

**INTERESSEN UND IMPERATIVE
BEI KANT**

Inaugural - Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen
Friedrich - Wilhelms - Universität
zu Bonn

vorgelegt von

VOLKER - HERBERT BURGGRAF

aus
Weidenau (Sudetenland)

Bonn 2005

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen
Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-
Universität Bonn

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn
http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online
elektronisch publiziert

1. Berichterstatter : Prof. Dr. Gerhart Schmidt
2. Berichterstatter : Prof. Dr. Wolfram Högbe

Tag der mündlichen Prüfung : 07.05.2003

„Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe was man seyn muß um ein Mensch zu seyn“.

(AA XX 041 19)

„...der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege“.

(AA IV 400 10)

„Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört,

und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das *Interesse* derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und wo möglich zukünftigen Lebens, zu machen.

Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, *gleichgültig* zu sein und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen.

Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet“.

(AA V 061 24)

Immanuel Kant

VORWORT

Es fällt angesichts des Entwicklungsstandes der Kantinterpretation nicht leicht, ein Thema für eine Dissertation über die Philosophie KANTS zu finden, das noch nicht einigermaßen angemessen behandelt worden ist – sind doch in den 25 Jahren nach dem ersten „großen“ Kant-Kongreß im Jubiläumsjahr 1974 auch notorisch vernachlässigte Bereiche inzwischen bearbeitet worden. Gleichwohl gibt es immer noch Lücken und darunter sogar eine (nicht nur systemimmanent) außerordentlich wichtige: nämlich KANTS Lehre vom **PRIMAT** der (reinen) praktischen Vernunft (in ihrer Verbindung mit der spekulativen) in der „Kritik der praktischen Vernunft“. Angesichts der Tatsache, daß es sich hierbei um eine gängige Standardformel (nicht nur) philosophischen Redens handelt, wird man dies vielleicht nicht glauben wollen. Man wird es aber nach dem einschlägigen Literaturbericht zur „Primat-Lehre“ glauben müssen. Daß dies so ist, liegt u.a. an der „Überzeugungskraft“ der Pointe im Schlußsatz des Lehrstücks, wonach der praktischen Vernunft der Primat gegenüber der spekulativen gebührt, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist“.

Will man das Primat-Lehrstück nicht nur paraphrasieren, sondern gründlich analysieren, dann muß man sich a u c h (aber nicht: vor allem) mit diesem „sonnenklaren“ Argument auseinandersetzen. Und dieses verlangt dann nach einer genauen und umfassenden Nachzeichnung des Begriffs des **INTERESSES** im Gesamtwerk KANTS : sowohl in seiner Struktur (nach Gattung und Arten) als auch in seinem Umfeld (Triebfeder und Maxime) sowie in seinem (anthropologischen) Kontext. Ein solches Unternehmen wurde noch im Jahre 1989 zu Recht als ein „Desiderat“ der Kantforschung bezeichnet; was leider auch heute noch gilt, obwohl seit 1991 eine Dissertation zum Begriff des Vernunftinteresses vorliegt.

In jenem Junktum liegt m.E. auch der eigentliche Grund für die ausgebliebene Interpretation der Primat-Lehre. Auch der Verfasser mußte von seinem ursprünglichem Vorhaben, eine Arbeit zum Thema „Interesse und Primat“ als Dissertation vorzulegen, Abstand nehmen, da die Abhandlung dieses Themas für jeden Titelbegriff einen eigenen Band erforderlich machen würde. – Daher wird in der nunmehr hier vorgelegten Dissertation im Ersten Teil zunächst nur der Begriff des „praktischen“ Interesses aufgearbeitet und selbst dieser nicht abschließend, sondern nur bis hin zum § 11, in welchem das „moralische Interesse“ behandelt wird. Der Grund dafür liegt darin, daß eine vollständige Aufarbeitung weitere sieben Paragraphen umfassen würde: die §§12-14 als Rest eines vierten Kapitels und ein ganzes fünftes Kapitel mit den §§15-18. Die im fünften Kapitel vorzunehmende Erörterung des nur m i t t e l b a r e n Vernunftinteresses (am „höchsten Gut“) ist vor allem für eine angemessene Bewertung der „Primat-Lehre“ von wesentlicher Bedeutung.

Jener erste Paragraph des vierten Kapitels (§11) über das „moralische Interesse“ bietet sich aus zwei Gründen an, um als letzter Paragraph den Ersten Teil dieser Dissertation zu beschließen: zum einen wird hier nach dem „Neigungsinteresse“ (im §9) die andere grundlegende Art des Interesses („Vernunftinteresse“) erörtert; und zum anderen wird die im Ersten Teil ebenfalls aufzuarbeitende Freiheits-Problematik bis zu dem Wendepunkt ihrer Entwicklung vorgelegt, an welchem sich die objektive Realität der Willensfreiheit positiv entscheidet: der Lehre KANTS über die moralische Triebfeder bzw. über das moralische Interesse als u n m i t t e l b a r e m Vernunftinteresse.

Gleichwohl darf der nicht bis zu seinem Schluss ausgeführte Erste Teil als ein thematisches Ganzes angesehen werden: Der Begriff „Interesse“ wird (als „praktisches“) sowohl in seiner allgemeinen Bestimmung als auch in seiner grundlegenden Spezifikation (als praktisches Neigungs- und Vernunftinteresse) sowie in seinem Umfeld und in seinem anthropologischen Kontext dargestellt. Quer

dazu wird also auch immer wieder die Frage „Was ist der Mensch?“ in die Erörterungen aufgenommen. Zudem werden auch eine Reihe von Begriffen, deren Zusammenhang mit dem „Interesse“ bislang übersehen wurde, behandelt (wie z.B. „Maxime“, „Triebfeder“, etc.).

KANT hat nun aber nicht nur einen Zusammenhang von Freiheit und Interesse, sondern auch von Interessen und Imperativen hergestellt – und dies dem Plural entsprechend umfassend: jeweils von ihren beiden Grundarten. Daher müssen in einem Zweiten Teil sowohl die hypothetischen Imperative als auch die verschiedenen Formeln des (im Grunde „einigen“) kategorischen Imperativs erörtert werden. Und außerdem setzt der Nachweis eines „moralischen Interesses“ die Gültigkeit des Sittengesetzes (als der *ratio cognoscendi* der Freiheit) voraus. Aus alledem erklärt sich dann auch der **Titel** dieser Dissertation: **„Interessen und Imperative“**.

