Natur der Ursprung unseres Rechtfertigungsvermögens von Gründen ist.

Ein weiteres Bedenken tut sich in Bezug auf die Öffentlichkeit und Privatheit von Gründen auf. Die Universalisierbarkeit von Gründen impliziert unter Umständen, dass Gründe privat und deshalb nicht ganz gleich, sondern bloß ähnlich seien. Für Kants Argument gilt jedoch, dass Akteure in gleichen Situationen auf gleich Weise handeln sollen. Das Argument kann Moralität nur dann etablieren, wenn Gründe als geteilt und öffentlich verstanden werden. Kant hat aber nicht gezeigt, dass die Universalisierung notwendigerweise voraussetzt, dass Gründe öffentlich und geteilt sind.¹¹⁵

Oben genannte Einwände veranlassen Korsgaard zu einer Unterscheidung, die Kant nicht vorgenommen hat. Sie meint, dass diese Einwände nahelegen, dass es einen Unterschied zwischen dem formalen kategorischen Imperativ und dem moralischen Gesetz gibt. Erster

¹¹⁴ Auf die Frage, ob dieses Argument plausibel ist, wird in dieser Arbeit nicht näher eingegangen.

¹¹⁵ Genauer zur Privatheit und Öffentlichkeit von Gründen findet sich in Riedl, Sabine. 2010. *Moralische Verpflichtung: erstpersional, zweitpersonale oder drittpersonal?* S. 27-35

besagt, nur nach jener Maxime zu handeln, die man zugleich als allgemeines Gesetz wollen kann. Das moralische Gesetz fügt dem hinzu¹¹⁶, dass es für alle vernünftigen Wesen gilt und dass davon auszugehen ist, dass Gründe öffentlich und teilbar sind. Nicht nur Korsgaard versucht nachzubessern, Kant selbst ist mit seiner Argumentation ebenfalls nicht recht zufrieden.

B.6.6 Kants eigene Zweifel am Argument

Kant hat beträchtliche Zweifel an seiner Argumentation, da Freiheit und Moralität reziproke Konzepte sind. Das Argument scheint ein Zirkel zu sein:

„Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen...eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen andern Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.“ (Kant, 1974a, GMS:84ff/BA 102-105)

Kant beklagt nicht, dass wir keinen theoretischen Beweis von Freiheit erbringen können. Er versucht eine praktische Begründung zu geben, warum wir unter der Idee von Freiheit handeln müssen. Wieso kann es keinen theoretischen Beweis von Freiheit geben? Kant befindet, dass der Mensch zwar einerseits in der Sinneswelt verankert ist, jedoch auch als Vernunftwesen der Welt der Freiheit angehört. Wie soll man sich dies vorstellen?

Kants These der zwei Standpunkte des Menschen geht davon aus, dass es einerseits Phänomene gibt. Dinge, wie sie uns erscheinen und uns durch unsere Sinne passiv gegeben sind. Wir können die Dinge bloß wahrnehmen wie sie uns erscheinen, niemals sind wir in der Lage die Dinge zu erfassen, wie sie an sich sind. Das führt andererseits in

¹¹⁶ Qua Zweck-an-sich Formel.

die Welt der ‚Dinge an sich‘, in die Welt der Noumena. Diese ist die Grundlage der phänomenalen Welt, indem sie die uns erscheinenden Dinge generiert oder projiziert¹¹⁷.

Die phänomenale oder Sinneswelt ist jene Welt, insofern sie uns durch die Sinne gegeben ist und somit alles, was man über sie wissen kann. Die noumenale Welt ist die Welt an sich, die Erscheinungen generierende Welt. Kants Rede von der intelligiblen Welt meint die noumenale Welt insofern wir sie als Menschen überhaupt zu denken imstande sind. Kants Ansicht zufolge kann es in der phänomenalen Welt keinen Beweis von Freiheit geben, denn der Mensch verfügt bloß auf praktische Weise über Freiheit. Der Mensch ist bloß in der Lage, die phänomenale Welt zu erkennen: Die Welt, wie sie uns gegeben ist. In dieser Sinneswelt hat jedes Ereignis eine Ursache. Die Handlungen sind kausal determiniert. Wären alle unsere Handlungen bloß determinierte Erscheinungen in der Sinneswelt, dann wären sie nicht frei. Freiheit ist in der phänomenalen Welt nicht möglich. Vielleicht sind unsere Handlungen aber mehr als bloße Erscheinungen. Insofern sie dem noumenalen oder intelligiblen Standpunkt angehören, könnten sie frei sein. Bei Kant hat der Mensch keine Erkenntnis über die noumenale Welt. Weil Freiheit die noumenale Welt betrifft, kann es keinen theoretischen Beweis von Freiheit geben. Kant sucht also nach einer praktischen Begründung dafür, dass wir annehmen müssen, dass unsere Handlungen frei seien.

Bisher liegt noch keine ausreichende, praktische Grundlage der Freiheit vor. Denn es wurde noch nicht gezeigt, wie wir von moralischen Ideen motiviert werden können¹¹⁸ und auf welche Weise wir von moralischen Ideen mehr motiviert werden als von unseren Wünschen und Interessen. Der Zirkel besteht darin: das ‚Spontaneität-Argument‘¹¹⁹ führt zur Formulierung des moralischen Gesetzes, dem kategorischen Imperativ. Indem das Argument den Schritt von negativer Freiheit zu positiver Freiheit (durch Autonomie) macht, nimmt man implizit an, dass vernünftige Wesen durch das so formulierte Gesetz auch motiviert sein können. Dies läuft auf die Annahme hinaus, dass vernünftige Wesen

¹¹⁷ Wie in Kants theoretischer Philosophie vom ‘Ding-an-sich’ aus der *Kritik der reinen Vernunft*.

¹¹⁸ Dieser Motivationsschritt ist vor allem für Korsgaard von enormer Bedeutung.

¹¹⁹ Für detaillierte Ausführungen siehe Korsgaard, Christine. 1996b. *Morality as Freedom*. In: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

über Autonomie verfügen. Das ist jedoch genau das, was das Argument zeigen sollte. Oder in anderen Worten: Indem wir annehmen, dass uns der kategorische Imperativ zu motivieren imstande ist, unterstellen wir, dass die reine Vernunft praktisch ist. Dies sollte das Argument allerdings erst beweisen. Es liegt darüber hinaus auch noch keine Erklärung vor, warum wir uns mit einer Konzeption von uns selbst als Wesen, die über einen vernünftigen und freien Willen verfügen, identifizieren. Und vor allem, warum wir uns so stark mit dieser Konzeption identifizieren, dass wir unseren Wünschen und Interessen ein geringeres Gewicht als dem kategorischen Imperativ zuschreiben.

Korsgaard geht auf die aufgeworfenen Fragen ein, indem sie ihre eigene Position eines Kantischen konstitutiven Internalismus stark macht. Im folgenden Abschnitt lege ich Korsgaards Argumentation dar.

Wir können uns, der Kantischen Lösung des Problems folgend, entweder als Noumena oder als Phänomene betrachten. Insofern wir uns als Noumena denken, sehen wir uns als frei an, denn nur von der phänomenalen Welt wissen wir, dass jedes Ereignis eine Ursache hat. Wir müssen uns als Individuum als zu den Noumena zugehörig annehmen, weil wir vernünftige Wesen sind. Wir sind vernünftig, indem wir uns eher als aktive, noumenale Wesen, denn als passive, bloß sinnliche Wesen wahrnehmen. Die Vernunft versteht sich als ‚pure Aktivität‘¹²⁰, weil sie Ideen hervorbringt. Insofern wir vernünftig sind, sind wir also aktiv und müssen uns daher als Noumena und frei betrachten.

Korsgaard argumentiert weiter, dass der kategorische Imperativ eine konstitutive Norm für unsere Handlungen ist. Handlung bedeutet Selbstbestimmung. Wir sind nur dann völlig selbstbestimmt, wenn wir nach einem Gesetz, das wir selbst als Prinzip unseres Handelns gewählt haben, handeln. Die Konzeption von uns selbst als vernünftige noumenale Wesen erklärt, warum wir nach moralischen Gesichtspunkten handeln wollen. Die intelligible Welt beinhaltet die Grundlagen der Sinneswelt und deren Gesetzmäßigkeiten. Deshalb, sofern wir Teil dieser intelligiblen Welt sind, sind wir unter jenen Wirkkräften, die Dinge hervorbringen. Wünsche und Neigungen werden in uns (passiv) hervorgerufen und sind

¹²⁰ Oder pure Spontaneität.

deshalb Teil der determinierten Sinneswelt. Sie sind ein Erzeugnis der Verknüpfungen von Kausal- oder Naturgesetzen. Da wir die Verknüpfungen der Kausalgesetze nicht wollen (können), weil sie ja ohnehin sind wie sie sind, gehören bei Korsgaard unsere Wünsche und Neigungen nicht zu unserem maßgebenden Selbst.¹²¹ Da die noumenale die Grundlage der phänomenalen Welt und derer Gesetze ist, und wir Noumena sind, haben wir Einfluss auf den Ablauf der Ereignisse. Wenn wir nun das Prinzip der Eigenliebe wollen, dann sind wir von den Wünschen aus der Sinneswelt kontrolliert und somit von den Naturgesetzen und deren Grundlagen abhängig. Damit verlören wir unseren Platz in der noumenalen Welt. Wollen wir hingegen das moralische Prinzip als Grundmotiv all unserer Handlungen, dann treten wir in ein wirkliches Reich der Zwecke ein. Es ist der Eintritt in jene Gemeinschaft aller vernünftiger Wesen, die dazu beitragen, die Welt zu einem vernünftigen, d.i. moralisch guten Platz zu machen. Damit wir besser verstehen können, wie Korsgaard das Reich der Zwecke definiert, ist es notwendig, bis zu Kants Argument vom Faktum der Vernunft zu gehen. Denn Korsgaard beendet ihre Argumentation vom moralischen Gesetz und warum wir daran gebunden sind, erst mit dem Faktum der Vernunft. Zuvor gilt es noch die Frage zu beantworten, inwiefern die Deduktion erfolgreich beziehungsweise plausibel ist.

B.6.7 Braucht das moralische Gesetz eine Deduktion?

In der *Kritik der praktischen Vernunft* sagt Kant:

“ Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen...werden. (Kant, 1974b,KpV:161/A 82)

Eine kurze Rekapitulation der Argumentation in der *Grundlegung* ergibt folgendes Bild: Das Vermögen der Vernunft, Ideen hervorzubringen, platziert bloß die *theoretische* Vernunft in die noumenale Welt. Damit dies praktisch wird, und wir uns selbst als

¹²¹ Inwieweit diese Deutung plausibel ist, wird in dieser Arbeit nicht weiter behandelt.

noumenale Willen konzipieren können, muss erst gezeigt werden, dass wir auch von etwas wie Ideen motiviert sein können. Wir können deshalb nicht auf eine Konzeption unserer selbst, die auf einer Idee aus der noumenalen Welt basiert, zur Erklärung unserer Motivation rekurren. Das ist, was Kant mit der Unmöglichkeit einer Deduktion des moralischen Gesetzes meint.

Kants Argumentation soll die Legitimität der Anwendung eines nicht empirischen (Vernunft)Konzepts auf empirische Dinge zeigen. Nach Kants Kopernikanischer Wende können wir nicht mehr einfach davon ausgehen, dass die Welt vernünftigen Standards entspricht. Deduktionen sind daher nur wie folgt möglich: Es muss gezeigt werden, dass eine bestimmte, vernünftige Konzeption dafür notwendig ist, die Welt als erkennbares Objekt zu begreifen. Wir sind dann dazu berechtigt, diese vernünftige Konzeption auf die Erfahrung, auf die Phänomene, anzuwenden, um sie als sinnliche Welt erkennbar zu machen. Diese solcherart hergeleiteten Prinzipien und Konzeptionen werden jedoch bloß innerhalb der Sinneswelt angewandt. Es stellt sich die Frage nach den nicht empirischen Konzepten.

Einerseits gibt es die nicht empirische Verstandeskonzeption, angewandt auf Dinge, die in der Erfahrung angetroffen werden; d.i. auf Phänomene wie etwa Ursache. Andererseits gibt es bei Kant die nicht empirische Konzeption der Idee, welche nur auf noumenale Dinge angewandt werden kann; d.i. die Idee der Freiheit, die Idee der Unsterblichkeit und die Idee von Gott. Und nun folgt der zentrale Punkt: Wenn wir als reines Vernunftwesen ein autonomes, moralisches und freies Wesen sind, dann kann das nicht empirische Konzept, das wir uns selbst bei einer Deduktion des moralischen Gesetzes auferlegen wollen, nicht ein praktisches Analogon des Verstandeskonzeptes sein. Vielmehr muss es sich um eine Idee handeln. Was zu der zentralen Frage führt, ob man eine Idee deduzieren kann?

Das Konzept des vernünftigen Wollens ist eine Idee. Dazugehörig macht Korsgaard zwei Konzeptionen von einem vernünftigen Wesen aus. Einerseits ein Wesen, das in

Übereinstimmung mit bestimmten Gesetzen agiert und andererseits, ein selbstaktives¹²² und selbstbestimmtes Wesen. Der Zusammenhang zwischen den beiden Konzepten stellt sich bei Korsgaard folgendermaßen dar: Wir konstituieren uns als selbstaktive, selbstbestimmte Wesen, indem wir uns nach praktischen Gesetzen richten. In der Praxis kann man sich das so vorstellen: Ich konstituiere mich als Urheberin eines Zweckes, indem ich mich nach einem hypothetischen Imperativ richte. Darüber hinaus konstituiere ich mich als Akteurin, d.i. eine, die durch Deliberation die Kontrolle über sich selbst hat, indem ich mich nach dem kategorischen Imperativ richte. Wir finden in der Sinneswelt Wesen vor, die eine Abfolge von Gedanken und Handlungen haben, die vernünftigen Prinzipien zu folgen scheinen. Die Anwendung der Idee eines vernünftigen Wesens auf diese Wesen heißt, ihnen vernünftige Aktivität zuzuschreiben. In der phänomenalen Welt beobachten wir zum Beispiel: „Ich denke, ich bin ein Mensch; ich denke, alle Menschen sind sterblich; ich denke, ich bin sterblich.“ Oder umgemünzt auf Kants Argumentation: „Ich denke, ich muss eine bestimmte Maxime als allgemeines Gesetz wollen. Ich handle nach dieser Maxime.“ Nach der Anwendung des Konzeptes (Idee) eines vernünftigen, aktiven Wesens wird daraus: „Ich denke, ich bin ein Mensch; ich denke, alle Menschen sind sterblich; und *weil*[!] ich das denke, schließe ich daraus, dass ich auch sterblich bin.“ Ich selbst bin also der Verursacher der Überzeugung, dass ich sterblich bin. Das Analogon zum kategorischen Imperativ aus Korsgaardscher Sicht wäre nun: „Ich denke, ich muss eine bestimmte Maxime als allgemeines Gesetz wollen; und *weil* ich das denke, handle ich danach.“ Ich bin also wiederum selbst die Ursache der Handlung.¹²³

Was will Korsgaard damit zeigen? Zuvor, Kant folgend, hat sie behauptet, dass praktische Vernunft nicht mit theoretischen Mitteln (der Sinneswelt) zu erklären ist. Die Kausalzusammenhänge aus der phänomenalen Welt, wie etwa: Ein Zündholz ist angezündet. Das Haus beginnt zu brennen. Das Haus brennt, *weil* das Zündholz an ist. Dies bringt, wie auch in Korsgaards Beispiel vom handelnden vernünftigen Wesen den Aspekt von Aktivität in die Situation. Die Deduktion der ‚*Ursache*‘ erklärt die Handlung. Die beiden Fälle sind jedoch nicht gleich, denn das Ereignis, dass das Zündholz

¹²² Siehe Korsgaard, Christine. 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press.

¹²³ Kant unternimmt keine Deduktion des moralischen Gesetzes in Anlehnung an die theoretische Vernunft.

angezündet ist, ist keine in sich selbst ‚aktive Aktivität‘. Es handelt sich sozusagen um keine erste und freie Ursache im gleichen Maß wie das vernünftige oder das moralische Wollen eine ist. Das Fazit von Korsgaards Argumentation besteht darin, dass das vernünftige Wollen eine Idee ist und das ist der Grund, warum keine Deduktion erforderlich ist.

B.6.8 Eine Deduktion des moralischen Gesetzes¹²⁴ ist nicht notwendig

Der Grund, warum wir überhaupt Deduktionen brauchen, liegt darin, dass wir die Welt nicht (länger) als vernünftigen Standards entsprechend annehmen können.¹²⁵ Also brauchen wir eine Ermächtigung im Sinne von begründeter Erlaubnis, ein vernünftiges Prinzip oder Konzept in die Welt einzubringen. Der vorher bereits aufgezeigte Grund, warum Deduktionen auf die phänomenale Welt begrenzt sind, liegt daran, dass wir eine vernünftige Struktur nur auf die Erscheinungen in der Welt und nicht der Welt an sich, der Welt selbst, auferlegen können.¹²⁶

Die einzige Ausnahme bei Korsgaard ist, dass wir unserem eigenen Willen eine vernünftige Struktur auferlegen können, obwohl es sich um die noumenale Sphäre handelt. Und das wird Moralität genannt. Das, was den Ausschlag in Korsgaards Argument ausmacht, ist der Zusammenhang zwischen den beiden Konzeptionen eines vernünftigen Wesens: Ich mache mich selber zu einem aktiven Wesen, indem ich mich nach dem kategorischen Imperativ richte. Oder in anderen Worten: indem ich mit dem Gesetz der positiven Freiheit konform gehe und *wie* ein selbstaktives Wesen handle, bin ich die Urheberin meiner Freiheit.

¹²⁴ Oder des Konzeptes einen vernünftigen Wesens.

¹²⁵ In vormoderner Zeit ließ sich dies mit dem Gottesargument belegen.

¹²⁶ Zumindest ist dies bei Kant nach der Kopernikanischen Wende so, und wir bewegen uns innerhalb des Kantischen Argumentationsrahmens.

Korsgaard liest Kant so, dass die Argumentation in der *Grundlegung* plausibel ist, jedoch auf Seiten der Motivation Nachbesserungen und weitere Erklärungen nötig sind. Diese finden sich in Kants zweiter Kritik.

B.6.9 Die Verankerung des moralischen Gesetzes: Das Faktum der Vernunft

Kant argumentiert in der zweiten Kritik, dass es sich beim Faktum der Vernunft um unser unmittelbares, praktisches Bewusstsein vom moralischen Gesetz handle. Es ist das Bewusstsein davon, dass das moralische Gesetz den Willen bestimmen *kann*: Wenn wir uns bewusst sind, dass wir etwas tun *sollten*, müssen wir auch einräumen, dass wir die Handlung tun *können*¹²⁷; d.h. dass wir für die Handlung motiviert sein *können*. Da das Faktum der Vernunft uns zeigt, dass wir auch tun können, was wir tun sollen, auch wenn es entgegen unsere stärksten Neigungen ist, weist es uns darauf hin, dass wir freie Wesen sind. Kant illustriert in der *Kritik der praktischen Vernunft*, was das Faktum der Vernunft ist:

„Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ (Kant, 1974b, KpV:140/A 54)

¹²⁷ ‘ought implies can’

Diese Passage kann man nun auf zweierlei Weise lesen: Die Tatsache, dass der Mann seiner Neigung widerstehen kann, wenn es unklug ist, ihr nachzugehen, zeigt, dass er von vernünftigen Überlegungen motiviert werden kann. Es zeigt aber nicht, dass er sich seiner Freiheit durch Moralität bewusst wird. Die Tatsache, dass der Mann seiner Neigung widerstehen kann, wenn sie seiner Liebe zum Leben entgegensteht, zeigt, dass die Liebe zum Leben seine stärkste Triebfeder ist. Kann er nun auch dieser Triebfeder widerstehen, wenn moralische Überlegungen dieser entgegengesetzt sind, dann zeigt sich seine Freiheit.

Die Schlussfolgerung ist daher: Da wir einräumen müssen, dass wir frei sind, also unter der Idee der Freiheit handeln, müssen wir auch annehmen, dass wir an das moralische Gesetz gebunden sind; also durch das moralische Gesetz motiviert werden können. Somit hat Kants Argument vom Faktum der Vernunft in Korsgaardscher Lesart gezeigt dass wir an das moralische Gesetz (an Moral im Allgemeinen) gebunden sind, weil wir frei sind. Die Freiheit ist der Seinsgrund¹²⁸ der Moral. Darüber hinaus *wissen* wir, dass wir frei sind, weil wir einräumen müssen, dass wir von moralischen Gründen motiviert sein können (*Faktum der Vernunft*). In dieser Hinsicht ist die Moralität der Erkenntnisgrund¹²⁹ unserer Freiheit.

Man könnte sich nun fragen, ob wir nicht einer Selbsttäuschung über unser Vermögen zu moralischer Motivation unterliegen? Und somit auch einer Selbsttäuschung im Hinblick auf unsere Freiheit unterliegen. Das könnte natürlich in der phänomenalen Welt der Fall sein. Das Argument ist allerdings kein theoretischer Beweis unserer Freiheit, sondern eine praktische Argumentationslinie, dass wir *annehmen müssen*, unter diesen Bedingungen zu handeln. Bei Korsgaard handelt es sich um einen erstopersonalen Appell an den Akteur im deliberativen Modus. Indem das Argument zeigt, dass wir über die Motivation verfügen, so zu handeln wie ein noumenales freies Wesen handeln würde, sind wir praktisch frei. Was hat Korsgaards Argumentation gezeigt?

¹²⁸ *‘ratio essendi’*

¹²⁹ *‘ratio cognoscendi’*

B.6.10 Zusammenfassung zur Grundlegung des moralischen Gesetzes¹³⁰

Abschließend ist es sinnvoll, Korsgaards Argumentationsschritte zu rekapitulieren, da der komplexe Vorgang ansonsten nicht deutlich genug verständlich ist¹³¹: Wir müssen unter einer Idee von (negativer) Freiheit handeln. Jedes Handeln des Willens involviert eine allgemeine, normative Verpflichtung. Ein Wille muss in Übereinstimmung mit einem Gesetz wollen.¹³² Weil der freie Wille ein Wille ist, muss er ein Prinzip haben. Da der freie Wille frei ist, kann dessen Prinzip ihm nicht von außen auferlegt werden. Deshalb ist der freie Wille ein autonomer Wille, d.i. ein Wille, der vom moralischen Gesetz geleitet ist.

Da wir unter der Idee von Freiheit handeln müssen, müssen wir uns selbst als vom moralischen Gesetz bestimmt begreifen. Das Faktum der Vernunft zeigt, dass wir durch das moralische Gesetz zu moralischen Handlungen motiviert sein können. Deshalb sind wir freie Wesen. Entweder weil wir gegen unsere stärksten Neigungen handeln können, oder weil wir genauso handeln könnten, als jemand handelte, der frei ist. Uns als frei zu konzipieren heißt, uns als Mitglieder einer noumenalen Welt, welche das Fundament¹³³ der phänomenalen Welt und ihrer Gesetze ist, zu betrachten. Somit verfügen wir über ein Vermögen, einen Beitrag zu leisten, die Welt zu einem ‚wirklichen Reich der Zwecke‘ zu machen.

Wenn es einer Erklärung dafür bedarf, auf welche Weise wir moralisch zu handeln motiviert sind¹³⁴, können wir auf das soeben dargelegte Argument rekurrieren. Kant, seinerseits, bringt in der zweiten Kritik eine Art Berechtigungsnachweis für seine Argumentationslinie:

¹³⁰ Teil 3 der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unter Berücksichtigung des *Faktum der Vernunft* aus der *Kritik der praktischen Vernunft*.

¹³¹ Es geht um den Schritt von negativer zu positiver Freiheit.

¹³² Kant bezeichnet den Willen als Kausalität. Deshalb muss er die Form eines Gesetzes haben; siehe das Argument für eine Handlung aus Pflicht und gegen partikularistisches Wollen.

¹³³ Wir sind nach Kant nicht in der Lage, die Dinge-an-sich zu erkennen, sondern bloß wie sie uns erscheinen.

¹³⁴ Und die Eigenliebe ausschalten.

„Etwas anderes aber ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber... wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit... und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren [spekulativen Philosophie] nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität. Diese Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Prinzip der Deduktion der Freiheit, als einer Kausalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genötigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweiset seine Realität dadurch auch für eine Kritik der spekulativen Vernunft genügtuend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nötig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum erstenmale objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren *transzendenten* Gebrauch in einen *immanenten* (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen zu sein) verwandelt.“ (Kant, 1974b, KpV:162/A 82-83)

Die Hauptpunkte aus dieser Textstelle lassen sich zusammenfassen: Die theoretische Vernunft muss zumindest ein Vermögen von Freiheit als *möglich* annehmen, damit sie ihre eigenen Erfordernisse erfüllen kann. Die theoretische Vernunft ist jedoch nicht in der Lage, Freiheit zu bestimmen und muss sie deshalb unbestimmt lassen; d.i. sie kann bloß negative Freiheit definieren. Das moralische Gesetz bietet objektive, wenn auch nur praktische Realität von Freiheit. Und zwar an jener Stelle, wo dies zwei Dinge einschließt. Es bestimmt das Gesetz einer Kausalität durch Freiheit, d.i. es bietet eine Konzeption von positiver Freiheit. Und überdies zeigt es, dass das Konzept von einer so verstandenen Freiheit realiter auf Wesen aus der Sinneswelt zutrifft; auf uns selbst. Aus diesem Grund verändert das moralische Gesetz den transzendenten Gebrauch der Freiheit in einen

immanenten Gebrauch. In diesem Gebrauch ist die Vernunft mittels der Ideen eine wirksame Ursache in der Sphäre der Erfahrungen; der Sinneswelt.¹³⁵

In Korsgaards Kant Lesart führt die Argumentation in das Reich der Zwecke.¹³⁶ Das moralische Gesetz legt eine Konzeption von positiver Freiheit vor, das Gesetz einer Kausalität durch Freiheit. Dieses fehlende Glied seitens der theoretischen Vernunft füllt das moralische Gesetz aus. Indem es dies tut, zeigt es uns, wie eine intelligible Welt aussehen *würde*. Die noumenale Welt ist nur dann eine intelligible Welt, wenn die Noumena moralische Wesen sind. Die Welt ist nur dann eine intelligible Welt, wenn sie ein Reich der Zwecke ist. Es ist die Moralität, die uns zeigt, was unbedingt und objektiv gut ist. Das sind der gute Wille und die Zwecke, die er sich selbst setzt. Eine ‚unbedingt¹³⁷‘ gute Welt ist ein Reich der Zwecke. Was für diese Arbeit sehr interessant und wichtig ist, ist die Beantwortung der Frage, wie genau sich Korsgaard das Reich der Zwecke vorstellt. Im nächsten Abschnitt wird daher diesem Thema nachgegangen.

B.7 Korsgaards Reich der Zwecke

Der Begriff vom Reich der Zwecke scheint bei Korsgaard eine wichtige Rolle zu spielen. Sie veröffentlichte im Jahr 1996 ein Buch, welches eine Aufsatzsammlung zu Kants Moralphilosophie enthält, das den Begriff vom Reich der Zwecke schon im Titel trägt. Wieso hat Korsgaard dieses Buch *Creating the Kingdom of Ends*¹³⁸ genannt? Dies erschließt sich nicht auf den ersten Blick, denn bloß ein einzelner Aufsatz behandelt das Thema vom Reich der Zwecke. In den anderen Korsgaard Aufsätzen kommt die ‚Reich der Zwecke‘ Formulierung des kategorischen Imperativs nur marginal vor. Im Vergleich dazu nehmen die ersten beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs im gesamten

¹³⁵ Auf die Antinomien einer Kausalität durch Freiheit wird in dieser Arbeit nicht eingegangen.

¹³⁶ Das ist der Grund, warum ich in dieser Arbeit so ausführlich auf Korsgaards Argumentation eingegangen bin. Es sollte sich besser zeigen, wie Korsgaard Kants Reich der Zwecke sieht, denn dies ist für die Argumentation im Hinblick auf eine vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke notwendig.

¹³⁷ d.i. eine ohne auf weitere Bedingungen rekurrierende gute Welt; syn. ‚*unconditioned*‘

¹³⁸ Siehe Korsgaard, Christine. 1996b. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buch einigermaßen viel Raum ein. Die Frage nach dem Warum des Titels führt demzufolge zunächst zu diesem einen Aufsatz, in dem das Thema Reich der Zwecke verhandelt wird. Er heißt ‚*Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in personal relations*‘ und soll im folgenden Abschnitt analysiert werden.

B.7.1 Korsgaard: ‘Creating the Kingdom of Ends’

In diesem Aufsatz behandelt Korsgaard vorwiegend das Thema Verantwortung und Reziprozität. Sie geht der Frage nach, auf welche Weise wir uns gegenseitig verantwortlich halten. Sie macht zwei Konzepte von Verantwortung aus, nämlich die Rechtliche und die Persönliche. Der rechtliche Kontext regelt unsere Verantwortung gegenüber anderen mithilfe von Gesetzen und ist daher sanktionsfähig, während der persönliche Kontext unsere Interaktionen mit anderen Menschen die zwischenmenschliche Ebene¹³⁹ umfasst. Korsgaard bezweifelt, dass der Gebrauch dieser zwei Konzepte auf gleiche Weise erfolgt. Auch gibt es für sie keinen durch beide Konzepte durchgehenden roten Argumentationsfaden. In Bezug auf das Reich der Zwecke widmet sie sich ausschließlich der Analyse von Verantwortlichkeit und Wechselseitigkeit in persönlichen (moralischen) Beziehungen und Interaktionen.

B.7.2 Freundschaft

Korsgaard nähert sich dem Thema Reich der Zwecke und Verantwortlichkeit mit Aristoteles‘ und Kants Ausführungen zum Thema Freundschaft an. Auffällig ist, dass Korsgaard an keiner anderen Stelle in ihrer Theorie in Bezug auf Moralität mit dem Begriff der Freundschaft argumentiert. Bei Aristoteles findet sich die tugendhafte Freundschaft als höchste Form von menschlichen Beziehungen. Zwei Personen guten Charakters teilen ihre (tugendhaften) Aktivitäten, die wiederum ihr Leben lebenswert

¹³⁹ Korsgaard sieht die persönlichen Beziehungen als moralische Beziehungen, die unsere wechselseitige Verantwortlichkeit regeln.

machen. Es ist ein Ideal. Kant definiert Freundschaft in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten*¹⁴⁰ als

„die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung.“ Solche Beziehungen zwischen Menschen gehören bei Aristoteles zur Tugend und sind für Kant „ehrenvolle Pflicht“ (Kant, 1977, MdS:609/A 153).

Die Charakteristik von Freundschaft liegt für beide in deren Reziprozität. Für Kantianer bedeutet dies die Beförderung der fremden, nicht der eigenen Glückseligkeit¹⁴¹. Kant meint hiermit, dass wir uns Zwecke anderer zu unseren eigenen Zwecken machen sollen und dadurch zur Beförderung deren Glückseligkeit beitragen können. Es handelt sich um eine moralische Verbindung zweier Menschen in vollendeter Form. Indem Korsgaard auf Kants Ausführungen zu Freundschaft rekurriert, lässt sich vermuten, dass sie das Reich der Zwecke als eben diese vollendete Form von menschlicher Freundschaft untereinander interpretiert. Diese ist getragen von gegenseitiger Liebe¹⁴² und Respekt:

„Friendship is a free and uninstitutionalized form of justice, where the association is created by love rather than geographical necessity, and regulated by mutual respect rather than reciprocal coercion. But it is not merely the narrow relation of political justice, but rather the moral relation generally, that friendship mirrors. For to join with others as citizens in the Kingdom of Ends is to extend to our inner attitudes and personal choices the kind of reciprocity that characterizes our outer actions in the political state. This is seen best in the way Kant uses the Formula of Humanity to explain our duties to others.” (Korsgaard, 1996b:192)

Anhand der bisherigen Argumentation lässt sich noch nicht erkennen, welches Verständnis Korsgaard vom Reich der Zwecke als einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen exakt hat. Durch die Referenz auf den Kantischen Freundschaftsbegriff scheint sie sagen zu wollen, dass die Verbindung der Menschen untereinander auf nicht institutionalisierter Basis wie der Tugend der Liebe gründet. Darüber hinaus grenzt sie sich auch von einem

¹⁴⁰ Siehe Kant, Immanuel. 1977. *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VIII. (hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹⁴¹ In der Tugendlehre argumentiert Kant dafür, die eigene (moralische) Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit zu befördern.

¹⁴² Siehe die Liebespflichten in Kants Tugendlehre.

theoretischen Verständnis von Verantwortlichkeit ab. Uns wechselseitig für verantwortlich zu halten ist etwas, was wir praktisch *tun* und nicht worüber wir eine theoretische Überzeugung haben. Indem wir jemanden für verantwortlich halten, betrachten wir ihn als Person. Und zwar als freie und gleiche Person, die in der Lage ist, sowohl vernünftig als auch moralisch zu handeln. Korsgaard scheint diesbezüglich vor allem auf die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs, die Zweck-an-sich Formel, als Maßstab dafür, ob wir jemanden angemessen als Mitglied im Reich der Zwecke betrachten, zu rekurren. Im positiven Sinne behandeln wir andere als Selbstzweck, wenn wir uns deren Zwecke zu unseren Eigenen machen. Im negativen Sinn behandeln wir andere als Selbstzweck, wenn wir ihre Autonomie respektieren, indem wir anderen zugestehen, dass sie ihre Entscheidungen, ihre Zwecke und ihre Handlungen selbst wählen.

„Thus I must make your ends and reasons mine, and I must choose mine in such a way that they can be yours. But this just is reciprocity. Generalized to the Kingdom of Ends, my own ends must be the possible objects of universal legislation, subject to the vote of all. And this is how I realize my autonomy. Paradoxically if you like, my ends and actions are most truly my own when they are chosen under the restrictions of a possible reciprocal relation – a kind of friendship – with everyone.” (Korsgaard, 1996b:193)

Was für Korsgaard im Reich der Zwecke ausschlagend ist, ist die reziproke Beziehung zwischen Menschen. Dazu gehört, andere als freie und gleiche und als zu vernünftigen und moralischen Handlungen fähigen Menschen zu betrachten. Die Reziprozitätsbedingung verlangt, andere als Urheber von Werten zu betrachten und deren Zwecke und Gründe sich zu eigen zu machen und anderen zuzugestehen, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen. Soweit, so klar.¹⁴³ Eine interessante Frage, die sich stellt, ist allerdings, wieso Korsgaard das Reich der Zwecke mithilfe des Begriffs der Freundschaft veranschaulicht? Vielleicht soll das Reich der Zwecke ein möglicher Ort oder Zustand sein, in dem jeder mit jedem im Kantischen Sinne durch Freundschaft *systematisch* verbunden ist. Das Konzept der wechselseitigen Verantwortlichkeit ist dann ein

¹⁴³ Der weitere Verlauf des Aufsatzes behandelt im wesentlichen Kants Position der 2 Standpunkte; Freiheit und Determiniertheit in Bezug auf Verantwortlichkeit. Ich beschränke mich hier auf das Konzept von Reziprozität in Bezug auf ein mögliches Reich der Zwecke.

praktisches, wenn wir mit anderen ein Beziehungsverhältnis eingehen. Wieso argumentiert Korsgaard mittels eines, wenn auch moralischen, Ideals von Freundschaft? Bislang ist dies nicht klar geworden. Es erscheint deshalb hilfreich, sich den Begriff der Freundschaft bei Kant anzusehen. Kant behandelt den Begriff der Freundschaft in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten*. Dort schreibt Kant im Kapitel *vor* der Freundschaft folgendes:

„Diese (Tugendpflichten) können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben, denn sie enthalten nicht Prinzipien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, ...sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjekte der *Anwendung* des Tugendprinzips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modifizierte, Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirischen Einteilungen, keine gesichert-vollständige Klassifikation zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überschnitt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird: so wird der Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu *schematisieren* und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen.“ (Kant, 1977, MdS:607/A 150)

Kant weist also darauf hin, dass Begriffe wie Freundschaft, die er in der Tugendlehre abhandelt, nicht

„...als Abschnitte der Ethik und Glieder der *Einteilung* eines Systems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß)“ (Kant, 1977, MdS:608/A151)

herangezogen werden können. Sie werden der *systematischen* [!] Ethik zur Veranschaulichung der Darstellung *angehängt*. Wieso also setzt Korsgaard die *Anwendung* eines Prinzips, d.i. das Ideal der Freundschaft, mit dem Prinzip selbst, d.i. dem Reich der Zwecke, gleich? Wieso versucht sie das eine durch das andere zu beschreiben?