Daß der Begriff des Interesses tatsächlich eine „Lücke“ in der Kantforschung und deren Behebung ein „Desiderat“ darstellt, wird in einem speziellen Literatur-Bericht (am Ende im Anhang) nachgewiesen. Obwohl der spezielle Literatur-Bericht zur „Primat-Lehre“ KANTS in den Anhang des Zweiten Bandes der geplanten Arbeit gehört, soll er doch der hier vorgelegten Dissertation als *Beilage* (und zusätzlicher „Lücken“beleg) hinzugefügt werden.

Da es heutzutage nun einmal so ist, daß es angesichts der großen Menge von Veröffentlichungen selbst in ausgewählten Arbeitsschwerpunkten schwierig ist, die gesamte diesbezüglich relevante Literatur zu überschauen, und daß daher Monographien kaum noch „ganz“, sondern nur noch „selektiv“ gelesen werden, deshalb ist meine Arbeit so abgefaßt, daß sie diesen Verhältnissen Rechnung trägt und also jeder einzelne Paragraph für sich gelesen werden kann – was dann aber zu häufigen Wiederholungen führt und auch Querverweise erforderlich macht.

* * *

Ich möchte an dieser Stelle meinen akademischen Lehrern von Herzen nicht nur in wissenschaftlicher Hinsicht danken, sondern auch dafür, daß sie durch ihr persönliches Vorbild mich gelehrt haben, was es heißt, sein Leben der Wissenschaft zu widmen. – Herrn Prof. Dr. *Wolfram Högbe* bin ich dafür dankbar, daß er kurzfristig bereit war, meine Dissertation als Zweiter Berichtersteller zu begutachten. – Herrn Prof. Dr. *Gerhart Schmidt* danke ich zum einen dafür, daß er mir in seiner Lehrtätigkeit die Notwendigkeit eines gründlichen Studiums der Philosophie HEGELS zwingend deutlich gemacht hat – und zum anderen dafür, daß er mein Promotionsvorhaben mit seiner nimmermüden Freundlichkeit im Leben gehalten hat.

Mein ganz persönlicher Dank gilt meiner lieben Tante *Ruth Freiburger* für ihre aufopferungsvolle Zuwendung und dies nicht nur in finanzieller Hinsicht. – *Eva Freiburger* danke ich ebenfalls von ganzem Herzen: für ihre Hilfe in schwerer Zeit.

Ich möchte an dieser Stelle Frau Professor Dr. *Ingeborg Heidemann* in Hochachtung gedenken.

Bonn, im November 2002 / Oktober 2004

Volker - Herbert Burggraf

INHALTSVERZEICHNIS

ALLGEMEINE EINLEITUNG	008
ERSTER TEIL : INTERESSEN	018
<u>EINLEITUNG : Die Entwicklung des Begriffs „Interesse“</u>	018
<u>ERSTES KAPITEL : Menschsein und Interesse</u>	028
§1 Die „Zwischenstellung“ des Menschen	028
§2 Begehungsvermögen, arbitrium liberum und praktische Freiheit	034
§3 Exkurs: Das menschliche Gemüt und seine Grundvermögen	043
§4 Anhang: Das Gefühl der Lust und Unlust	057
<u>ZWEITES KAPITEL : Bestimmung des Begriffs „Interesse“</u>	067
§5 Der Begriff des Interesses und sein Umfeld	067
§6 Der Begriff der Maxime (Interesse und Maxime)	077
§7 Exkurs: Vorsatz und Absicht; Handlung und Akt	087
<u>DRITTES KAPITEL : Das Interesse der Neigung</u>	096
§8 Bedürfnis und Triebfeder; Begierde und Neigung	096
§9 Begierden, Bedürfnisse und Neigungsinteressen	107
§10 Exkurs: Glückseligkeit	121
<u>SCHLUSS : Freiheit und Interesse der Vernunft</u>	133
§11 Moralisches Interesse (Selbstachtung)	135
ZWEITER TEIL : IMPERATIVE	161
<u>EINLEITUNG : Interessen und Imperative</u>	161
<u>ERSTES KAPITEL : Hypothetische Imperative</u>	165
<u>ZWEITES KAPITEL : Kategorischer Imperativ (Formeln)</u>	188
<u>SCHLUSS : Sittengesetz und „Goldene Regel“</u>	234
ANHANG : Literatur-Bericht zum Begriff „Interesse“	241
BEILAGE : Literatur-Bericht zur „Primat-Lehre“	270
LITERATURVERZEICHNIS	285

Anmerkung zur Textgrundlage und Zitierweise sowie zur Literatur

Als *Textgrundlage* dienen die „Werke“ („Druckschriften“) KANTS nach der „Akademie-Ausgabe“, nach der ohne jede orthographische Angleichung zitiert wird. Die Stellenbelege und Verweise werden in der üblichen Weise angegeben: nach Band (römische Ziffer) und Seite samt Zeile; bei Fußnotentext wird ein großes F angefügt (z.B. IV 413 26F) – mit Ausnahme der „Kritik der reinen Vernunft“, die nach A und B (wie üblich) zitiert wird. Auch das am Schluß beigegebene Stellenverzeichnis ist nach jenem Zifferncode zu entschlüsseln, wobei hier auch die erste „Kritik“ entsprechend einbezogen ist (Bde. III und IV). – Ferner wird die zwölfbändige „Studienausgabe“ von Wilhelm Weischedel zu Rate gezogen. Hinweise zu dessen Paragraphen-Nummerierung der „Kritik der Urteilskraft“ werden durch „Wei“ kenntlich gemacht. – Die „Briefe“ KANTS werden nach der Ausgabe von J. Zehbe herangezogen, wobei die Nummer des Briefes und die betreffende Seite angegeben werden – z.B. „Nr.138, 216“ (Brief an Stäudlin vom Mai 1793, Seite 216). – An „Vorlesungen“ (Nachschriften) werden die „Metaphysik“ (Pölitz), die „Ethik“ (Menzer) und die „Menschenkunde“ (Starke) benutzt, die durch „Poe“, „Men“, „Sta“ und Seitenangabe zitiert werden. Diese genannten Ausnahmen zur Textgrundlage haben ihren Grund in einer leichteren privaten Zugänglichkeit (und in der Biographie des Verfassers). – Der „Handschriftliche Nachlaß“ (vor allem die „Reflexionen“) wird nach der „Akademie-Ausgabe“ (Bände XIV bis XXIII) zu Rate gezogen und wie die „Werke“ zitiert.

Die *bibliographischen Arbeiten* wurden zum Jahresende 1999 beendet und etwaige spätere Beiträge also (von „Bonner“ Ausnahmen abgesehen) nicht mehr erfaßt. Da die Literatur zu KANT bereits im deutschsprachigen Raum so stark angewachsen ist, daß sie kaum noch übersehen werden kann, waren zwei Beschränkungen unausweichlich: Erstens wurden nur deutschsprachige Publikationen und zweitens überwiegend Arbeiten nach 1945 berücksichtigt. – Verwertete Literatur wird nach Verfasser bzw. Herausgeber und (in Klammern) Erscheinungsjahr kenntlich gemacht. – Namen werden versaliert; Hervorhebungen in Zitaten und solche sachlicher Art im Text werden durch Sperrung kenntlich gemacht, und zwar wegen eines möglichst einheitlichen Schriftbildes: Weil KANT diesen Modus in seinen Schriften nahezu ausschließlich gewählt hat. Sparsam vorgenommene Hervorhebungen „für uns“ (Leser und Verfasser) werden durch Fett- oder Kursivdruck markiert.

Da Stellenbelege und Verweise auf diese Weise denkbar einfach und raumsparend vorgenommen werden können, wäre ihre Angabe in *Fußnoten* „unter dem Strich“ ebenso kompliziert wie unübersichtlich und raumaufwendig. Und da inhaltlich wesentliche Bemerkungen oder gar Ausführungen und Stellungnahmen m.E. in den Text gehören und da die Beachtung bzw. Nichtbeachtung der Literatur in dieser Arbeit einmal aus den Literaturverzeichnissen und zum anderen aus zwei angehängten Literaturberichten ersichtlich ist, kann und soll hier auf einen „Fußnotenreigen“ verzichtet werden. Der Leser muß sich also nur mit einer Abhandlung beschäftigen und nicht mit deren zwei. Zudem ist der Forschungsstand zu den einzelnen Themen alles andere als befriedigend, sodaß es erforderlich ist, sich mit KANT und nicht mit seinen (mit seinen Texten in der Regel „großzügig“ verfahrenen) Interpreten auseinander zu setzen.

Aus Gründen der Platzersparnis und der Lesbarkeit wird auf die herangezogenen Werke KANTS nach der Nennung ihres vollen Titels im weiteren Verlauf oftmals nur in *Kurzform* verwiesen; wobei dann allgemein gebräuchliche und auch sinnfällige Bezeichnungen verwandt werden: so z.B. zweite „Kritik“ für die „Kritik der praktischen Vernunft“ usw.

ALLGEMEINE EINLEITUNG : PRIMAT UND INTERESSE

1. Wer nach einem wesentlichen Theoriestück im Kritischen Werke KANTS Ausschau hält, das von der Interpretation bislang mehr oder minder unbeachtet geblieben ist, der muß lange und am Ende wohl auch vergebens suchen – was für die Kantinterpretation natürlich ein erfreulicher Befund ist; insbesondere dann, wenn sich eine solche Suche auf die Bemühungen nach 1945 beschränkt. Dabei konnte man aber einer Feststellung von G. PRAUSS im Vorwort des 1973 von ihm herausgegebenen Sammelbandes „Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln“ überhaupt nicht zustimmen: daß nämlich die Theoretische und Praktische Philosophie „im Vordergrund des Interesses stehen oder stehen müßten“ und daß ihnen gegenüber die „Ästhetik zurücktritt“. Hier wurden eigene Präferenzen festgestellt und eingefordert, aber nicht die Situation der Kantinterpretation zutreffend beschrieben – wie man dies allein schon der stattlichen Reihe an Monographien zur Ästhetik KANTS, die bereits vorlagen, unschwer entnehmen konnte. Im Erscheinungsjahr jenes Sammelbandes äußerte sich dann auch R. BUBNER (1973) zur „Aktualität der kantischen Ästhetik“ (63-68).

Und wer sich über den Systemcharakter der Philosophie im klaren ist, der sollte sich davor hüten, auch nur einen Systemteil derselben zu vernachlässigen – geschweige denn eine ihrer Grunddisziplinen; und zwar nicht nur was den Entwurf eines philosophischen Systems anbelangt, sondern auch was die Interpretation eines „klassischen“ Systems betrifft. Sogar KANT ist sich bis zur Drucklegung der zweiten Auflage (B) der „Kritik der reinen Vernunft“ über die Notwendigkeit einer „Kritik des Geschmacks“ absolut im unklaren gewesen – anders ist seine diesbezüglich einschlägige und im wesentlichen aus A (A 21) übernommene Fußnote (B 35/36) nicht zu erklären. Erst im Erscheinungsjahre von B (1787) geht ihm die Notwendigkeit der Geschmackskritik auf – was man seinem Brief (Nr. 82) an C.L. REINHOLD (Jahresende 1787) entnehmen kann. KANT hat dann auch einen Kerngedanken der „Analytik des Schönen“ in die 1788 erscheinende „Kritik der praktischen Vernunft“ noch einbringen können – ganz am Ende der „Methodenlehre“ (vgl. V 160 1926) kurz vor dem berühmten „Beschluß“. Es darf an dieser Stelle wenigstens die Frage gestellt werden, ob er das Primat-Lehrstück in der „Kritik der praktischen Vernunft“ nicht ausgespart hätte, wäre ihm die systematische Stellung der Ästhetik rechtzeitig bewußt geworden – jedenfalls hat er das Wort „Primat“ in seinem Werk nie wieder gebraucht.

Was bis 1973 zweifellos zu wenig Aufmerksamkeit gefunden hatte, das war KANTS (zur Theoretischen Philosophie gehörende) Teleologie und seine Geschichtsphilosophie – trotz des Vorliegens der (nach wie vor unentbehrlichen) Arbeiten von K. DÜSING (1968) und K. WEYAND (1963). Eine nahezu komplette Fehlanzeige war bezüglich der Religionsphilosophie zu vermelden; hier mußte man lange Zeit auf die (ebenfalls nach wie vor unentbehrlichen) Arbeiten von A. SCHWEITZER (1899), E. TROELTSCH (1904), J. BOHATEC (1938) und K. BARTH (1946) zurückgreifen.