Die Anwendung dient zur Veranschaulichung in der empirischen Welt, während das Prinzip bei Kant a priori als Konzept aus der Vernunft angenommen werden muss. Sieht Korsgaard etwa das Reich der Zwecke als in der Empirie, zwar niemals zur Gänze verwirklichtes, Ideal? Und wie ginge das mit der dritten Unterformulierung des kategorischen Imperativs, der Reich der Zwecke Formulierung in der *Grundlegung*, als

eines aus der Vernunft a priori abgeleiteten Konzeptes zusammen? Die Formulierungen und Grundsätze des kategorischen Imperativs kommen auf analytische und synthetisch-a-priori Weise zustande. Das Reich der Zwecke wie auch die anderen Formulierungen des kategorischen Imperativs haben ihr Fundament in der noumenalen Welt. Die Grundlagen werden ohne Empirie gewonnen, können jedoch auf konkrete empirische Fälle angewandt werden. Das ändert jedoch nichts daran, dass ihre Prinzipien und verschiedenen Ausformungen aus einer grundlegenden, systematischen Argumentation ohne Rekurs auf Erfahrung gewonnen werden. Korsgaard scheint das Reich der Zwecke nicht als konzisen Teil der Argumentationskette in der *Grundlegung* zu sehen, sondern als wünschenswertes Ergebnis der *Grundlegung*. Dies machte Korsgaards Sicht- und Vorgehensweise plausibel. Und zwar dann, wenn sie das Reich der Zwecke als in der empirischen Welt verwirklichtbares und zum Teil verwirklichtes Konzept begreifen will. Durch konkrete Handlungen soll sich ein Reich der Zwecke auf Erden manifestieren.

„No Kingdom of Ends on earth can be sought or realized if responsibility is restricted to its original home in the first person deliberator’s perspective.”¹⁴⁴ (Korsgaard, 1996b:208)

Für Korsgaard scheint das Reich der Zwecke keine Bedingung und kein Prinzip zu sein, sondern durch die Zweck-an-sich Formel Fleisch gewordene Realität. Wir handeln nicht unter der praktischen Idee eines Reichs der Zwecke, sondern versuchen das Ideal vom Reich der Zwecke zu verwirklichen. So wie wir das Ideal der Freundschaft zu verwirklichen suchen. Wir schaffen eine moralische Welt, die wir alle bewohnen:

„People who enter in relations of reciprocity must be prepared to share their ends and reasons; to hold them jointly; and to act together.“(Korsgaard, 1996b:196)

Indem wir in reziproke Beziehungen mit anderen eintreten, einen intersubjektiven Standpunkt einnehmen und uns wechselseitig für verantwortlich halten, kreieren wir das Reich der Zwecke auf Erden.

¹⁴⁴ Korsgaard versucht durch ihre Lesart eines Reichs der Zwecke ihre häufig bloß als erstpersionale Interpretation von Moral kritisierte Theorie als relational zu positionieren.

Eine solche Lesart hat zur Folge, dass die dritte Unterformulierung, die Reich der Zwecke Formulierung, und die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs nicht Ausdruck ein und desselben Grundsatzes sein können. Die zweite Formulierung bliebe ein a priori Grundsatz, während die Reich der Zwecke Formulierung bloß ihrer *Realisierung* mithilfe der ersten beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs entgegen sähe. Einem Reich der Zwecke auf Erden. Korsgaard spricht von einem *Eintreten* in diese Welt der Zwecke. Wir begeben uns in diese Welt und sind nicht schon immer Teil dieser. Wird jedoch diese Welt nicht als phänomenale, sondern als noumenale Welt verstanden, so muss man sich fragen, wie es möglich ist, dass wir nicht schon immer Teil dieser waren? Der nächste Teil dieser Arbeit wird sich mit Rawls' Interpretation von einem Reich der Zwecke befassen. Dort soll klar werden, was die Unterschiede einer Ideal-Interpretation, wie Korsgaard sie vertritt, und einer Ideen-Interpretation von einem Reich der Zwecke sind. Dazu ist es nötig, sich Rawls Untersuchungen zu Kants kategorischem Imperativ genauer anzusehen.

C KAPITEL III

Rawls‘ moralischer Konstruktivismus – Kants kategorischer Imperativ als *CI-Procedure*

C.1 Vorbemerkungen zur *CI-Procedure*

Das von Rawls entwickelte Interpretationsmodell vom kategorischen Imperativ als einem konstruktivistischen Verfahren wurde bereits in kurzen Zügen in Zusammenhang mit Korsgaard dargelegt. Sie übernimmt in wesentlichen Zügen Rawls‘ *CI-Procedure*¹⁴⁵ als Testverfahren zur Überprüfung von Maximen. Die Funktion der *CI-Procedure* besteht darin, eine subjektive Maxime des Akteurs mithilfe der allgemeinen Gesetzesformel und der Naturgesetzformel zu verallgemeinern. Es gilt zu prüfen, ob die subjektive Maxime des Akteurs mit einer Welt der verallgemeinerten Maxime über lange Dauer zusammenstimmen¹⁴⁶ könne. Diese Kohärenzprüfung führt entweder durch einen aufgeworfenen Widerspruch zur Ablehnung oder bei bestandener Überprüfung zur Approbation der Maxime des Akteurs.

Ein genauer Blick auf die Funktionsweise des Verfahrens soll über dessen Bedingungen und Voraussetzungen Auskunft geben. Rawls selbst wirft wesentliche Fragen darüber in seinem Buch *Lectures on the History of Moral Philosophy*¹⁴⁷ auf. Diese betreffen weniger den Verfahrensmodus selbst, sondern die Grundlagen des Verfahrens und gehen auf mögliche Einwände, die gegen das KI-Verfahren vorgebracht werden können, ein.

Zur Rawlsschen Beschäftigung mit der Kantischen Ethik sei auf folgendes hingewiesen: Die *Vorlesungen zur Geschichte der Moralphilosophie* sind, wie der Titel bereits

¹⁴⁵ Im Folgenden verwende ich für den Begriff ‚*CI-Procedure*‘ auch die deutsche Entsprechung KI-Verfahren.

¹⁴⁶ Auf die Bedeutung des Wortes ‚*zusammenstimmen*‘, das Kant selbst in Bezug auf das Reich der Zwecke häufig verwendet, komme ich an anderer Stelle nochmals zurück.

¹⁴⁷ Siehe Rawls, John. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy* (ed. by Barbara Herman). Cambridge: Harvard University Press

impliziert, gesammelte Vorlesungen, die Rawls im Laufe seiner Lehrtätigkeit vor Generationen von Studenten¹⁴⁸ gehalten hat. Es handelt sich daher nicht um eine umfassende durchgängige Theorie¹⁴⁹ wie sie in Monografien zu finden sind, sondern um die Auseinandersetzung mit historischen Texten und wichtigen Vertretern der Moralphilosophie. Einer davon ist Kant. Rawls beschreibt seine generelle Herangehensweise und Methodik in Bezug auf klassische Texte und Autoren folgendermaßen:

“A final caveat: I shall try to suggest a general interpretation for each of the writers we look at. While I do the best I can at this, I don’t think for a moment that my interpretations are plainly correct; other interpretations are surely possible, and some are almost certainly better. It’s just that I don’t know what they are. Part of the wonderful character of the works we study is the depth and variety of ways they can speak to us. I don’t want to do anything to interfere with their doing that. So if I present an interpretation, it is not only to try to illuminate the writer’s background scheme of thought but also to encourage you to work out a better interpretation, one that is sensitive to more features of the text than mine, and make better sense of the whole.” (Rawls, 2000:18)

Rawls geht es nicht darum, herauszufinden, welche die einzige richtige und wahre Interpretation eines philosophischen Textes oder dessen Autors ist. Sein Anliegen besteht vielmehr darin, historische Texte derart zu lesen, dass sie dessen Lesern vielgestaltige Aufschlüsse geben. Es sollen sich neue Sichtweisen in Bezug auf zu stellende Fragen und deren mögliche Antworten ergeben. Diese Vorgehensweise teile ich in dieser Arbeit mit Rawls, da ich diese Methode für eine vielsprechende Möglichkeit halte, herausfordernden Fragen zu begegnen und neue Ansätze zu gewinnen.

Zunächst gilt es jenen Fragen zu untersuchen, die Rawls hinsichtlich seiner Interpretation der Kantischen Ethik als einer Form des moralischen Konstruktivismus aufgeworfen hat. Deren sind drei:

¹⁴⁸ Korsgaard studierte ebenfalls bei Rawls.

¹⁴⁹ Es handelt sich in Rawls’ Worten um keinen Versuch einer Etablierung einer ‚comprehensive doctrine.‘

„First, in moral constructivism, what is it that is constructed? ...A second question is this: Is the CI-procedure itself constructed? ...Third, what more exactly does it mean to say...that the form and structure of the CI-procedure mirrors our free moral personality as both reasonable and rational?“ (Rawls, 2000:240)

Bevor diese wichtigen und konkreten Fragen behandelt werden können, gilt es noch einige, wenige Erklärungen von Rawls zum Begriff der Person in der Kantischen Moralthorie abzugeben.

C.2 Anmerkungen zum Begriff der Person bei Kant

Kants Konzeption der Person fällt als solches sehr komplex aus. Das hat damit zu tun, dass Kant Intuition, sei sie auch rational, als Kriterium für ein moralisches Sollen ausschließt. Wenn die Person nicht als die Moral intuitiv erkennendes Subjekt vorgestellt wird, dann spielt die Person in der Ausgestaltung des Inhaltes der moralischen Lehre eine zentrale Rolle. Dasselbe gilt, wenn die Person nicht Moral von einer mit sich nicht identen Autorität wie Gott oder Tradition dargelegt bekommt. Denn sind die ersten Prinzipien der Moral bereits gegeben, dann bedarf es keiner komplexen Konzeption der Person. Sind die ersten Moralprinzipien, wie es bei Kant der Fall ist, nicht außerhalb der Konzeption der Person bereits gegeben, dann benötigen wir möglicherweise Konzeptionen, die uns erlauben, die Struktur und den Inhalt einer konstruktivistischen moralischen Lehre zu bestimmen. Welche notwendigen Bedingungen hinter der Rawlsschen Kant Interpretation stehen, wird sich in den folgenden Abschnitten dieser Arbeit zeigen.¹⁵⁰

Rawls untermauert in Beantwortung der oben genannten Fragen sein generelles Verständnis der Kantischen Morallehre als eines Konstruktivismus, welches sich in folgender Passage findet:

¹⁵⁰ Ich versuche zu zeigen, dass eine vertragstheoretische Konzeption vom Reich der Zwecke als einer Idee der Freiheit die Stütze einer Konzeption der Person als frei und gleich unter anderen Freien und Gleichen ist.

„An essential feature of Kant’s moral constructivism is that the particular categorical imperatives that give the content of the duties of justice and of virtue are viewed as specified by a procedure of construction (the CI-procedure), the form and structure of which mirror both of our two powers of practical reason as well as our status as free and equal moral persons. As we shall see, this conception of the person as both reasonable and rational, and as free and equal, Kant regards as implicit in our everyday moral consciousness, the fact of reason.” (Rawls, 2000:236)

Was damit gemeint ist, wird sich nach der Behandlung der drei Fragen zeigen. Im nächsten Abschnitt geht es um die erste Frage.

C.3 Was wird durch das KI-Verfahren konstruiert?

Zunächst verweist Rawls darauf, dass zwischen Kants Philosophie der Mathematik und Kants Moralphilosophie gewisse Ähnlichkeiten bestehen. Beide sind bekanntlich synthetisch a priori. Die Idee ist, dass die Urteile und Ergebnisse gültig und fehlerfrei sind, wenn ein korrektes prozedurales Verfahren angewandt wird und die Prämissen stimmen. Sieht man das moralische Denken methodisch durch die Brille des mathematischen Denkens, so wird es durch das korrekte Verfahren von Beliebigkeit befreit. Denn es richtet sich nach den zwei Besonderheiten, die für Kant jeder Erkenntnis a priori zukommen müssen: Notwendigkeit und Allgemeinheit. In einer Fußnote weist Rawls auf die Folgen dieser Denkweise hin:

„Because the procedure is thought as embedding, as far as possible, all the relevant criteria, it is said to specify an ideal, say, of the ideal mathematician, or the ideal of a rational and reasonable person who understands and applies the categorical imperative procedure correctly, or the ideal of a realm of ends, a community of such ideal persons. We must say “*as far as possible* all the relevant criteria”, because no specification of these criteria can be final; any rendering of them is always to be checked by critical reflection.” (Rawls, 2000:238)

Aus dieser Passage wird klar, dass das Testverfahren von Rawls als ein Ideal angesehen wird. Auf welche Weise soll man sich eine Spezifikation in Form eines Ideals vorstellen? Was entsteht durch dieses Spezifizieren? Für Rawls ist die Sache klar. Mithilfe der *CI*-

Procedure findet die Spezifikation insofern statt, als das Testverfahren kategorische Einzelimperative mit bestimmtem und approbiertem Inhalt hervorbringt. Das, was tatsächlich konstruiert wird, ist der Inhalt der einzelnen kategorischen Imperative und nicht das Verfahren selbst. Rawls weist zu Recht darauf hin, dass die Inhalte niemals zur Gänze und ohne Irrtum und Fehler konstruiert werden können:

„It should be noted that this content can never be specified completely. The moral law is an idea of reason, and since an idea of reason can never be fully realized, neither can the content of such an idea. It is always a matter of approximation, and always subject to error and correction.“ (Rawls, 2000:239)

Durch das Testverfahren wird der materiale Gehalt oder der Inhalt der kategorischen Einzelimperative konstruiert. Dies wird zumeist als akkumuliertes Ganzes der Kantischen Moraltheorie interpretiert wird.¹⁵¹ Dies führt unmittelbar zur nächsten Frage.

C.4 Ist die *CI-Procedure* selbst ein Konstrukt?

Rawls stellt sich die Frage nach der Konstruktion des KI-Verfahrens selbst und verneint diese auf folgende Weise:

„No, it is not. Rather, it is simply laid out. Kant believes that our everyday human understanding is implicitly aware of the requirements of practical reason, both pure and empirical; ...this is part of his doctrine of the fact of reason. So we look at how Kant seems to reason when he presents his various examples, and we try to lay out in procedural form all the conditions he seems to rely on. Our aim in doing this is to incorporate into that procedure all the relevant criteria of practical reason, so that the judgments that result from a correct use of the procedure are themselves correct...” (Rawls, 2000:240)

¹⁵¹ Korsgaard, aber auch Rawls, verstehen das Reich der Zwecke als akkumuliertes, inhaltliches Ganzes von akzeptierten Maximen; als Summe der Einzelimperative. Wenn auch nur als Ideal.

Diese Textpassage scheint mir für das Verständnis des Rawlsschen konstruktivistischen Testverfahrens wichtig zu sein. Rawls argumentiert, dass das Testverfahren bloß die formale Ausgestaltung und Darlegung der in der praktischen Vernunft bereits implizit enthaltenen Annahmen und Bedingungen sei. Das Testverfahren bildet bloß jene Bedingungen und Annahmen ab, die erfüllt sein müssen, wenn wir überhaupt sinnvoller Weise von der praktischen Vernunft sprechen wollen. Solche Annahmen und Bedingungen können etwa bestimmte Konzeptionen und Ideen, wie die Konzeption der Person oder die Ideen der Vernunft sein.

Zurück zu der Frage, ob die *CI-Procedure* selbst konstruiert ist. Rawls vertritt die Ansicht, dass das Testverfahren bloß das formale Spiegelbild und Ausdruck der Erfordernisse der praktischen Vernunft ist. Das Verfahren stellt also bloß das korrekte Werkzeug zur Ermittlung des Inhaltes der Morallehre dar. Nun geht einem bei dieser Art der Argumentation sofort der Einwand durch den Kopf, dass wohl kein Testverfahren, speziell wie Rawls es dargelegt hat, gänzlich ohne Konstruktionsfundament auskommen könne. Denn würde das Testverfahren bloß die Erfordernisse der praktischen Vernunft abbilden oder erkennen, dann wäre das Tor hin zu einem rationalen Intuitionismus weit geöffnet. Der rationale Intuitionismus behauptet ja ebenfalls, dass die Person die Moral, in seinem Fall über die Intuition, erkennt. Dass das Testverfahren *bloß* die Erfordernisse der praktischen Vernunft oder das Faktum der Vernunft *erkenne* und keiner weiteren Grundlagen bedürfe, ist bei der Rawlsschen Argumentationslinie jedoch nicht der Fall.

Dies führt zu Rawls' dritter Frage. Was bedeutet es zu sagen, dass das Testverfahren die „freie moralische Persönlichkeit der Akteure als vernünftige und zugleich rationale Wesen“ (Rawls, 2004:318) widerspiegelt?

C.5 Inwiefern spiegelt die *CI-Procedure* die Vernünftigkeit, die Rationalität, und die Freiheit von moralischen Personen wider?

Rawls besteht darauf, dass seine Kant Interpretation eines konstruktivistischen Testverfahrens des kategorischen Imperativs nicht konstruiert, sondern implizierter

Ausdruck der praktischen Vernunft sei. Es verfügt dennoch über ein grundlegendes Fundament. Was liegt dem KI-Verfahren zu Grunde?

„The idea here is that not everything can be constructed. Every construction has a basis, certain materials, as it were, from which it begins. While the CI-procedure is not, as noted above, constructed but laid out, it does have a basis: the conception of free and equal persons as reasonable and rational, a conception that is mirrored in the procedure. We discern how persons are mirrored in the procedure by noting what powers and abilities, what kinds of beliefs and want, and the like, they must have as agents who are viewed as implicitly guided by the procedure and as being moved to conform to the particular categorical imperatives it authenticates. We look at the procedure as laid out and we consider the use Kant makes of it, and from that we elaborate what his conception of persons must be. This conception, along with the conception of a society of such persons, each of whom can be a legislative member of a realm of ends, constitutes [!] the basis of Kant's constructivism.” (Rawls, 2000:240)

Diese Textstelle bei Rawls ist sehr aufschlussreich. Das konstruktivistische Testverfahren hat demzufolge eine Basis. Und diese ist die Konzeption von vernünftigen und rationalen Akteuren oder Personen, die als freie und gleiche unter der Idee von einem Reich der Zwecke betrachtet werden. Rawls sagt hier folgendes: Wenn wir das ‚dargelegte‘ KI-Verfahren betrachten, können wir feststellen, welche Konzeptionen Kant *notwendiger Weise annehmen muss*, d.i. die Konzeption der Person *und* die Konzeption dieser Personen in einem vergesellschafteten Zustand; also in einem Reich der Zwecke, damit die *CI-Procedure* überhaupt zur Anwendung gelangen kann.

Das führt zu einer nicht unbedeutenden Schwierigkeit: Wenn das Reich der Zwecke, wie Korsgaard dies tut, als Ideal von akkumulierten, approbierten Maximen interpretiert wird - also als das summierte Resultat der durch das KI-Verfahren hervorgebrachten Maximen - , dann kann dies nicht die Grundlage des Konstrukts sein. Denn wie soll das Ergebnis gleichzeitig das Fundament sein?

Abgesehen davon führte die Argumentation, dass die Konzeption von systematisch verbunden Personen im Reich der Zwecke die Grundlage für die *CI-Procedure* ist, zu einer nicht unerheblichen Konsequenz. Diese würde die bisher übliche Sichtweise auf die

Formeln des kategorischen Imperativs auf den Kopf stellen. Gewöhnlich werden die erste und die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs als Ausgangspunkt betrachtet. Im vorigen Kapitel wurde klar, dass, unter anderen, auch Korsgaard die allgemeine Gesetzesformel und die Zweck-an-sich Formel als die Grundlagen der Kantischen Ethik ansieht. Rawls' Lesart in dieser Passage impliziert hingegen, dass der dritten (Unter)Formulierung des kategorischen Imperativs, der Reich der Zwecke Formel, eine viel gewichtigere Bedeutung zukommen könnte als bisher von vielen Neo-Kantianern berücksichtigt.

Für Rawls scheint die Basis des KI-Verfahrens offenkundig die Konzeption der Person als freie und gleiche, rationale und vernünftige Wesen in einem Reich der Zwecke zu sein. Es stellt sich die naheliegende Frage, ob die Konzeption der Person in einem Reich der Zwecke ebenfalls konstruiert oder bloß dargelegt¹⁵² ist? Rawls verneint beide Optionen und versucht auf andere Weise zu argumentieren: Er behauptet, dass sich diese beiden Konzeptionen im Hin-und-Her-Gang zwischen unserer moralischen Erfahrung, der Reflexion und unserer durch das moralische Gesetz verliehenen Fähigkeit, das KI-Testverfahren anzuwenden, herausarbeiten lassen.¹⁵³ Unsere Vernünftigkeit und Rationalität zeigt sich insofern, als wir bereit sind, uns von den Bedingungen und den dahinter liegenden Konzeptionen der *CI-Procedure*, einschränken zu lassen. Es sei nochmals drauf hingewiesen, dass das KI-Testverfahren nicht bloß die praktische Vernunft in Form von Rationalität¹⁵⁴ und Vernünftigkeit¹⁵⁵ darstellt, sondern auch die weiteren notwendigen Kriterien widerspiegelt:

„...but also its [the CI-procedure's] form and structure are drawn from the conceptions of person and of the public role of moral precepts within what Kant calls the systematic whole of ends of a realm of ends. It is the union of the principles of practical reason with those conceptions that shapes the procedure's form and structure.” (Rawls, 2000:241)

¹⁵² Oder in Rawls' Worten: ‚laid out‘.

¹⁵³ Ich nehme an, dass Rawls sich die Vorgehensweise wie bei seiner Konzeption eines ‚*reflective equilibrium*‘ aus seiner politischen Philosophie vorstellt.

¹⁵⁴ Welche in der subjektiven Maxime des Akteurs zu finden ist.

¹⁵⁵ Durch vernünftige Einschränkungen der Maxime bei der Verallgemeinerung auf der letzten Stufe zu finden.

Die Konzeptionen der Person sowie jener von Personen in einem Reich der Zwecke, die in der praktischen Vernunft selbst praktisch angenommen werden müssen, stellen für Rawls das Fundament des konstruktivistischen Testverfahrens dar. Das „vollendete“

Testverfahren könne man sich laut Rawls wie folgt vorstellen:

„These conceptions do not stand alone and as such constitute the basic moral truths. In various ways, the formulation of our conceptions of practical reason and of person and society depends on beliefs of all kinds. Constructivism says that when [!], if ever, due reflection is achieved, and our principles and ideals along with our other beliefs about society, person and world are in line, then [!] our moral conception will have a certain structure in which the requirements of the principles of practical reason (as represented in an appropriate procedure) have a certain role in determining its content. (Rawls, 2000:243)

Die Besonderheit der Rawlsschen Lesart der Kantischen Moraltheorie als Konstruktivismus besteht darin, dass Rawls sich fragt¹⁵⁶, welche Bedingungen und Prämissen erfüllt sein müssen, damit Kants ‚große‘ Argumentationslinie von der Einheit der Vernunft, dem Vorrang der praktischen Vernunft und vom moralischen Gesetz als einem Gesetz der Freiheit plausibel erscheinen. Methodologisch handelt es sich dabei meiner Ansicht nach um ein kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument, dessen Funktionsweise in Kapitel I dieser Arbeit näher ausgeführt wurde. Welche Implikation dies für die Formeln des kategorischen Imperativs hat, wird gegen Ende der Arbeit klar werden.

Zum besseren Verständnis muss zunächst noch hinsichtlich des KI-Verfahrens weiteren grundlegenden Fragen nachgegangen werden. Welche Auswirkungen hat Rawls‘ konstruktivistische Interpretation in Bezug auf Objektivität? Und wie ist der kategorische Imperativ als ein „synthetisch-praktischer Satz a priori“ (Kant, 1974a, GMS:50/BA51) angesichts eines konstruktivistischen Hintergrunds zu verstehen?

¹⁵⁶ In seiner ‚*Theory of Justice*‘ stellt sich Rawls diese Fragen in Bezug auf eine mögliche, gerechte Gesellschaftsstruktur auf die gleiche Art und Weise.

C.6 Rawls' Auffassung von Objektivität in Bezug auf Kants kategorischen Imperativ

Korrektes moralisches Urteilen berücksichtigt alle relevanten Bedingungen und Kriterien, die uns die praktische Vernunft auferlegt. Das KI-Verfahren beinhaltet diese Kriterien, sowohl jene der empirischen als auch jene der reinen praktischen Vernunft. Es bringt sie in ein einheitliches System und drückt somit einen wesentlichen Gesichtspunkt der Einheit der Vernunft aus. Rawls geht auf weitere Aspekte des KI-Verfahrens ein:

„The procedure's form is a priori, rooted in our pure practical reason, and thus for us practically necessary...now, a conception of objectivity includes an account of our agreement in judgments and of how it comes about. Kant accounts for this agreement by our sharing in a common practical reason.” (Rawls, 2000:244)

Wie steht es mit der Objektivität des KI-Verfahrens? Damit das Testverfahren erfolgreich angewandt werden kann, muss man, wie Kant es tut, davon ausgehen, dass bei Anwendung des Verfahrens unterschiedliche Akteure zu nahezu dem gleichen inhaltlichen Urteil kommen können. Vorausgesetzt es wird korrekt, d.i. auf intelligente und bewusste Art und Weise eingesetzt und allen stehen die gleichen Informationen¹⁵⁷ zur Verfügung. Vernünftige und rationale Wesen müssen mehr oder weniger, zumindest meistens, zu den gleichen Urteilen kommen, weil sie den gleichen Einschränkungen und Kriterien der praktischen Vernunft unterliegen. Die Einschränkungen der praktischen Vernunft könnten beispielsweise sein, nicht bloß sich selbst, sondern jeden anderen als frei und gleich unter einer Idee vom Reich der Zwecke ansehen zu müssen. Im Hinblick auf gewisse Mindeststandards, wie die Behandlung aller als frei und gleich, scheint es argumentativ wenig Dissens zu geben. Es ist jedoch in bestimmten Fällen möglich, dass es keinen Konsens über das korrekte moralische Urteil gibt, obwohl alle Kriterien und Einschränkungen des Testverfahrens berücksichtigt wurden. Dann, so meint Rawls,

¹⁵⁷ Das Erwähnen des gleichen Informationsstands ist Rawls' *Original Position* geschuldet. Es bedeutet nicht, dass die Akteure vollinformiert sein müssen, sondern bloß, dass, wenn Akteure auf dem gleichen Stand sind, sie zu dem gleichen Urteil kommen müssen und asymmetrische Informationsverhältnisse zu keinem korrekten Urteil führen.

müssen wir anerkennen, dass es keine Übereinstimmung in einer bestimmten Frage zu einem moralischen Urteil gibt, und unser Scheitern zugeben. Das versteht Rawls unter *„reasonable disagreement“*. Vernünftige Personen können sich in etwas nicht einig sein. Jedoch ist dies nicht zu verwechseln mit einem *„non-reasonable disagreement“*:

„Disagreement may also arise from a lack of reasonableness or rationality or conscientiousness on the part of one or more persons involved. But if we say this, we must be careful that the test of this lack of reasonableness and conscientiousness is not simply the fact of disagreement itself, much less the fact that other persons disagree with us. We must have independent grounds identifiable in the particular circumstances for thinking that such causes of the failure to agree are at work.”
(Rawls, 2000:245)

Rawls führt seine eigene Definition und Sichtweise in Bezug auf die Objektivität von moralischen Urteilen an. Kant hat laut Rawls folgende Konzeption von Objektivität in Bezug auf den kategorischen Imperativ als einem Konstrukt:

„...moral convictions are objective if reasonable and rational persons who are sufficiently intelligent and conscientious in exercising their powers of practical reason would eventually endorse¹⁵⁸ those convictions, when all concerned know the relevant facts and have sufficiently surveyed the relevant considerations. To say that a moral conviction is objective, then, is to say that there are reasons sufficient to convince all reasonable persons that it is valid or correct. To assert a moral judgment is to imply that there are such reasons and that the judgment can be justified to a community of such persons.” (Rawls, 2000:245)

Die Erfordernisse der Objektivität müssen im KI-Verfahren repräsentiert sein. *Indem* wir ein moralisches Urteil geltend machen, stellen wir klar, dass bestimmte Kriterien wie plausible Gründe oder das Rechtfertigen des moralischen Urteils gegenüber anderen als frei und gleich konzipierten Personen, berücksichtigt sind. Anderenfalls wäre das moralische Urteil auf nicht korrekte Weise zustande gekommen und *deshalb* nicht korrekt. Die Korrektheit des moralischen Urteils bedarf keiner empirischen Überprüfung. Es

¹⁵⁸ Hier verwendet Rawls wieder *endorse* und nicht *agree* wie Korsgaard.

reicht, dass es mithilfe des korrekt angewendeten Verfahrens zustande gekommen ist. Diese Tatsache tut der Objektivität des Urteils dennoch keinen Abbruch.

Um Missverständnisse über das konstruktivistische Verfahren dezidiert auszuschließen, weist Rawls nochmals darauf hin, dass weder Tatsachen, die für moralisches Denken notwendig sind, noch die Ideen wie die Ideen der Vernunft in Form der Konzeptionen der Person und der Gesellschaft, konstruiert sind. Rawls unterscheidet zwei Arten von Tatsachen in Bezug auf das moralische Denken. Erstens, die Fakten, die zur Beurteilung von Handlungen herangezogen werden. Diese sollen aufzeigen, warum eine Handlung richtig oder gerecht oder falsch und ungerecht ist. Die zweite Art von Fakten betrifft jene, die das Wesen der Moraltheorie selbst betrifft.

„With regard to the first kind of relevant facts, a constructivist procedure is framed to yield the principles and criteria that specify which facts about actions, institutions, persons, and the social world generally are relevant in moral deliberation....With regard to the second kind of relevant facts – those about the moral doctrine itself – we say that these are not constructed but rather are facts about the possibility of construction. When Kant elaborates his doctrine from the fundamental ideas of reason expressed in the CI-procedure, it is a possibility of construction, implicit in the family of conceptions and principles of practical reasoning that are the basis of the construction...” (Rawls, 200:246)

Diese, von Rawls angesprochene Möglichkeit der Konstruktion, ist für die Konzeptionen der politischen Philosophie kennzeichnend geworden. Für die Konzeptionen¹⁵⁹ im Bereich der Moralphilosophie spielt diese Konstruktionsmöglichkeit eine, vor allem im kontinentalen Diskurs, noch untergeordnete Rolle. Im folgenden Abschnitt soll geklärt werden, auf welche Weise man sich das konstruktivistische Verfahren als eines, das a priori und synthetisch ist, vorstellen soll.

¹⁵⁹ Beispielsweise die Konzeption der Person oder der notwendigen Bedingungen einer moralischen Gemeinschaft.

C.7 Der kategorische Imperativ als synthetisch-praktischer Satz a priori

Rawls stellt sich die Frage, wie Kants Aussage, dass der kategorische Imperativ ein synthetischer und ein a priori Satz sei, zu verstehen ist. Denn der rationale Intuitionismus geht auch davon aus, dass seine moralischen Grundlagen synthetisch und a priori seien. Kants Sichtweise eines praktischen Satzes synthetisch und a priori unterscheidet sich jedoch wesentlich von jener des rationalen Intuitionismus. Was meint Kant mit seiner Aussage?

Für Kant ist der kategorische Imperativ a priori, indem und weil er in den Grundlagen der *reinen Vernunft* wurzelt. Die reine Vernunft ist frei von Empirie. Dem Einwand, dass Erkenntnisse a priori womöglich gar nicht möglich seien, kontert Kant:

„..., als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Not. Es wäre ebenso viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkentnis und Erkenntnis a priori einerlei.“ (Kant, 1974b, KPV:116/A22-23)

Die Idee eines a priori ist in Bezug auf die praktische Vernunft viel leichter darzustellen als sie es hinsichtlich der theoretischen Vernunft ist. Kants Unterscheidung bezüglich der verschiedenen Anwendungsbereiche der Vernunft, in Verstand und seine Kategorien und in die Vernunft und ihre Ideen, ermöglicht, a priori Erkenntnisse der praktischen Vernunft anders als jene der theoretischen Vernunft zu analysieren. In der *Kritik der praktischen Vernunft* unternimmt Kant die Untersuchung des a priori der praktischen Vernunft selbst. Was sind für Kant nun die grundlegenden Besonderheiten einer Erkenntnis a priori? Es sind dies Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Die Notwendigkeit ist, wie Kant es selbst formuliert, praktische Notwendigkeit. Es ist das, was die reine praktische Vernunft von uns fordert:

„The CI-procedure is, then, a priori, assuming that it correctly formulates the requirements of the categorical imperative through which the moral law (an idea of reason) applies to us as finite persons with needs in the order of nature.” (Rawls, 2000:247)

Die Allgemeingültigkeitsbedingung ist folgendermaßen zu verstehen:

„As for universality, this means that the requirements in question hold for all reasonable and rational persons in virtue of their nature as such persons, independently of any particular conditions of inclination and circumstances that mark off one reasonable and rational person from another.” (Rawls, 2000:248)

Es geht darum, moralische Verpflichtung *nicht* im Wesen des Menschen oder in der Verfasstheit der sozialen Welt, in der er eingebettet ist, zu suchen, sondern in den Konzeptionen der reinen Vernunft. Welche impliziten Erfordernisse und Bedingungen müssen in den Konzeptionen der reinen Vernunft vorhanden und erfüllt sein, dass Menschen nach dem kategorischen Imperativ als einem a priori praktischen Satz handeln? Der kategorische Imperativ ist in der reinen Vernunft verankert und deshalb a priori; zudem ist er praktisch notwendig und gilt für alle vernünftigen Wesen. Es bleibt die Frage, was ihn zu einem synthetischen Satz macht? Um dies herauszuarbeiten, ist es hilfreich, sich an Kants Unterscheidung von hypothetischem und kategorischem Imperativ zu erinnern. Der hypothetische Imperativ ankert nicht wie der Kategorische in der reinen, sondern in der empirischen praktischen Vernunft. Denn wenn ich x will, dann wähle ich das geeignete Mittel y, um an x zu kommen. Der hypothetische Imperativ wird zudem auf analytische Weise gewonnen. Er ist analytisch und nicht synthetisch. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass hypothetische Imperative bloß bedingt gelten, da jede Person unterschiedliche Zwecke (x) verfolgt und unterschiedliche Mittel (y) zu deren Erreichung anwendet. Die Allgemeingültigkeit der Zwecke und Mittel für alle vernünftigen und rationalen Personen ist somit nicht gegeben. Rawls weist auf eine bedeutende Schwierigkeit hin, die entsteht, wenn man zeigen will, dass der kategorische Imperativ unseren Willen bestimmt, indem er ein synthetischer Satz a priori und *gleichzeitig* ein praktischer Satz sein muss.

„The problem is that in contrast with the hypothetical imperatives, they are unconditional, both in regard to the means they forbid us to adopt in pursuing our ends (these means are restricted by the duties of justice) and in the obligatory ends they require us to give at least some weight to (these ends are specified by the duties of virtue). Recall that to say that particular categorical imperatives are unconditional is to say that they apply to us whatever may be the ends sought by our interests and inclinations. But if that is so, how is it possible that they can determine our will? What possible foothold can they have in our person? (Rawls, 2000:249)

Kants Gedanke ist folgender: Genau so wie die Verstandeskategorien die a priori Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung von Gegenständen bestimmen, legt der kategorische Imperativ mithilfe seiner spezifischen kategorischen Imperative, die durch das KI-Testverfahren hervorgegangen sind, der empirischen Vernunft a priori Beschränkungen auf:

„These constraints are synthetic a priori because:

- (i) they are imposed unconditionally on reasonable and rational persons, and
- (ii) they are imposed on such persons without being derived from the concept of a person as reasonable and rational.