Dies alles ist seither natürlich viel besser geworden – auch die Beachtung der Religionsphilosophie, wozu man den 1992 von F. RICKEN / F. MARTY herausgegebenen Sammelband „Kant über

Religion“ vergleichen kann. Aber auch einzelne Themen, die notorisch unbearbeitet geblieben waren, haben inzwischen Beachtung gefunden: so z.B. die „Tafel der Kategorien der Freiheit“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und die Theodizee-Problematik; wozu man vergleichen kann: einmal die Aufsätze von G. SCHÖNRICH (1986), S. BOBZIEN (1988), M. RIEDEL (1989), J. SIMON (1990), Th. KOBUSCH (1990) und B. HAAS (1997) sowie zum anderen diejenigen von Chr. SCHULTE (1991) und G. CAVALLAR (1993). Ganz besonders begrüßt werden muß die (wenn auch insgesamt recht späte) Beachtung von KANTS philosophischem Entwurf „Zum ewigen Frieden“ von G. CAVALLAR (1992) und V. GERHARDT (1995) sowie die Sammlungen u.a. seitens O. HÖFFE (1995) und R. MERKEL/R. WITTMANN (1996).

2. So mag es vielleicht verwundern, daß es immer noch „weiße Flecken“ auf der immer genauer und zuverlässiger von der Interpretation nachgezeichneten Karte der Philosophie KANTS gibt. Hier wäre zunächst ein ganzes Hauptstück der „Tugendlehre“ der „Metaphysik der Sitten“ von 1797 zu nennen; wobei KANTS letztes Hauptwerk nach der relativ frühen (und leider zu wenig beachteten) Arbeit von H.-J. HESS (1971) zur „Tugendlehre“ ein (unverständliches) Schattendasein fristet – woran auch die Arbeit von R. LUDWIG (1992) nur wenig ändert; erfreulich anders ist es allerdings mit der Interpretation der „Rechtslehre“ bestellt. Im Zusammenhang einer allgemeinen Vernachlässigung der „Tugendlehre“ (vgl. bei LUDWIG: 3; 241) ist nun in deren II. Teil das zweite Hauptstück m.W. überhaupt noch nicht behandelt worden.

Es besteht nur aus einem Paragraphen (§ 45), der lediglich eine Druckseite füllt; und zwar deshalb, weil es in seiner Ausführung nicht in die „Metaphysischen Anfangsgründe“ gehört und nur deren Einteilung vervollständigen soll. Es liegt auf der Hand, daß dieses noch auszuführende Hauptstück (!) einer vollständigen Ethik keine paraphrasierende Nacherzählung ermöglicht, sondern nach einer von soziologischem Wissen getragenen Ausarbeitung verlangt. Das von KANT nur angedeutete Hauptstück hätte „von den ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander“ zu handeln, und zwar: „in Ansehung ihres Zustandes“. KANT – trotz des Charakters der Tugendpflichten als „Pflichten von weiter Verbindlichkeit“ (Einleitung VII) – immer noch mit dem Vorwurf eines (über- oder unmenschlichen) ethischen Rigorismus zu verunglimpfen, würde allein die Kenntnisnahme des § 45 in seiner jetzigen Form verhindern. – Der § 45 wäre u.a. zu vergleichen mit dem Absatz 9 der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“ (V 008 12-24) und dem vorletzten Absatz des II. Abschnittes der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ (VI 217 09-27).

3. Es gibt aber zumindest noch ein weiteres und ungleich „höher“ angesiedeltes Lehrstück der kantischen Philosophie, das noch nicht wirklich bearbeitet worden ist, obwohl (oder vielleicht: weil) es als eine gängige Standardformel unentbehrlicher Bestandteil philosophischen Redens geworden ist: KANTS Lehre vom „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen“ in der „Dialektik“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ (Kapitel III). Die Rede vom „Primat der praktischen Vernunft“ hat von dieser Stelle ihren Ausgang genommen, wenn auch FICHTE und seine diesbezügliche Lehre hierbei ihre nicht unmaßgebliche Rolle gespielt haben dürfte; wobei sowohl KANT als auch FICHTE ein späteres Abgleiten sogar in bloßes Gerede nicht zu verantworten haben.

Während aber der Lehre FICHTES nach J. HABERMAS (1968) m.W. ausdrücklich nur ein längerer (wenn auch kritischer und insgesamt unangemessener) Aufsatz von W. BECKER (1972), verstreute (aber wesentliche) Hinweise bei P. BAUMANN (1972 u. 1974) und ein kurzer Abriss bei EDITH DÜSING (1989) gewidmet waren, finden sich zu KANTS Primat-Lehre eigentlich nur Annotationen: trotz einer (diesbezüglich nur betitelten) Dissertation von A. RIESS (1918) und trotz des (zweiseitigen) Beitrages von L.W. BECK in dessen Kommentar zur „Kritik der praktischen

Vernunft“ (dt. 1974) und trotz weniger Seiten bei HABERMAS (1968) und trotz verschiedener Kongreß-Beiträge 1974 und trotz des Aufsatzes von G. FUNKE (1982). Daß dies tatsächlich so ist (was man nicht glauben möchte), liegt m.E. vor allem an der „Überzeugungskraft“ von KANTS Begründung im Schlußsatz des Primat-Lehrstückes: Demnach hat die praktische Vernunft den Primat, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist“.

4. Der Plausibilität dieses vermeintlich klaren Argumentes hat man sich nicht entziehen können: Es zu zitieren oder zu paraphrasieren hat genügt, um die Akten des systemtheoretisch so eminent wichtigen und wirkungsgeschichtlich so bedeutsamen Primat-Lehrstückes gar nicht erst zu öffnen. Um an dieser Stelle wenigstens einen Kronzeugen zu nennen, kann M. HORKHEIMER zitiert werden, der in seiner Habilitationsschrift (1925) diesem Lehrstück nur eine knappe Seite widmet, die drei Absätze umfaßt. Bereits am Ende des ersten hat der Vordenker der „Frankfurter Schule“ jene Pointe erreicht, durch die die 11. These MARXENS gegen FEUERBACH den für eine kritische Gesellschaftstheorie nötigen Grobschliff als Feinschliff vermittelt bekommen könnte. Der zweite und bereits abschließende Satz jenes (ersten) Absatzes bei HORKHEIMER dekretiert: „Auch das theoretische Streben ist S t r e b e n und untersteht als solches den Weisungen der praktischen Vernunft, ‘weil alles Interesse zuletzt praktisch ist’“ (1987; 86).

J. HABERMAS (1968) geht dann sorgfältiger vor und widmet dem Primat-Lehrstück KANTS wenigstens drei Seiten. Auch zitiert er dessen Begründung vollständig: „Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, (...) kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (250). Womit aber auch für ihn die Problematik im Kern schon erledigt ist (bei KANT jedenfalls), und zwar in dem Sinne, daß im Hinblick auf jene drei berühmten Fragen KANTS (zu Beginn des zweiten Kanon-Abschnittes der „Methodenlehre“ der „Kritik der reinen Vernunft“) es klar ist, daß das Prinzip Hoffnung „die praktische Absicht, für welche die spekulative Vernunft in Anspruch genommen wird“ (251), bestimmt. – Was bei KANT bleibt, ist eine „Zweideutigkeit“ in seiner Fassung des „interessierten Gebrauchs der spekulativen Vernunft“ (vgl. 252). Eine unzweideutige Begriffslage würde sich erst dann ergeben, „wenn Kant mit der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ernst machte“ (ebda) – weswegen HABERMAS zur nächsten Etappe des Weges hin zu (seiner) „Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse“ übergeht, die FICHTE durchschritten haben soll (vgl. 253).

5. Eines muß aber an dieser Stelle unbedingt *positiv* gewürdigt werden: Bevor HABERMAS nach Ausführung der (vollständigen) Pointe KANTS zur Problematisierung seines Lehrstückes und danach zu FICHTE übergeht, hat er den Begriff „Interesse“, wie er von KANT außerhalb des Primat-Kapitels immer wieder bei Gelegenheit und zweckdienlich bestimmt worden ist, abrißartig dargestellt, um KANTS Pointe auf der Folie dieses Abrisses in ihrer Plausibilität zu unterstreichen. Dabei hat er die Hauptstellen zum Begriff „Interesse“ im kantischen Werk zwar beinahe vollständig beachtet, diese *aber nicht* eigens durchdacht und die Begriffslage bei KANT also *nicht wirklich* insoweit abgeklärt, daß jene Folie tatsächlich ihre argumentativen Hilfsdienste leisten kann. – Im Zuge seines Abrisses geht HABERMAS auch auf den „systematischen Stellenwert“ (246) des (praktischen) Vernunftinteresses (als „moralisches“ Interesse) für die ihrerseits systematisch hoch angesiedelte Freiheitsproblematik ein und stellt zu Recht fest, daß dieser Begriff „einen einzigartigen Stellenwert innerhalb des kantischen Systems“ (248) besitzt; was dann auch auf den Begriff des „moralischen“ und damit auch auf den des Interesses „überhaupt“ zutreffen muß.

In der Tat: Wer das Primat-Lehrstück KANTS nicht nur paraphrasieren und auch nicht nur in der abgehobenen (aber durchaus zu beachtenden) Weise problematisieren will, in der R. ZOCHER

(1959) dies in bezug auf „Kants Grundlehre“ durchgeführt hat, der muß KANTS Fassung des Begriffs „Interesse“ zuvor nachzeichnen: sowohl in seiner S t r u k t u r (nach Gattung und Art) als auch in seinem U m f e l d , das einerseits durch die Begriffe „Triebfeder“ und „Bedürfnis“, andererseits durch die Begriffe „Maxime“ und „Zweck“ abgesteckt ist. Ferner muß der anthropologische K o n t e x t beachtet werden. Dabei können eine Reihe von Problemen der Kantinterpretation (wie z.B. die Freiheitsproblematik) aufgrund einer verlässlichen Nachzeichnung der Begriffslage unter ungewohntem Aspekt in die Erörterung aufgenommen werden.

6. Daß eine Erörterung des Begriffs „Interesse“ also nicht ausgespart werden kann, darin ist HABERMAS zu folgen. Er hat mit seinem Buch „Erkenntnis und Interesse“ die Inflation dieses Begriffes im sozialwissenschaftlichen Raum ausgelöst – wie auch dessen Beachtung in der Kantinterpretation angeregt; letzteres eben durch sein nur kurzes Kantreferat in jenem Buch. Zunächst sah es dann auch ganz danach aus, als würde der von KANT als philosophischer Terminus in die deutsche Sprache eingeführte Begriff (vgl. „Historisches Wörterbuch“, Bd. 4, Sp. 488), der zudem in der kantischen Philosophie einen wichtigen systematischen Stellenwert besitzt, in der Kantinterpretation (endlich) die ihm gebührende Beachtung erfahren: V. GERHARDT widmete seine Dissertation (Münster 1974) dem Thema „Vernunft und Interesse“ – allerdings lediglich als „Vorbereitung auf eine Interpretation Kants“ (so der Untertitel). Eine durchgeführte Interpretation der kantischen Philosophie (vom Begriff „Interesse“ aus ?) ist dann aber nicht mehr erfolgt.

Auch wenn man H.M. SCHMIDINGERS immerhin 34 Seiten langen verdienstvollen Beitrag (1983) zu einer Aufarbeitung der Begriffslage bei KANT berücksichtigt (was der sogleich zu Zitierende nicht tut), muß man der von A. GUNKEL noch im Jahre 1989 getroffenen Feststellung beipflichten: Auch er ist der Meinung, daß der Begriff „Interesse“ bei KANT eine „bedeutende Rolle“ spielt, und ist darüber erstaunt, „daß die Interessenproblematik (...) bislang nur unzureichend erforscht wurde“, und stellt fest, daß es „sich hier um ein Desiderat der Kantforschung“ (40) handelt. GUNKEL hat dann auf sieben Seiten versucht, die Interessenproblematik bei KANT ansatzweise aufzuarbeiten.

Zum Zeitpunkt dieser Reklamation sind Monographien und Aufsätze, die sich auch um ein Verständnis der Formel vom „interesselosen Wohlgefallen“ (KANT: „uninteressirtes“ Wohlgefallen) bemühen, bereits Legion. Es gibt natürlich auch Ausnahmen, die demgegenüber vorzugsweise den Begriff „Lust“ thematisieren. Unter den jene Formel erörternden Arbeiten sind solche, die sich um ein erweitertes Verständnis des Begriffs „Interesse“ (außerhalb der „Kritik der Urteilskraft“) bemühen, ihrerseits wieder die Ausnahme – z.B. G.S. PAUL (1976) oder Chr. FRICKE (1990a). Es kann aber eigentlich nicht fraglich sein, ob ein greifendes Verständnis der (nicht korrekt wiedergegebenen) kantischen Formel mit der zweckdienlichen Fassung des Begriffs „Interesse“ in der „Analytik des Schönen“ auskommen kann oder ob nicht doch die Begriffslage insgesamt aufgearbeitet werden muß.