Hence they are both synthetic (as in [i]) and not analytic (as in [ii]). “(Rawls, 2000:250)

Das konstruktivistische Testverfahren ist so zu verstehen, dass das, was eine Person in einer bestimmten Situation tun sollte, durch das Testverfahren *ohne* Bedarf einer Zwischenschaltung eines auf Wünschen und Interesse basierten Zwecks herausgearbeitet wird. Die gebotene Handlung wird nicht analytisch aus einem spezifischen, vorausgesetzten Zweck gewonnen.¹⁶⁰ Die gebotene Handlung wird auch nicht von der Konzeption der Person als vernünftiges und rationales Wesen analytisch hergeleitet. Vielmehr handelt es sich um einen praktischen Satz, den das konstruktivistische Testverfahren als notwendig vorzeigt.

Es wurde nun plausibel argumentiert, auf welche Weise der kategorische Imperativ als ein konstruktivistisches Testverfahren ein praktisch-notwendiger, synthetischer Satz a priori

¹⁶⁰ Wie es bei hypothetischen Imperativen der Fall ist.

ist. Bei Rawls trifft dies auf den kategorischen Imperativ als Testverfahren zu. Daraufhin stellt sich die wichtige Frage, ob die spezifischen, einzelnen kategorischen Imperative bei Kant ebenfalls a priori zu verstehen sind? An dieser Stelle ist Vorsicht geboten, dass nicht das Verfahren selbst mit den spezifischen, einzelnen kategorischen Imperativen gleichgesetzt oder vermischt wird. Denn die kategorischen Einzelimperative beinhalten auch immer ein gewisses Maß an empirischem Wissen über unsere soziale Welt. Darüber hinaus bauen sie eventuell auf unser Wissen über gewisse Naturgesetze. Sie gelten zwar nicht bloß wie die hypothetischen Imperative bedingt, da sie ein Universalisierungsverfahren durchlaufen haben, sind aber dennoch nicht a priori. Das, was a priori ist, ist das moralische Gesetz und in der Folge dessen formale Ausdrucksform, die *CI-Prodecure*.

Rawls geht desweiteren einem Einwand nach, der kritisiert, dass die kategorischen Einzelimperative in Wirklichkeit bedingt und hypothetisch seien, da das konstruktivistische Testverfahren von vorausgesetzten Konzeptionen ausgehen müsse. Und zwar etwa von einer Konzeption, dass es „*wahre menschliche Bedürfnisse*“ gäbe. Dazu merkt Rawls an, dass es bei Kant im Wesentlichen zwei grundlegende Bedürfnisse gibt. Erstens, das Bedürfnis nach Sicherheit, dem Kant die Pflicht zum Verlassen eines potentiell kriegerischen Naturzustandes zuschreibt. Dieses veranlasst menschliche Wesen mit anderen in einer zivilen Ordnung in Form einer durch Gesetze regulierten Gesellschaft leben zu wollen. Zweitens, das Bedürfnis nach jenen notwendigen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit menschliche Wesen ihr Rationalitätsvermögen im Hinblick auf die Beförderung ihrer jeweiligen Vorstellung von Glückseligkeit ausüben können.

„These two needs suffice, I assume; to reject any maxim of indifference and to endorse an acceptable maxim of mutual aid. Note that we have not relied on anyone’s particular idea of happiness..., nor have we mentioned our capacity to be reasonable or our moral sensibility. ... My aim is simply to illustrate how the idea of true human need can be filled out relying only on truly basic – even universal – needs of human beings conceived as finite rational agents in the order of nature.”(Rawls, 2000.234)

Rawls versucht hier also durch Abstraktion von konkreten menschlichen Bedürfnissen den Einwand zu entkräften. Er versucht, die wahren menschlichen Bedürfnisse auf eine

formal-abstrakte Ebene zu heben und sie somit von bedingten und hypothetischen Imperativen zu unterscheiden.¹⁶¹

Ein weiterer Einwand, der häufig von konsequentialistischen Moraltheoretikern gegen Kant generell vorgebracht wird, stellt die Frage, ob das KI-Verfahren auch die Handlungsfolgen der kategorischen Einzelimperative ausreichend berücksichtigt? Gegen diesen Einwand führt Rawls die Tatsache an, dass die Einzelimperative und deren Konsequenzen in der letzten Stufe des Universalisierungsverfahrens auf ihre Tauglichkeit in einer über längere Dauer betrachteten sozialen Welt bestehen müssen. Somit sind die Konsequenzen ausreichend berücksichtigt.

Am Ende der Analyse zu den Bedingungen des konstruktivistischen KI-Testverfahrens geht es um eine schwierige Interpretationsfrage. Kant spricht an manchen Stellen davon, dass die reine praktische Vernunft aus sich selbst heraus ein Objekt, das a priori gegeben ist, konstruiert. Wie soll man dies verstehen?

C.8 Das a priori Objekt der reinen praktischen Vernunft

„Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spek. (sic!) Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; ... Gleichwohl aber sind die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, daß sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten. (Kant, 1974b, KPV, 1974:108/A5-6)

¹⁶¹ Ob ihm dieses Unterfangen plausibel gelingt, wird in dieser Arbeit nicht weiter behandelt.

Für Rawls handelt es sich bei diesem a priori Objekt des moralischen Gesetzes um das Reich der Zwecke.¹⁶² Er hält es jedoch für eine Übertreibung, wenn Kant sagt, dass es sich „aus sich selbst heraus“ konstruiert. Vielmehr hält Rawls aufgrund seiner Sichtweise von einem Reich der Zwecke als einem idealen Ganzen von approbierten Maximen folgendes für plausibel:

„...we say instead that pure practical reason, as represented by the three formulations of the categorical imperative, constructs its objects from the material (the matter) presented to it by rational maxims at step (I) [of the CI-procedure]. Alternatively, we can say that the procedure is a selection device: it accepts some maxims (as generalized precepts) and rejects others according to whether they meet the criteria of practical reason it incorporates. Like a mathematical function, the CI-procedure is applied to something (as a function is applied to a number) to give something else (a corresponding number), and can't, to speak accurately, produce its object out of itself.” (Rawls, 2000:251ff)

Die reine praktische Vernunft bringt also mithilfe des Verfahrens den Inhalt der moralischen Lehre in Form von kategorischen Einzelimperativen hervor. Es ist naheliegend, die *CI-Procedure* als formale mathematische Funktion zu verstehen. Beide Aussagen über das Testverfahren sind zutreffend. Rawls deutet Kants Sichtweise eines Willens, der nicht nur den Naturgesetzen unterworfen ist, sondern auch die Ursache von Gegenständen ist, als einen, der sein eigenes Objekt konstruiert, auf folgende Weise.

„...our will as pure practical reason constructs its own a priori object through the CI-procedure, which object is the public moral order of a possible realm of ends. So for the members of a realm of ends, their society as an object in the order of nature is not [!] the cause of the conception of their society that determines their will. Rather, in constructing its own a priori object, their pure practical reason is free as reason is free. It has the freedom of reason.” (Rawls, 2000:252)

Das Reich der Zwecke ist für Rawls demnach jenes Objekt, das der Wille mithilfe des KI-Verfahrens dann zustande brächte, wenn alle von dem Verfahren universalisierten

¹⁶² Dies, obwohl Rawls argumentiert, dass das Reich der Zwecke und das höchste Gut zwei unterschiedliche Begriffe bei Kant sind. Siehe Rawls, John. 2002. *Geschichte der Moralphilosophie*. S. 292. Frankfurt am Main: Suhrkamp

kategorischen Einzelimperative zu einem Ganzen gedacht würden. Die Einzelimperative verleihen den Rechts- und Tugendpflichten Inhalt¹⁶³. So interpretiert, wäre das Reich der Zwecke die durch alle kategorischen Einzelimperative beglaubigte Gesellschaft von vernünftigen und rationalen Wesen. Ist das Reich der Zwecke als ein solches Resultat¹⁶⁴ und inhaltlicher Ausdruck der Morallehre zu verstehen?

In diesem Abschnitt wurden grundlegende Fragen, die das konstruktivistische Testverfahren des kategorischen Imperativs selbst betreffen, im Detail untersucht. Im folgenden Abschnitt werde ich versuchen, Rawls' Verständnis von einem Reich der Zwecke näher darzulegen. Dies gestaltet sich nicht so einfach, da Rawls nicht bloß im spezifischen Kapitel ‚Reich der Zwecke‘ seines Buches *Geschichte der Moralphilosophie* darauf eingeht, sondern in vielen weiteren Abschnitten, in denen er beispielsweise den Vorrang des Rechten vor dem Guten oder den Vorrang der Vernunft behandelt, immer wieder auf das Thema zu sprechen kommt. Ich werde versuchen, den sich durchziehenden roten Faden bestmöglich konzise darzustellen.

Bisher kann festgestellt werden, dass die Konzeption von einem Reich der Zwecke, neben der Konzeption der Person, das grundlegende Fundament für das Verfahren bei Rawls darstellt. Damit Rawls' Konzeption von einem Reich der Zwecke verständlich wird, muss sein Verständnis der unterschiedlichen Formeln von Kants kategorischem Imperativ klar herausgearbeitet werden. Die Untersuchung beginnt entgegen der üblichen Usancen¹⁶⁵ in umgekehrter Reihenfolge mit der dritten Formel des kategorischen Imperativs, die die Autonomieformel und die Reich der Zwecke Formulierung umfasst¹⁶⁶.

¹⁶³ Siehe Rawls, John. 2002. *Geschichte der Moralphilosophie*. S. 314. Frankfurt am Main: Suhrkamp

¹⁶⁴ Christine Korsgaard vertritt eine ähnliche Position.

¹⁶⁵ Nahezu alle Neo-Kantianer lesen Kants *Grundlegung* chronologisch von Formulierung 1 bis 3.

¹⁶⁶ Ich folge der Lesart, dass Kant im Prinzip 3 Formulierungen des kategorischen Imperativs mit 1a, der Naturgesetzformel und 3 a, der Reich der Zwecke Formulierung darlegt. Über die Wertigkeit und Hierarchien sagen diese Unterteilungen nichts aus.

C.9 Rawls‘ Lesart von Kants Autonomie- und Reich der Zwecke Formel

Kant argumentiert bekanntermaßen, dass der Mensch nicht bloß einem Gesetz unterworfen sei, sondern sich selbst als dieses Gesetz gebend betrachten müsse. Es handelt sich um einen ‚*double bind*‘:

„Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderm* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln.“ (Kant, 1974a, GMS:65/BA 73)

Wie man sieht ist Kants zentralster Punkt jener, dass der Wille ein allgemein gesetzgebender Wille sein müsse. Wie soll man sich diese Autonomie vorstellen? Kant spricht davon, dass die Autonomie eine Idee der Vernunft sei. Im Übergang von der zweiten zur dritten Formulierung des kategorischen Imperativs bezeichnet er das „...dritte praktische Prinzip des Willens als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben [des Willens] mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die *Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.“ (Kant, 1974a, GMS:63/BA 70)

Kants Argumentation eines allgemein gesetzgebenden Willens ist vor dem Hintergrund seiner bisherigen Argumentation klar. Nun führt Kant jedoch noch eine weitere Art der Formulierung der Autonomieformel an, in der er das Reich der Zwecke ins Spiel bringt. Kant weist darauf hin, dass alle Maximen eine allgemeine Form, (1. allgemeine Gesetzesformel inklusive Naturgesetzformel) und einen Zweck, der als einschränkende Bedingung für alle anderen relativen Zwecke dient (2. Selbstzweckformel), haben müssen. Darüber hinaus müssen letztlich alle Maximen über eine „vollständige Bestimmung“ durch folgende Formel verfügen (3. Formel inkl. Reich der Zwecke Formel):

„...daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reich der Natur, zusammenstimmen [!]sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objekte, d.i. der Zwecke), und der Allheit oder Totalität des Systems derselben.“
(Kant, 1974a, GMS:70/BA 81)

In einer Fußnote zu dieser Passage merkt Kant an, dass in einem teleologisch verstandenen Reich der Natur das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung von in der Natur Vorhandenem wäre. Für Kant allerdings ist das Reich der Zwecke in der Sphäre der Moral eine praktische Idee, die nicht Vorhandenes durch die Handlungen der Akteure ermöglicht.

Bei der Vergegenwärtigung worüber alle Maxime bei Kant verfügen müssen fällt die Aufmerksamkeit auf das Wort „*zusammenstimmen*“. Was meint Kant damit, wenn er sagt, dass all unsere Maximen zu einem möglichen Reich der Zwecke *zusammenstimmen* sollen? Im heutigen Sprachgebrauch wird das Wort *zusammenstimmen* nicht mehr verwendet. Man würde wohl eher *zusammenpassen*, *zueinander passen*, *abgleichen*, *abstimmen*, *in Einklang bringen* oder *in Übereinstimmung bringen* sagen. Eine Interpretation stellt sich als schwierig dar. Wir wissen nicht, was Kant gemeint hat, denn er führt dies an keiner Stelle näher aus. Ins Englische findet sich ‚*zusammenstimmen*‘ sowohl bei H.D. Paton aus dem Jahre 1946 als auch bei Mary J. Gregor aus dem Jahr 1996 als ‚*to harmonize with*‘ übersetzt. Hier ist die englische Übersetzung des Kant Textes aus der *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Practical Philosophy*:

„3) *a complete determination* of all maxims by means of that formula, namely that all maxims from one’s own lawgiving are to harmonize with a possible kingdom of ends as with a kingdom of nature.“ (Kant, GMM, 1996:86/4:437)

Die englische Übersetzung mit ‚*harmonisieren*‘ trägt unter Umständen dazu bei, den Sinn von Kants Gebrauch des Wortes ‚*zusammenstimmen*‘ besser zu verstehen beziehungsweise ein Missverständnis aufzuzeigen. Von einer Harmonie wird vorwiegend gesprochen, wenn sich Leute einig sind und inhaltlich übereinstimmen. Die Übersetzung des Wortes ‚*zusammenstimmen*‘ ins Englische mit ‚*harmonize with*‘ ist deshalb

irreführend. Denn Harmonie suggeriert, dass Leute bis zu einem gewissen Grad auch *inhaltlich in ihren Maximen* im Reich der Zwecke übereinstimmen müssten. Dies ist nicht der Fall. Denn Kant meint nicht, dass alle Akteure inhaltlich die gleichen Maximen *haben* sollten. Die Anwendung der *CI-Procedure* bedeutet bloß, dass, *wenn* Akteure in der gleichen Situation sind, sie mithilfe des Verfahrens *dann* auch zu dem gleichen Ergebnis, sprich zur gleichen verallgemeinerten Maxime gelangen müssen. Keinesfalls müssen die Akteure in einem Reich der Zwecke den Maximen anderer zustimmen oder sie teilen. Die Maximen müssen nicht harmonisch, sondern mit den Anforderungen und Bedingungen eines Reichs der Zwecke kohärent sein. Das KI-Testverfahren soll als Werkzeug sicherstellen, dass verallgemeinerte Maximen den Erfordernissen¹⁶⁷ eines Reichs der Zwecke entsprechen. Diese Entsprechung solle, wie Kant vorschlägt, nach der „*strengen Methode*“¹⁶⁸, indem mithilfe der allgemeinen Gesetzesformel die Tauglichkeit der Maximen überprüft wird, erfolgen.

Die Konnotation von ‚*zusammenstimmen*‘ mit Harmonie ist daher eine eher unglückliche. Rawls schlägt deshalb vor, die Übersetzung des Wortes ‚*zusammenstimmen*‘ ins Englische durch ‚*to cohere into*‘ vorzunehmen. Desweiteren vermeidet Rawls die Bezeichnung ‚*kingdom of ends*‘ und benutzt den Terminus ‚*realm of ends*‘. Meines Erachtens tut er dies, um dem Reich der Zwecke nicht seinen formal-prozeduralen Charakter zu nehmen. Denn einem Königreich haftet in der Geschichte der Narrative häufig etwas Romantisches, Schönes oder auch Grauensvolles an. Diese Konnotation widerspricht jedoch dem Ansinnen Rawls‘, das Reich der Zwecke und das gesamte Konstruktionsverfahren als etwas Funktionales und Kohärenz Hervorbringendes zu interpretieren. Abgesehen davon ist er der Ansicht, dass die Harmonie Interpretation zu dem Irrglauben verleitet, dass das Reich der Zwecke unabhängig von uns selbst schon vorhanden sei. Seine Übersetzung lautet daher:

¹⁶⁷ Die Erfordernisse für ein mögliches Reich der Zwecke werden in einem späteren Abschnitt dieser Arbeit behandelt; die Konzeption der Freiheit und Gleichheit aller Mitglieder kann hier schon vorweggenommen werden.

¹⁶⁸ Kant bezeichnet die Verwendung der 1. Formulierung des kategorischen Imperativs als *strenge Methode* und empfiehlt dessen Anwendung, siehe Kant, Immanuel. 1974a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1974:70/BA81. Frankfurt am Main: Suhrkamp

„All maxims as proceeding from our making of law ought to cohere into a possible realm of ends as a realm of nature.” (Rawls, 2000:203)

Rawls deutet Kants Aussage dahingehend, dass wir durch die *CI-Procedure* ein Reich der Zwecke konstituieren. All unsere verallgemeinerten Maxime konstruieren eine Art „öffentliches moralisches Gesetz“, das sich in Form eines Reichs der Zwecke manifestiert. (vgl. Rawls, 2002:273)

„Of course, the thought of our legislating for a possible realm of ends is purely hypothetical. We are to view our maxims as authorized by precepts that could serve as the publicly recognized moral law of such a commonwealth. We do this as individuals, and not as one corporate body, all of us acting collectively through an institutional procedure...what we legislate, viewed as a moral law for a possible realm of ends, is the whole family of general precepts appearing at step (2) that are accepted by the CI-procedure...It's as if this totality of maxims is transformed at the same time into laws of nature.” (Rawls, 2000:205)

Die Autonomieformel streicht heraus, dass wir auf solche Weise handeln sollen, dass wir uns selbst erstens als gesetzgebend und zweitens als Mitglied eines möglichen Reichs der Zwecke betrachten. Die Autonomieformel verlangt eine Verlagerung des Standpunkts. Wir sollen uns nicht bloß als dem moralischen Gesetz unterworfen, sondern uns zugleich als es gesetzgebend ansehen. Diese Gesetzgebung, in Form der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs, ist für Kant zentral. Er bezeichnet das „gedachte Prinzip der Autonomie als das alleinige Prinzip der Moral“ (vgl. Kant, 1974a, GMS:75/BA88) Rawls stellt sich die Frage, warum Kant die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs als das oberste beziehungsweise das alleinige Prinzip der Sittlichkeit bezeichnet?

„Perhaps the explanation is that the third formulation is the last in order of presentation. The two preceding formulations presupposed [!] the final point of view of ourselves as legislative members of a possible realm of ends.” (Rawls, 2000:204)

Diese Anmerkung von Rawls ist sehr interessant, denn sie bedeutete, dass die dritte Formulierung, im speziellen die Reich der Zwecke Formel die Voraussetzung und

Vorbedingung für die ersten beiden Formeln des kategorischen Imperativs sein könnte.¹⁶⁹ Leider geht Rawls nicht näher auf diese Interpretationsimplikation ein und bleibt bei seiner prinzipiellen Sichtweise, dass eine Art natürliche Abfolge des Arguments, eine *progression*¹⁷⁰ wie er es nennt, von der ersten zur zweiten Formel führt und dann in der dritten Formel kulminiert. Rawls befasst sich mit der Reihenfolge und den Beziehungen der drei Formeln des kategorischen Imperativs zueinander nur kurz zu Beginn des Kapitel III über die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs, im § 1. Die Argumentation im Kant Kapitel der *Geschichte der Moralphilosophie* kreist vorwiegend um die prozedurale Lesart des kategorischen Imperativs in Form der *CI-Procedure* und um prinzipielle Themen wie der Vorrangstellung der Vernunft, der Einheit der Vernunft und dem Primat der praktischen Vernunft. Er geht deshalb leider nicht näher auf den Umstand ein, dass das Reich der Zwecke die Bedingung der Möglichkeit der allgemeinen Gesetzesformel sowie der Selbstzweckformel sein könnte. Soweit zeichnen sich in den aufgezeigten Implikationsmöglichkeiten von Rawls Argumentationsweise alternative Lesarten des kategorischen Imperativs ab. Zuvor muss jedoch die Untersuchung zu Rawls' Lesart von Kants Reich der Zwecke fortgesetzt werden.

In der von Rawls vorgeschlagenen Reformulierung der Autonomieformel zeigt sich ein wesentlicher Punkt seiner Interpretation:

„Always act so that the totality of the maxims from which you act is such that you can regard yourself as enacting through those maxims a unified scheme of public moral precepts the endorsing of which by all reasonable and rational persons is consistent with their humanity and would bring about (under favorable conditions) a realm of ends.” (Rawls, 2000:205)

Aus dieser Passage wird klar ersichtlich, dass Rawls, wie auch Korsgaard, das Reich der Zwecke als das ideale Ergebnis eines korrekt abgelaufenen KI-Testverfahrens ansieht. Dieses *Ideal* von einem Reich der Zwecke als Totalität der verallgemeinerten Maxime weist ein schwerwiegendes Problem auf, das Rawls auch anspricht, jedoch nicht weiter

¹⁶⁹ Auf diese Implikation komme ich am Ende dieses Kapitels zurück.

¹⁷⁰ Rawls hätte sich die Frage stellen müssen, wieso er die Argumentation als *progression* bezeichnet, obwohl Kant eine regressive Argumentationsmethode anwendet.

behandelt, da er meint, dass die Kantische Theorie keine hinreichende Antwort diesbezüglich aufweise. Es handelt sich um das Problem der sich widerstreitenden Gründe von moralischen Urteilen. Wenn das Reich der Zwecke als ein harmonisches Ganzes aller Zwecke ihrer Mitglieder vorgestellt werden soll, wie sollen dann die inhaltlichen Maxime in ein Ganzes gebracht werden? Dieses Unterfangen scheint schier unmöglich zu sein, folgt jedoch aus der Interpretation eines Reichs der Zwecke als ideales Endergebnis von moralischer Reflexion. Bevor dieser Frage nachgegangen werden kann, bedarf es zunächst jedoch einer Erklärung, was bei Kant unter Ideal und unter Idee zu verstehen ist.

C.10 Exkurs: Idee und Ideal bei Kant

Rawls versteht das Reich der Zwecke als Ideal. Kant bezeichnet es ebenso. Daher gilt es der Frage nachzugehen, was Kant mit dem Begriff des Ideals meint? Dazu ist es zunächst notwendig, einen weiteren elementaren Begriff bei Kant zu untersuchen: jenen der ‚Idee‘. Denn bei Kant steht der Begriff des Ideals mit dem Begriff der Idee in Zusammenhang. In *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* schreibt Kant:

„Sowie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann.“ (Kant, 2001, P:104/§ 40)

In der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant näher aus:

„Ideen aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als *Kategorien*; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen....Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das *Ideal* nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares[!], oder gar bestimmtes [!] Ding, verstehe.“
(Kant, 1974c, KRV:512/B 596)

Kant bezeichnet beispielsweise die Tugend oder die Weisheit als Idee, den tugendhaften oder weisen Menschen hingegen als Ideal. Zur Verdeutlichung des Unterschiedes bringt Kant ein Beispiel:

„Tugend, und, mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d.i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruieret. So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen¹⁷¹ Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können.“
(Kant, 1974c, KRV:513/B 597)

Die Funktion des Ideals als einem Urbild in individuo ist, dem Menschen eine abstrakte Idee näherzubringen. Die Idee geht dem Ideal notwendigerweise voraus. Sie ist deren Bestimmungsgrund. Ohne Idee gäbe es kein Ideal, denn woher sollte das Ideal seine Bestimmung bekommen? In der Idee sind Forderungen und Bedingungen enthalten, die das Ideal erfüllen und ausgestalten muss. Der weise Stoiker ist ein Idealbild, das der Idee der Weisheit vollkommen entspricht. Der moralische Mensch ist ebenfalls ein Idealbild, das welcher Idee entspricht? Man kann argumentieren, dass das Idealbild vom moralischen Menschen einer Idee der praktischen Vernunft in Form der Idee der Freiheit entspricht. Das moralische Gesetz ist eine Idee der Freiheit. Diese Argumentation ist in Anbetracht von Rawls Interpretation der *CI-Procedure* als Ausdruck des kategorischen Imperativs unbefriedigend, weil nicht klar ist, auf welche Weise die abstrakte Idee der Freiheit das Ideal eines Reichs des Zweckes formen und bestimmen soll. Man muss sich Gedanken darüber machen, auf welche Weise eine kohärente Argumentation gelingen kann? Dazu könnte man die Hypothese aufstellen, dass durch die Hilfe eines Bindegliedes, der Argumentationsschritt von Kants abstrakter Idee der Freiheit zum kategorischen Imperativ als praktische Realisierung dieser Freiheit plausibler wird. Die konkrete Frage lautet, ob eine Konzeption von einem reich der Zwecke dieses Bindeglied sein kann? Deshalb soll die Frage geklärt werden, ob das Reich der Zwecke bloß als Ideal

¹⁷¹ Des göttlichen, weil ideal-vorgestellten Menschen; dies ist eine Referenz an Plato, der in der Idee des göttlichen Verstandes dieses Ideal sieht. Der Begriff der Idee ist bei Plato ein anderer als bei Kant.

verstanden werden muss oder es sich auch um eine Idee handeln könnte? Zuvor müssen noch einige Aussagen Kants über das Reich der Zwecke genauer betrachtet werden.

C.11 Was ist eine „systematische Verbindung“ im Reich der Zwecke?

Kant bringt die Konzeption von einem Reich der Zwecke mit der Argumentation ins Spiel, dass jedes vernünftige Wesen als ein autonomes Wesen in einer intelligiblen Welt gedacht werden müsse.

„...daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebendes Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder.“ (Kant, 1974a, GMS:72/BA 84)

An dieser Textstelle ist interessant, dass Kant die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs, die Gesetzgebung, als dasjenige bezeichnet, was die zweite Formulierung, den Selbstzweck, erst ausmacht. Die Autonomie, d.i. die Gesetzgebung eines jeden vernünftigen Wesens, stellt die Vorbedingung für eine Konzeption des Menschen als eines Zwecks an sich dar. Desweiteren wird durch das Erfordernis einer Mitgliedschaft im Reich der Zwecke sichergestellt, dass wir nicht bloß uns selbst als gesetzgebendes Wesen betrachten können, sondern uns auch alle anderen als gleichermaßen gesetzgebend vorstellen müssen. Der Begriff der Autonomie und die Konzeption eines Reichs der Zwecke hängen zusammen. Kant schreibt:

„Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine

Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA 74)

Kant sieht das Reich der Zwecke als *„systematische Verbindung“*. Was damit gemeint ist, ist nicht ganz klar. Es ist hilfreich, sich Kants Aussage im Original anzusehen:

„Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA 74-75)

Wie soll man diese Aussage lesen? Sieht man sich diese Textpassage in Rawls' Interpretation an, so fällt auf, dass Rawls nicht bloß wie Kant von einem Reich spricht, sondern von einem Reich der Zwecke:

„Now, Kant understands a realm of ends as a systematic conjunction of reasonable and rational persons under common (moral) laws;...“ (Rawls, 2000:208)

Selbstverständlich ist dies eine naheliegende Interpretation, denn das ist wohl, was Kant meint. Jedoch ist man versucht, die Aufmerksamkeit bloß auf das *Reich der Zwecke* unter *moralischen* Gesetzen zu lenken, und womöglich vor allem auf deren spezifischen Inhalt. Wenn Kant von Reich spricht, meint er jedoch auch ein Reich der Natur, dessen formale Ähnlichkeit mit einem Reich der Zwecke¹⁷² er betont. Das Reich der Natur steht unter gemeinschaftlichen Naturgesetzen und das Reich der Zwecke unter gemeinschaftlichen moralischen Gesetzen. Man sollte also bei dieser Passage nicht in erster Linie bloß an das Reich der Zwecke denken, sondern daran, welche Merkmale und Bedingungen der Begriff des ‚Reiches‘ bei Kant impliziert.

Kant vergleicht das Reich der Zwecke des Öfteren mit einem Reich der Natur. In der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Kant einen Hinweis darauf, was er unter ‚Natur‘ versteht:

¹⁷² Die Gemeinsamkeit ist, dass beide unter Gesetzen stehen. Ein „Reich“ impliziert bei Kant, dass in ebendiesem Gesetze gelten.

„Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande¹⁷³ die Existenz der Dinge unter Gesetzen.“ (Kant, 1974b, KPV:156/A 74)

Im Reich der Sinne unterliegen wir den Gesetzen eines Reichs der Natur, nämlich den Naturgesetzen. Die systematische Verbindung von Mensch und Natur besteht hier durch die Naturgesetze. In der intelligiblen Welt als Ausdruck der Beziehungen zwischen den Menschen, dem Reich der Zwecke, gibt es keine uns systematisch verknüpfenden Naturgesetze. Hier unterliegen wir bloß unserer eigenen gesetzgebenden ‚Natur‘. Da uns jedoch im Reich der Zwecke keine externen Gesetze wie die Naturgesetze verknüpfen, muss die systematische Verbindung durch etwas anderes erfolgen. Dazu ist es hilfreich, sich noch jene Textpassage, die unmittelbar nach dem oben angeführten Zitat folgt, aus der *Grundlegung* ansehen.

„Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA 74-75)

Hier taucht nun etwas auf, worüber Kant Interpreten bis heute rätseln. Was meint Kant mit einem „*Ganzen aller Zwecke*“, „? Was bedeutet, dass das Ganze aller Zwecke systematisch verknüpft sei? Rawls verweist zur Verdeutlichung des obigen Zitats auf folgenden, durch einen Absatz getrennten, Passus bei Kant:

„Denn vernünftige 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.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA 75)

¹⁷³ In der englischen Übersetzung heißt es: „*in the most general sense*“

Das Reich der Zwecke regelt die *Beziehungen* von vernünftigen Wesen zueinander. Zwei wichtige Faktoren spielen hier eine Rolle: Einerseits enthält Kants Passage die Forderung der gleichen Behandlung anderer. *Wenn* ich mich selbst als Zweck an sich betrachte, *dann* muss die gleiche Konzeption eines vernünftigen Wesens gleichermaßen auch für alle anderen Zugehörigen im Reich der Zwecke gelten. In Bezug auf die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs könnte man schlussfolgern, dass die Gleichheit aller Zugehörigen im Reich der Zwecke eine notwendige Voraussetzung für die Selbstzweckformel darstellt. Üblicher Weise wird jedoch, umgekehrt, die Selbstzweckformel als die Grundlage der dritten Formulierung gelesen. Ich tendiere zu ersterer Lesart¹⁷⁴. Der zweite, wichtige Faktor der gemeinschaftlichen Gesetze aus Kants Textstelle liegt darin, dass sich alle Zugehörigen in dieser intelligiblen Welt als freie Wesen betrachten müssen. Sie müssen nicht nur sich selbst, sondern jeden anderen als freies Wesen ansehen, weil alle als gesetzgebendes Mitglied zu verstehen sind.

„Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reich der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied, oder als Oberhaupt.“ (Kant, 1974a, GMS:67/BA 76)

Kant beleuchtet hier die Tatsache, dass ein Reich der Zwecke nur dann möglich ist, wenn jedes Mitglied gleichermaßen als durch das Vermögen seines Willens freies Wesen konzipiert wird. Somit garantiert die theoretische Konzeption eines Reichs der Zwecke jene systematische Verbindung, die einen zivilen Zustand des unvermeidlichen Zusammenlebens sicherstellt.¹⁷⁵ Rawls betrachtet die Möglichkeit, dass das Reich der Zwecke die systematische Verknüpfung sein könnte anders. Er weist diese Funktion der Zweck-an-sich Formel zu.

¹⁷⁴ In dieser Arbeit geht es nicht um eine Interpretation, die Kant selbst am nächsten kommt.

¹⁷⁵ Dies ist die Parallele zu Hobbes' Argumentation im *Leviathan*, wie im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt.

C.12 Rawls‘ Lesart der Selbstzweckformel in Bezug auf ein Reich der Zwecke

Rawls‘ Interpretation der vorangegangenen Textpassagen aus Kants *Grundlegung* deutet darauf hin, dass er die Selbstzweckformel¹⁷⁶ als die systematische Verknüpfung in einem Reich der Zwecke ansieht.

„From the second formulation, this means that everyone not only pursues their personal (permissible) ends within the limits of the duties of justice (the rights of man) but also gives significant and appropriate weight to the obligatory ends enjoined by the duties of virtue. These duties, to state them summarily, are to promote one’s moral and natural perfection and the happiness of others.” (Rawls, 2000:209)

Das Reich der Zwecke aus Sicht der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs stellt sich für Rawls so dar, dass vernünftige Wesen sich eine Gemeinschaft vorstellen, in der jeder die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit als Zweck begreift. Wieso taucht das Reich der Zwecke nicht in der zweiten Formulierung schon auf? Wie soll man die dritte Formulierung verstehen? Rawls schreibt der dritten Formulierung folgende Funktion zu:

„From the third formulation, Kant must suppose that in a realm of ends everyone recognizes everyone else as not only honoring their obligation of justice and duties of virtue, but also, as it were, legislating law for their moral commonwealth. For all know themselves and of the rest that they are reasonable and rational, and this fact is mutually recognized.” (Rawls, 2000:209)

Alle Zugehörigen im Reich der Zwecke bestimmen den Inhalt der Morallehre in Form der verallgemeinerten Maxime. Es handelt sich um die wechselseitige Anerkennung des moralischen Gesetzes im öffentlichen Raum einer Gemeinschaft. Von der Notwendigkeit einer wechselseitigen Anerkennung des moralischen Gesetzes lässt sich bei Kant nichts finden. Wahrscheinlich hält Kant dies für schlicht nicht notwendig, da aus seiner Sicht das moralische Gesetz nicht von einer äußeren Bedingung wie jener einer öffentlichen

¹⁷⁶ In einem späteren Abschnitt werde ich auf Rawls‘ Lesart der Zweck-an-sich Formel eingehen.

Anerkennung abhängen kann. Wie könnte Rawls diesem Einwand begegnen? Meines Erachtens gilt es zu unterscheiden. Es gibt jene verallgemeinerten Maximen, die tatsächlich ein Konglomerat an inhaltlich akzeptierten kategorischen Einzelimperativen ein Ganzes aller Zwecke in einem Reich der Zwecke abbilden können. Und es gibt jene Bedingungen, die gelten müssen, damit durch die Vorstellung eines Reichs der Zwecke erst die Maximen verallgemeinert werden können. Bei ersterem handelt es sich um ein *Ideal* von einem Reich der Zwecke und bei letzterem um eine *Idee* von einem Reich der Zwecke. Das Reich der Zwecke kann also sowohl als Ideal als auch als Idee ohne Widerspruch verstanden werden.

Es ist wichtig, hervorzuheben ist, dass das Ideal nicht ohne Idee, die die Bedingungen des Ideals festlegt, existieren kann; selbst hypothetisch nicht. Bei Rawls' Deutung handelt es sich um eine plausible Erklärung des Reichs der Zwecke als einem Ideal. Es werden alle Zugehörigen als faktische Parlamentarier vorgestellt, die nach bestimmten gemeinsamen Kriterien, der *CI-Procedure*, ein allgemein anerkanntes Gesetzbuch erstellen. Dieses Gesetzbuch muss als ein Konvolut an inhaltlichen, wenn auch verallgemeinerten, Maximen innerhalb des Geltungsrahmens eines Reichs der Zwecke verstanden werden. Was diesen Geltungsrahmen ausmacht und welchen Bedingungen er unterliegt ist von Rawls damit noch nicht beantwortet. Rawls Interpretation stützt sich auf Kant, der hinsichtlich des Reichs der Zwecke ebenfalls von einem Ideal spricht. Es handelt sich um die Vorstellung von idealen Beziehungen von vernünftigen Wesen zueinander.

Wenn das Ganze aller Zwecke als das akkumulierte ‚Materiale‘ aller verstanden wird, muss man sich allerdings fragen, was Kant meint, wenn er wie oben angeführt, sagt, dass man bei der Betrachtung eines Ganzen aller Zwecke in systematischer Verknüpfung von den persönlichen Unterschieden der Personen und dem Inhalt ihrer Privatzwecke abstrahieren müsse? Rawls vermutet, dass Kant eine gewisse Informationsbeschränkung während des KI-Verfahrens im Sinne hat, damit Akteure sich besser zwischen den unterschiedlichen sozialen Welten entscheiden können. Aber das kann nicht Kants spezifische Absicht gewesen sein, zumal er selbst nicht von einem KI-Verfahren spricht.

Was soll also Kants außer Acht lassen der einzelnen Privatzwecke und Unterschiede von Personen bedeuten? Rawls versucht diese Aussage wieder mithilfe der zweiten

Formulierung des kategorischen Imperativs zu erklären: Für Kant stellt die Zugehörigkeit in einem Reich der Zwecke einen elementaren Punkt seiner Argumentationsweise dar. Zusammengefasst gesagt, ist die moralische Persönlichkeit qua dem Vermögen der praktischen Vernunft die Zugehörigkeitsbedingung für das Reich der Zwecke. Über das Konzept der Würde verläuft bei Rawls die Zugehörigkeit im Reich der Zwecke. Denn nur Personen, d.i. die moralische Persönlichkeit, verfügen über Würde, worüber Kants sehr bekannt gewordene Passage aus der *Grundlegung* Auskunft gibt.

„Im Reich 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; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde...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 Reich der Zwecke zu sein.“ (Kant, 1974a, GMS:68/BA 78)

Abgesehen von der Würde finden sich bei Kant andere Hinweise darauf, was Menschen als Zugehörige in einem Reich der Zwecke qualifiziert. Das Konzept der Würde darf bei Kant nicht als freistehender Wert¹⁷⁷ betrachtet werden, der ohne weitere Bedingungen und Voraussetzungen auskommt. An anderer Stelle sagt Kant, dass uns unser Vermögen zu einem guten Willen zum Selbstzweck macht. Solange der Wille einer vernünftigen Person nicht als unter der praktischen Notwendigkeit zur Fähigkeit zur allgemeinen Gesetzgebung stehend betrachtet wird, kann die Person auch nicht als Zweck an sich angesehen werden. Was den höchsten Rang des Wertes eines guten Willens erklärt, ist, dass er uns zur allgemeinen Gesetzgebung befähigt und wir aus diesem Grund Mitglied in einem Reich der Zwecke sind.

„Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d.i. die Pflicht, beruht...bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen

¹⁷⁷ Es handelt sich um keinen ‚freestanding value‘.

Wesens jederzeit zugleich¹⁷⁸ als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte.“ (Kant, 1974a, GMS:67/BA 77)

So betrachtet ist nun die Autonomie als Fähigkeit zur allgemeinen Gesetzgebung der Grund, warum wir Selbstzweck sind. In Bezug auf den kategorischen Imperativ bedeutete dies, dass die dritte Formel die Bedingung für die zweite Formel wäre. Kant verdeutlicht dies in folgender Textpassage:

„Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sich anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund [!] der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (Kant, 1974a, GMS:69/BA79)

Das Konzept der Würde ist der Ausdruck unserer Autonomie. Umgelegt auf die Formeln des kategorischen Imperativs bedeutete dies, dass die dritte Formel der Grund für die zweite Formel ist. Die Zweck-an-sich Formel, die Idee der Würde, ist Ausdruck und Manifestation der dritten Formel des kategorischen Imperativs. Das Konzept der Würde erfüllt eine *Funktion* und ist kein eigener, freistehender, unabhängiger Wert. Die Funktion ist, den unbedingten Wert der menschlichen Autonomie sicher zu stellen.

Also verfügen Personen kraft dem Vermögen zu einem guten Willen über Würde. Der gute Wille und ihre Würde qualifizieren *alle* Personen, Mitglied in einem Reich der Zwecke zu sein. Die Würde erfüllt ihre Funktion als Zugehörigkeitskriterium im Reich der Zwecke. Sie schließt aus, dass bestimmten Personen die Zugehörigkeit verweigert wird, da sie allen vernünftigen Wesen gleichermaßen, ohne graduelle Differenzierung, zukommt. Somit steht die Reichweite eines Reichs der Zwecke fest. Es umfasst alle Personen. Dem Konzept der Würde kommt dabei eine sehr wichtige Funktion innerhalb der Kantischen Morallehre zu. Vielleicht ist das der Grund, warum sich die meisten Kant Interpreten mit diesem Konzept auseinandersetzen und es für den wichtigsten Bestandteil seiner Ethik halten. Mir liegt es fern, diese elementare Idee der Würde im Kantischen

¹⁷⁸ Der Wille darf sich nicht bloß als dem Gesetz unterworfen ansehen.

System zurückzustufen, argumentiere jedoch, sie als funktionellen und nicht als freistehenden Wert zu interpretieren.

Auch für Rawls stellt einen funktionalen Hintergrund in der Argumentation dar, obwohl er die Würde als elementaren Teil bei Kant betrachtet.

„It [dignity] is not a supreme value to be pursued above all else. It lies in the background, rather, and has two roles: first, it expresses Kant’s view of the dignity of persons as capable of a good will, and it identifies those to whom the moral law applies and who we must regard as members of a realm of ends. The capacity for a good will defines the aristocracy of all. The second role ... is that it is central to his idea of the meaning of human life and even of creation itself. It marks one of the religious aspects¹⁷⁹ of his moral doctrine.” (Rawls, 2000:211)

Rawls sieht die Zugehörigkeitskriterien zu einem Reich der Zwecke in der moralischen Persönlichkeit, ihrer Würde und der Fähigkeit zu einem guten Willen. Wie interpretiert er davon ausgehend nun das Reich der Zwecke näher? Zu diesem Zweck wendet er sich einer bedeutenden und häufig diskutierten Frage zu. Was bedeutet es, dass Kant den kategorischen Imperativ in Form von drei unterschiedlichen Formulierungen dargelegt? Kant spricht davon, dass der Zweck der unterschiedlichen Formulierungen darin liege, dem moralischen Gesetz Eingang zu verschaffen. Im nächsten Abschnitt soll geklärt werden, was er damit meint.

C.13 Wie bringt das Reich der Zwecke das moralische Gesetz der Anschauung näher?

Kant verweist darauf, dass die unterschiedlichen Formulierungen des kategorischen Imperativs bloß Formeln *eines* Gesetzes, und zwar des moralischen Gesetzes, sind.

¹⁷⁹ In dieser Arbeit wird auf mögliche religiöse Aspekte in Kants Moraltheorie beziehungsweise in Bezug auf ein Reich der Zwecke nicht eingegangen.

„Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv als objektiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen.“ (Kant, 1974a, GMS:69/BA 80)

Es soll also eine Idee der Vernunft, in diesem Fall das moralische Gesetz, dem Gefühl beziehungsweise der Anschauung näher gebracht werden. Es wurde in dieser Arbeit bereits geklärt, was Kant unter Idee und unter Ideal versteht. Rawls' Interpretation zufolge ist Kants Reich der Zwecke ein Ideal. Es hat den Zweck, das moralische Gesetz, welches eine Idee der Vernunft ist, dem menschlichen Gefühl näher zu bringen. Das Reich der Zwecke als Ideal zu deuten ist sicherlich eine plausible Argumentationsweise, zumal Kant selbst vom Reich der Zwecke als einem Ideal spricht. Nimmt man jedoch Kants Beispiel vom Stoiker ernst, dann müsste man exakter spezifizieren. Die genauere Betrachtung führte zu einem anderen Schluss: Wenn das Individuum, d.i. der weise Stoiker das Ideal der Idee der Weisheit ist, dann wäre die Analogie, dass die einzelnen gesetzgebenden Personen das Ideal von einer Idee eines Reichs der Zwecke sind. Was an dieser Stelle gezeigt werden soll ist folgendes: Die Menschheit ist eine Idee der Vernunft und der einzelne, abstrakt konzipierte, vollkommene Mensch ist das dazugehörige Ideal. Dies sieht Rawls ebenfalls so:

„Humanity is an idea of reason, and a conception of a perfect human being, one determined by this idea, is an ideal, although this ideal being exists, of course, only in thought.“ (Rawls, 2000:212)

Warum Rawls die Analogie zum Reich der Zwecke nicht auf gleiche Weise aufgreift, bleibt unverständlich. Ähnlich wie es sich mit der Idee der Menschheit und dem dazugehörigen Ideal des Einzelnen verhält, verhält es sich mit der Idee eines Reichs der Zwecke und dem als Ideal konzipierten Einzelnen *in einem* Reich der Zwecke. Ich argumentiere, dass das Reich der Zwecke eine Idee ist. Es ist es eine Idee der Freiheit, welche, wie die Idee der Menschheit, ebenfalls eine Idee der Vernunft ist. Die einzelne Person als ideal konzipiertes gesetzgebendes Mitglied unter der Idee (und deren Bedingungen) eines Reichs der Zwecke ist das dazugehörige Ideal. *Nicht* das Reich der Zwecke selbst ist das Ideal, sondern die Summe deren idealer Mitglieder. Rawls

Interpretation des Reichs der Zwecke als Ideal kommt einer Verkürzung gleich. Ideale sind individuierte Repräsentationen von allgemeinen Ideen. Ideen werden bei Kant als letzte Bedingung zu Bedingtem gedacht. Ideen haben keinen konstitutiven, sondern bloß regulativen Charakter. Das Reich der Zwecke ist eine solche Idee der Freiheit und die gesetzgebende Person deren Ideal. Wenn nun das Reich der Zwecke die Idee ist und die gesetzgebende Person deren Ideal, dann klärt sich auf, was Kant mit „systematischer Verknüpfung“ gemeint haben könnte. Denn die Idee und das Ideal sind bei Kant wesentlich miteinander systematisch verknüpft, indem die Idee die Bedingungen für das Ideal darstellt.

Zurück zu der Frage wie das moralische Gesetz der Anschauung näher gebracht wird. Die soeben dargelegte Interpretation schließt nicht aus, dass die unterschiedlichen Formulierungen des kategorischen Imperativs das moralische Gesetz der Anschauung näher bringen. Für Kant bezeichnet eine Anschauung das Bewusstsein von etwas konkretem Einzelnem. Entweder wissen wir darüber durch Erfahrung (Gegenstände), oder es kann sich auch um so abstrakte Anschauungen wie Raum und Zeit¹⁸⁰ handeln. Wie sieht Rawls' Sichtweise der systematischen Verknüpfung im Reich der Zwecke aus?

„...that we may bring the idea of reason (the moral law) nearer to intuition by using all three formulations of the categorical imperative to elucidate the ideal of realm of ends, that is, to elucidate the conception of a moral commonwealth ordered into a systematic conjunction of ends by the actions of its members as they honor the requirements of the categorical imperative...the idea [of reason] is brought nearer to intuition in that the realm of ends, as an ideal, is the conception of a particular.” (Rawls, 2000:213)

Rawls' Lesart bedeutet, dass die Handlungen unter Anwendung des KI-Verfahrens das Reich der Zwecke bestimmen und nicht, dass das Reich der Zwecke die einschränkende Bedingung für ebendiese Handlungen ist¹⁸¹. Es stellt eben das Ideal und nicht die dahinterliegende Idee mit all ihren Bedingungen dar. Darin liegt einer der wesentliche

¹⁸⁰ Welche ebenfalls als Einzeldinge angesehen werden.

¹⁸¹ Am Ende dieser Arbeit wird die kontraktualistisch-bedingungslogische Interpretation von einer Idee eines Reichs der Zwecke klarer.

Unterschied zwischen meiner und Rawls' und Korsgaards Konzeption eines Reichs der Zwecke.

Rawls interpretiert Kant so, dass die unterschiedlichen Formulierungen des kategorischen Imperativs die Grundlage und Ausgestaltung eines Reichs der Zwecke liefern.

„...the three formulations work in tandem to provide the concepts and principles for elaborating the conception of a realm of ends. This conception now begins to be full enough for us to form a conception of ourselves as members of such a world, and this more determinate conception of a possible society stirs our moral sensibility far more deeply than did the categorical imperative in its first formulation alone. The principles of practical reason have now been connected together to fit into a conception of a realm of ends, including a conception of ourselves as a member thereof.”
(Rawls, 2000:213)

Rawls meint also, dass die Vorstellung vom Reich der Zwecke und von unserer Mitgliedschaft darin den moralpsychologischen Wunsch auslöst, eine solche ideale Person zu sein. Den Wunsch bezeichnet Rawls als „vorstellungsabhängigen Wunsch“, denn ohne Konzeption kein Wunsch. Auf diese Weise wird das moralische Gesetz näher an die Anschauung gebracht. Wir entwickeln, wie Kant es nennt, „praktisches Interesse am moralischen Gesetz“.

Eine weitere Frage, die sich in Bezug auf obige Textstelle bei Kant ergibt, ist jene: Welche Analogie hat Kant in Bezug auf das Reich der Zwecke im Sinn?

C.14 Kants Analogie von einem Reich der Natur und einem Reich der Zwecke

Wie bereits in den obigen Abschnitten angeführt, spricht Kant mehrmals davon, dass das Reich der Zwecke in Analogie zu einem Reich der Natur zu denken wäre. Zunächst fällt einem diesbezüglich die erste Formel des kategorischen Imperativs, die allgemeine Gesetzesformel mit ihrer Unterformel, der Naturgesetzformel ein. In Rawls' konstruktivistischem Verfahren spielt die Naturgesetzformel eine nicht unwesentliche

Rolle, vermittelt sie doch wie unsere Handlungen wirkten, wenn sie ein Naturgesetz wären. Die Überprüfung unserer Maximen unter der Prämisse der Wirksamkeit von Naturgesetzen ist ein Mittel der Verallgemeinerung. Da Naturgesetze, wie etwa die Schwerkraft dauerhaft wirken, für alle gleichermaßen gelten, nicht beliebig, sondern gesetzmäßig und nicht willkürlich sind, lässt sich die Tauglichkeit einer subjektiven Maxime für eine soziale Welt der verallgemeinerten Maximen feststellen. Bei Kant findet sich dazu zudem ein weiterer, interessanter Aspekt in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Aus Gründen der Klarheit ist es notwendig, sich eine längere Passage anzusehen:

„Dieses Gesetz [das moralische Gesetz] soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur* (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d.i. einer *übersinnlichen Natur* verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu tun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft *Heteronomie*. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören. Und, da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind: so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nicht anders, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz; welches also das Grundgesetz jener übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existieren soll.“ (Kant, 1974b, KPV:156-157/A74-75)

Man könnte also annehmen, dass unsere übersinnliche¹⁸² Welt der reinen Vernunft jener der Natur in der Sinnenwelt *nachgebildet* sei. Dem ist bei Kant nicht so. Er spezifiziert:

„Man könnte jene die *urbildliche* (*natura archetypa*), die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese [die Sinnenwelt] aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die *nachgebildete* (*natura ectypa*) nennen. Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut

¹⁸² intelligible

hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen. Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.“ (Kant, 1974b, KPV:157/A 75)

Für Kant verhält es sich also genau umgekehrt: Die Sinneswelt ist der reinen Vernunftwelt nachgebildet. Kants Aussage lässt sich bloß verstehen, wenn man weiß, dass es Kant um Kausalität geht.

„Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher *der Wille unterworfen ist*, und einer Natur, *die einem Willen* (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freien Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, daß bei jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objekten sein soll, so daß die Kausalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.“ (Kant, 1974b, KPV:158/A 77)

Reine Vernunft als Kausalität des Willens vernünftiger Wesen ist der, wie Kant es nennt, Bestimmungsgrund für die Natur in der Sinneswelt. Kants Argumentation folgt an dieser Stelle seiner Auffassung, dass es eine theoretische und eine reine praktische Vernunft gibt. Obwohl diese eine Einheit bilden, hat die reine praktische Vernunft den Primat vor der spekulativen Vernunft. Die spekulative Vernunft beschäftigt sich mit dem Wissen von den ihr gegebenen Gegenständen, während die reine praktische Vernunft mit der erkennenden Hervorbringung von Gegenständen in Übereinstimmung mit unserer Konzeption von diesen Objekten beschäftigt ist.¹⁸³

Die Analogie und der gemeinsame Nenner eines Reichs der Natur und eines Reichs der Zwecke sind nun klar erkenntlich. Es ist deren jeweiliger Begriff von Kausalität. So wie im Reich der Natur nicht Beliebigkeit und Zufall, sondern Gesetze herrschen, so verhält es sich auch im Bereich der Moral und im Reich der Zwecke. Dieses besteht ebenfalls nach

¹⁸³ Ich werde in dieser Arbeit nicht näher auf dieses Thema Kants eingehen, da es den Rahmen dieser Arbeit deutlich übersteigen würde.

Gesetzen. Zufall und Beliebigkeit spielen darin keine Rolle. Die Gesetze sind jene regulativen, einschränkenden Bedingungen, die das Verhältnis der Zugehörigen untereinander im Reich der Zwecke regeln.

Rawls geht in seiner Untersuchung weniger auf die gemeinsame Gesetzmäßigkeit, die Kausalität ein, sondern deutet die Analogie auf eher inhaltliche Weise, d.i. in Bezug auf ihre Objekte. Im theoretischen Bereich der Vernunft versuchen wir laut Rawls die uns gegebenen Objekte in eine systematische Ordnung zu bringen, während die praktische Vernunft unsere durch das KI-Verfahren geprüften moralischen Maxime in ein Ganzes aller Zwecke systematisch verknüpft. Letzteres ergibt dann in Rawls' Kant Deutung das Reich der Zwecke. Damit ergibt sich bei Rawls¹⁸⁴ eine *materiale* Auffassung vom Reich der Zwecke, das mithilfe der *formalen CI-Procedure* zu einer systematischen Einheit verknüpft ist. Ich teile diese materiale Auffassung von einem Reich der Zwecke nicht, obwohl es sich bei Rawls sicherlich um *eine* mögliche, gut vertretbare, Interpretationsweise handelt. Mich interessiert das Reich der Zwecke weniger als material-konzipiertes Ideal. Vielmehr liegt mein Hauptaugenmerk darauf, das Reich der Zwecke als eine mögliche regulative Idee der Freiheit und den daraus folgenden Bedingungen zu verstehen. Zuvor möchte ich noch kurz auf Rawls' Lesart der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs eingehen, da hier ein wesentlicher Unterschied zu Korsgaards Kant Interpretation auffällt, der für eine kontraktualistische, bedingungslogische Argumentation nicht unerheblich ist.

C.15 Die Zweck-an-sich Formel in Rawls' Interpretation

In diesem Abschnitt soll Rawls' Lesart der Selbstzweckformel im Unterschied zu Korsgaards Lesart deutlich werden. Ein Unterschied erscheint mir wesentlich. Korsgaard interpretiert jene Kantische Forderung, andere vernünftige Wesen niemals bloß als Mittel zu benutzen dahingehend, dass andere vernünftige Wesen der Maxime des Akteurs potentiell zustimmen können müssen. Ich nenne daher Korsgaards Lesart der zweiten

¹⁸⁴ Wie auch bei Korsgaard.

Formel des kategorischen Imperativs die ‚*Konsens-Interpretation*¹⁸⁵‘ der Zweck-an-sich Formel. Bei Korsgaard ist eine strenge Pflicht gegen andere¹⁸⁶ dann verletzt, wenn der Adressat der Maxime beziehungsweise dem Zweck der Maxime nicht zustimmen kann.

„According to Kant, you treat someone as a mere means whenever you treat him in a way to which he could not possibly consent.” (Korsgaard, 1996b:295)

Es ist interessant, sich anzusehen, wie Rawls die Sache mit der Zweck-Mittel Beziehung und der Zustimmung sieht. Dazu ist es hilfreich die Aufmerksamkeit darauf lenken, was Rawls in Bezug auf Kants Beispiel des Versprechens aus der *Grundlegung* sagt. Zuvor weist Rawls darauf hin, dass bei Kant vier verschiedene Versionen der Selbstzweckformel zu finden sind.

C.15.1 Formulierungen der Selbstzweckformel in Kants *Grundlegung*

In der Hauptargumentation formuliert Kant:

„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.“ (Kant, 1974a, GMS:61/BA 67)

Dies ist die berühmt gewordene Version der zweiten Formel des kategorischen Imperativs. Weniger bekannte Versionen bringt Kant bei der Übersicht über alle Formeln und im Rahmen eines Gesamtüberblicks. Sie lauten:

„...und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;...“ (Kant, 1974a, GMS:70/BA 81)

¹⁸⁵ Über die diversen Formen von Konsens siehe Kapitel 1 dieser Arbeit.

¹⁸⁶ Wie das Halten eines Versprechens.

Da bloß der Mensch beziehungsweise alle Menschen qua Menschheit in sich als absoluter Zweck angenommen werden müssen, ist die Behandlung eines jeden vernünftigen Wesens als einer ‚gleichen und freien Natur‘ oberste einschränkende Bedingung bei der Überprüfung von Maximen beziehungsweise derer Zwecke.

„Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftiges Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte...“(Kant, 1974a, GMS:71/BA 83)

Auf welche Weise vorzugehen ist, deutet Kant ohne es detailliert darzulegen in der verbleibenden Version der Selbstzweckformel an. Die dritte Version, so Kant, ist im Prinzip die gleiche wie die nun folgende vierte Version:

„...handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält.“ (Kant, 1974a, GMS:71/BA 83)

Soweit liegen die unterschiedlichen Formulierungen der Selbstzweckformel klar vor uns. Zu letzterer ergibt sich hinsichtlich eines von Kant verwendeten Ausdrucks eine wesentliche Frage.

C.15.2 Was bedeutet bei Kant der Ausdruck „in sich enthalten“?

Die letzte Version von Kants Zweck-an-sich Formel lässt einen einigermaßen ratlos zurück. Denn es ist wie in den drei vorangegangenen Versionen keine Rede davon, die Menschheit als Zweck-an-sich zu behandeln. Die ersten drei Versionen betonen, dass die Menschheit in uns nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck-an-sich selbst zu behandeln ist. Die Natur eines vernünftigen Wesens ist Selbstzweck und dient somit als einschränkende Bedingung für alle anderen Zwecke. Was will Kant nun mit der vierten Version sagen? Einigermaßen interessant ist die von Kant verwendete Formulierung „in sich enthalten“. Er expliziert nicht aus, was er damit meint. Rawls interpretiert am Beispiel des lügenhaften Versprechens die zweite Formel des kategorischen Imperativs

mithilfe dieses Ausdrucks und *anders* als Korsgaard. Zur nochmaligen Verdeutlichung sagt Kant im Falle des lügenhaften Versprechens:

„...so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, so fort einsehen, daß er sich eines andern Menschen *bloß als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck in sich enthalten.“ (Kant, 1974a, GMS:61-62/BA 67-68)

Kant merkt zudem an, dass die Instrumentalisierung im Falle von Freiheits- und Eigentumsrechten¹⁸⁷ besonders deutlich hervortritt.

„Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d.i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.“ (Kant, 1974a, GMS:62/BA68)

Warum ich in diesem Abschnitt so viel Wert auf die originalen Passagen lege und diese ausführlich zitiere, liegt daran, dass ich zeigen möchte, wie häufig Kant das ‚*in sich enthalten*‘ betont. Was soll dieses „zugleich den Zweck in sich enthalten“ meinen? Korsgaard verabsäumt aus meiner Sicht, sich Gedanken über diese Aussagen Kants zu machen. Sie fokussiert lediglich auf das, was Kant „*einstimmen*“ nennt und folgert daraus die Zustimmung. Das mag unter Umständen an der englischen Übersetzung¹⁸⁸ der soeben zitierten Passage liegen, denn dort steht:

„...he who has in mind to make a false promise to others sees at once that he wants to make use of another human being *merely as a means*, without the other at the same time containing in himself

¹⁸⁷ Für Rawls gibt es eine negative und eine positive Interpretation der Selbstzweckformel: die negative verhindert Verletzungen der Rechtspflichten, die positive verhindert Verletzungen der Tugendpflichten. Die 4 Beispiele aus der Grundlegung entsprechen paarweise dieser Interpretation (Bsp 1+2=negativ=Rechtspflicht, Bsp 3+4=positiv=Tugendpflicht).

¹⁸⁸ In Bezug auf das Reich der Zwecke wurde in dieser Arbeit die Übersetzung von „*zusammenstimmen*“ als „*harmonize with*“ kritisiert. Besser müsste es nach Rawls' Empfehlung „*cohere into*“ heißen.

the end. For, he whom I want to use for my purposes by such a promise cannot possibly agree [!] to my way of behaving toward him, and so himself contain the end of this action.” (Kant, 1996, GMM, 1996:80/4:430)

In mehreren englischen Übersetzungen¹⁸⁹ wird ‚*einstimmen*‘ mit ‚*agree*‘ übersetzt. Rawls hingegen benutzt in seinen *Lectures on the History of Moral Philosophy* jedoch den Ausdruck ‚*to endorse*‘. In Anbetracht dessen, dass Korsgaard in ihrem Buch *The Sources of Normativity* das von ihr so bezeichnete „*reflective endorsement*“¹⁹⁰ als eines der zentralsten Merkmale einer erstpersionalen Kantischen Ethik ausmacht, erscheint es unverständlich, dass sie *einstimmen* nicht als ‚*endorse*‘ liest. In Bezug auf das lügenhafte Versprechen interpretiert Rawls anders als Korsgaard Kants Instrumentalisierungsverbot auf folgende Weise:

„When I am the promisee, I cannot, as a reasonable being, hold or contain in my person the promisor’s end...Now, the phrase “in sich enthalte” sounds as stilted in German as the parallel phrase does in English: it is not natural in either language to speak of containing in our person other people’s ends. We are tempted to render Kant’s text into English more idiomatically, for example, by saying that the promisee “shares” the end of the promisor’s action, but this has misleading connotations of agreeing or consenting.” (Rawls, 2000:190)

Das ist meines Erachtens ein guter und wichtiger Punkt: Weder muss der andere *zustimmen*, noch muss der eine den Zweck des anderen *teilen*. Die oben angeführte vierte Version kann Aufschluss darüber geben, was Kant gemeint haben könnte, wenn er sagt, dass eine Maxime ihre eigene Allgemeingültigkeit für jeden anderen Akteur auch immer in sich enthalten müsse:

„...if the promisee were to apply the CI-procedure to the maxim from which the deceitful promisor acts, the promisee would reject it, just as the promisor would also reject it were the promisor to follow that procedure. When Kant speaks of lack of agreement¹⁹¹ (in the second sentence of

¹⁸⁹ H.D. Paton & Mary J. Gregor.

¹⁹⁰ Jeder Akteur muss seine Maxime durch eigene Reflexion befürworten und bestätigen.

¹⁹¹ Das tut Kant bloß in der englischen Übersetzung; im Original heißt es: „*kann unmöglich einstimmen*“ und dies müsste mit ‚*endorse*‘ übersetzt werden.

II:52[429-430]), he means that the promisor's maxim cannot be endorsed by the promisee. Thus if promisor and promisee both act from maxims that pass the CI-procedure, they would accept and reject the same maxims, and both would contain in their persons (and in this sense endorse) each other's (permissible) ends." (Rawls, 2000:191)

Rawls' Analyse weist keine Ähnlichkeit zu Korsgaards Konsens-Interpretation der Zweck-an-sich Formel auf. Denn bei Rawls ist es das prozedurale Konstrukt mit seinen Vorbedingungen¹⁹² und nicht die Zustimmung¹⁹³, welche determiniert, ob jemand bloß als Mittel gebraucht wird. Die vierte Version der Selbstzweckformel stellt sich in Rawls' Worten vor diesem Hintergrund nun viel klarer dar:

„Here it is the maxim that contains in itself (in sich enthält [sic!]) its own validity, which must mean that every reasonable and rational person who applies the CI-procedure correctly will see that the maxim passes, and therefore that all can endorse it [themselves].” (Rawls, 2000:191)

In diesem Abschnitt wurde ausführlich Rawls' Interpretation in Bezug auf das *„jemanden bloß als Mittel zu benutzen“* dargelegt. Im Speziellen ging es um die Frage, wie festzustellen ist, ob jemand bloß als Mittel benutzt wird. Im Unterschied zu Korsgaard, die den fehlenden Konsens oder die mangelnde Konsensmöglichkeit der betroffenen Person als Kriterium der Beurteilung ausmacht, liegt das Kriterium bei Rawls in der korrekten Anwendung eines prozeduralen, systematischen Verfahrens. Selbst wenn der Betroffene, aus welchen Gründen auch immer, zustimmen könnte, dürfte der Handelnde den anderen nicht bloß als Mittel gebrauchen. Es handelt sich bei Rawls um ein System von verknüpften Bedingungen in Form des KI-Verfahrens, welches verlässlich darstellen soll, wann jemand bloß als Mittel gebraucht wird. Dieses System ist nicht wie bei Korsgaard durch Zustimmung oder Zustimmungsfähigkeit von der jeweils anderen Person bestimmt. Die Mitglieder des Systems werden durch eine Konzeption¹⁹⁴ so verknüpft, dass sie aus Sicht der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs wechselseitig, wie Kant

¹⁹² Ich behaupte analog dazu in dieser Arbeit, dass eine Konzeption von allen vernünftigen Wesen als frei und gleich in einem Reich der Zwecke die Vorbedingung, und nicht das Resultat des KI-Verfahrens ist.

¹⁹³ Egal, ob in hypothetischer oder aktueller Form oder als geteilter Zweck.

¹⁹⁴ Ich vertrete die Ansicht, es sei in diesem Fall eine vertragstheoretische Konzeption eines Reichs der Zwecke, in dem alle als gleiche und freie vernünftige Wesen betrachtet werden. Rawls sieht jedoch die Bedingungen in der CI-Procedure angemessen dargestellt.

sagt, „*in sich den Zweck anderer enthalten müssen*“. Die im System verknüpften Bedingungen verortet Rawls innerhalb der *CI-Procedure*, welche das formale Universalisierungsverfahren darstellt und in diesem Sinne Ausdruck der allgemeinen Gesetzesformel ist. Bisher wurde noch nichts über die verknüpften Bedingungen, die wesentlich für das KI-Verfahren sind, gesagt. Im Folgenden soll dieses Thema behandelt werden.

C.16 Die formalen und materialen Bedingungen von Rawls' *CI-Procedure*

Es ist nicht nötig, das KI-Verfahren nochmals ausführlich darzulegen, da dies in den vorangehenden Kapiteln bereits geschehen ist. In diesem Abschnitt liegt der Fokus auf jenen Bedingungen, die eine korrekte Durchführung des KI-Verfahrens ermöglichen. Damit das Verfahren überhaupt angewendet werden kann, bedarf es bestimmter Grundvoraussetzungen. Diese Bedingungen umfassen bei Rawls eine bereits angedeutete Zugehörigkeitsbedingung, eine Inhaltsbedingung, eine Freiheitsbedingung, eine Öffentlichkeitsbedingung und eine Permanenzbedingung. Darüber hinaus kommen zwei Informationsbeschränkungen hinzu. Die eine ist eine hinsichtlich der spezifischen Charakteristika über die einzelne Person und deren spezifischer Zwecke. Die andere ist eine, die es Personen verunmöglicht, ihre Stellung in der vorgestellten sozialen Welt zu kennen (*veil of ignorance*). Zunächst soll eine kurze Re-Darstellung des Verfahrens zeigen, wie die Verallgemeinerung im Falle des lügenhaften Versprechens aus Sicht der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs bei Rawls¹⁹⁵ vorzunehmen ist. Die Universalisierung erfolgt in vier Schritten wie folgt:

„Step (1): I am to make a deceitful promise in circumstances C (that is, when I am in embarrassing straits and need money, even though I know that I cannot repay the debt, and have no intention of doing so) in order to further my personal advantage.

Step (2): Everyone is to make a deceitful promise in circumstances C, etc., as above.

¹⁹⁵ Welches die *CI-Procedure* ist.

Step (3): Everyone makes (or tries to make) a deceitful promise in circumstances C, etc. (as if by a law of nature).

Step (4): Adjoin the law of nature at step (3) to other laws of nature (as known by us) and figure out the equilibrium state that would result. This adjusted social world is one in which no one can make a deceitful promise in circumstances C, as much as they would like to do so.” (Rawls, 2000:170)

Die Maxime des lügenhaften Versprechens scheitert in Rawls‘ Lesart am logischen Widerspruch-im-Denken.¹⁹⁶ Es sollen nun jedoch nicht die Widersprüche selbst diskutiert werden, sondern die Konzentration auf jene Rahmenbedingungen, die Rawls‘ *CI-Procedure* implizit in sich enthält, fallen. Zunächst geht es um die Reichweite des Verfahrens.

C.16.1 Die Zugehörigkeitsbedingung

Rawls KI-Verfahren geht davon aus, dass jeder, der eine subjektive Maxime prüft, sich als Zugehöriger in jener Welt notwendigerweise vorstellen und begreifen muss, in der er seine spezifische Maxime als verallgemeinerte Maxime verwirklicht sehen will. Würde diese Bedingung nicht erfüllt, dann könnte jeder Zugehöriger etwas wollen, wovon er selbst gar nicht betroffen ist. Er formuliert diese folgendermaßen:

„...we must be able to intend, as sincere, reasonable, and rational agents, to act from that when we regard ourselves as a member of the adjusted social world associated with it, and thus as acting within that world and subject to its conditions; and ... we must be able to will this adjusted social world itself and affirm it should we belong to it.” (Rawls, 2000:169)

Diese Bedingung zeigt sich besonders in Kants Naturgesetzformel, der ‚Zusatzformel‘ zur allgemeinen Gesetzesformel. Die Zugehörigkeit des Akteurs zu jener sozialen Welt, die imaginativ vorgestellt werden soll, ist jene Vorbedingung, die die korrekte Anwendung des KI-Verfahrens garantiert. Die Zugehörigkeitsbedingung ist ein wirkungsvolles,

¹⁹⁶ Anders als bei Korsgaard, deren praktischer Widerspruch-im-Denken den Widerspruch geriert.

formales Verfahrensmittel, das zum Ziel hat, faire Entscheidungen für *alle* herbeizuführen.¹⁹⁷ Die Reichweite des KI-Verfahrens umfasst alle Menschen qua vernünftiger Natur. Der Zweck dieser Bedingung, alle Zugehörigen sowohl als Prüfende als auch als Betroffene zu imaginieren, ist klar hervorgetreten. Es geht nun um eine weitere Maßnahme, die Rawls als notwendig ansieht.

C.16.2 Die Permanenzbedingung

Das KI-Verfahren arbeitet dergestalt, dass sich jeder Akteur seine eigene subjektive Maxime als „als-ob Naturgesetz“ in einer bereits seit langem und weiter andauernden sozialen Welt vorstellt. Diese Welt weist bestimmte Merkmale auf, sodass die *CI-Procedure* angewendet werden kann. Stellen wir uns eine subjektive Maxime als „als-ob Naturgesetz“ vor, so müssen wir notwendigerweise davon ausgehen, dass diese Naturgesetze nicht bloß für den Moment gelten, sondern über einen längeren Zeitraum. Der Geltungszeitraum der Naturgesetz-Maxime muss sich deshalb ebenfalls von weit *vor* der Prüfung bis auf weit *nach* die Prüfung der jeweiligen subjektiven Maxime erstrecken. Wirkte das Gesetz nur kurzzeitig, ließe sich die soziale Welt nicht glaubwürdig vorstellen und die Universalisierung scheiterte. Abgesehen davon ist Dauerhaftigkeit jedem Naturgesetz per definitionem immanent. Rawls nennt diese notwendige Annahme die Permanenzbedingung des KI-Verfahrens:

„...we are to think of the adjusted social world as if it has long since reached it conjectured equilibrium state. It is as if it always has existed, exists now, and always will exist. Call this the perpetuity condition.” (Rawls, 2000:171)

Die Permanenzbedingung dient als technisches Mittel bei der Überprüfung von Maximen. Sie ist soweit verständlich, dass die nächste Bedingung vorgestellt werden kann. Rawls führt sie in Zusammenhang mit seiner Lesart der *Grundlegung* an, während Kant dort nicht explizit davon spricht.

¹⁹⁷ Sie findet sich in nahezu allen demokratiepolitischen, moralischen und rechtlichen Theorien.