Dies ist m.E. spätestens für eine Würdigung des empirischen (§ 41) und intellektuellen (§ 42) Interesses am Schönen unerlässlich – wie natürlich erst recht für die (die kantische Position sprengende) Frage nach einem genuin „ästhetischen“ Interesse (mit dessen Zugabe KANTS Pointe im Primat-Kapitel zur Revision heranstünde). Daß hier ein Problem liegt, hatte bereits J.G. HERDER klar gesehen (vgl. hierzu z.B. G. JACOBY (1907) 133 oder F. NOBBE (1995) 179).

7. Alles in allem trifft es also zu, daß die Aufarbeitung des Begriffs „Interesse“ bei KANT bis zum Jahre 1990 ein Desiderat war – trotz SCHMIDINGER. Dies änderte sich dann aber 1991 mit dem Erscheinen der Dissertation (Innsbruck 1987) von M. PASCHER mit dem Titel „Kants Begriff

’Vernunftinteresse‘. Diese Arbeit wurde noch im Erscheinungsjahr von J. FREUDIGER insgesamt positiv rezensiert: Natürlich ist es verdienstvoll, den Begriff „Vernunftinteresse“ bei KANT einmal konzentriert behandelt und dessen Wichtigkeit herausgestellt zu haben. Es ergibt sich für den Rezensenten allerdings, „daß eine Studie dieser Länge (90 Seiten Text, VB) einem derart komplexen und schwierigen Themenkreis (...) kaum gewachsen sein kann“ (326).

Wäre dem Rezensenten seinerseits die Begriffslage klar gewesen (was man aufgrund seines Buches von 1993 nicht unterstellen kann), so wäre er zunächst der Gliederung des Autors nicht einfach gefolgt, sondern hätte diese problematisiert. Sodann hätte er vor allem diejenigen Argumente, mit denen der Autor es zu rechtfertigen versucht, den speziellen Begriff „Vernunftinteresse“ ohne Erörterung der gesamten Begriffslage mit Aussicht auf Erfolg interpretieren zu können, als völlig verfehlt (sowohl in puncto Kenntnis als auch Verständnis) zurückgewiesen. Auch hätte er eine konzentrierte Erörterung des Primat-Kapitels (als einem der wohl einschlägigsten Stellenkomplexe zum „Vernunftinteresse“) als Fehlanzeige abmahnen und (durchaus im Zusammenhang damit) die (unbegründete) Feststellung des Autors, daß der Interessebegriff „kein zentraler“ bei KANT sei (vgl. 12), zurechtrücken müssen.

Positiv wäre zu vermerken, daß PASCHER den Beitrag von SCHMIDINGER wenigstens in einer Fußnote zur Kenntnis genommen hat – negativ, daß er diesem bescheinigt, er hätte „eine umfassende Zusammenstellung der relevanten Textstellen“ (12 Fn2) geliefert. Unbedingt zuzustimmen ist dem Autor, wenn er feststellt, „daß es nicht ausreicht, einige einschlägige Stellen aus Kants Werken zu zitieren, um Kant für diese Diskussion (bezüglich Erkenntnis und Interesse, VB) in Anspruch zu nehmen“ (11). Auch hätte man ihm darin zustimmen können, diese Feststellung ausdrücklich auf HABERMAS’ Kantreferat zu beziehen (was aber unterblieben ist).

8. Aber nicht nur derjenige, der einen Teilbezirk des Begriffskomplexes „Interesse“ näher untersuchen möchte, kommt um eine wenigstens grobe Abklärung der gesamten Begriffslage nicht herum – sondern auch derjenige, der einen Begriff aus dem unmittelbaren Umfeld des Interesses einer eingehenden Erörterung unterziehen möchte, käme nicht daran vorbei. Dies trifft z.B. auf die 1994 erschienene Dissertation (Basel 1992) von U. THURNHERR zu, die den zu diesem Zeitpunkt bereits mehrfach behandelten Begriff „Maxime“ bei KANT umfassend aufarbeitet und dabei wiederholt (und z.T. auch ausführlicher) die Begriffe „Interesse / Vernunftinteresse“ in seine Erörterungen aufnimmt. Die Hauptstelle des Begriffskomplexes, in der KANT den Zusammenhang der Begriffs-Trias „Triebfeder“ - „Interesse“ - „Maxime“ herstellt (vgl. V 079 19-29), wird vom Autor in ihrer thematischen Bedeutung jedoch nicht erkannt und nur nebenbei verhandelt (vgl. 74; sowie dort auch Fn 22, 24, 29).

Umgekehrt darf ein Autor, der den Interessebegriff oder einen seiner Teilkomplexe aufarbeiten möchte, jene Nachbarbegriffe (die sogar aspektbedingt als Wechselbegriffe von KANT gebraucht werden) weder aus seinen Bemühungen ausblenden noch in diese unbekümmert einbeziehen. Wer den Begriff „Vernunftinteresse“ aufarbeiten möchte (wie z.B. PASCHER), kommt weder um eine Erörterung des Maximenbegriffs (Maximen der Vernunft) noch um eine des Bedürfnisbegriffs (Bedürfnis der Vernunft) herum. Der Begriff „Bedürfnis“ tritt nämlich aufs Gesamtwerk KANTS gesehen dem Begriff „Triebfeder“ (der ebenfalls zu klären ist) an die Seite oder (zunehmend) an dessen Stelle; womit ein weiterer (und dritter) „weißer Fleck“ auf der Begriffskarte der Kantinterpretation sichtbar wird. Anders als PASCHER (1991) es meint, wird durch einen solchen Einbezug des Begriffs „Bedürfnis“ und a fortiori des „Interesses“ die Interpretation überhaupt nicht „von vornherein auf eine psychologische Linie festgelegt“ (11). Ein solches Mißverständnis hat KANT

ausdrücklich und (auf der Folie seiner Fassung des Begriffs „Interesse“) überzeugend in zwei entsprechend wichtigen Fußnotenstellen ausgeschlossen (vgl. V 142 u. VIII 139).