C.16.3 Die Öffentlichkeitsbedingung

Abgesehen von der Zugehörigkeit und der Geltungsdauer bedarf das KI-Verfahren laut Rawls einer weiteren Voraussetzung. Die „als-ob Naturgesetze“ müssen den Zugehörigen der sozialen Welt *bekannt* sein. Weil die geprüfte Maxime nicht geheim oder wenigen zugänglich sein darf, muss die vorgestellte verallgemeinerte Maxime als ein öffentlich Bekanntes betrachtet werden. Diese Annahme leitet sich im Gegensatz zu der Geltungsbedingung nicht aus dem immanenten Begriff eines Naturgesetzes her, denn nicht alle Naturgesetze müssen öffentlich bekannt sein. Sie sind es auch tatsächlich nicht. Bei moralischen Normen des Zusammenlebens verhält es sich anders. Allgemeingültige moralische Regeln müssen aufgrund ihrer Inter-Relationalität eine Öffentlichkeitsbedingung aufweisen.¹⁹⁸ Ansonsten existierten sie zwar, wir könnten sie laut Wittgenstein, jedoch weder verstehen noch gebrauchen. Die Öffentlichkeitsbedingung zählt zu jenen Voraussetzungen, die in nahezu allen Konzeptionen des Zusammenlebens, seien sie moralischer, politischer oder rechtlicher Natur, Eingang gefunden hat. Für Rawls stellt sie ein Erfordernis dar:

„...as a way of interpreting the requirements of the CI-procedure in terms of the law of nature formulation, it is not inappropriate to assume the public recognition of the as-it-were laws of nature generated by people acting from certain maxims...Let's refer to this public recognition of the as-it-were laws of nature issuing from maxims at step (1) as the publicity condition on universal moral precepts. Kant views acceptable precepts of this kind as belonging to the moral public legislation, so to speak, of a moral community.” (Rawls, 2000:171)

In Kants zweitem Beispiel aus der *Grundlegung*, dem lügenhaften Versprechen, werden die in der allgemeinen Gesetzesformel¹⁹⁹ implizit enthaltenen Bedingungen der Zugehörigkeit, der Permanenz und der Öffentlichkeit gut ersichtlich. Diese Bedingungen

¹⁹⁸ Man denke an Wittgensteins ‚Privatspracheargument‘ und den Begriff einer ‚Regel‘ bei Wittgenstein. Siehe Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Philosophische Untersuchungen*. § 243 ff & § 197 ff. Frankfurt am Main: Suhrkamp

¹⁹⁹ In der Interpretation von Rawls als *CI-Procedure*.

erscheinen plausibel und stellen uns in Bezug auf das KI-Verfahren vor nicht allzu große Implikation, da sie technisch-formaler und nicht materialer Natur sind. Anders verhält es sich mit jenen zwei weiteren Bedingungen, die Rawls für das KI-Verfahren ebenfalls als unerlässlich ansieht: Die Inhalts- und die Freiheitsbedingung. Während die Zugehörigkeits-, die Permanenz- und die Öffentlichkeitsbedingung bloß einen prozeduralen Modus Operandi für die korrekte Anwendung des KI-Verfahren darstellen, erscheint es, als ob zumindest die Inhaltsbedingung eine nicht bloß formale, sondern materiale Komponente dem KI-Verfahren hinzufügt. Das, was Rawls die Inhaltsbedingung nennt, soll im nächsten Abschnitt genauer untersucht werden.

C.16.4 Die Inhaltsbedingung

Zur Illustration dessen, was Rawls die Inhaltsbedingung der *CI-Procedure* nennt, ist es hilfreich, Kants viertes Beispiel aus der *Grundlegung* heranzuziehen. Es handelt bekanntlich von der Frage nach der Wohltätigkeits- oder Hilfespflicht gegen andere Menschen. Rawls bezeichnet die zu prüfende subjektive Maxime als ‚Maxime der Indifferenz‘. Müssen wir anderen helfen? Wie Korsgaard aufgezeigt hat, ist eine Welt ohne Hilfespflicht ohne Widerspruch-im-Denken durchaus denkbar, selbst wenn Rawls‘ Zugehörigkeits-, Permanenz- und Öffentlichkeitsbedingung erfüllt sind. Wie wir gesehen haben, muss der Widerspruch dem Widerspruch-im-Wollen Test entspringen: Denn, wir können eine soziale Welt ohne jegliche Hilfespflicht nicht *wollen*. Nun tritt allerdings die Schwierigkeit auf, dass ein unbedingtes, kategorisch gebietendes Hilfsgebot uns als zu anspruchsvoll erscheint, da es Umstände gibt, in denen wir nicht unbedingt helfen *wollen*. Rawls spricht sich dafür aus, das KI-Verfahren dahingehend zu überarbeiten, dass Kants Grundgedanke zur allgemeinen Hilfespflicht einigermaßen gerettet werden kann. Er schlägt folgendes vor:

„First, we must give more content to the will of ideal agents in deciding whether they can will an adjusted world. What do such agents will? What priorities if any do they have? Second, we must specify further the point of view from which these decisions about social worlds are made: What kind of information do ideal agents have and what can they assume about their position and role in an adjusted world?“ (Rawls, 2000:173)

Zunächst ist noch eine grundsätzliche Anmerkung zu machen. Rawls' KI-Verfahren versteht sich nicht als Instrument, das dazu dient, aus Extrembedingungen wie eines Krieges eines jeden gegen jeden, herauszuführen. Sein Anliegen ist das Aufzeigen jener Bedingungen und deren dazugehöriger Mittel und Mechanismen, welche erfüllt sein müssen, damit ein Herbeiführen oder ein Rückfall in einen solchen Extremzustand verhindert wird.²⁰⁰ Dieses Anliegen und diese Vorgehensweise nenne ich in dieser Arbeit die bedingungslogische Argumentation. Deshalb geht Rawls von sogenannten ‚*normalen Bedingungen*‘ aus. Das bedeutet für Rawls, dass die Akteure nicht völlig asozial und verkommen sind, sondern sozial eingebettete Wesen mit grundlegenden Bedürfnissen sind:

„This procedure specifies the content of the moral law as it applies to us as reasonable and rational persons in the natural world, endowed with conscience and moral sensibility, and affected by, but not determined by, our natural desires and inclinations. These desires and inclinations reflect our needs as finite beings having a particular place in our social world and situated in the order of nature.” (Rawls, 2000:164)

Die Frage danach, welcher Inhalt im Willen des idealen Akteurs enthalten sein muss, kommt für Rawls deutlich heraus. Es ist die Frage danach, welche Bedingungen und Umstände etabliert sein müssen, damit Menschen kooperieren. Er nimmt an, dass Akteure sowohl rational als auch vernünftig sind. Abgesehen davon befinden sich Menschen als endliche Wesen innerhalb einer Naturordnung und sind in der Sinneswelt eingebettete Wesen, die bedürftig sind. Rawls nimmt an, dass Menschen sowohl in der wirklichen als auch in der vorgestellten sozialen Welt, Grundbedürfnisse haben. Dieses *Bewusstsein* von den Grundbedürfnissen schreibt er dem Willen jedes einzelnen Akteurs im Reich der Zwecke zu. An anderer Stelle wurde schon Kants Begriff von den ‚*wahren Bedürfnisse des Menschen*‘ erwähnt. Rawls versteht Kants Rede von den ‚*wahren Bedürfnissen*‘ als

²⁰⁰ Meine Argumentation in Kapitel 1 dieser Arbeit versucht zu zeigen, dass Hobbes auf gleiche Weise vorgeht. Mithilfe eines kontraktualistisch-bedingungslogischen Arguments gelingt es Hobbes, die Bedingungen und Erfordernisse eines „civil state“, der einen Rückfall in die Extrembedingungen eines unerträglichen Naturzustands verhindert, aufzuzeigen. Rawls' politische Schriften reflektieren exakt dieses Anliegen.

Grundbedürfnisse; das sind gewisse erforderliche Grundbedingungen, die erfüllt sein müssen, damit die einzelnen Menschen ihrer jeweiligen Vorstellung vom Leben angemessen nachzugehen in der Lage sind²⁰¹. Auch Kant spricht davon, dass alle Menschen als bedürftige Wesen anzusehen sind:

„Wohltätig, d.i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht...und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d.i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.“ (Kant, 1977, MdS: 590/A125-126)

Kant geht es nicht um die Feststellung, dass Menschen tatsächlich bedürftige Wesen sind. Vielmehr ist es notwendig, uns selbst und alle anderen als solche zu betrachten. Rawls geht, wie in seinen politischen Schriften davon aus, dass Menschen gemeinsame Grundbedürfnisse haben, deren Garantie in einer vorgestellten sozialen Welt liegen, in der es Hilfspflicht gibt und die Maxime der Gleichgültigkeit durch einen Widerspruch-im-Wollen abgelehnt wird. Aufgrund des Vergleichs unterschiedlicher vorgestellter sozialer Welten gelangen vernünftige und rationale Akteure zu der Einsicht, dass jene soziale Welt, in der die Grundbedürfnisse aller und deren Voraussetzungen sichergestellt sind, jene ist, in der sie leben wollen. Nun kommt Rawls nicht gänzlich ohne Annahme eines inhaltlichen Mindestmaßes an Grundbedürfnissen aus. Neben der bereits bei Korsgaard angesprochenen Sicherheit, die Menschen zum ‚*Nicht-Wollen*‘ eines kriegerischen Naturzustands veranlasst, sieht Rawls ein zweites, unbestimmteres Grundbedürfnis bei Kant. Es handelt sich um das Bedürfnis von Menschen, ihr Vernunftvermögen ausüben zu können. Damit Menschen überhaupt erst in die Lage versetzt sind, ihrer jeweils eigenen Vorstellung von Glückseligkeit nachzugehen, bedarf es bei Rawls folgender Grundbedürfnisse:

“For this idea to work, even in the kind of case discussed here, we require some account of these needs. Kant holds, I think, that we have “true human needs” (or basic needs) not only for food, drink, and rest, but also for education and culture, as well as for various conditions essential for the

²⁰¹ Rawls' Vorgehensweise ähnelt methodisch stark seiner politischen Schrift *A Theory of Justice*.

development and exercise of our moral sensibility and conscience, and for the powers of reason, thought and judgment.” (Rawls, 2000:175)

Abgesehen von dieser Aufzählung der Grundbedürfnisse beschäftigt sich Rawls nicht weiter mit einer Spezifizierung der Bedürfnisse. Ich werde mich diesem Thema in dieser Arbeit nicht weiter widmen und halte fest, dass es für Rawls‘ Grundbedürfnisse im Sinne von Kants ‚*wahren menschlichen Bedürfnissen*‘ gibt. Rawls‘ Inhaltsbedingung besagt demzufolge, dass im Willen eines jeden Akteurs sowohl Vernünftigkeit und Rationalität als auch das Wissen um die Grundbedürfnisse eines jeden sowie das Wollen deren Sicherstellung enthalten ist. Das KI-Verfahren enthält diese Bedingung. Damit zeigt sich, welche Minimalprioritäten ideale Akteure bei der Vorstellung unterschiedlicher sozialer Welten haben müssen. Sie müssen davon ausgehen, dass alle zumindest einige gemeinsame Grundbedürfnisse wie Sicherheit und andere soziale Primärgüter haben, damit sie ihrem jeweils eigenen Lebensentwurf überhaupt nachgehen können.

Somit stellt sich für Rawls die Frage, von welchem Standpunkt aus ideale Akteure entscheiden, ob sie eine bestimmte soziale Welt wollen oder nicht und über welche Informationen sie hinsichtlich ihrer Entscheidung verfügen? Rawls‘ Fragestellung erinnert unmittelbar an seine politischen Schriften. Dort wird durch Abstraktion und Informationsbeschränkung ein Umfeld geschaffen, in dem alle vom gleichen Standpunkt aus, sich als abstrakt Gleiche annehmen und zu einer Entscheidung kommen sollen. Diese Methode der ‘*Original Position*’ aus Rawls‘ *A Theory of Justice*²⁰² soll den gleichen Standpunkt auch im Umfeld der *CI-Procedure* garantieren. Rawls transferiert seine Argumentationsweise aus seiner Interpretation des Gesellschaftsvertrags in seine konstruktivistische Interpretation der Kantischen Ethik.

²⁰² Siehe Rawls, John.1999. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press

C.16.5 Die zwei Informationsbeschränkungen des KI-Verfahrens

Ob ideale Akteure eine soziale Welt wollen oder nicht, hängt unmittelbar mit der Frage zusammen, ob und wie weit sie im Stande sind, von ihren eigenen subjektiven Maximen zu abstrahieren. Damit ihnen dies leichter fällt, ist es notwendig, von einer rein subjektiv-erstpersonalen Sichtweise abzugehen und charakteristische Merkmale eines unparteilichen und interrelationalen Standpunkts für die Argumentation einzubringen.

“...we must specify further the point of view from which these decisions about social worlds are made: What kind of information do ideal agents have and what can they assume about their position and role in an adjusted world?”(Rawls, 2000:173)

Subjektive Aussagen der Person dürfen bei der Entscheidungsfindung keine Rolle spielen. Dies umfasst Informationen zu besonderen Charakteristika der Person selbst sowie den spezifischen Inhalt ihrer einzelnen Zwecke, Wünsche und Interessen. Nicht nur Rawls propagiert diese Vorgehensweise in Analogie zu seiner *Original Position*, sondern auch Kant selbst lässt Abstraktionsmerkmale erkennen, indem er die Vorstellung von einem Reich der Zwecke wie folgt konkretisiert.

„Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalt ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA74-75)

Was in Hinsicht auf die Abstraktion vom bloß eigenen subjektiven Standpunkt bei Kant interessant erscheint, ist seine Rede davon, von jedem persönlichen Unterschied der Akteure abzusehen und ihre Privatzwecke, also ihre spezifischen einzelnen Zwecke, außer Acht zu lassen. Die persönlichen Unterschiede wie Reichtum, gesellschaftliche Stellung, Krankheit oder Intelligenz dürfen für die Entscheidungsfindung, ob eine Maxime für eine soziale Welt gewollt werden kann, keine Rolle spielen. Rawls‘ und Kants

Argumentationslinie verläuft hier ähnlich; bloß benennt Rawls diese vorgestellte Situation *Original Position* während Kant das Abstraktionsgebot im *Reich der Zwecke* ansiedelt. Das Reich der Zwecke charakterisiert sich durch diese „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.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA75)

Die erste Informationsbeschränkung betrifft also die persönlichen Unterschiede und die privaten Zwecke der zu einer Entscheidung gelangenden Zugehörigen eines Reichs der Zwecke. Dies führt unmittelbar zur zweiten Informationsbeschränkung, die Rawls einführt. Auf welche Weise versetzen sich Menschen in die Lage, von ihrer eigenen Person und deren Privatzwecke zu abstrahieren? In Analogie zu Rawls' *Original Position* ist die Beantwortung dieser Frage klar ersichtlich. Es muss angenommen werden, dass die zugehörigen Menschen ihren zukünftigen Platz in der vorgestellten sozialen Welt nicht kennen. In der *Original Position* weiß man nicht, ob man ein starker oder reicher Mensch²⁰³, ein kranker, intelligenter oder dummer Mensch, adelig oder lohnabhängig, verfolgt oder mit Macht ausgestattet sein wird. In dieser imaginierten Welt muss die Entscheidung so fallen, dass selbst, wenn einem ein Feind den Platz zuweist, dieser Platz immer noch akzeptabel sein muss. Ansonsten könnte kein Zugehöriger eines Reichs der Zwecke diese Welt *wollen*. Dafür wird die Ausgangsposition bei Rawls von einem fiktiven „*Schleier des Nichtwissens*“²⁰⁴ umgeben, der die charakteristischen Eigenschaften der Unparteilichkeit in Form der Informationsbeschränkungen sicherstellen soll.

Wenn wir uns also eine soziale Welt als Teil des KI-Verfahrens, die wir alle wollen können, vorstellen, müssen wir dies vor dem Hintergrund der Inhaltsbedingung und der zwei angeführten Informationsbeschränkungen tun. Eine minimalistische Konzeption von angemessenen, gemeinsamen Grundbedürfnissen sowie die Betrachtung der sozialen Welt von einem ausreichend allgemeinen und überparteilichen Standpunkt aus bilden den Ausgangspunkt unserer Entscheidung.

²⁰³ Dies ist das Gegenargument zu Henry Sidgwick's starkem Mann, der keine Hilfe will.

²⁰⁴ Rawls' häufig zitierter „veil of ignorance“.

„This is because the requirements of pure and empirical practical reason represented in the CI-procedure force us to view ourselves as proposing public moral practice for an ongoing social world enduring over time. Any such public law for a realm of ends the members of which are free and equal and reasonable persons must answer to these conditions.” (Rawls, 2000:176)

Bisher enthält das KI-Verfahren also die Zugehörigkeits-, die Permanenz-, die Öffentlichkeits- und die Inhaltsbedingung ebenso wie die zwei Informationsbeschränkungen. Die letzte von Rawls angeführte Bedingung, welche Rawls als dem KI-Verfahren inhärent und als besonders essentiell ansieht, wird nun im folgenden Abschnitt diskutiert.

C.16.6 Die Freiheitsbedingung

Abgesehen von den bereits erwähnten Bedingungen enthält das KI-Verfahren eine weitere, für das Kantische Moralsystem unerlässliche Bedingung. Es ist eine Freiheitsbedingung, die für alle Zugehörigen gleichermaßen unter einer Idee eines Reichs der Zwecke gelten muss.

„...the categorical imperative procedure must exhibit the categorical imperative, and similarly the moral law, as a principle of autonomy, so that from our consciousness of this law as supremely authoritative and regulative for us (as it applies to us via the categorical imperative and its procedure), we can recognize that we are free. Call this the freedom condition.” Rawls, 2000:163)²⁰⁵

Da der kategorische Imperativ bei Rawls Ausdruck des moralischen Gesetzes, welches ein Prinzip der Freiheit darstellt, ist, liegt es auf der Hand, dass das KI-Verfahren diesen Umstand repräsentieren muss. Deshalb ist die Freiheitsbedingung, d.i. dass jedes

²⁰⁵ Ich lasse an dieser Stelle sowohl die Bedingungen der Motivation als auch jene des Faktums der Vernunft, welche Rawls ebenfalls als Bedingungen ansieht, außer Acht. Diese wurden im Korsgaard Kapitel dieser Arbeit diskutiert.

vernünftige Wesen als gleichermaßen frei betrachtet werden muss, im KI-Verfahren implizit enthalten. Darüber hinaus, und dies spricht Rawls nicht explizit an, enthält die Freiheitsbedingung auch eine Gleichheitsbedingung. Das KI-Verfahren muss plausibler Weise davon ausgehen, dass *alle* Zugehörigen eines vorgestellten Reichs der Zwecke gleich frei sind.

In obigen Abschnitten wurde untersucht, welche Bedingungen und Grundlagen das KI-Verfahren in sich enthalten muss, damit es als Werkzeug zur Überprüfung, ob eine Maxime verallgemeinerbar ist, taugt. Diese Analyse wirft weitere Fragen aus. Wenn Rawls' KI-Verfahren als Universalisierungsverfahren die allgemeine Gesetzesformel sowie die Naturgesetzformel, also das, was Kant die ‚strenge Methode‘ nennt, repräsentiert, sind dann die im KI-Verfahren enthaltenen Bedingungen implizit auch jene der allgemeinen Gesetzesformel und der Naturgesetzformel?

C.17 Die Bedingungen des KI-Verfahrens sind die Bedingungen in der allgemeinen Gesetzesformel und in der Naturgesetzformel

Was an dieser Stelle wichtig erscheint, ist, nochmals darüber nachzudenken, was die *CI-Procedure* bei Rawls leisten soll. Rawls argumentiert, dass das KI-Verfahren selbst keine Konstruktion ist. Sie bringt jedoch den konkreten Inhalt der kategorischen Einzelimperative hervor. Die Frage ist zunächst, ob das Verfahren auch seine eigenen, oben herausgearbeiteten, Bedingungen hervorbringen kann? Damit die *CI-Procedure* nicht missverstanden wird, weist Rawls selbst darauf hin, dass das Verfahren zwar die spezifischen Einzelimperative hervorbringt, jedoch nicht ihre eigenen Grundlagen und somit die Vorbedingungen der Moraltheorie selbst generieren kann. Das KI-Verfahren dient bloß als Methode und Werkzeug und ist demzufolge Ausdruck jener Bedingungen, die in einer Kantischen Moraltheorie erfüllt sein müssen.²⁰⁶

²⁰⁶ Wie beispielsweise die gleiche Freiheit unter den Akteuren in einem vorgestellten Reich der Zwecke.

„Now there are two reasons for studying the CI-procedure: one is to use it as a way of generating the content – the first [!] principles along with the essential rights, duties, permissions, and the rest – of a reasonable moral doctrine. I don't believe that the CI-procedure is adequate for this purpose... The other reason for studying the CI-procedure is to elucidate [!] and give meaning to the themes and features that distinguish Kant's view. Provided that the account of that procedure satisfies the content and the freedom conditions..., its main value for us, or so I think, is to bring to life and to make intelligible Kant's characteristic and deeper ideas. It does this by providing a means for their expression: by referring to it we can give a more specific sense to the unity of reason, say, and to the idea of acting under the idea of freedom.” (Rawls, 2000:163-164)

Diese Passage muss man vorsichtig interpretieren. Rawls behauptet nicht, dass das KI-Verfahren überhaupt keinen Inhalt produziere. Das läge im völligen Widerspruch zu seiner vorher dargelegten Argumentation, dass es Inhalt, d.i. kategorische Einzelimperative, hervorbringt. Deren Inhalt kommt nicht aus dem Nichts, sondern reflektiert die Grundlagen und Bedingungen der Moraltheorie. Dieser produzierte Inhalt sind wie bereits erwähnt die kategorischen Einzelimperative, aber nicht deren notwendige Grundlagen und Bedingungen.

Das KI-Verfahren soll als Mittel und praktisches Werkzeug dazu dienen, jener Idee, dass wir unter der Idee von Freiheit²⁰⁷ handeln müssen, Ausdruck und Anwendung zu verleihen. Rawls äußert sich an einer Stelle in seinen Kant Vorlesungen in der *Geschichte der Moralphilosophie* dahingehend, dass es weniger darum geht, welche der einzelnen Formulierungen des kategorischen Imperativs wir anwenden, solange gewisse Bedingungen erfüllt sind. Der Fokus liegt demzufolge eher auf den inhärenten Bedingungen des kategorischen Imperativs.

„...it does not greatly matter, I think, what specific formulation of the CI-procedure we adopt, provided that it meets certain essential conditions.” (Rawls, 2000:162)

Das KI-Verfahren muss notwendigerweise die Bedingungen der Zugehörigkeit, der Öffentlichkeit, der Permanenz, des Inhalts und der Freiheit (sowie der Gleichheit) erfüllen,

²⁰⁷ Gemeint ist die gleiche Freiheit aller; also auch unter der Idee der Gleichheit.

damit die Universalisierung der spezifischen Maximen des Akteurs vorgenommen werden kann.²⁰⁸

Nachdem das KI-Verfahren seine eigenen Bedingungen nicht hervorbringen kann und es Ausdruck der ‚strengen Methode‘, also der allgemeinen Gesetzesformel ist, muss nun untersucht werden, ob diese Bedingungen auch in der allgemeinen Gesetzesformel enthalten sind. Zur Erinnerung sei angemerkt, dass Kant die strenge Methode auf folgende Weise definiert:

„Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen *Beurteilung* immer nach der strengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: *handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.*“

(Kant, 1974a, GMS:70/BA 81)

Die allgemeine Gesetzesformel repräsentiert also die strenge Methode, nach der zur Evaluierung der spezifischen Maximen von Akteuren, vorzugehen ist. Zusammen mit ihrer Zusatzformel, der Naturgesetzformulierung des kategorischen Imperativs, stellt sie bei Rawls und vielen Neo-Kantianern die Basis des KI-Verfahrens dar. Wenn also die erste Formulierung des kategorischen Imperativs die Grundlage des Verfahrens wäre, dann müsste diese die notwendigen, herausgearbeiteten Bedingungen enthalten, da Rawls ja argumentiert, dass das Verfahren seine eigenen Grundlagen und Bedingungen nicht selbst hervorbringen kann. Deshalb müssen die Bedingungen bei dieser Argumentationsweise in der Basis des Verfahrens, d.i. in der allgemeinen Gesetzesformel, enthalten sein und gelten.²⁰⁹ Daraus folgt, dass die Bedingungen des KI-Verfahrens auch jene Bedingungen sein müssen, die in der allgemeinen Gesetzesformel und in der Naturgesetzformel anzutreffen sind. Wenn nun die allgemeine Gesetzesformel, sowie die Naturgesetzformel diese Bedingungen enthalten, muss man sich fragen, woher diese Bedingungen kommen können und ob sie von der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs selbst hervorgebracht werden können? Diese konkrete Frage beantwortet

²⁰⁸ Die beiden Informationsbeschränkungen dienen als technisches Hilfsmittel der Umsetzung.

²⁰⁹ Dies gilt zumindest für jene Kant Interpreten, die die allgemeine Gesetzesformel als den Ausgangspunkt des Kantischen kategorischen Imperativs betrachten.

Rawls nicht. Er sieht die notwendigen Grundbedingungen durch das moralische Gesetz als gegeben. Wenn man sich jedoch nicht mit diesem direkten Verweis zufrieden geben möchte, zumal das moralische Gesetz bei Kant ein nicht besonders ausexplizierter Begriff mit konkreten Bedingungen ist, dann muss man sich nach anderen Interpretationsmöglichkeiten umsehen. Eine mögliche Art und Weise, dem direkten Verweis auf das moralische Gesetz zu entgehen, bietet ein unorthodoxer Blick auf das Reich der Zwecke.

D Kapitel IV

Das Reich der Zwecke – revisited

D.1 Ist die Konzeption von einem Reich der Zwecke die Basis der allgemeinen Gesetzesformel?

Am Ende des Kapitels zu Rawls' Interpretation von Kants kategorischem Imperativ wurde festgehalten, dass das KI-Verfahren und deshalb auch die allgemeine Gesetzesformel gewisse Grundbedingungen, die diese nicht selbst zu generieren imstande sind, in sich enthalten. Wenn es einen Versuch zu einer kohärenten Argumentation *innerhalb* des Rahmens des kategorischen Imperativs geben soll, lohnt es sich, einen genauen und unorthodoxen Blick auf Kants Konzeption von einem Reich der Zwecke zu werfen. Hochinteressant ist daher die Frage, welche Konzeption von einem Reich der Zwecke in der Lage ist, die dem KI-Verfahren innewohnenden Grundbedingungen argumentativ zu etablieren.

Die bisherigen Untersuchungen in dieser Arbeit, sowohl jene zu Korsgaards Lesart der Kantischen Ethik, als auch die Analyse der Rawlsschen Kant Interpretation im Bereich der Moralphilosophie haben in dieser Arbeit ergeben, dass beide²¹⁰ das Reich der Zwecke als potentiell verwirklichtbares *Ideal* eines durch ihre Mitglieder hervorbringbaren Gemeinwesens verstehen. Die akkumulierten verallgemeinerten Maximen bilden das ‚*Ganze*‘ eines Reichs der Zwecke. Diese kategorischen Einzelimperative stellen den gesammelten Inhalt, eine Art Gesetzbuch, für alle dem Reich der Zwecke Zugehörigen dar. Auch wenn dieses Gesetzbuch nicht als faktisches, sondern als hypothetisches verstanden werden muss, verändert dies nicht die Sichtweise auf ein Reich der Zwecke als einem Ideal. Jeder und jede Einzelne sieht sich als Gesetzgeber der gemeinsamen Gesetze. Soweit ist die als inhaltliches Ganzes aller verallgemeinerten Maximen verstandene Konzeption eines Reichs der Zwecke als Ideal verständlich. Ich nenne diese Lesart im verbleibenden Teil der Arbeit die „*Ideal-Interpretation*“. Die *Ideal-Interpretation* des

²¹⁰ Trotz der Unterschiede.

Reichs der Zwecke kann man für durchaus plausibel halten, stellt sie doch die allgemein anzutreffende Lesart von einem Reich der Zwecke dar.

Welche Einwände gibt es gegen eine solche Konzeption von einem Reich der Zwecke als einem Ideal, zumal Kant selbst es als Ideal bezeichnet hat? Ein naheliegender Einwand ist mit einem ergänzenden Blick auf die generelle Philosophie Kants verbunden. Bei Kant liegt jedem Ideal eine Idee zu Grunde. Eine bloße *Ideal-Interpretation* vernachlässigt die Tatsache, dass in einem Kantischen System einem *Ideal* stets eine *Idee* zu Grunde liegt. Man könnte wie Rawls und Korsgaard argumentieren, dass die dahinterliegende Idee in der praktischen Vernunft selbst, also im moralischen Gesetz, liegt. Möchte man jedoch einen konstruktivistischeren Standpunkt wie in dieser Arbeit einnehmen, dann muss man sich fragen, ob ein Reich der Zwecke als Idee auch innerhalb eines konstruktivistischen Verständnisses vom kategorischen Imperativ argumentierbar ist. Welche Bedingungen müssen in dieser Idee enthalten sein und mithilfe welcher Gedankenexperimente lassen sich diese konkretisieren? Es geht um die Frage, wie der ‚link‘ vom Ideal zu der Idee von einem Reich der Zwecke möglich wäre ohne direkt auf das moralische Gesetz, also die praktische Vernunft, zu rekurrieren. In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, diese nicht definierte Verbindung durch Analyse von erforderlichen Bedingungen argumentativ herzustellen.

Ein weiterer Einwand besteht darin, dass die *Ideal*-Lesart eines Reichs der Zwecke einen weiteren, wichtigen Aspekt der generellen Kantischen Vorgehensweise in Bezug auf Wissenschaft im Allgemeinen, und in Bezug auf Philosophie im Speziellen ausblendet. Kants durchgängig angewandte Methode ist der Versuch, durch Analyse zu den Bedingungen der Möglichkeit von ‚Etwas‘ zu kommen. Im Bereich der Epistemologie gelangt man dadurch zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Im Bereich der praktischen Philosophie kommt man durch diese Methode zu den erforderlichen Möglichkeitsbedingungen („*normative felicity conditions*“) des politischen oder ethischen Zusammenlebens. Sich an die grundlegende Ambition Kants zu erinnern führt dazu, Kant als Analytiker zu verstehen, der diese Bedingungen der Möglichkeit herausarbeitet und daraus seine Schlüsse zieht. Im Bereich der Moralphilosophie ergeben sich begründete Bedingungen, die einem als konstruktivistisches Verfahren verstandenen kategorischen Imperativ inhärent sind.

Ich halte beide Einwände für plausibel und werde, bevor ich zur konkreten Argumentation komme, diese zum besseren vorläufigen Verständnis kurz skizzieren. In Bezug auf eine Konzeption eines Reichs der Zwecke gilt mein Interesse nicht dem verwirklichtbaren Ideal eines Reichs der Zwecke, sondern vielmehr jenen Bedingungen, den „*normative felicity conditions*“²¹¹, die erfüllt sein müssen, damit jeder Zugehörige in einem Reich der Zwecke seinem jeweiligen Lebensentwurf nachgehen kann; bei gleichzeitiger Garantie, dass alle anderen dies auch tun können. Die Idee ergibt sich aus einem bedingungslogischen Gedankenexperiment, welches die Konzeption eines Reichs der Zwecke so denkt, als wäre sie eine Garantie für *alle*, ihre jeweiligen divergierenden Vorstellungen von einem guten Leben potentiell realisieren zu können. Die oberste einschränkende Bedingung ergibt sich aus der Annahme, dass nicht nur der Akteur selbst, sondern jede und jeder andere ebenfalls diese Garantie²¹² sichergestellt haben muss. Daraus folgt eine Konzeption von einem von pluralistischen Lebensentwürfen²¹³ geprägten, hypothetischen Gemeinwesen. Der Rahmen und die Garantie werden durch bestimmte, als erforderlich analysierte Grundbedingungen sichergestellt, denen jeder Zugehörige im Reich der Zwecke unterliegt und dessen Gesetzgeber er gleichzeitig ist.

Wie im vorigen Kapitel detailliert dargelegt, finden sich grundlegende Bedingungen in Rawls' KI-Verfahren. Die zu stellende Frage ist, wie sie dorthin kommen? Es wurde im vorigen Abschnitt festgestellt, dass die Bedingungen nicht einfach aus der allgemeinen Gesetzesformel hergeleitet werden können, da man sich wiederum fragen müsste, wie sie dorthin gelangt sind. So werde ich in dieser Arbeit ein Gedankenexperiment unternehmen, dessen Ausgangspunkt das Reich der Zwecke ist. Die Vorgehensweise erinnert an Rawls' *Original Position*; jener Methode aus seinen politischen Schriften, die die Bedingungen für das Zusammenleben im politischen Bereich²¹⁴ herausarbeitet und den Rahmen für alle weiteren Regeln, Normen und Gesetze bestimmt. Im Bereich der Kantischen Ethik deutet

²¹¹ Darwall spricht in Anlehnung an J.L. Austins Sprechaktheorie von „*normative felicity conditions*“; siehe Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person-Standpoint*. Cambridge: Harvard University Press. S. 4 & Kap. 3

²¹² Auf gleiche Weise wie Kants Rechtsprinzip dies im Bereich der äußeren Freiheit garantiert.

²¹³ Wie Kant meint: indem man von den privaten Zwecken abstrahiert.

²¹⁴ Welche sich in Form einer Verfassung darstellt.

sich bei Rawls zwar in seiner *CI-Procedure* eine solch abstrahierende Vorgehensweise an, diskutiert wird jedoch eine mögliche Idee von einem Reich der Zwecke als eine Art „*ethische Original Position*“ nicht. Es bleibt bei Rawls beim Reich der Zwecke als einem Ideal.

Mein konkreter Ansatz wird daher im nächsten Abschnitt jene Überprüfung sein, ob eine unorthodoxe Konzeption von einem Reich der Zwecke als einer Idee Rawls‘ Grundbedingungen des KI-Verfahrens auf plausible Weise beinhalten kann.

D.2 Das kontraktualistisch-bedingungslogische Argument zu einem Reich der Zwecke

Was ist ein kontraktualistisch-bedingungslogisches Argument? Im ersten Teil dieser Arbeit wurde eine genaue Darstellung der verschiedenen Formen des Kontraktualismus vorgenommen. Historisch betrachtet finden sich die meisten Gedankenexperimente zu Fragen eines möglichen Zusammenlebens unterschiedlichster Akteure vorwiegend im Bereich des Politischen. Eine nicht unbedeutende Zahl dieser Experimente bedient sich der Methode der Vertragstheorie, worauf die lange bestehende Tradition der Sozial- oder Gesellschaftsvertragstheorie verweist. Eine bislang eher unbeachtete Form des vertragstheoretischen Gedankenganges, ist die Methode des bedingungslogischen Arguments wie sie im ersten Teil dieser Arbeit dargestellt wurde. Zur Erinnerung sei diese nochmals kurz zusammengefasst: Die bedingungslogische Argumentation stützt sich, wie alle anderen Formen der Vertragstheorie, auf einen Konsens aller Beteiligten. Das Besondere am bedingungslogischen Konsens ist jedoch, dass er seine Überzeugungskraft aus einer hypothetischen Konditionalsatzkette gewinnt. Es ist ihm nicht möglich auf empirische Annahmen zurückzugreifen. Nicht einmal empirisch-hypothetische Annahmen wie die Verfasstheit des Menschen können die Begründungsfunktion einnehmen. Weder Aussagen über Substanz noch über Akzidenzen des Menschen werden zur Begründung herangezogen. Das bedeutet nicht, dass nicht Aussagen über und Beschreibungen des Menschen bei der bedingungslogischen Argumentation weiterhin möglich sind und auch

vorkommen.²¹⁵ Diese stellen jedoch nicht den Ausgangspunkt und die Grundlage des Arguments dar.

Das Gedankenexperiment des bedingungslogischen Arguments beginnt bei der allgemeinen Frage, *wie* wir aufgrund eines unvermeidlichen Nebeneinanders mit- oder nebeneinander leben können. Die Prämisse ist das unvermeidliche Nebeneinander von Menschen aufgrund einer mit endlichen Ressourcen ausgestatteten endlichen Welt. Potentielle wechselseitige Instabilität und Unsicherheit bedrohen das jeweilige Individuum. Durch welche Bedingungen kann jedes Individuum einen Angriff oder eine Bedrohung auf sich selbst verhindern? Die Antwort im politischen Bereich ist klar: Legitimierte politische Autorität und zivile Vergesellschaftung verhindern einen Rückfall in unsichere und instabile Verhältnisse. Diese Schlussfolgerungen kann man durchaus für plausibel halten.

Die nächste Frage im bedingungslogischen Argument ergibt sich daraus: *Wenn* dem so ist, dass legitimierte politische Autorität die Bedingung zur Verhinderung des Naturzustandes ist, *wie* kommt sie zu ihrer Legitimation? Die Antwort auf die Frage, auf welche Weise politische Autorität in der Vertragstheorie legitimiert wird, ist relativ einfach zu beantworten. Es ist der hypothetische Vertrag. Auf die Charakteristika des hypothetischen Vertrages wird nun nicht mehr eingegangen, da dies bereits ausführlich im ersten Teil der Arbeit geschehen ist.

Das letzte Glied in der bedingungslogischen Argumentation schließt den Kreis des Gedankenexperiments mit einer überprüfenden Frage: *Wenn* politische Autorität durch das Gedankenexperiment des hypothetischen Vertrages legitimiert ist, lässt sich dadurch ein *Zurückfallen[!]* in einen unsicheren und instabilen (Natur) Zustand verhindern, *selbst wenn* die Individuen selbstsüchtig und grausam sind? Die klare Antwort darauf ist: Ja!

²¹⁵ Eine in dieser Arbeit vertretene unorthodoxe und kontraktualistisch-bedingungslogische Interpretation von Hobbes' Theorie aus dem *Leviathan* dient als Beispiel.

Was auffällt ist, dass die bedingungslogische Argumentationskette in umgekehrter Richtung wie die orthodoxe Lesart der Vertragstheorie erfolgt. Die orthodoxe und durchaus etablierte Interpretation argumentiert von der anthropologischen Verfasstheit des Menschen zur politischen Autorität. Nach dieser der Veranschaulichung dienenden Rekapitulation des bedingungslogischen Arguments im Bereich des Politischen komme ich nun zu Rawls' Kant Interpretation des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung* zurück.

Es wurde aus den vorangegangenen Abschnitten deutlich, dass Rawls die *Grundlegung* und deren Argumente zum kategorischen Imperativ als konstruktivistisches Verfahren versteht. Desweiteren wurde festgestellt, dass seine *CI-Procedure* bestimmte Bedingungen beinhaltet, die sie nicht selbst hervorzubringen in der Lage ist. Die Frage danach, woher diese Bedingungen kommen beziehungsweise wie sie plausibel argumentierbar sind, veranlasste zu einem genaueren Blick auf ein bestimmtes Verständnis von einem Reich der Zwecke. Die sowohl von Korsgaard als auch von Rawls vertretene orthodoxe *Ideal-Interpretation* eines Reichs der Zwecke, versteht das Reich der Zwecke als ein hypothetisches Ganzes aller durch das KI-Verfahren akzeptierten kategorischer Einzelimperative. Es handelt sich dabei um eine Art moralisches Gesetzbuch eines Gemeinwesens, in dem sich jeder als dessen Gesetzgeber *und* Unterworfener betrachtet. Kant selbst bezeichnet das Reich der Zwecke ebenfalls als Ideal:

„..., d.i. ein Reich, welches, weil diese [gemeinschaftlichen, objektive] 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.“ (Kant, 1974a, GMS:66/BA75)

Die Frage, die ich in dieser Arbeit stelle, ist, wie das Reich der Zwecke abgesehen von der etablierten *Ideal-Interpretation* verstanden werden kann. Die Dimension eines Reichs der Zwecke muss daher über das bloße Verständnis als Ideal hinausgehen.

Zweifelsohne vertritt Kant, so wie Korsgaard und Rawls, die Ansicht, dass das Reich der Zwecke ein Ideal darstellt, das in der Realität nicht verwirklicht ist. Ein ideales Reich der Zwecke aus der Summe aller akzeptierten kategorischen Einzelimperative aller Mitglieder ist denkbar und wäre verwirklichtbar. Es spricht in der *Grundlegung* viel dafür, dass Kant

dies so sieht. Man kann sich jedoch fragen, ob Kant das Reich der Zwecke *bloß* als Ideal ansieht. Zugegebenermaßen spricht Kant nicht explizit von einer anderen, möglichen Sichtweise auf das Reich der Zwecke. Zudem äußert sich Kant nicht über seine formale Methodik zur theoretischen Grundlage der Moral in der *Grundlegung*, da er wohl annahm, dass den Lesern ja ersichtlich würde, was er tut.²¹⁶ Dies hindert jedoch nicht daran, eventuelle implizite Möglichkeitsbedingungen des Reichs der Zwecke bei Kant zu suchen beziehungsweise eine neue Form ebendieses zu denken.

Zurück zu oben erwähntem Zitat. Wichtig scheint Kant die Beziehung der einzelnen Zwecke in Bezug auf sich selbst und auf andere zu sein. Daraus ergibt sich die Frage, *wer* oder *was* regelt die Beziehungen der Einzelnen zu sich und anderen? WER die Beziehungen regelt ist bei Kant leicht zu beantworten. Keine übergeordnete Instanz, sondern jedes Individuum, verstanden sowohl als Gesetzgeber als auch als den Gesetzen Unterworfener, regelt die Beziehungen. Dieses Individuum wird nicht als isoliertes betrachtet, sondern muss in einer Konzeption eingebettet sein, welche die Beziehung der Individuen zueinander, wie Kant im obigen Zitat betont, regelt.

Nun könnte man meinen, dass die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs in Form der Konzeption der Würde die Beziehungen der Individuen zueinander regelt. Dann wäre im Wesentlichen die Idee von der Würde des einzelnen Menschen die Grundlage dessen, was die Beziehungen der Individuen zueinander regelt. So könnte man argumentieren. Es handelt sich um eine substantielle Argumentation, wie sie auch Christine Korsgaard vertritt. Diese bringt beträchtliche Schwierigkeiten mit sich. Abgesehen davon, dass die Würde aller als substantielle Letztbegründung angreifbar²¹⁷ ist, stellt sich noch ein weiteres Problem. Bei Korsgaard erfolgt der Argumentationsschritt vom bloß eigenen Selbstzweck zu dem, dass ich auch alle anderen Individuen als ebengleichen Selbstzweck verstehen muss, mithilfe einer Analogie zu Wittgensteins

²¹⁶ Unter heutigen wissenschaftlichen Kriterien würden seine Arbeiten deshalb als ungenügend betrachtet; das entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Kant hat ein selbst denkendes Subjekt als Leser vorausgesetzt.

²¹⁷ Weil ihr eine metaphysische Konnotation anhaftet.

Privatspracheargument.²¹⁸ Es handelt sich um einen komplexen Schritt. Der direkte Schritt von der Idee der eigenen Würde, welche wohl jeder gerne für sich in Anspruch nehmen wollte, zu der Idee von der Würde eines jeden anderen gleichermaßen, ist nicht einfach zu argumentieren.²¹⁹ Meines Erachtens ist dieser direkte Weg nicht nötig. Denn es bestehen andere Möglichkeiten der Argumentation. Die Argumentation muss nicht über die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs führen, sondern kann durchaus auf andere Weise bewältigt werden.

Die einzelnen Individuen müssten dazu innerhalb einer Konzeption gedacht werden, welche den Schritt von der eigenen Würde zu jener aller anderen durch eine Konstruktion impliziert, auf plausiblere Weise ermöglicht und somit die Idee der Würde formal stützt. Welches Element der Kantischen Ethik könnte solches leisten? Was kann systematisch sicherstellen, dass dieser Schritt gelingt? Aus vertragstheoretischer Sicht würde man ein System denken, in dem alle mit allen unter bestimmten Bedingungen in Verbindung stehen. Diese mögliche Vorgehensweise lässt an Kants eigene Formulierung vom Reich der Zwecke als eine systematische Verbindung aller Zugehörigen denken. Das Reich der Zwecke als eine bestimmte, vertragstheoretische Konzeption wäre dann, so das Argument plausibel ist, das vorgängige, formal-bedingungslogische Argument für die Idee der Würde aller.

Nachdem klar geworden ist, *wer* die Beziehungen der Individuen regelt, indem alle Individuen sich und alle anderen zugleich als Gesetzgeber und Unterworfenen betrachten, rückt die Frage, *was* die Beziehungen der Einzelnen in einem Kantischen Ethiksystem untereinander zu regeln im Stande ist, ins Zentrum. Die Individuen, gedacht in einer vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke mit gewissen Bedingungen, sind das Subjekt der Konzeption. Es fällt auf, dass die Beantwortung der WER-Frage bei der *Ideal-Interpretation* eines Reichs der Zwecke und bei der kontraktualistisch-bedingungslogischen *Ideen-Konzeption* eines Reichs der Zwecke zur

²¹⁸ Siehe Korsgaard, Christine. 1996a. *The Sources of Normativity*, § 4.2.3. Cambridge: Cambridge University Press

²¹⁹ Siehe Riedl, Sabine. 2010. *Moralische Verpflichtung: erstepersonal, zweipersonal oder drittpersonal?* S. 27 ff

gleichen *Conclusio* führt. In beiden Fällen sind es die Individuen, die sich sowohl als Gesetzgeber als auch den Gesetzen Unterworfenen betrachten. Es besteht aber ein Unterschied darüber, WAS die Beziehungen der Individuen zueinander in einem Reich der Zwecke regelt. Beispielsweise betrachtet die *Ideal-Interpretation* von Korsgaard die Würde des Individuums²²⁰ als Regulativum für Beziehungen zu sich selbst und allen anderen, während die vertragstheoretische *Ideen-Interpretation* davon ausgeht, dass das Reich der Zwecke über bestimmte Bedingungen verfügen muss, *damit* die Beziehungen der Individuen untereinander geregelt sind. Erst von dieser Basis ausgehend wird in der Folge die Würde des Individuums argumentationstheoretisch begründet. Im folgenden Abschnitt muss deshalb der Frage nachgegangen werden, welche Bedingungen eine solch vertragstheoretische und unorthodoxe Konzeption von einem Reich der Zwecke beinhalten muss.

D.3 Die Bedingungen einer kontraktualistisch-bedingungslogischen Konzeption von einem Reich der Zwecke

Im vorigen Kapitel zu Rawls wurde dargelegt, welchen Bedingungen die *CI-Procedure* unterliegen muss, damit sie ihre Funktion²²¹ als Universalisierungsverfahren von subjektiven Maximen ausüben kann. Es wurde festgestellt, dass Rawls' *CI-Procedure* auf formalen und materialen Bedingungen beruht. Die Bedingungen der Zugehörigkeit, der Permanenz und der Öffentlichkeit zählen zweifellos zu den formalen Bedingungen. Eine materiale Bedingung zeigt sich in Rawls' Inhaltsbedingung, die ein Minimum an gemeinsamen Grundbedürfnissen aller Personen im Reich der Zwecke umfasst. Mit der Bedingung der Gleichheit und Freiheit aller verhält es sich schon schwieriger. Einerseits können sie zu den formalen Bedingungen gehören, da dieses Prozedere als Annahme aller als freie und gleiche Akteure zur Sicherstellung der gleichen Freiheit aller verstanden

²²⁰ Und somit die 2. Formulierung des kategorischen Imperativs.

²²¹ Dies kommt einer funktionellen Interpretation der allgemeinen Gesetzesformel gleich, da die *CI-Procedure* bloß Ausdruck dieser ist.

werden kann.²²² Andererseits ist es möglich, die Gleichheit und Freiheit der Akteure als substantielle, d.i. materiale Bedingung, über die Menschen *wesentlich* verfügen, zu verstehen. Ein solches Verständnis wäre etwa eine letztbegründete Formulierung der Würde des Menschen.²²³ Für die Argumentation in dieser Arbeit ist kein materiales Verständnis von Freiheit und Gleichheit notwendig, da bloß gezeigt werden soll, dass sich Individuen notwendigerweise als Freie und Gleiche betrachten müssen, wenn sie nach dem kategorischen Imperativ in Form des prozeduralen KI-Verfahrens handeln wollen.²²⁴

Rawls' Freiheitsbedingung ist also als prozedurale Bedingung zu verstehen. In dieser Arbeit geht es um ein prozedurales Verständnis von Freiheit und Gleichheit, welches die gleiche Freiheit in der Beziehungsstruktur aller Individuen garantieren soll.²²⁵ Die Bedingungen der Gleichheit und der Freiheit in Rawls' KI-Verfahren werden deshalb zu den formalen Bedingungen gezählt. Die soeben nochmals aufgelisteten formalen und materialen Bedingungen sind Rawls' KI-Verfahren des kategorischen Imperativs inhärent.

Die nächste naheliegende Frage ist nun, unter welchen Bedingungen die von Kant erwähnten geltenden gemeinsamen (objektive) Gesetze im Reich der Zwecke gelten können, damit die Beziehungen aller Individuen untereinander geregelt werden. Kant konkretisiert nicht, um welche gemeinsamen und objektiven Gesetze es sich handelt. Laut obiger Kant-Passage gelten die Gesetze offensichtlich bereits. Es scheint ihm weniger um die Frage zu gehen, *was* die Gesetze inhaltlich genau sind, denn dann hätte er sie dargelegt. *Dass* jedes Individuum als Mitglied im Reich der Zwecke als deren Urheber²²⁶ und Unterworfener angesehen werden muss, kommt bei Kant klar heraus. Somit zeichnet

²²² Wie Kants Rechtsprinzip: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“ Kant, Immanuel. 1977. *Die Metaphysik der Sitten*. S. 337/A33, B33, 34. Frankfurt am Main: Suhrkamp

²²³ Dies besagt nicht, dass die Würde des Menschen immer substantiell zu verstehen ist; sie kann auch, wie bei der vertragstheoretischen Lesart funktionell verstanden werden.

²²⁴ Zur Erinnerung an dieser Stelle: In dieser Arbeit wird eine kontraktualistisch-bedingungslogische Lesart des kategorischen Imperativs vorgenommen, aber keine weitere kritische Untersuchung von Kants Argumenten hinsichtlich des moralischen Gesetzes selbst, der Einheit der Vernunft, des Faktums der Vernunft oder des Vorrangs des Rechten vor dem Guten vorgenommen. Es soll ‚bloß‘ gezeigt werden, dass Kants *Grundlegung* als bedingungslogisches und deshalb kontraktualistisches Argument verstanden werden kann.

²²⁵ Wie Kants Rechtsprinzip.

²²⁶ So argumentiert auch Hobbes.

sich die erste Bedingung bereits deutlich ab. Die Zugehörigkeit aller Individuen im Reich der Zwecke ist, wie auch bei Rawls' KI-Verfahren, die erste, nicht lexikalisch zu verstehende Bedingung, die eine vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke beinhalten muss. Jedes Individuum, das nach dem kategorischen Imperativ handeln will²²⁷, muss das Konzept so denken, dass es selbst notwendigerweise Urheber und Teil im Reich der Zwecke ist. Ohne Zugehörigkeitsbedingung würde sowohl die Verallgemeinerung mithilfe der allgemeinen Gesetzesformel als auch die Selbstzweckformel scheitern. Denn es könnte jemand etwas wollen, von dessen ‚wollen‘ er selbst nicht betroffen ist. Zudem könnte jemand die Würde nur für sich selbst reklamieren und sie bestimmten Anderen absprechen. Dann geriete die Anwendung des kategorischen Imperativs zur Beliebigkeit. Das eben erwähnte, potentielle Scheitern der allgemeinen Gesetzesformel und der Selbstzweckformel ist verhinderbar, indem eine vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke gewisse Bedingungen sicherstellt. Dazu gehört zunächst, wie eben dargelegt, die formale Bedingung der Zugehörigkeit in einem Reich der Zwecke für alle Individuen. Damit liegt die Reichweite des kategorischen Imperativs klar vor uns. Es ist nun naheliegend alle weiteren Bedingungen von Rawls' KI-Verfahren dahin gehend zu prüfen, ob diese auch in einem vertragstheoretisch verstandenem Reich der Zwecke gelten müssen.

Die nächste Bedingung ist demzufolge die Permanenzbedingung. Diese besagt, dass die Überprüfung von subjektiven Maximen als „als-ob Naturgesetze“ nur vor dem Hintergrund möglich ist, dass die „als-ob Naturgesetze“ dauerhaft gelten. Bei Rawls kommt dies bei der Universalisierung durch die Anwendung der allgemeinen Gesetzesformel zu tragen. Übertragen auf das Reich der Zwecke ergeben sich zwei Möglichkeiten. Vertritt man die *Ideal-Interpretation* von einem Reich der Zwecke, so kommt die Permanenzbedingung durch die allgemeine Gesetzesformel in das Reich der Zwecke. Denn nur Mithilfe der akkumulierten, verallgemeinerten kategorischen Einzelimperative aller kann diese Bedingung überhaupt ins Reich der Zwecke gelangen. Versteht man das Reich der Zwecke jedoch als vertragstheoretische *Idee*, dann impliziert

²²⁷ In dieser Arbeit wird nicht behandelt, ob jedes Individuum überhaupt nach dem kategorischen Imperativ handeln muss und ob es ihn überhaupt gibt. Es gilt jene Bedingungen, die gelten müssen, herauszuarbeiten, *wenn* es ihn gibt und die Menschen danach handeln.

dies, dass das Reich der Zwecke selbst als permanent-immanente Idee gedacht werden muss, aber diese nicht von den idealen kategorischen Einzelimperativen abhängt. Bei letzterer Möglichkeit bleibt die Permanenzbedingung bei der Überprüfung der subjektiven Maximen als funktionalem Werkzeug in der allgemeinen Gesetzesformel verhaftet. Eine vertragstheoretische, ideenartige Konzeption von einem Reich der Zwecke bedarf also nicht der Permanenzbedingung im Rawlsschen Sinne; diese bleibt zur Überprüfung von subjektiven Maximen als funktionales Element in der allgemeinen Gesetzes- und Naturgesetzformel loziert. Dennoch bedarf eine kontraktualistische Idee von einem Reich der Zwecke einer Permanenzbedingung. Das Reich der Zwecke selbst muss unabhängig von den verallgemeinerten Einzelimperativen von den Individuen als dauerhaft angesehen werden.

Ähnlich verhält es sich mit der Öffentlichkeitsbedingung. Rawls' Form der Öffentlichkeitsbedingung, deren Funktion in der Überprüfung subjektiver, einzelner Maxime liegt, bleibt in der allgemeinen Gesetzesformel und der Naturgesetzformel verhaftet. Ihre, wenn man so will, technische Funktion liegt in der Anwendung des kategorischen Imperativs. Dennoch muss auch die vertragstheoretische Idee von einem Reich der Zwecke über Öffentlichkeit verfügen. Die Konzeption von der Idee eines Reichs der Zwecke muss allen Zugehörigen bekannt, also öffentlich, sein. Jedes Individuum muss darüber Wissen beziehungsweise Bewusstsein haben und darüber hinaus davon ausgehen, dass alle anderen auch über dasselbe Bewusstsein verfügen. Insgesamt lässt sich sagen, dass die formalen Bedingungen der Zugehörigkeit, der Permanenz und der Öffentlichkeit, wenn auch in anderer Form wie bei Rawls' KI-Verfahren, auch in der kontraktualistischen Idee von einem Reich der Zwecke enthalten sind.

Bei den bisherigen Bedingungen handelte es sich gewissermaßen um das technische Rüstzeug, das für die *Umsetzung*²²⁸ eines prozeduralen KI-Verfahrens oder im Falle der vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke als Modus Operandi des kategorischen Imperativs notwendig ist.

²²⁸ Es geht um die wesentliche Frage, *wie und mit welchen Mitteln* die Idee von einem Reich der Zwecke zur praktischen Anwendung gebracht werden kann.

Von den anwendungstechnischen Fragen des „*Wie*“ geht es nun weiter zu den Fragen des „*Was*“. Konkret geht es um die Frage, ob eine vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke materiale Bedingungen enthalten muss? Bei Rawls‘ handelt es sich dabei um die Inhaltsbedingung, welche das KI-Verfahren enthalten muss. Diese besagt im Wesentlichen, dass Individuen Grundbedürfnisse haben und nur jene vorgestellten sozialen Welten *wollen* können, in denen ein Minimum ihrer Grundbedürfnisse sichergestellt ist. Die Grundvoraussetzung für alle weiteren Bedürfnisse und deshalb eine Grundlage, die allen Individuen gemeinsam ist, ist ein gewisses Mindestmaß an Sicherheit im Zusammenleben mit anderen. Die Prämisse ist, dass alle Individuen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, bedürftig sind. Von jedem Individuum wird die Sicherstellung seiner eigenen Grundbedürfnisse gewollt. Garantie dafür, dass jeder seine Bedürfnisse, auf welche Weise auch immer befriedigen kann, ist Sicherheit, welche normalerweise mithilfe von bestimmten Regeln und Normen oder auch Rechtsvorschriften garantiert wird. Das bedeutet, dass jeder *Wille* im Reich der Zwecke, also jedes Individuum, Sicherheit *wollen* muss. Darüber hinaus benötigen in Rawls‘ Theorie die Menschen abgesehen von biologischen Bedürfnissen des Essens, Trinkens und des Schlafes verschiedene Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit sie ihr Urteilsvermögen, ihre Vernunft und ihr Gewissen entwickeln und ausüben können. Es stellt sich die Frage, ob in einer Idee von einem Reich der Zwecke ebenfalls diese Art der Inhaltsbedingung enthalten sein muss?

D.4 Die Inhaltsbedingung im Reich der Zwecke

Ein Grundbedürfnis nach Sicherheit findet sich sowohl in den Argumenten von Kant als auch von Rawls. Es handelt sich um jene Grundvoraussetzung, ohne welche ein gesellschaftliches Mit- oder Nebeneinander überhaupt nicht möglich ist. Wie garantiert man nun Sicherheit, welche wiederum der Garant für die Befriedigung aller weiteren Bedürfnisse ist? Das hypothetische Argument zahlreicher und namhafter Vertragstheoretiker beginnt bei der anthropologischen Verfasstheit des Menschen. Es lautet kurz zusammengefasst zunächst, dass Menschen selbstsüchtig und böse sind. Deshalb ist das unausweichliche Mit- und Nebeneinander ein Naturzustand, welcher eine

unerträgliche Situation für jedes Individuum darstellt, da es keine Sicherheit gibt. Es gibt sie weder für Leib und Leben noch für andere qualitative Bedürfnisse verschiedenster Art. Deshalb *wollen* alle Individuen den Naturzustand *verlassen* und eine bestimmte Ordnung, zumeist eine zivil-politische, *etablieren*. Der etablierte Staat garantiert Sicherheit.

Soweit ist die Argumentation der Vertragstheoretiker klar. Man muss sich nun deutlich machen, dass der Grund zur Schaffung von Sicherheit darin liegt, dass die Individuen ihre weiteren Bedürfnisse verfolgen möchten, solange sie nicht im Widerstreit mit anderen stehen, die die gleiche Freiheit für sich beanspruchen. Hier liegt einer der zentralen Punkte der Vertragstheorie, der sowohl beim staatlichen als auch beim ethischen Zusammenleben von fundamentaler Bedeutung ist. Denn welche grundlegende Bedingung ist in der Lage diesen Rahmen zu schaffen? Zuvor soll die Frage hinsichtlich Rawls' zweiter Inhaltsbedingung gestellt werden. Was schafft einen Rahmen, damit Individuen ihr jeweiliges Urteilsvermögen und ihre Vernunft ausüben können? Beide Fragen hängen unmittelbar zusammen. Denn jene Grundvoraussetzung, die Sicherheit garantiert *und* Bedingungen schafft, welche die Ausübung von Vernunft und Urteilsvermögen vorantreibt ist das gleiche Konstrukt. In Rawls' Kant Lesart ist diese Grundlage, wie nachfolgend sogleich gezeigt wird, im moralischen Gesetz enthalten. In dieser Arbeit soll, wie bereits erwähnt, versucht werden, ohne direkten Verweis auf das moralische Gesetz auszukommen. Die fundamentale Grundlage muss demzufolge in einem vertragstheoretischen Konstrukt zu suchen sein. Im konkreten Fall muss diese in einer Idee von einem Reich der Zwecke liegen. Es handelt sich bei der Beantwortung beider Fragen um die gleiche Bedingung. Es ist die Freiheitsbedingung.

D.5 Die Freiheitsbedingung im Reich der Zwecke

Wie kann die Freiheitsbedingung des kontraktualistisch-staatstheoretischen Arguments, welche in Teil eins dieser Arbeit detailliert herausgearbeitet wurde, hinsichtlich einer vertragstheoretischen Lesart des kategorischen Imperativs und seiner Idee von einem Reich der Zwecke verstanden werden?

Zur Erinnerung sei nochmals kurz das bedingungslogische Argument selbst dargelegt: Menschen leben in einer (räumlichen) endlichen Welt mit begrenzten Ressourcen. Welche Bedingungen müssen gelten, damit dieses unvermeidliche Nebeneinander für jedes Individuum dergestalt ist, dass ein jedes seinen eigenen Grund- und weiteren Bedürfnissen nachgehen kann? Ein bestimmtes Mindestmaß an Regeln und Normen muss in der Lage sein, die Gewissheit und Sicherheit untereinander soweit sicherzustellen, dass jedes Individuum seinem eigenen Lebensentwurf nachgehen kann. Daraus ergibt sich die Frage, was dieses Mindestmaß an Normen und Regeln sein muss, welches ein Nebeneinander unterschiedlichster Individuen garantiert. Was muss eine Konzeption beinhalten, die diese Forderungen erfüllt?

Die in dieser Arbeit vertretene Argumentation von einer Idee eines Reich der Zwecke, welches als vertragstheoretisches und gedankenexperimentelles Konzept verstanden wird, muss dieses Mindestmaß an Normen garantieren können. Durch welche Bedingungen kann dieses Mindestmaß sichergestellt sein? Diese Frage kommt der Frage, welche Bedingungen in einem Reich der Zwecke erfüllt sein müssen, gleich. Die Antwort auf diese Frage führt wieder zu Rawls' existenziellster Bedingung des KI-Verfahrens; zur Freiheitsbedingung. Alle Individuen müssen sich und alle anderen in einem Reich der Zwecke als frei betrachten. Zur Erinnerung sei nochmals Rawls' Freiheitsbedingung zitiert:

„...the categorical imperative procedure must exhibit the categorical imperative, and similarly the moral law, as a principle of autonomy, so that from our consciousness of this law as supremely authoritative and regulative for us (as it applies to us via the categorical imperative and its procedure), we can recognize that we are free. Call this the freedom condition.” (Rawls, 2000:163)

Nun geht es darum, sorgfältig Rawls' Freiheitsbedingung und die in dieser Arbeit vertretene *kontraktualistisch-bedingungslogische* Freiheitsbedingung zu analysieren und zu unterscheiden. Das KI-Verfahren ist, wie Rawls gezeigt hat, nicht in der Lage seine eigenen Grundlagen hervorzubringen. Hervorgebracht werden die kategorischen Einzelimperative der Individuen, die ihre subjektiven Maximen auf Allgemeingültigkeit

prüfen. Aus obigem Zitat geht eindeutig hervor, dass jene Freiheitsbedingung, die eine der Grundlagen des KI-Verfahrens darstellt, bei Rawls im moralischen Gesetz zu finden ist²²⁹, welches wiederum auf dem Argument vom ‚Faktum der Vernunft‘ beruht. Die vertragstheoretische Lesart des kategorischen Imperativs unternimmt hingegen den Versuch, ohne direkten Verweis auf das moralische Gesetz oder auf das Faktum der Vernunft auszukommen. Aus Gründen des Umfangs wird in dieser Arbeit nicht versucht, das moralische Gesetz oder das Faktum der Vernunft zu begründen oder zu rechtfertigen. Es handelt sich vielmehr um den Versuch, eine Konzeption innerhalb der konstruktivistischen Auffassung vom kategorischen Imperativ zu denken, die in der Lage ist, jene Bedingungen auf argumentativ-bedingungslogische Weise hervorzubringen, die Sicherheit und die von Rawls angeführte Ausübung des Urteilsvermögens²³⁰ zu garantieren.

Der wesentliche Unterschied in den Argumenten ist folgender: Rawls sieht die Grundlagen des KI-Verfahrens *außerhalb* des kategorischen Imperativs²³¹, während in dieser Arbeit mithilfe einer vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke deren Grundlagen *innerhalb* des kategorischen Imperativs gesucht werden. Wie kann dies im vertragstheoretischen Kontext gelingen? Dafür lohnt sich wiederum ein Blick zu Rawls, der die kontraktualistische Methode als Abstraktions- und Objektivitätsmittel bekanntermaßen in seinen politischen Schriften anwendet. Was weniger offensichtlich ist, dass er bei seiner Interpretation von Kants kategorischem Imperativ als eines KI-Verfahrens ebenfalls auf die vertragstheoretische Methode zurückgreift. Denn Rawls führt auch für das KI-Verfahren zwei Informationsbeschränkungen ein, die eine möglichst objektive Beurteilung der gewollten sozialen Welten garantieren sollen.

Dem Akteur stehen zur Überprüfung der Verallgemeinerungsfähigkeit seiner eigenen, subjektiven Maximen Informationen zu den spezifischen Charakteristika seiner Person

²²⁹ Es ist anzunehmen, dass Rawls auch alle anderen Bedingungen als im moralischen Gesetz enthalten ansieht. Er äußert sich dazu jedoch nicht im Detail.

²³⁰ Die Ausübung und Entwicklung des Urteilsvermögens, Gewissens, etc. steht bei der kontraktualistischen Konzeption nicht notwendigerweise im Vordergrund.

²³¹ Im moralischen Gesetz und letztlich im Faktum der Vernunft.

und ihrer Privatzwecke und seine künftige Stellung in einer vorgestellten sozialen Welt, *nicht* zur Verfügung. Rawls' „Schleier des Nichtwissens“²³² soll für Unparteilichkeit sorgen. Kant spricht ebenfalls von der Notwendigkeit, in einem Reich der Zwecke von den persönlichen Unterschieden der Personen und deren inhaltlicher Zwecke zu abstrahieren. Er gibt jedoch im Gegensatz zu Rawls (Schleier des Nichtwissens) keine konkrete Methode, keine Bedingungen und kein Mittel zur Hand, *wie* die Abstraktion von statten gehen solle. Dieses von Kant offengelassene „*Wie*“ lässt Interpretationsspielraum zu.

In dieser Arbeit führt dieser Interpretationsspielraum zu einem vertragstheoretischen Argumentationsweg. Und zwar insofern als argumentiert wird, dass die Voraussetzung für die Abstraktionsmöglichkeit sowohl von der eigenen Person als auch ihrer inhaltlichen Zwecke in einer bedingungslogisch-vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke liegt. *Wenn* die Abstraktionsvoraussetzung in der Idee von einem Reich der Zwecke liegt, *dann* hat dies massive Auswirkungen auf die Lesart von Kants Grundstruktur in der *Grundlegung*. Dann geht Kants dritte Unterformulierung des kategorischen Imperativs, d.i. das Reich der Zwecke, den anderen beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs voraus. Denn die allgemeine Gesetzesformel prüft eigene Maximen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit mithilfe der Abstraktion von der eigenen Person. Die Selbstzweckformel geht von der Würde des Menschen aus, benötigt jedoch auch eine Abstraktionshilfe, damit nicht nur die eigene Würde, sondern auch die aller anderer gleichermaßen, als relevant anerkannt wird. Diese Abstraktionsvoraussetzung liegt in der vertragstheoretischen Idee von einem Reich der Zwecke, indem sich alle als frei und gleich betrachten müssen. Die Implikationen einer vertragstheoretischen Lesart von einem Reich der Zwecke auf Kants kategorischen Imperativ werden am Ende dieser Arbeit analysiert.

In diesem Abschnitt wurde festgestellt, dass Rawls' Freiheitsbedingung außerhalb des kategorischen Imperativverfahrens im moralischen Gesetz und im Faktum der Vernunft liegt. Das moralische Gesetz und unser Bewusstsein vom moralischen Gesetz zwingen dazu, sich selbst und alle anderen in einer, wenn auch hypothetischen, Gemeinschaft von

²³² Die Methode ist Rawls' *Original Position*.

einem Reich der Zwecke als freie und gleiche Individuen zu betrachten²³³. Im Unterschied zu Rawls findet sich die Freiheitsbedingung bei der vertragstheoretischen Lesart des kategorischen Imperativs im Reich der Zwecke. Das Reich der Zwecke wird nicht bloß als Ideal, d.i. als Zusammenschluss von rationalen und autonomen Individuen, die alle als allgemeine Gesetzgeber ihre eigenen Maximen prüfen, verstanden. Vielmehr ist die Konzeption von einem Reich der Zwecke als Idee zu verstehen, die jene Grundbedingungen sicherstellt, welche notwendig sind, *damit* autonome Gesetzgeber überhaupt handeln können. Das Individuum als autonomen Gesetzgeber, der das Verallgemeinerungsverfahren in Form der allgemeinen Gesetzesformel anwendet, zu sehen, bedeutet die Akzeptanz des Reichs der Zwecke als Idee. *Damit* Selbstgesetzgebung, d.i. Autonomie, für jede und jeden gleichermaßen möglich ist, braucht es die Bedingungen, die in einer gedankenexperimentellen Idee von einem Reich der Zwecke gelten. Abgesehen von den Bedingungen der Zugehörigkeit, der Permanenz, der Öffentlichkeit, sowie des Inhalts tritt die wichtigste aller Bedingungen im Reich der Zwecke hervor. Es ist jene notwendige Bedingung, dass sich alle Individuen als frei und gleich in einer Idee von einem Reich der Zwecke betrachten müssen. Diese Freiheits- wie auch Gleichheitsbedingung ist die notwendige Voraussetzung für alle weiteren Konzeptionen; selbst für jene der Autonomie in Kantischem Verständnis. Ohne jene Idee, dass sich Individuen selbst und alle anderen als frei und gleich betrachten müssen, erscheinen selbst Konzeptionen von Würde und Autonomie schwach, denn es muss ständig betont werden, dass sich das Individuum nicht nur selbst als mit Würde und Autonomie betrachten muss, sondern auch alle anderen. Vor der vertragstheoretischen Konzeption einer Idee von einem Reich der Zwecke hingegen fungiert die Idee der Freiheit und der Gleichheit aller einerseits als oberste einschränkende Bedingung²³⁴ und andererseits als oberste Garantie der Autonomie des Individuums. Die Idee der Freiheit und der Gleichheit definiert, dass Individuen, wenn sie ihr Handeln überhaupt überprüfen, nicht anders können, als einander als frei und gleich zu betrachten. Wenn diese wichtigste Bedingung neben den anderen Bedingungen die voraussetzende Grundbedingung für

²³³ Rawls erwähnt nicht explizit, dass die Gleichheitsbedingung im KI-Verfahren ebenfalls enthalten sein muss. Er geht davon aus, dass die Freiheitsbedingung diese enthält, indem die Freiheit für alle Individuen gleichermaßen gelten muss. Korrekterweise müsste man von der Bedingung der gleichen Freiheit aller sprechen.

²³⁴ Wie Kants Rechtsprinzip im Bereich der äußeren Freiheit.

unser Handeln ist, dann stellt sich die Frage, was dies im Hinblick auf Rawls' konstruktivistisches Prüfverfahren, das diese Bedingungen nicht selbst hervorbringen kann, bedeutet? Die konkrete Frage ist, ob die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke die Grundlage für das KI-Verfahren darstellt?

D.6 Die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke als Basis von Rawls' *CI-Procedure*?

Die Zugehörigkeitsbedingung, die Permanenzbedingung, die Öffentlichkeitsbedingung, die Inhaltsbedingung und die Freiheitsbedingung inklusive der Gleichheitsbedingung stellen für Rawls die erforderlichen Grundlagen und Bedingungen seines KI-Verfahrens dar. Das KI-Verfahren bringt diese Bedingungen laut Rawls nicht selbst hervor. Sie sind, wie bereits erläutert, bei Rawls im moralischen Gesetz beziehungsweise im Faktum der Vernunft enthalten. Sie finden ihren Ausdruck in der Anwendung der, wie Kant es nennt, *strengen Methode*, d.i. durch die allgemeine Gesetzesformel. Diese von Rawls interpretierte Grundlage und Vorgehensweise ist eine durchaus plausible Lesart, verschiebt die Argumentation jedoch bloß um eine Stufe weiter, hin zum moralischen Gesetz. Will man dies vermeiden, so sollte man, über ein Argument für die Grundlage dieser Bedingungen *innerhalb* der Konstruktion des kategorischen Imperativs nachdenken.