9. Alles in allem mögen diese Ausführungen vielleicht genügen, um eine wenigstens ansatzweise Tilgung von (unterschiedlich) „weißen Flecken“ auf der ansonsten recht ansehnlichen Landkarte der Kantinterpretation in Form einer Monographie zu rechtfertigen: *Zunächst* ist im ersten Teil der Begriff „Interesse“ und sein Umfeld samt (anthropologischem) Kontext aufzuarbeiten; danach ist *zweitens* das Primat-Lehrstück zu analysieren, um schließlich (*drittens*) in eine Problematisierung einzutreten, die den Begriff des „spekulativen Vernunftinteresses“ auf dessen mögliche Eigenständigkeit hin erörtert – und dabei weitgehend auf KANT selbst zurückgreifen kann, so daß die Interpretation werkimmanent bleiben darf (was als entscheidender Vorteil anzusehen ist).

Wie man es Lexikon-Artikeln unschwer entnehmen kann, stellt KANT in der Begriffsgeschichte des „Interesses“ eine entscheidende Wegmarke dar – insbesondere was die Einführung des Begriffs „Vernunftinteresse“ anbelangt. Insofern wäre eine zuverlässige Aufarbeitung der gesamten Begriffslage nicht nur für die Kantinterpretation (insbesondere im Hinblick auf die Primat-Lehre) von Bedeutung, sondern auch für allgemeine begriffsgeschichtliche Untersuchungen zu gebrauchen. In beiderlei Hinsicht wird also ein ggfs. brauchbarer Beitrag philosophie- bzw. kulturhistorischer Art erbracht; was sowohl dem Philosophie- als auch dem Kulturhistoriker prinzipiell recht sein dürfte. Neben rein historisch interessierten Lesern gibt es nun aber auch solche, die entweder zusätzlich oder gar nur rein „systematisch“ an der Wahrheit der Sache interessiert sind. Diesen darf versichert werden, daß diese historisch (werkimmanent) orientierte Arbeit durchaus auch in systematischer Absicht erfolgt.

Wollte man in die Diskussion der Problematik „historisch / systematisch“ tiefer eintreten, so käme ein weiterer „weißer Fleck“ in der Kantinterpretation schnell in Sicht: „Die Geschichte der reinen Vernunft“. Formell ähnlich wie beim § 45 der „Tugendlehre“ steht dieser Titel ebenfalls für ein ganzes Hauptstück (und dies sogar in) der „Kritik der reinen Vernunft“, nämlich für das vierte und letzte ihrer „Methoden(!)lehre“. Auch dieser Titel steht nur dort, „um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß“ (A 852/B 880).

10. Ersparen wir uns also den Eintritt in jene Diskussion und reden wir unbekümmert (naiv) vom möglichen „systematischen“ Ertrag hiesiger Arbeit, der angesichts der „historischen“ Größe KANTS m.E. auch heute noch keineswegs als gering zu veranschlagen ist: Da wäre **zunächst** die **B e g r i f f s f a s s u n g** selbst, aber auch deren Einbettung in ein Begriffsgefüge. Wer es nicht glaubt, kann gerne Lehrbücher oder Standardwerke nicht nur der Philosophie, sondern auch der Soziologie (Politologie) und Psychologie zu einem diesbezüglichen Vergleich heranziehen: Alleamt könnten sie m.E. von KANT noch etwas lernen. – Könnte man dem zustimmen, so könnte auch die z.B. von G. PRAUSS (Hrsg.) (1986) erinnerte Frage, ob bei KANT ein „moderner“ Handlungsbegriff vorhanden ist oder nicht (vgl. 12), bzw. die Vorhaltung, daß er seine Praktische Philosophie ohne eine vorher ausformulierte allgemeine **H a n d l u n g s t h e o r i e** entwickelt hat (vgl. H.J. PATON (1962) 21; 90), besser nicht mehr gestellt bzw. erhoben werden (vgl. dazu aber u.a. auch M. RIEDEL (1989) 101).

Sodann wäre (**zweitens**) darauf hinzuweisen, daß HABERMAS in seinem „68er“ Buch nicht von ungefähr auf eine (zweckdienliche) Interpretation KANTS vor allem im Kontext des Primatgedankens zurückgreift. Dieses Lehrstück hat nämlich einen nicht schwer herstellbaren Bezug zu einer „systematischen“ Streitfrage, die in der deutschen Soziologie geradezu als „klassisch“ gelten darf und deren erneutes Auftreten im „Positivismusstreit“ (1961) nur deren entwickelte Variation dar-

stellt. Die Parteien dieses Streites waren (bekanntlich) ADORNO und POPPER gefolgt von HABERMAS und H.ALBERT. Die Beiträge zu diesem Streit wurden 1969 von Th.W. ADORNO (und anderen) herausgegeben. Genau zehn Jahre später erschien ein Sammelband mit dem kompakten Titel „Werturteilsstreit“, der von H. ALBERT und E. TOPITSCH herausgegeben wurde und unter vielen anderen Beiträgen auch je einen von ALBERT und HABERMAS (Mercur-Aufsatz von 1965: „Erkenntnis und Interesse“) enthält.

So relevant die einzelnen Beiträge dieses Bandes auch immer sein und die Bandbreite der Problematik widerspiegeln mögen, man vermißt in ihm einen Beitrag zur Aufarbeitung einer tatsächlich erfolgten Diskussion, die unter dem griffigen Etikett „Werturteilsstreit“ auch bekannt geworden ist und 1905/09 (1905/14) im wesentlichen von GUSTAV SCHMOLLER und MAX WEBER (sowie E. v. PHILIPPOVICH) in Sitzungen des „Vereins für Socialpolitik“ bestritten wurde. Diesem „jüngeren“ Methodenstreit in der deutschen Nationalökonomie war 1883/84 ein „älterer“ vorhergegangener, der zwischen CARL MENGER (Wien) und G. SCHMOLLER (Berlin) ausgetragen wurde (ausgelöst von MENGER). Daß die Linie dieser Kontroversen in der deutschen Nationalökonomie (unter deren „Dach“ die Soziologie in Deutschland zunächst beheimatet war) sich bis in den Positivismusstreit in der deutschen Soziologie fortsetzen und auch darüber hinaus verlängern läßt, hat natürlich einen tieferen Grund. Es handelt sich nämlich hierbei um ein „klassisches“ Problem der Philosophie, das auch auf einem ihrer Traditionsstränge in jenen (beileibe nicht nur soziologischen) Streit von 1961 vorgedrungen ist: „das alte, seit Aristoteles immer wieder neu formulierte und zur Lösung anstehende Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis“ (14) – wie es bei BAUMGARTNER / SASS (1980) auch bezüglich der Gesamtsituation damals treffend heißt.