Bei Rawls fungiert die allgemeine Gesetzesformel als *strenge Methode* zwar als Universalisierungswerkzeug, enthält jedoch die erforderlichen Grundbedingungen nicht in sich selbst. Daher muss der Blick auf andere Teile des KI-Verfahrens und des kategorischen Imperativs gelenkt werden. Diese Dissertation soll zeigen, dass ein vertragstheoretisches Gedankenexperiment *innerhalb* einer konstruktivistischen Auffassung vom kategorischen Imperativ die erforderlichen Bedingungen für das KI-Verfahren auf kohärente Weise zu etablieren in der Lage ist. Dazu wird die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als ein komplexer Konditionalsatz verstanden, der in der Lage ist, die von Rawls aufgezeigten Grundbedingungen des KI-Verfahrens auf plausible Art und Weise darzustellen.

Sobald der Blick von der allgemeinen Gesetzesformel abgewandt ist, lassen die in Rawls' KI-Verfahren enthaltenen Bedingungen, wenn man Kants *Grundlegung* heranzieht, an Kants Konzeption von einem Reich der Zwecke denken. Daher wird im Folgenden versucht, eine Konzeption von einem Reich der Zwecke, das die erforderlichen Grundbedingungen in sich enthalten muss, auf plausible Weise zu argumentieren. Die maßgeblichen Kriterien in einer vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke sind folgende: Es sind (i) dem Reich der Zwecke alle vernünftigen Wesen *zugehörig*, (ii) das Reich der Zwecke besteht nicht bloß im Moment, sondern analog zu den allgemeinen Naturgesetzen über die Zeit; also *permanent*, (iii) den Zugehörigen im Reich der Zwecke sind deren Grundbedingungen bekannt, da sie aufgrund derer urteilen; also *öffentlich*²³⁵, (iv) die Zugehörigen eines Reichs der Zwecke teilen die Auffassung, dass sie selbst und alle anderen bestimmte *Grundbedürfnisse* oder „*wahre menschliche Bedürfnisse*“ haben²³⁶ und (v) die Zugehörigen eines Reichs der Zwecke betrachten sich selbst und alle anderen notwendigerweise als *gleiche* und *freie* Wesen²³⁷.

Nachdem die Kriterien in Form der zu geltenden Bedingungen im Reich der Zwecke festgestellt sind, stellt sich das bedingungslogische, vertragstheoretische Gedankenexperiment eines unorthodoxen Blickes auf das Reich der Zwecke deutlich dar. Dazu ist eine Referenz an die unorthodoxe Lesart von Hobbes' *Leviathan* aus dem ersten Teil dieser Arbeit hilfreich.

²³⁵ Kant spricht nicht explizit von Öffentlichkeit. Rawls meint, diese sei jedoch implizit enthalten. Ich schließe mich Rawls in diesem Punkt an.

²³⁶ Das Grundbedürfnis nach Sicherheit oder nach Ordnung, welches allen weiteren, individuellen Bedürfnissen der Zugehörigen vorausgeht.

²³⁷ Die Bedingung der gleichen Freiheit aller. Das Kantische Rechtsprinzip basiert ebenfalls auf dem Prinzip der gleichen Freiheit aller. Welche Implikationen sich aus meiner kontraktualistisch-bedingungslogischen Argumentation der *Grundlegung* für das Verhältnis von Kants Ethik und Kants Rechtslehre ergeben, wird in dieser Arbeit nicht weiter dargestellt. Für eventuelle Konsequenzen meiner Argumentation siehe Herlinde Pauer-Studer, „*A Community of Rational Beings: Kant's Realm of Ends and the Distinction between Internal and External Freedom*“, in: Kant Studien 1, 2016

D.6.1 Hobbes‘ und Kants kontraktualistisch-bedingungslogische Argumentationsmethode

Dort wurde gezeigt, dass Hobbes‘ Anliegen im *Leviathan* die Beantwortung der Frage ist, welche Bedingungen ein Zurückfallen in einen unerträglichen Naturzustand verhindern, selbst wenn die Menschen nicht kooperieren, ja sogar selbstsüchtig und böse sind.

Hobbes‘ *Leviathan* wird in dieser Arbeit als regressiv-vertragstheoretisch-bedingungslogisches Argument²³⁸ verstanden, welches politische Autorität samt deren erforderlicher Bedingungen herausarbeitet und als probates Mittel zum Zwecke eines Neben- oder Miteinanders in ihren Lebensentwürfen sich unterscheidender Individuen sieht. Der Konsens, auf dem dies basiert, ist ein bedingungslogischer und hypothetischer. Ausgehend von der Prämisse eines unvermeidlichen Nebeneinanders der Menschen angesichts einer endlichen Welt wird dieser durch eine Aneinanderreihung von sich bedingenden Argumentationsschritten erreicht. Wieso komme ich in dieser Arbeit immer wieder auf Hobbes‘ Argumentationsweise zurück?

Nun, gegen Ende dieser Dissertation wird die Absicht klar. Hobbes‘ vielversprechende Methode des bedingungslogischen Arguments soll auf das ebenfalls regressive Argument aus Kants *Grundlegung* angewendet werden. Die Argumentation zu Kants kategorischem Imperativ wird als bedingungslogisches Argument, dessen Basis eine kontraktualistische Konzeption von einem Reich der Zwecke ist, verstanden. Die Grundbedingungen des KI-Verfahrens sind, wie im vorangehenden Abschnitt gezeigt wurde, im Reich der Zwecke verankert. Diese Idee von einem Reich der Zwecke enthält in sich die notwendige und wichtige vertragstheoretische Bedingung der Betrachtung aller Individuen als frei und gleich samt deren erforderlicher weiteren Bedingungen wie aus Rawls‘ KI-Verfahren bekannt. In Kantischer Diktion könnte man sagen, dass diese Idee von einem Reich der Zwecke die Idee der Freiheit bei Kant manifestiert.

²³⁸ Nicht wie die orthodoxe Lesart, die Hobbes‘ *Leviathan* als progressiv-vertragstheoretisches, den Staat etablierendes Argument, liest.

Das Argument in Bezug auf ein Reich der Zwecke verläuft analog zu Hobbes. Wenn Individuen, unter der Prämisse einer endlichen Welt, neben- oder miteinander leben müssen, was sind dann die (Minimal)Bedingungen, die dazu führen, dass jedes Individuum überhaupt seinen eigenen, sich von anderen unterscheidenden Lebensentwürfen nachzugehen in der Lage ist? Der Zustand, der dazu führt, eigenen Vorstellungen oder Bedürfnissen überhaupt nachgehen zu können, ist ein gewisser Zustand von Ordnung und Sicherheit. Diese Ausgangslage ist ähnlich jener im Bereich des Rechts. Jene wesentliche formal-vertragstheoretische Grundbedingung dafür, dass nicht bloß einzelne der Individuen auf Kosten anderer ihren Bedürfnissen nachgehen, heißt und hat zur Folge, dass jede und jeder notwendigerweise sowohl sich selbst als auch jede und jeden anderen als freies und gleiches Wesen unter der Idee von einem gemeinsamen Reich der Zwecke betrachten muss. Das ist der Kern der formal-bedingungslogischen Argumentation. Das prozedural-vertragstheoretische Regulativum der Freiheit und Gleichheit aller gilt als oberste Bedingung für alle weiteren Bedingungen. Das ist die Antwort darauf, *WAS* oder welche notwendige Grundbedingung als Grundlage der, wenn auch bloß vorgestellten Gemeinschaft von einem Reich der Zwecke dient. Die Bedingungen der Zugehörigkeit, der Permanenz, der Öffentlichkeit und des Inhalts²³⁹ explizieren, auf welche Weise, also *WIE*, dies geschehen muss, damit die Freiheit und Gleichheit aller sichergestellt ist.

Wenn die bedingungslogische Argumentation plausibel ist und die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke die Basis von Rawls' KI-Verfahren ist, dann eröffnet sich eine interessante und neue Interpretation von Kants *Grundlegung*.

Denn wenn das Reich der Zwecke die Grundlage des KI-Verfahrens ist, welches von Rawls als Ausdruck der ‚strengen Methode‘, d.i. der allgemeinen Gesetzesformel des kategorischen Imperativs ist, dann wirft dies neue Fragen auf. Inwiefern ist jene, von den meisten Neo-Kantianern²⁴⁰ vertretene Interpretation, dass die allgemeine Gesetzesformel den Ausgangspunkt der Kantischen Argumentation in der *Grundlegung* darstellt,

²³⁹ Es wird angenommen, *dass* Individuen Bedürfnisse haben, aber nicht welche.

²⁴⁰ Wie Korsgaard und zahlreiche Neo-Kantianer.

plausibel? Welche Auswirkungen hat dies auf die Selbstzweck Formel und die Konzeption von der Würde des Menschen? Es drängt sich die Frage auf, ob nicht die formal-vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke, d. i. die dritte Unterformulierung des kategorischen Imperativs, eine notwendige Grundvoraussetzung für die allgemeine Gesetzesformel und für die Selbstzweckformel darstellt? Im nächsten Schritt wird geprüft, welche Auswirkungen die bisherigen Schlussfolgerungen in dieser Arbeit auf Kants *Grundlegung* und auf die Argumentationsreihenfolge des kategorischen Imperativs haben.

E Implikationen auf Kants Architektonik der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Zunächst möchte ich das Vorhaben dieser Dissertation nochmals kurz skizzieren, bevor die Implikationen auf den kategorischen Imperativ detailliert dargestellt werden. Die bedingungslogische Argumentation verläuft im Gegensatz zu zahlreichen Neokantianern wie Christine Korsgaard im Wesentlichen in umgekehrte Richtung. Es wird weder von der allgemeinen Gesetzesformel noch von der Selbstzweckformel als der Basis der Kantischen Ethik ausgegangen. Die Grundvoraussetzung und Grundlage des kategorischen Imperativs liegt bei der vertragstheoretischen Deutung im Reich der Zwecke. Zur Verdeutlichung sei nochmals kurz auf Korsgaards Argumentation von Kants *Grundlegung* eingegangen, welche im zweiten Teil dieser Arbeit ausführlich behandelt wurde.

Hier geht es in erster Linie um die Reihenfolge der Argumentation von Korsgaards Kant Interpretation. In Korsgaards Verständnis handelt ein Individuum nach einer Maxime, welche sowohl eine materiale als auch eine formale Komponente aufweist. Die materiale Komponente umfasst den inhaltlichen Zweck wofür die Handlung geschehen soll, während die formale Komponente die allgemeine Form, d.i. die Verallgemeinerung der Maxime, darstellt. Da bei Kant eine Person qua Vermögens zu einem „guten Willen“ nicht auf Grundlage der materialen Komponente der Maxime handelt, erfolgt die Entscheidung anhand der formalen Komponente der Maxime. Die subjektive Maxime erhält durch das formale Verallgemeinern mithilfe der allgemeinen Gesetzesformel des

kategorischen Imperativs die Billigung zur allgemein akzeptierbaren Handlung. Deshalb ist die Qualifikation, was eine Handlung richtig macht, eine Maxime, die die Form eines Gesetzes aufweist. Das fundamentale Prinzip der Moral - jenes, das zeigt, welche Handlungen richtig sind – fordert auf, nur diese, ‚gesetzesförmigen‘ Maximen für moralische Handlungen zu wählen. Somit ist das fundamentale Prinzip bei Korsgaard:

„...handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant, 1974a, GMS:51/BA52)

Die allgemeine Gesetzesformel stellt für Korsgaard²⁴¹ die Basis des kategorischen Imperativs und den Ausgangspunkt in der *Grundlegung* dar. Korsgaard unterteilt, im Unterschied zu Kant, den kategorischen Imperativ in ein formales Prinzip, welches die allgemeine Gesetzesformel repräsentiert und in ein materiales Prinzip, welches in der Zweck-an-sich-Formel liegt. Diese Unterscheidung ergibt sich aus der Tatsache, dass das formale Prinzip von allen subjektiven Zwecken abstrahieren muss, und der Frage danach, ob es nicht dennoch so etwas wie einen materialen objektiven Zweck geben muss, damit die Argumentation gelingt. Bei Kant ergibt die Frage nach einem objektiven Zweck erwiesenermaßen nur eine mögliche Antwort. Jedem Menschen kommt qua Menschheit als einer vernünftige Natur das Privileg zu, sich als ein Zweck-an-sich-selbst zu betrachten. Die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs hält Korsgaard für das materiale Prinzip. Dass nicht bloß jeder Mensch sich selbst sondern auch jeden anderen als Selbstzweck betrachtet, erklärt Korsgaard mit einem Verweis auf Ludwig Wittgensteins Privatspracheargument. Jeder Mensch könnte zwar eine Privatsprache haben, aber sie wäre sinnlos, denn niemand könnte diese verstehen. Der Begriff Sprache impliziert dessen Gebrauch. Und gebrauchen kann man diese bloß, wenn einen andere verstehen. Umgelegt auf die Sphäre der Moral bedeutet diese Analogie, dass es keine Privatmoral geben kann, da moralische Normen sich ebenfalls durch deren Gebrauch auszeichnen.²⁴² Die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs, die Autonomieformel inklusive der Reich der Zwecke Formulierung stellt für Korsgaard die Verbindung zwischen den beiden ersten Formulierungen dar. Denn wenn es einen

²⁴¹ Wie auch für Rawls und zahlreiche Neo-Kantianer.

²⁴² An dieser Stelle wird nicht bewertet, ob Korsgaards Argument plausibel ist.

kategorischen Imperativ gibt, d.i. die allgemeine Gesetzesformel und das Vermögen des Menschen qua Menschheit als rationaler Natur Urteile und Werte hervorzubringen, dann können Individuen bei Kant nur auf autonome Weise daran gebunden sein. Der kategorische Imperativ gebietet nur nach jenen Prinzipien zu handeln, die jeder selbst als Gesetze wollen kann. Es handelt sich um eine Aufforderung ein autonomes Subjekt zu sein.

Selbstverständlich ist Korsgaard bewusst, dass dafür auch eine Vorstellung von einem Reich der Zwecke notwendig ist. Sie betrachtet dieses jedoch, wie bereits in Teil zwei dieser Arbeit behandelt, als ein Ideal. Durch diese Sichtweise entsteht einerseits der Eindruck, dass dieses, in ihren Worten, „*Kingdom of Ends*“ ein fernes, nahezu romantisches Königreich wäre, das seiner Verwirklichung entgegen sieht. Diese ideale Hoffnung Korsgaards hat beinahe etwas Moralisch-Religiöses an sich; als wäre der Himmel auf Erden verwirklicht. Zweifelsohne hat das Reich der Zwecke bei Kant selbst eine metaphysisch-religiöse Komponente²⁴³. Andererseits ist durch Korsgaards Lesart des kategorischen Imperativs damit festgelegt, dass die ersten beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs den Ausgangspunkt und die Stütze des Arguments darstellen.

Im Unterschied zu Korsgaard liegt der Fokus in dieser Arbeit darauf, eine vertragstheoretische, a-metaphysische Konzeption von einem Reich der Zwecke zu denken. Welche Interpretationsmöglichkeit sich daraus hinsichtlich Kants kategorischem Imperativ in der *Grundlegung* ergeben, wird im nachfolgenden Abschnitt geklärt.

E.1 Das Reich der Zwecke als Bedingung für die allgemeine Gesetzes- und Selbstzweckformel?

Korsgaards Interpretation von Kants *Grundlegung* weist folgende Reihenfolge der Argumentation auf: Sie betrachtet die allgemeine Gesetzesformel als Basis des kategorischen Imperativs und geht von dieser weiter, zur materialen Komponente, der

²⁴³ In der *Kritik der praktischen Vernunft*.

Selbstzweckformel. Anschließend identifiziert Korsgaard die Autonomieformel samt Reich der Zwecke Formulierung als Verbindung der beiden ersten Formulierungen des kategorischen Imperativs.

Im Gegensatz dazu ergibt die bedingungslogisch-vertragstheoretische Interpretation des kategorischen Imperativs der *Grundlegung* eine Argumentation in umgekehrter Reihenfolge. Die Reich der Zwecke Formulierung ist die notwendige formale Basis des kategorischen Imperativs. Sie ist die Voraussetzung für die allgemeine Gesetzesformel, die bei der vertragstheoretischen Lesart als angemessene *Methode* betrachtet wird, jene Bedingungen, die in einer vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke gelten, anzuwenden und zu erfüllen. Dieses Argument verläuft analog zu Rawls eigener Lesart. Er sieht die allgemeine Gesetzesformel als Verfahren, das seine eigenen Bedingungen zwar nicht selbst hervorbringen kann, jedoch in der Lage ist, subjektive Maximen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit zu überprüfen. Die Verankerung der Bedingungen liegt bei Rawls anders als bei der vertragstheoretischen Lesart im moralischen Gesetz. Bei letzterer liegt sie in der Konzeption von einem Reich der Zwecke und ist somit die Voraussetzung der allgemeinen Gesetzesformel. Auf welche Weise dies zu verstehen ist, wird im nächsten Abschnitt behandelt.

E.2 Die allgemeine Gesetzesformel als ‚strenge‘ Methode unter der Voraussetzung eines Reichs der Zwecke

Die vertragstheoretische Lesart des kategorischen Imperativs bedeutet konkret, dass nur jene Maximen, welche den Bedingungen im Reich der Zwecke entsprechen, durch das KI-Verfahren verallgemeinert werden können. Die obersten und wichtigsten Bedingungen der bedingungslogisch-vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke sind, wie im vorigen Abschnitt erläutert, zweifelsohne die Bedingungen der Gleichheit und der Freiheit eines jeden Individuums. Vor dem formalen Hintergrund dieser beiden Bedingungen sind *alle* subjektiven Maxime mithilfe der ‚strengen Methode‘, also der allgemeinen Gesetzesformel, auf Widersprüche zu prüfen. Die eigene Gleichheit und Freiheit sowie jene eines jeden anderen werden somit zur obersten Einschränkung der

jeweils eigenen, subjektiven Maximen. Diese Konsequenz der vertragstheoretischen Interpretation birgt den Vorteil in sich, dass sie die Kantischen Ethik vom Vorwurf, sie sei eine rein auf ein erstpersonales Subjekt bezogene Konzeption entkräftet. Denn die maßgebliche Inter-Relationalität im Reich der Zwecke gilt als Grundvoraussetzung für das autonom urteilende und handelnde Subjekt. Desweiteren ist die vertragstheoretische Fundierung der allgemeinen Gesetzesformel im Reich der Zwecke in der Lage, ein von Korsgaard aufgeworfenes Problem hinsichtlich eines Widerspruchs-im-Denken im Falle von „natürlichen“ Handlungen wie Töten oder Gewalt gegen andere²⁴⁴ auf plausible Weise zu lösen. Denn bei der vertragstheoretischen Lesart gerieren gewalttätige Handlungen anders als bei Korsgaards Interpretation sehr wohl einen Widerspruch-im-Denken. Und zwar entsteht dieser aufgrund der formalen Verletzung der Gleichheit und Freiheit eines jeden Akteurs. Darüber hinaus tritt bei der kontraktualistisch fundierten Lesart der allgemeinen Gesetzesformel konsequenterweise ein Widerspruch-im-Denken bei Pflichten gegen sich selbst und bei weiten Pflichten gegen andere zu Tage. Man erinnert sich an Korsgaards im zweiten Teil der Arbeit erwähnte Schwierigkeiten eines Widerspruchs-im-Denken bei genau diesen Arten von Kantischer Pflicht. Bei der vertragstheoretischen Interpretation hingegen muss notwendigerweise, aufgrund der dargelegten geltenden Bedingungen im Reich der Zwecke, jedes Individuum sowohl sich selbst als auch jede andere Person als frei und gleich betrachten und vor diesem Hintergrund die eigenen Maximen prüfen. Da die Annahme aller Individuen als Freie und Gleiche in einem Reich der Zwecke die normative Grundlage unseres Handels darstellt, kann sich der Einzelne kohärenter Weise im Falle von Gewalt gegen sich selbst oder bei Wohltätigkeit gegen andere Menschen nicht ausnehmen. Im Gegensatz zu Korsgaards Lösungsvorschlag entginge man dadurch der eher schwierigen und nicht immer eindeutig feststellbaren Festlegung, wann ein Widerspruch-im-Wollen eigentlich besteht. Denn der aufgrund der Freiheits- und Gleichheitsbedingung im Reich der Zwecke entstandene Widerspruch-im-Denken hat den Vorteil, sich nicht auf inhaltlich argumentierte Werte²⁴⁵ festlegen zu

²⁴⁴ Siehe Kapitel II in dieser Arbeit, Seite 69

²⁴⁵ Abgesehen vom Wert der Freiheit und Gleichheit. Die Betonung dieser Werte liegt jedoch darauf, dass *jedes* Individuum formal als solches zu betrachten sei. Es handelt sich um den Versuch, durch die Funktionen Gleichheit und Freiheit eine prozedurale Symmetrie unter den Individuen herzustellen.

müssen. Die systematisierte, auf einem prozeduralen Verständnis von Gleichheit und Freiheit basierende Vorgehensweise, stellt den Widerspruch-im-Denken deutlich dar.

Zusammenfassend ist in Bezug auf die allgemeine Gesetzesformel unter der Voraussetzung eines Reichs der Zwecke zu sagen, dass es sich in erster Linie, und das unterscheidet sich nicht wesentlich von Korsgaards Kant Interpretation, um jenes Mittel oder Verfahren handelt, durch welches festgestellt werden kann, ob subjektive Maximen verallgemeinerungsfähig sind. Nun geht es aber um den Unterschied der beiden Konzeptionen. Es wurde in früheren Abschnitten gezeigt, dass die allgemeine Gesetzesformel nicht in der Lage ist, ihre eigenen Bedingungen, im Speziellen jene der Freiheit und Gleichheit aller, hervorzubringen. Dazu benötigt sie ein Fundament, in dem die als notwendig erachteten Vorbedingungen liegen. Diese müssen nicht zwangsläufig wie bei Rawls und Korsgaard im moralischen Gesetz selbst – also außerhalb – liegen. Sie können durchaus auch *innerhalb* des Konstrukts des Kantischen kategorischen Imperativs argumentiert werden. Dazu benötigt man eine vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke, in welchem neben weiteren Bedingungen vor allem die Bedingungen der Freiheit und Gleichheit aller Individuen als maßgebliches Kriterium dazu dienen, dass einerseits die subjektive Maxime verallgemeinert wird und andererseits „alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reich der Natur zusammenstimmen sollen.“ (Kant, 1974a, GMS:70/BA 81). Wie bereits an früherer Stelle dieser Arbeit dargelegt, muss Kants ‚zusammenstimmen‘ als ‚to cohere into‘ und nicht als ‚to harmonize with‘ verstanden werden. Die individuellen, verallgemeinerten Maximen müssen als in einem System zusammen- oder aneinanderhängend betrachtet werden. Sie müssen bei Kant in ebendiesem hypothetischen Reich der Zwecke als einer Idee, gleichzeitig und gleichermaßen ‚zusammen bestehen‘ können. Die systematische Verbindung aller als Freie und Gleiche ist somit die Grundvoraussetzung für die Verallgemeinerung der subjektiven Maxime. Ergo ist das systematisch-vertragstheoretische Reich der Zwecke die Grundlage der allgemeinen Gesetzesformel.

So betrachtet stellt die allgemeine Gesetzesformel die *prozedurale Methode* des kategorischen Imperativs unter der Prämisse eines Reichs der Zwecke dar. Das ist ihr Zweck. Sie ist nicht das Fundament des kategorischen Imperativs. Im nächsten Abschnitt

wird Kants zweite Formulierung des kategorischen Imperativs und deren Bedeutung aus vertragstheoretischer Sicht untersucht.

E.3 Die Zweck-an-sich Formel als *Ausdruck* eines Reichs der Zwecke

Im vorigen Abschnitt wurde gezeigt, dass bei der bedingungslogisch-vertragstheoretischen Lesart des kategorischen Imperativs die Idee von einem Reich der Zwecke die Basis für die allgemeine Gesetzesformel darstellt. Wenn diese Argumentation plausibel ist, dann drängt sich die Frage auf, welche Rolle der Selbstzweckformel aus kontraktualistischer Betrachtungsweise zukommt.

Ein kurzer Rückblick in den zweiten Teil dieser Arbeit soll zunächst daran erinnern, auf welche Weise Neokantianer wie Korsgaard die Selbstzweckformel verstehen. Korsgaard sieht das formale Prinzip der allgemeinen Gesetzesformel als die Grundlage der Kantischen Ethik an. Damit das Individuum jedoch danach handeln kann, bedarf es auch eines verallgemeinerungsfähigen, *materialen* Prinzips. Diese materiale Komponente des kategorischen Imperativs findet sich in Form der Selbstzweckformel. Korsgaards Argumentation verläuft kurz zusammengefasst wie folgt: Weil die Handlungen der Menschen generell zweckgerichtet sind, müssen auch moralische Handlungen über einen Zweck verfügen. Welcher Zweck eignet sich über alle Unterschiede der Menschen hinweg als ein gemeinsamer, objektiver Zweck? Die Antwort darauf bietet die Feststellung, dass jeder Mensch qua Vermögen als eine vernünftige Natur, die selbst Zwecke zu setzen in der Lage ist, der Zweck aller Zwecke sein muss. Somit ist jeder Mensch qua Menschheit objektiver Zweck. Er ist die unbedingte Bedingung aller weiteren Zwecke. Der objektive Zweck drückt sich konkret in Form von Würde aus, die allein dem Menschen zukommt. Das Konzept der Würde eines jeden Menschen bedeutet, dass man ihn *niemals bloß als Mittel*²⁴⁶ benutzen darf. In Teil zwei dieser Arbeit wurde gezeigt,²⁴⁶ dass Korsgaard dies dahingehend interpretiert, dass jeder Mensch den Handlungen beziehungsweise den Zwecken anderer potentiell zustimmen können muss. Denn dann, so meint Korsgaard, sei

²⁴⁶ Siehe im Korsgaard Kapitel dieser Arbeit: *Die Pflicht, kein lügenhaftes Versprechen abzugeben*, S.91

verhindert, dass jemand bloß als Mittel gebraucht wird. Korsgaard vertritt demnach eine *Konsens Interpretation* der Zweck-an-sich Formel. Kant selbst spezifiziert nicht genau, wie er das *jemanden bloß als Mittel zu gebrauchen* definiert. Er spricht in Bezug darauf einerseits von einem ‚*zugleich den Zweck in sich enthalten*‘ und andererseits von ‚*einstimmen*‘. An dieser Stelle ist es sinnvoll, sich nochmals Kants Originalzitat zu vergegenwärtigen:

„..., so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines andern Menschen *bloß als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten.“ (Kant, 1974a, GMS:61-62/BA68/69)

Wie erwähnt legt Korsgaard in ihrer Interpretation der Selbstzweckformel das Hauptaugenmerk auf die potentielle Zustimmungsmöglichkeit desjenigen, *gegen* den der lügenhafte Versprecher verfährt. Kant spricht zwar von *einstimmen*, jedoch, wie auffällt, in Zusammenhang mit der Bedingung, dass jede Handlung den Menschen als vernünftiges Wesen, d.i. als einen gemeinsamen objektiven Zweck, mitdenken müsse und also ebendiesen *Zweck in sich enthalten müsse*.

„...daß der Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d.i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.“ (Kant, 1974a, GMS:62/BA68/69)

E.3.1 Was bedeutet bei Kant „den Zweck in sich enthalten können zu müssen“?

Kants oben angeführte Textstellen müssen mit großer Aufmerksamkeit gelesen werden, verleiten sie doch, zu glauben, dass Menschen ihre jeweiligen Zwecke *teilen* können müssen. Korsgaard versteht Kant auf diese Weise. Ihre Interpretation von einem Ideal eines Reichs der Zwecke als einem gemeinsamen Ganzen aller Zwecke basiert auf dieser

Vorstellung vom Teilen (sharing) der Zwecke²⁴⁷. Sieht man sich Kants Text genau an, stellt man fest, dass Kant hier nicht davon spricht. Es bedarf bei Kant nur weniger Zwecke, die Individuen gemeinsam haben müssen. Das Minimum an Bedingungen im Reich der Zwecke wie sie die vertragstheoretische Konzeption sicherstellt, könnte solche gemeinsame Zwecke darstellen, damit der kategorische Imperativ überhaupt angewendet werden kann.

Darüber hinaus spricht Kant in obigem Zitat bloß einen einzigen Zweck an, den alle gemeinsam haben müssen. Individuen in einem Reich der Zwecke müssen sich selbst und jeden anderen bei jeder Handlung wechselseitig als Selbstzweck betrachten. Das meint Kant, wenn er vom ‚*zugleich den Zweck in sich enthalten können müssen*‘ spricht. Damit ist allerdings noch nicht eruiert, welche Bedingungen Individuen davor schützen als bloßes Mittel gebraucht zu werden und Selbstzweck zu sein. Kant spezifiziert nicht genau, auf welche Weise eine Instrumentalisierung festgestellt werden kann.

Für Korsgaard steht allerdings fest, dass das *Einstimmen* oder das *Zustimmen* des betroffenen Anderen, also ein (hypothetischer) Konsens, jenes maßgebliche Kriterium der Beurteilung dafür darstellt, ob jemand bloß als Mittel benutzt wird. Daraus ergeben sich all jene im ersten Teil der Arbeit dargelegten Schwierigkeiten, die eine, wenn auch hypothetische Konsenstheorie, mit sich bringt. In Korsgaards Fall müssten alle individuellen Handlungen dahingehend geprüft werden, ob andere zustimmen könnten. Alleine die inhaltliche Vielzahl an Interpretationsmöglichkeiten der Handlungsmöglichkeiten weckt Zweifel an der Tragfähigkeit dieser Lesart der Selbstzweckformel. Darüber hinaus stellt sich die Frage, welche Konsequenzen eine Zustimmung des Benutzten, als bloßes Mittel gebraucht zu werden, ergäbe. In Folge müsste Korsgaard eventuell eine massive Instrumentalisierung eines Individuums tolerieren oder akzeptieren, wenn keine Bedingungen vorhanden sind, die ein solches verhindern. Oder sie müsste auf weitere Bedingungen, die ein solches verhindern,

²⁴⁷ Demzufolge wird das System der Zwecke im Reich der Zwecke als ein „*harmonizing each other's ends in a realm of ends*“ und nicht als ein „*cohere into a system of a realm of ends*“ verstanden.

rekurrieren. Dann allerdings muss man sich erneut fragen, wo diese Bedingungen zu finden sind?

Damit kommt Korsgaard zu ihrem zentralen Argumentationspunkt. Der Mensch ist Zweck-an-sich, weil er in der Lage ist, Werte zu setzen. Muss nicht der Mensch notwendigerweise als unbedingter, objektiver Zweck angesehen werden, damit allen weiteren Dingen überhaupt Wert zukommen kann? Diese Frage bejaht Korsgaard und etabliert ihre Argumentation über dieses regressive Argument vom Menschen als dem letzten Glied der Wetteurheberkette. Der Mensch als Selbstzweck steht am Anfang der Wertekette. Er stellt die Letztbegründung und damit den metaphysischen Ausgangspunkt von Korsgaards idealer Theorie²⁴⁸ dar.

Betrachtet man nun die Zweck-an-sich Formel im Lichte einer vertragstheoretischen Lesart, so ergeben sich durchaus andere Argumentationsmöglichkeiten. Die Analyse der allgemeinen Gesetzesformel im vorigen Abschnitt ergab, dass der allgemeinen Gesetzesformel eine vertragstheoretisch-bedingungslogische Konzeption von einem Reich der Zwecke zu Grunde liegt. Analog dazu soll nun geprüft werden, ob diese auch die Grundvoraussetzung für die Selbstzweckformel sein kann.

Wirft man einen genauen Blick auf die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke und die Selbstzweckformel, so fallen gewisse Ähnlichkeiten auf. In Korsgaards Lesart der Zweck-an-sich Formel stellt jeder Mensch mithilfe des Konzepts der *Würde* den obersten objektiven Zweck dar. Die Verallgemeinerung von subjektiven Maximen erfolgt vor dem Hintergrund dieser Würde. Im Falle der vertragstheoretischen Lesart des kategorischen Imperativs bilden bestimmte Bedingungen im Reich der Zwecke, im Speziellen die Gleichheits- und Freiheitsbedingung, die oberste einschränkende Bedingung für alle zu prüfenden Maximen. Aus Verständnisgründen soll nun kurz darauf eingegangen werden, dass das Reich der Zwecke als System verstanden werden muss. Denn wenn, wie in dieser Arbeit argumentiert wird, die Annahme von der Freiheit und Gleichheit eines jeden notwendig und das maßgeblichste Kriterium von Kants praktischer

²⁴⁸ Nicht-ideale Situationen müssen bei Korsgaard durch das Universalisierungsverfahren bewältigt werden.

Philosophie im Allgemeinen, jedoch ebenfalls hinsichtlich des kategorischen Imperativs ist, dann müssen diese beiden wesentlichen Bedingungen systematisch im Reich der Zwecke wirken.

Was bedeutet es, das Reich der Zwecke als System zu verstehen? In Teil zwei dieser Arbeit wurde bei Rawls' Lesart der Reich der Zwecke Formulierung festgestellt, dass Kants Forderung danach, dass alle Maximen in einem Reich der Zwecke *„zusammenstimmen“* müssen so gedeutet werden muss, dass sie auf kohärente Weise zusammen bestehen können oder in die „Allheit oder Totalität des Systems“ (vgl. Kant, 1974a, GMS:70/BA81) passen müssen. Rawls spricht sich daher für die englische Übersetzung von Kants *„zusammenstimmen“* als *„cohere into“* anstatt des gängigen *„harmonize with“* aus. Dadurch wird deutlich, dass es sich um ein System handelt, in dem viele unterschiedliche Maxime und deren dazugehörige Urheber auf kohärente Weise zusammen bestehen können müssen. Damit dieses *„Zusammen bestehen“* möglich ist, braucht es ein System, welches Bedingungen aufweist, die dies ermöglichen. Die beiden wesentlichsten Bedingungen im System sind jene von der Annahme aller als Freie und Gleiche in einem Reich der Zwecke.

Die Freiheits- und die Gleichheitsbedingung im Reich der Zwecke gewährleistet die systematische Behandlung aller als Freie und Gleiche. Bei Korsgaards Kant Interpretation des kategorischen Imperativs erfüllt das Konzept der Würde diese Aufgabe in der Selbstzweckformel. Damit ist die Ähnlichkeit zwischen der Korsgaardschen Lesart der Selbstzweckformel und einer vertragstheoretischen Interpretation von einem Reich der Zwecke hervorgehoben. Denn das Konzept der Würde eines jeden einzelnen Menschen als Selbstzweck benötigt ebenfalls eine Minimalbedingung. Im Argument der Würde des Menschen steckt die Gleichheits- und Freiheitsbedingung drinnen. Auf welche Weise auch immer die Würde des Menschen verstanden wird, sie muss im Falle einer Kantischen Konzeption die Voraussetzung aller als freie und gleiche Wesen angesehen zu werden, beinhalten. Kants Konzept von der Würde des Menschen ist ohne Freiheits- und Gleichheitsbedingung undenkbar. Bei der Anwendung des kategorischen Imperativs, d.i. bei der Universalisierung der subjektiven Maximen, müssen die Freiheit und die Gleichheit aller garantiert sein. Auch in der Selbstzweckformel, in welcher der Mensch qua Menschheit als gemeinsamer unbedingter und objektiver Zweck angesehen wird, ist

die Freiheit und die Gleichheit eines jeden als minimale Basis vorausgesetzt. Ein Kantisches Konzept von Würde kommt ohne die Voraussetzung der Freiheit und der Gleichheit aller Individuen nicht aus und wäre ein Widerspruch in sich selbst. Das sind die Ähnlichkeiten zwischen Korsgaards Lesart von Kants Selbstzweckformel und dem kontraktualistischen Verständnis von einem Reich der Zwecke. Die zwei Bedingungen der Freiheit und der Gleichheit aller müssen beide Konzeptionen beinhalten. Was sind nun die Unterschiede zwischen Korsgaards und der vertragstheoretischen Lesart der Selbstzweckformel?

Es finden sich mehrere Interpretationsunterschiede. Zum einen liegt der Unterschied, wie am Anfang dieses Abschnitts bereits dargelegt wurde, in der Art und Weise, wie festgestellt wird, ob jemand bloß als Mittel gebraucht wird. Korsgaard vertritt eine *Konsens-Interpretation* der Selbstzweckformel. Wenn der andere der Maxime bei deren Verallgemeinerung nicht zustimmen könnte, dann wird er als Mittel und nicht als Zweck-an-sich gebraucht. Der potentielle hypothetische Konsens unter den Individuen stellt das maßgebliche Kriterium bei der Feststellung, ob eine Person als Selbstzweck gebraucht wird, dar. Das Kriterium zur Beurteilung, ob jemand bloß als Mittel gebraucht wird, ist bei der vertragstheoretischen Lesart ein anderes.

Die Beurteilungsgrundlage ist in Bezug auf die Selbstzweckformel nicht der Konsens. Der Konsens unter den Individuen, sei er ein hypothetischer wie bei Korsgaard oder ein bedingungslogischer²⁴⁹ wie in dieser Arbeit vertreten, spielt in der Zweck-an-sich Formel, genauer gesagt bei der Frage, ob eine bloße Instrumentalisierung vorliegt, keine Rolle. Denn der bedingungslogische Konsens findet sich bei der vertragstheoretischen Lesart des kategorischen Imperativs nicht in der zweiten, sondern in der dritten (Unter)Formulierung.

Wie in den vorigen Abschnitten expliziert, werden aus der Frage, worauf Beziehungen unter Individuen, die notwendigerweise Raum und Zeit teilen²⁵⁰, basieren müssen,

²⁴⁹ Der bedingungslogische Konsens ist auch hypothetisch. Über die Unterschiede siehe die Behandlung des Themas Konsens in Kapitel 1 dieser Arbeit. S.29

²⁵⁰ Und daher einerseits voreinander geschützt werden müssen und andererseits imstande sein müssen, ihrem eigenen Lebensentwurf (ohne Realisierungsgarantie) nachzugehen.

mithilfe einer bedingungslogischen Argumentationskette jene Bedingungen hergeleitet, die die minimalen normativen Grundlagen aller Zugehörigen im Reich der Zwecke bilden. In erster Linie handelt es sich um die Bedingungen der Gleichheit und der Freiheit aller, sowie desweiteren um die Bedingungen der Zugehörigkeit, der Permanenz, der Öffentlichkeit und, folgt man Rawls, des Inhalts. Daher stellt die normative Grundbedingung des Betrachtens aller als Freie und Gleiche in einem Reich der Zwecke bei der vertragstheoretischen Lesart anders wie bei Korsgaard die Voraussetzung für das Konzept der Würde in Kants Selbstzweckformel dar. Die Überprüfung, ob jemand bloß als Mittel gebraucht wird, erfolgt daher nicht über die hypothetische Zustimmungsmöglichkeit des anderen, sondern darüber, ob der andere und man selbst als Gleiche und Freie unter anderen gleichen und freien Individuen behandelt wird. Das ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Korsgaards Interpretation der Selbstzweckformel und der in dieser Arbeit vertretenen vertragstheoretischen Lesart.

Ein anderer Unterschied besteht darin, auf welche Weise der Schritt vom eigenen Selbstzweck zum Selbstzweck eines jeden anderen Individuums argumentativ vollzogen wird. Wie im Korsgaard Teil dieser Arbeit gezeigt, vollzieht Korsgaard den Argumentationsschritt vom eigenen Selbstzweck zum Selbstzweck eines jeden anderen gleichermaßen mithilfe von Ludwig Wittgensteins Privatspracheargument.²⁵¹ Kurz zusammengefasst ergibt die Argumentation: Es gibt keine Privatsprache. Eine solche wäre denkmöglich, jedoch sinnlos, denn der Begriff der Sprache impliziert, dass ein Individuum ein anderes Individuum verstehen können muss. Die Sprache liegt in ihrem Gebrauch und dazu braucht es mehr als eine Person. Analog dazu kann eine normative Grundlage wie der Selbstzweck oder die Würde des Menschen auch nicht für eine einzelne Person gelten, sondern bedarf weiterer Personen, für die die gleichen normativen Grundlagen gelten. Denn eine solche Privatmoral wäre zwar denkmöglich, aber sinnlos, da der Begriff der Moral auch in deren Gebrauch liegt, wozu mehrere Personen vonnöten sind.

²⁵¹ Siehe Korsgaard, Christine. 1996a. *The Sources of Normativity*. S. 136 ff. Cambridge: Cambridge University Press

Bei der vertragstheoretischen Lesart der Selbstzweckformel liegt der Argumentationsschritt von der eigenen Würde zu der Würde eines jeden anderen Menschen nicht innerhalb der Selbstzweckformel. Genauer gesagt ist dieser Schritt nicht nötig. Die Grundvoraussetzung für die Würde eines jeden Menschen, egal ob es um einen selbst oder um einen anderen handelt, liegt in der dritten (Unter)Formulierung des kategorischen Imperativs. Die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke und deren inhärente Bedingungen stellen durch die Gleichheits- und Freiheitsbedingung sicher, dass der Selbstzweck oder die Würde eines jeden Individuums gewährleistet ist. Es bedarf keines Zwischenschrittes in der Zweck-an-sich Formel, der vom eigenen Selbstzweck zu jenen aller anderen gleichermaßen führt.

Ein weiterer Unterschied der Interpretationen besteht darin, welche Art von Widerspruch bei der Verallgemeinerungsüberprüfung von Maximen entsteht. Die Universalisierung findet bei beiden Lesarten in der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs mithilfe der allgemeinen Gesetzesformel, also nach der wie Kant es nennt, ‚strengen Methode‘ statt. Korsgaard kritisiert am logischen Widerspruch-im-Denken, wie im Korsgaard Teil dieser Arbeit ausführlich dargelegt²⁵², dass er nicht imstande sei, gewisse Handlungen als unakzeptabel auszuschließen. Konkret scheitere der logische Widerspruch-im-Denken beispielsweise an ‚natürlichen‘ Handlungen und an auf Versprechen basierenden Handlungen. Im Falle des lügenhaften Versprechens kommt der Widerspruch laut Korsgaard nicht aufgrund einer *inneren logischen* Unmöglichkeit zustande, sondern, weil der Akteur die Nichterreichung seines eigenen Zweckes will. Und das ist irrational. Außerdem ist der logische Widerspruch, so führt Korsgaard an, nicht in der Lage, natürliche unmoralische Handlungen wie etwa Kindstötung auszuschließen. Kindstötung sei nicht durch Verallgemeinerung logisch unmöglich gemacht. Aus Korsgaards Sicht stellt nicht der logische, sondern bloß der von ihr vertretene praktische Widerspruch eine Lösung der Schwierigkeiten in Aussicht. Dieser entsteht dadurch, dass die Erreichung des gewollten Zwecks durch den Widerspruch unmöglich gemacht ist. Gewalttätige Handlungen oder lügenhafte Versprechen können deshalb als irrational angesehen werden. Darüber hinaus ist die Zustimmungsbedingung der Betroffenen zu

²⁵² Siehe Seite S. 61

ebendiesen Handlungen nicht erfüllt. Im Gegensatz dazu entsteht bei der vertragstheoretischen Lesart diesbezüglich ein Widerspruch-im-Denken aufgrund der Verletzung der im Reich der Zwecke geltenden Freiheits- und Gleichheitsbedingung.

Der wesentlichste aller Unterschiede zwischen Korsgaards und der vertragstheoretischen Lesart hinsichtlich der Selbstzweckformel zeigt sich nach obiger Analyse klar. Bei der vertragstheoretischen Lesart liegt die Grundvoraussetzung der Selbstzweckformel in der Reich der Zwecke Formel und den ihr inhärenten Bedingungen; im Besonderen in der Gleichheits- und Freiheitsbedingung. Das Konzept der Würde basiert auf diesen Bedingungen. Das Konzept der Würde stellt vorwiegend die Antwort auf die Frage dar, ob alle Individuen, die als Zugehörige in einem gemeinsamen Reich der Zwecke betrachtet werden, als Freie und Gleiche unter anderen freien und gleichen Individuen behandelt werden. Daraufhin müssen alle Maxime geprüft werden. Die Garantie der Freiheits- und Gleichheitsbedingung für alle ist der oberste Zweck der Selbstzweckformel, welches sich in Form des Konzepts der Würde als gleiche und freie Individuen ausdrückt. Die Selbstzweckformel mit ihrem Konzept der Würde und ihrem Instrumentalisierungsverbot²⁵³ ist deshalb *Ausdruck* und *Konsequenz* eines kontraktualistischen Verständnisses von einem Reich der Zwecke. Da sie eine funktionelle Aufgabe hat, kommt bei der vertragstheoretischen Lesart des kategorischen Imperativs dem Konzept der Würde keine metaphysische Dimension zu. Es handelt sich nicht um eine Letztbegründung. Vielmehr stellt die Selbstzweckformel eine *Funktion* dar, die garantieren soll, dass die Freiheits- und Gleichheitsbedingung des Reichs der Zwecke erfüllt ist. Die Würde dient als oberste Einschränkung der Freiheit und Gleichheit gegenüber anderen und konsequenterweise auch gegenüber sich selbst. Wie Kants Rechtsprinzip die oberste Einschränkung im Bereich der *äußeren Freiheit* ist, so hat die Selbstzweckformel beziehungsweise ihr Konzept der Würde die Funktion als oberste Einschränkung im Bereich der *inneren Freiheit* zu fungieren. Die Zweck-an-sich Formel ist *Ausdruck* der Freiheits- und Gleichheitsbedingung im Reich der Zwecke, deren elementare Bedingungen für alle gleichermaßen zu gelten haben. Daraus ergibt sich, dass bei der vertragstheoretischen Lesart die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs

²⁵³ Die Betonung liegt auf dem jemanden *bloß* als Mittel und nicht *zugleich* als Zweck zu gebrauchen.

nicht metaphysisch, sondern funktionell zu verstehen ist. Die Basis der Selbstzweckformel ist daher, wie schon bei der allgemeinen Gesetzesformel, das Reich der Zwecke, in welchem sich alle als gleich und frei betrachten. Eine Letztbegründung, die einem metaphysischen Konzept der Würde innewohnt, ist aufgrund der bedingungslogisch-vertragstheoretischen Argumentationskette nicht vorhanden. Es genügt, das Konzept von der Würde des Menschen als geeignete Funktion zu verstehen, die eventuelle Asymmetrien hinsichtlich der Freiheit- und der Gleichheitsbedingung unter den Individuen zu verhindern sucht. Denn da sich Handlungen des einen Individuums in einer endlichen Welt nicht nur auf einen selbst, sondern auch auf andere Individuen auswirken, bedarf es Bedingungen, die sicherstellen, dass jedes Individuum gleichermaßen *vor* den Handlungen anderer geschützt ist, beziehungsweise *dazu* in der Lage ist, seinen jeweils eigenen Lebensentwürfen innerhalb des Rahmens der geltenden Bedingungen nachzugehen. Den Rahmen des Zusammenlebens zu garantieren ist Aufgabe der vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke. Mithilfe des Verallgemeinerungsverfahrens in Form der allgemeinen Gesetzesformel und der Selbstzweckformel als Ausdruck der Freiheits- und Gleichheitsbedingung wird diese Aufgabe bewerkstelligt. Im nächsten Abschnitt bleibt die ausstehende Frage zu klären, welche Rolle die Autonomieformel bei der kontraktualistischen Interpretation des kategorischen Imperativs spielt?

E.4 Der autonome Wille bedarf der Idee von einem Reich der Zwecke

Die allgemeine Gesetzesformel und die Selbstzweckformel sind ohne die Autonomie des Willens bei Kant nicht möglich. Kants Argument in der *Grundlegung* erfolgt kurz zusammengefasst auf folgende Weise: Ein freier Wille²⁵⁴ muss ein autonomer Wille sein, denn er handelt nach einem sich selbst gegebenen Prinzip. Dies bedeutet, er wird von einem selbst gegebenen Gesetz bestimmt. Der kategorische Imperativ ist ein solches Gesetz. Wäre dieser nicht selbstgesetzgebend, würde es sich um einen hypothetischen

²⁵⁴ In dieser Arbeit wird Kants Annahme eines freien Willens nicht diskutiert. Dies würde den Rahmen der Dissertation übersteigen. Es wird von Kants Prämisse ausgegangen, dass jedes Individuum notwendigerweise unter der Idee der Freiheit gedacht werden und handeln muss.

Imperativ handeln. Das Prinzip eines freien Willens hat die Form eines Gesetzes. Dies impliziert, dass es allgemeingültig sein muss. Die erste Formulierung des kategorischen Imperativs, d.i. die allgemeine Gesetzesformel, erfüllt genau diese Bedingung. Auch die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs ist Ausdruck der Autonomie des Willens. Was vernünftige Wesen ausmacht, ist bei Kant deren Vermögen der Selbstgesetzgebung beziehungsweise der Selbstbestimmung durch einen Willen. Der Wille kann kein heteronomer, sondern muss ein autonomer Wille sein, da er ansonsten bloß hypothetisch und nicht kategorisch gebieten würde. Zum einen

„...liegt nämlich der Grund aller Gesetzgebung objektiv in der Regel und Form der Allgemeinheit...[und zum anderen] subjektiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst...“ (Kant,1974a,GMS:63-64/BA70-71)

Jener Zweck, der nicht von bedingtem, sondern von unbedingtem Wert ist, ist der Mensch qua vernünftiger Natur. Das Prinzip eines freien Willens muss die Form eines Gesetzes haben, d.i. allgemein gültig sein. Diese Kriterien erfüllt Kants kategorischer Imperativ. Wenn es also einen kategorischen Imperativ gibt, dann nur in Zusammenhang mit einem autonomen Willen.

„Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als *selbstgesetzgebend*, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss. (Kant,1974a,GMS:64/BA71)

Als Fazit lässt sich sagen, dass die ersten beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs, auch bei Korsgaard, nur in Verbindung mit einem autonomen Willen zu denken sind. Der autonome Wille im Sinne einer Selbstgesetzgebung von vernünftigen Wesen stellt einen zentralen Punkt der Kantischen Ethik dar. In dieser Arbeit wird darüber hinaus versucht, die Idee von einem Reich der Zwecke als das Kernstück von Kants kategorischem Imperativ zu etablieren. Denn, damit Individuen autonome Wesen sein können, ist eine vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke als einer Idee der Freiheit unerlässlich; will man nicht auf das moralische Gesetz und das Faktum der Vernunft verweisen. Die in dieser Dissertation vorgestellte vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke ist der Versuch, dieser Feststellung gerecht zu

werden. In Bezug auf die Autonomieformel ist aus vertragstheoretischer Sicht auf den kategorischen Imperativ zu betonen, dass das Reich der Zwecke eine notwendige Bedingung für einen autonomen Willen darstellt.

E.5 Fazit: Die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke ist die Basis von Kants kategorischem Imperativ

In den vorigen Abschnitten wurde gezeigt, welche Auswirkungen eine vertragstheoretische Interpretation von Kants *Grundlegung* auf den kategorischen Imperativ hat. Eine kurze Rekapitulation dieser Position soll nochmals der Veranschaulichung dienen. Desweiteren soll diese Darstellung helfen, die Plausibilität einer vertragstheoretischen Lesart des kategorischen Imperativs hervorzuheben.

Aus kontraktualistischer Sicht muss eine Konzeption von einem Reich der Zwecke als Idee und nicht wie bei Korsgaard bloß als Ideal verstanden werden. Die dahinterliegende, elementare Idee – abgesehen von den weiteren, eher technischen Bedingungen – ist eine vertragstheoretische Konzeption von der Freiheit und Gleichheit eines jeden Individuums in einem Reich der Zwecke. Wenn das Reich der Zwecke als Idee der Gleichheit und Freiheit aller verstanden wird, dann liegt die dritte (Unter)Formulierung des kategorischen Imperativs, d.i. die Reich der Zwecke Formel, als Voraussetzung den anderen Formeln zu Grunde. Die Freiheits- und die Gleichheitsbedingung stellen in einem Reich der Zwecke die oberste einschränkende Bedingung für alle weiteren Normen, Regeln und Vorgangsweisen dar²⁵⁵. Für diese Interpretation spricht, dass Kant selbst dem Wert der Freiheit eine fundamentale und elementare Bedeutung zuspricht. In seiner praktischen Philosophie geht es um die Frage, auf welche Weise eine Kompatibilität, welche aus der Annahme der Gleichheit und der Freiheit aller Individuen notwendig wird, möglich ist, sodass Individuen nicht einem willkürlichen Willen, der sie zum bloßen Objekt macht, ausgesetzt sind. Kants Untersuchungen arbeiten Bedingungen heraus, seien es welche des Schutzes *vor* Individuen oder der Kooperation *mit* Individuen, die solches zu verhindern

²⁵⁵ Ähnlich wie eine Verfassung in der Sphäre der Politik.

trachten. Im Bereich der ‚*äußeren Freiheit*‘ sorgt das Recht durch Sanktionen für die Garantie dieser Freiheit und Gleichheit, während der kategorische Imperativ in der vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke sicherstellen soll, dass die Freiheits- und Gleichheitsbedingung im Bereich der individual-ethischen Sphäre, oder in Kants Worten im Bereich der ‚*inneren Freiheit*‘, erfüllt ist.

Ein Blick auf Paul Guyers Kant Interpretation macht klar, was damit gemeint ist. Guyers Position deckt sich mit den Schlussfolgerungen der in dieser Dissertation vertretenen kontraktualistischen Lesart der *Grundlegung* in dem Punkt, dass der Bedingung der Freiheit eine besondere Rolle bei Kant zukommt.

„The foundational assumption of Kantian morality is that human freedom has unconditional value, and both the Categorical Imperative and the principle of right flow directly from this fundamental normative claim: the Categorical Imperative tells us what form our maxims must take if they are always to be compatible with the fundamental value of freedom, and the universal principle of right tell us what form our actions must take if they are to be compatible with the universal value of freedom, regardless of our maxims and motivations. Thus the universal principle of right may not be derived from the Categorical Imperative but it certainly is derived from the conception of freedom and its value that is the fundamental principle of Kantian morality.” (Guyer, 2002:26)

Die Idee der Freiheit liegt für Guyer der gesamten Kantischen praktischen Philosophie zu Grunde.

Worin Guyers Interpretation und die vertragstheoretische Lesart divergieren, ist die Argumentationsfolge des kategorischen Imperativs. Guyer betrachtet aufgrund des Universalitätsprinzips, wie zahlreiche andere Kant Interpreten auch, die allgemeine Gesetzesformel und nicht die Reich der Zwecke Formel als den Mittelpunkt und die Grundlage von Kants Ethik.

Guyer besteht jedoch darauf, dass sowohl Kants Rechtsprinzip als auch der kategorische Imperativ von einer normativen Freiheitskonzeption herrühren. In den Worten der in dieser Dissertation vertretenen kontraktualistische Lesart Kants ausgedrückt, bedeutet dies, dass die Freiheitsbedingung (inklusive der Gleichheitsbedingung), welche im Reich

der Zwecke die elementarste Bedingung darstellt, die Grundvoraussetzung für den kategorischen Imperativ ist. In Kants Rechtsprinzip findet sich unbestritten eine Einschränkungsbedingung der Freiheit aller. Denn die eigene Freiheit muss in der Sphäre des Rechts mit der Freiheit eines jeden anderen koexistieren können. Es stellt sich die Frage, warum diese Einschränkungsbedingung nicht auch in der individual-ethischen Sphäre für eine konsistente Argumentation notwendig sein sollte. Denn auch in dieser Sphäre muss die eigene Freiheit mit der eines jeden anderen gleichzeitig zusammen bestehen können. Die vertragstheoretische Argumentation von einer Konzeption eines Reichs der Zwecke erhebt den Anspruch auf exakt dieselbe Einschränkung in der individual-ethischen Sphäre. Wie in Kants Rechtsprinzip muss sich jedes Individuum selbst und jeden anderen als gleich und frei betrachten, damit die Freiheit des einen mit der des anderen koexistieren kann. Diese Einschränkungsbedingung stellt jenes Kriterium dar, anhand dessen die Zwecke der Individuen konsistenter Weise überhaupt verallgemeinert werden können. Auch im individual-ethischen Bereich, d.i. in einem Reich der Zwecke müssen die Zwecke, wie Kant es nennt, „*zusammen bestehen*“ können. Und zwar nach der gleichen Methode wie auch beim Rechtsprinzip, d.i. als ein „*cohere into*“ und nicht als ein „*harmonize with*“ innerhalb des Systems. Das bedeutet konkret, dass die subjektiven Zwecke des einen mit den subjektiven Zwecken eines jeden anderen „*zusammen bestehen*“ (*cohere*) können müssen. Erst dann gilt die subjektive Maxime als verallgemeinerbar. Die Freiheits- und Gleichheitsbedingung im Reich der Zwecke dient als oberstes Kriterium dazu, festzustellen, ob auf konsistente Weise ein „*zusammen bestehen*“ möglich und kohärent ist.

Das Wesentliche an Guyers Kant Lesart ist, dass er darauf hinweist, dass sowohl in Kants Moralphilosophie als auch in Kants Rechtsphilosophie die Annahme der (gleichen) Freiheit grundlegend ist. Diese Auffassung teilt die in dieser Arbeit vorgelegte vertragstheoretische Lesart des kategorischen Imperativs, wenn auch in anderer Form und Argumentationsreihenfolge.

Diese neuartige Interpretation von Kants *Grundlegung* wurde aufgrund der Feststellung, dass die vertragstheoretische Argumentationsmethode in Kants *Grundlegung* sowie in Hobbes' *Leviathan* die gleiche ist, möglich. Trotz der zahlreichen Unterschiede zwischen Hobbes und Kant teilen sie die Art und Weise des Argumentierens. Wie Hobbes

entwickelt Kant in der *Grundlegung* ein bedingungslogisches Argument, dessen Ausgangspunkt eine Idee von einem Reich der Zwecke als einem vertragstheoretisch-systematischen Konzept ist. Sie stellen beide die Frage, welche grundlegenden Bedingungen gegeben sein müssen, wenn Beziehungen unter Menschen insofern notwendig sind, als ein unausweichliches Mit- oder Nebeneinander gegeben ist.²⁵⁶ Hobbes stellt diese Frage in der politischen Sphäre, während Kant diese Frage in der *Grundlegung* im individual-ethischen Bereich untersucht.²⁵⁷ Aus dieser Fragestellung wird klar, dass bestimmte Bedingungen vorhanden sein müssen, damit ein Nebenbeziehungsweise ein Miteinander überhaupt möglich erscheint. Ein vertragstheoretisches Gedankenexperiment, wie wir es von Rawls kennen, arbeitet die bedingungslogischen Argumente heraus. Für Kants *Grundlegung* ergeben sich aus kontraktualistisch-bedingungslogischen Überlegungen neben den Bedingungen der Zugehörigkeit, der Permanenz, der Öffentlichkeit und des Inhalts vor allem jene der Gleichheit und der Freiheit aller Individuen in einem Reich der Zwecke als grundlegende Voraussetzung für den kategorischen Imperativ. Sowohl die allgemeine Gesetzesformel als auch die Selbstzweckformel stellen die Explikation dieser Bedingungen im Praktischen dar. Das vertragstheoretisch-systematische Verständnis von einem Reich der Zwecke umfasst die grundlegenden Bedingungen der Moral wie Universalität, Unparteilichkeit, Achtung und Respekt für sich und andere und die moralische Akzeptierbarkeit von Normen und Maximen vom Standpunkt all jener, die durch ebendiese Normen und Maximen betroffen sind. Die Bedingungen im Reich der Zwecke sind das Resultat eines bedingungslogischen Arguments wie Hobbes es im *Leviathan* unternimmt. Die Bedingungen folgen aus der Konzeption eines systematischen Reichs der Zwecke als einer Idee der Freiheit. Dass Individuen notwendigerweise unter der Idee der Freiheit, wie Kant geltend macht, leben und handeln müssen, wurde in dieser Arbeit nicht untersucht. Wie diese Idee in der individual-ethischen Sphäre zu bewerkstelligen ist, hingegen schon. Eine Interpretationsvariante bietet die in dieser Dissertation vorgestellte vertragstheoretische

²⁵⁶ Unter der Bedingung, dass jedes Individuum in Raum und Zeit verhaftet ist und deshalb mit anderen, die ebenfalls unter der Bedingung von Raum und Zeit leben, zugleich leben muss. Wenn nicht ein Miteinander, wird zumindest ein Nebeneinander auf der Erde als unausweichlich betrachtet. Handlungen oder Unterlassungen betreffen abgesehen von einem selbst unter diesen Bedingungen, zumindest potentiell, andere Individuen und müssen auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden.

²⁵⁷ Auch Kant stellt die Frage für den politischen Bereich in *Die Metaphysik der Sitten*. Diese ist jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit.

Lesart von Kants kategorischem Imperativ aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Es handelt sich um den Vorschlag, mithilfe einer vertragstheoretisch-konstruktivistischen Konzeption von einem Reich der Zwecke den Gebrauch der Freiheit aller gleichermaßen zu ermöglichen. Dazu wird Kants *Grundlegung*, anders als Korsgaard dies tut, ‚rückwärts‘ gelesen. Die dritte (Unter)Formulierung des kategorischen Imperativs, d.i. die Reich der Zwecke Formel liegt sowohl der allgemeinen Gesetzesformel als auch der Selbstzweckformel zugrunde.

Conclusio

Die vorliegende Dissertation hat gezeigt, dass Kants kategorischer Imperativ als vertragstheoretisches Argument gelesen werden kann. Anders als bei Korsgaards Kant-Interpretation bildet weder die allgemeine Gesetzesformel noch die Zweck-an-sich Formel den Mittelpunkt der Argumentation. Das zentrale Argument beginnt bei einem vertragstheoretischen Verständnis der Reich der Zwecke Formel, welche die Grundvoraussetzung für alle weiteren Argumente und Formulierungen des kategorischen Imperativs darstellt. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist demzufolge in umgekehrter Richtung zu lesen. Die vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke stellt die dem kategorischen Imperativ inhärenten Gelingensbedingungen (normative felicity conditions) sicher, ohne direkt auf das moralische Gesetz oder auf das Faktum der Vernunft rekurren zu müssen. Die Argumente werden innerhalb des kategorischen Imperativs etabliert. Dazu ist anzumerken, dass ich Rawls‘ Auffassung, Kants kategorischen Imperativ als konstruktivistisches Testverfahren in Form der *CI-Procedure* zu interpretieren, teile. In der vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke gelten die annähernd gleichen Grundbedingungen wie in Rawls‘ *CI-Procedure*, bloß werden diese auf gedankenexperimentelle Weise und ohne Verweis auf das moralische Gesetz argumentiert.

Die einer vertragstheoretischen Konzeption von einem Reich der Zwecke inhärenten Grundbedingungen sind zusammengefasst folgende: Es sind (i) dem Reich der Zwecke alle Individuen *zugehörig*; (ii) das Reich der Zwecke besteht wie die Naturgesetze über

die Zeit, also *permanent*; (iii) den Zugehörigen des Reichs der Zwecke sind die gemeinsamen Bedingungen bekannt, da sie aufgrund dieser urteilen; also *öffentlich*; (iv) die Individuen teilen die Auffassung, dass sie selbst und alle anderen bestimmte *Grundbedürfnisse* haben, auch wenn diese verschieden sein können; (v) und die Zugehörigen eines Reichs der Zwecke betrachten sich selbst und alle anderen notwendigerweise als *freie* und *gleiche* Wesen.

Diese Grundbedingungen wurden mithilfe einer kontraktualistisch-bedingungslogischen Argumentationsmethode herausgearbeitet. Wie diese im Detail aussieht, habe ich in Kapitel eins der vorliegenden Dissertation anhand von Hobbes' *Leviathan* illustriert. Denn bereits bei Hobbes findet sich diese Methode. Im Wesentlichen geht es darum, von jener orthodoxen Lesart abzugehen, bei der die anthropologische Verfasstheit des Menschen der Grund dafür ist, einen Staat zu etablieren. Ich habe gezeigt, dass Hobbes' *Leviathan* kein Narrativ darstellt, welches Individuen darüber aufklärt, wie man den unerträglichen Naturzustand verlassen könne. Hobbes ist meiner Interpretation zufolge ebenfalls in umgekehrter Richtung zu lesen.

Obwohl Hobbes und Kant üblicherweise als antagonistische Positionen dargestellt werden und sich daraus philosophiegeschichtlich zwei verschiedene Denkansätze entwickelt haben, wurde in dieser Dissertation klar, dass dies nicht notwendigerweise der Fall ist. Hobbes und Kant divergieren sehr stark, was ihre anthropologische Sicht und ihren jeweiligen Vernunftbegriff betrifft, jedoch nicht hinsichtlich ihrer Argumentationsmethodik.

Auf welchen Grundbedingungen Beziehungen unter Individuen gründen müssen, sodass die Unabhängigkeit von der Willkür anderer gewährleistet ist, und die Freiheit des einen mit der Freiheit des anderen koexistieren kann, stellt sich in der politischen und in der individual-ethischen Sphäre gleichermaßen. Es spricht nichts dagegen, die gleiche Art und Weise des Argumentierens in beiden Feldern anzuwenden, wenn auch die Bereiche inhaltlich unterschiedlich sind. Deshalb lässt sich meiner Auffassung nach Hobbes' kontraktualistisch-bedingungslogische Methode auf Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* anwenden. Dies habe ich in dieser Dissertation getan und festgestellt, dass sich Kants kategorischer Imperativ auf vertragstheoretische Weise interpretieren lässt.

Bibliographie

Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press

Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability* Cambridge: Harvard University Press

Guyer, Paul. 2002. *Kant's Deductions of the Principles of Right*. In: *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays* (ed. By Mark Timmons). Oxford: Oxford University Press

Hobbes, Thomas. 1839. *De Corpore*, Part 1.Chapter 1. *Of Philosophy*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (ed. Sir William Molesworth), Vol 1. London: John Bohn

Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan* (ed. by J.C.A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press (Oxford World's Classics)

Hobbes, Thomas. 1966. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (hrsg. von Iring Fetcher). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Hume, David. 2006. 'Of the Original Contract' in: *Essays: Moral, Political and Literary*. Part II, Essay XII. New York: Cosimo Classics

Kant, Immanuel. 1974a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VII. (hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kant, Immanuel. 1974b. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe Bd. VII. (hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kant, Immanuel. 1974c. *Kritik der reinen Vernunft 2*. Werkausgabe Bd. IV. (hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kant, Immanuel. 1977. *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VIII. (hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kant, Immanuel. 1977a. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Werkausgabe Bd. VIII. (hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kant, Immanuel. 1977 b. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Werkausgabe Bd. XI. (hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kant, Immanuel. 1996. *Groundwork of The Metaphysics of Morals*. In: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. *Practical Philosophy* (translated and edited by Mary J. Gregor) Cambridge: Cambridge University Press

Kant, Immanuel. 2001. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (hrsg. von Konstantin Pollok). Hamburg: Felix Meiner Verlag

Kersting, Wolfgang. 1994. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: WBG-Bibliothek

Kersting, Wolfgang (Hrsg.). 1996. Thomas Hobbes: *Leviathan. Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des Leviathan*. Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 5, Berlin: Akademie Verlag

Korsgaard, Christine. 1996a. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine. 1996b. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine. 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press.

Locke, John. 1988. *Two Treatises of Government* (ed. Peter Laslett). Cambridge: Cambridge University Press

Paton, H.J. 1971. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Pauer-Studer, Herlinde. 2016. "A Community of Rational Beings". *Kant's Realm of Ends and the Distinction between Internal and External Freedom*. In: *Kant-Studien* 1, 107 2016, 125-159.

Rawls, John. 1955. 'Two Concepts of Rules' in: *Philosophical Review* 64:3-32

Rawls, John. 1999. *A Theory Of Justice*. Cambridge: Harvard University Press

Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Rawls, John. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy* (ed. by Barbara Herman). Cambridge: Harvard University Press

Rawls, John. 2002. *Geschichte der Moralphilosophie*. (hrsg. Von Barbara Herman). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Rawls, John. 2003. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Rousseau, Jean-Jacques. 2011. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam

Scanlon, Thomas M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press

Sidgwick, Henry. 1981. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company

Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Literatur aus dem Internet:

Korsgaard, Christine. *The Activity of Reason*.

<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Activity.of.Reason.pdf>

Presidential Address of the Eastern Division of the American Philosophical Association, 2008. The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Volume 83, No.2, November 2009; and in [Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon](#), edited by R. J. Wallace, Rahul Kumar, and Samuel Freeman. New York: Oxford University Press, 2011.

Korsgaard, Christine. *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duty to Animals*.

http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf

In: The Tanner Lectures on Human Values, ed. by Grethe B. Peterson. Salt Lake City: Utah University Press, Volume 25, 2005

Abstract auf Deutsch

Die Dissertation legt eine neuartige Interpretation von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vor. Ich weise die Behauptung der gängigen Lesart, dass die allgemeine Gesetzesformel und/oder die Zweck-an-sich Formel den Mittelpunkt von Kants kategorischem Imperativ bilden, zurück. Ich teile die Auffassung, dass beide Formeln wichtige Elemente darstellen und zentrale Rollen spielen, halte jedoch eine vertragstheoretische Konzeption von einem Reich der Zwecke, ergo die dritte (Unter)Formulierung, für das fundamentale Prinzip des kategorischen Imperativs. Die These der Dissertation ist, dass Kants *Grundlegung* in umgekehrter Richtung zu lesen ist: Ausgehend von einer vertragstheoretisch verstandenen Reich der Zwecke Formel zu der allgemeinen Gesetzesformel und der Selbstzweckformel. Die mithilfe der kontraktualistischen Methode etablierte Argumentation zielt darauf ab, die notwendigen *Gelingsbedingungen* (normative felicity conditions) des kategorischen Imperativs herauszuarbeiten. Dies geschieht innerhalb des Rahmens des kategorischen Imperativs und ohne Notwendigkeit, auf das moralische Gesetz rekurrieren zu müssen. In dieser Arbeit wird die vertragstheoretische Methode ausgearbeitet, indem Hobbes' *Leviathan* als komplexer Konditionalsatz analysiert wird. Die gleiche methodische Vorgangsweise wird in der Folge auf Kants *Grundlegung* angewandt. Trotz der massiven Unterschiede zwischen Hobbes' und Kants anthropologischer Sichtweise und was ihren jeweiligen Vernunftbegriff betrifft, verwenden beide dennoch die gleiche regressiv-kontraktualistische Argumentationsmethode. Daher kommt diese Dissertation zu einer zweiten Erkenntnis: die rational-individualistische (Hobbes) und die universalistische (Kant) Form der Vertragstheorie können nicht länger als antagonistische Positionen betrachtet werden.

Abstract in English

This thesis presents a novel reading of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. I reject the claim of most philosophers that the Formula of Universal Law and/or the Formula of Humanity are the center of Kant's Categorical Imperative.

While I agree that they are important elements and play central roles, I maintain a contractualist conception of the Realm of Ends as the fundamental principle of the Categorical Imperative. The claim is that Kant's *Groundwork* has to be read in reversed order: from a contractualistic understanding of the Formula of the Realm of Ends to the Formula of Universal Law and the Formula of Humanity. The argument established by contractualist method aims at carving out the necessary normative felicity conditions of Kant's Categorical Imperative without the need to resort to the moral law. In practice, this thesis elaborates the contractualist method by analyzing Hobbes' *Leviathan* as a complex conditional clause. The same methodological reading is then applied to Kant's *Groundwork*. Despite the major differences in their relevant anthropological concepts, and in terms of their notion of reason they use the same regressive contractualist method. The thesis comes thus to a second finding: the individualist-rationalistic approach (Hobbes) and the universalistic approach (Kant) to contractualist thought can no longer be considered antagonistic positions.

Curriculum Vitae

Name Sabine Riedl
Geboren 10.4.1970, Eggenburg, Österreich

Bildungsweg:

Seit **WS 2010/11**

Doktoratstudium (PHD) an der Universität Wien

SS 2010

Abschluss des Masterstudiums Philosophie an der Universität Wien; mit Auszeichnung

Titel der Master Thesis: *„Moralische Verpflichtung: erstpersional, zweitpersonale oder drittpersonal?“*

WS 2008

Abschluss des Bachelorstudiums Philosophie an der Universität Wien, mit Auszeichnung

Bachelorarbeiten:

1. *„John Rawls‘ Social Primary Goods und das Differenzprinzip – eine adäquate Konzeption zur sozialen Gerechtigkeit?“*
2. *„Staatsbürgerstatus und politische Bildung“*

1990 Matura