Drittens: Mit dem Begriff „Interesse“ markiert KANT nach dem kosmologischen einen anderen (nämlich: anthropologischen) Zugang zur Freiheitsproblematik, der zur Lösung derselben erfolgversprechend ist. Und dies hat dann natürlich auch eine hohe systematische Relevanz: Kann man doch die Möglichkeit einer (normativen) Praktischen Philosophie überhaupt radikal verneinen, indem man die Möglichkeit der Freiheit als philosophisches Hirngespinnst enttarnt: Wer nicht „kann“, der „soll“ auch nichts. – Die andere radikale Verneinungsmöglichkeit könnte das „Können“ und die „Freiheit“ ruhig zugeben, würde aber darauf bestehen, daß man „nicht weiß“, was man tun soll, weil alles doch so wahnsinnig „kompliziert“ sei. Dieser Ausflucht ist KANT mit seiner Lehre vom „F a k t u m“ der Vernunft (Sittengesetz) entgegengetreten; wobei beides: Freiheit und Gesetz zwei Seiten ein und derselben Medaille sind – auch in dieser Hinsicht!

Man kann und muß den Beitrag KANTS zum Problem der Willensfreiheit aber (**viertens**) auch in einem weiteren Kontext sehen: Es ist bereits bei einer groben Sondierung der Hauptstellen zum Begriff „Interesse“ nicht zu übersehen, daß KANT das Interessiertsein des Menschen als für ihn und seine Stellung in der Welt wesentlich ansieht und daher im Zuge der Erörterung des Begriffs „Interesse“ an wichtigen Stellen die Gelegenheit nutzt, um dies deutlich zu machen. „Interesse“ stellt für KANT also e i n e wichtige „Kategorie“ menschlicher Existenz („Existential“) dar. Insofern gibt KANT im Zuge seiner Fassung des Begriffs „Interesse“ eine gewichtige Teilantwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ – welche (in Wesens- undstellungsfrage spezifiziert) nun einmal die „systematische“ Grundfrage der Philosophischen Anthropologie darstellt.

Anmerkung: Daß diese Antwort (wie auch die übrigen Beiträge) nur eine des weitgehend werkimmanent interpretierten und also „historischen“ KANT darstellt, sollte dann auch „Systematiker“ nicht davon abhalten, sich mit ihr zu befassen. Welche (systematische) Stellung die Philosophie KANTS im S Y S T E M der sich entwickelnden Vernunft hat, darauf kann ein (wenn auch rein

äußerlicher, deshalb aber um so „positiverer“) Befund aufmerksam machen: Seit KANT ist die Sprache der Philosophie nicht mehr *L a t e i n* , sondern *D e u t s c h*.

* * *

Während CHR. WOLFF seine zahlreichen Werke bereits zu einem großen Teil in der deutschen Sprache verfaßt hatte, hat KANT seine Abhandlungen (mit Ausnahme der für seine akademische Laufbahn obligatorischen) ausschließlich auf *D e u t s c h* geschrieben. Wie WOLFF hat auch KANT seine Vorlesungen in seiner Muttersprache gehalten, während die ihnen zum „Leitfaden“ dienenden „Handbücher“ BAUMGARTENS in Latein abgefaßt sind. KANT hat mit seinem epochalen Werk also nicht nur die Philosophie der Sache nach revolutioniert, sondern ihr zugleich auch eine **neue Sprache** verliehen; wobei der Aufstieg der deutschen Sprache zur Sprache der neueren Philosophie von KANT nur eingeleitet, von den Denkern des Deutschen Idealismus aber unaufhaltsam gemacht worden ist. Da KANTS Philosophie in ihrer Sprache also nur den *Ü b e r g a n g* vom Lateinischen zum Deutschen darstellt, wird man von ihm noch nicht die Eloquenz seiner Nachfolger (und hier vor allem HEGELS) erwarten können. KANT war nämlich in seiner Sprache der lateinischen Terminologie und Sprachgestalt der *S c h u l p h i l o s o p h i e* seiner Zeit noch sehr verhaftet: So gibt sein Stil (Bandwurm- und Schachtelsätze) klar zu erkennen, daß er lateinisch konzipiert und dann deutsch ausformuliert hat. Wie stark er auch an die Terminologie seiner Zeit gebunden ist, kann man aus seinen nachgelassenen „Reflexionen“ (als dem Werkstattalltag seines Denkens) deutlich ersehen. Seine (unten im §2 referierte) Lehre vom „arbitrium: vel brutum, vel liberum“ mag aber hierfür bereits einen hinreichenden Beleg liefern.

Wenn KANT auch einräumt, daß eine jede philosophische Lehre zur *P o p u l a r i t ä t* gebracht und also möglichst allgemein verständlich formuliert werden muß, so ist er sich doch der Grenzen dieser Forderung wohl bewußt: Bei der Ausführung der eigentlichen philosophischen Grundoperationen (insbesondere in den „Kritiken“) kann man sich keiner *V o l k s s p r a c h e* bedienen, sondern muß eine „scholastische Pünktlichkeit“ an den Tag legen (auch auf die Gefahr hin, der „Peinlichkeit“ gescholten zu werden): sich also der *S c h u l s p r a c h e* zu befleißigen (vgl. VI 206 0434). Aber nicht nur die drei „Kritiken“, sondern auch die anderen rein wissenschaftlichen Abhandlungen taugen in der vorliegenden Form nicht für den „Volkslehrer“. So ist z.B. die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zur Volksbelehrung „gar nicht geeignet, vielmehr für das Publicum ein unverständliches, verschlossenes Buch und nur eine Verhandlung zwischen Facultätsgelehrten“ (VII 008 04). Gleichwohl hielt KANT aber gerne Vorlesungen auch für andere (als die „gelehrten“) Stände, und zwar wo es möglich (und auch *nützlich*) war: „Physische Geographie“ und „Anthropologie“ (diese *daher* aber nur: „in *pragmatischer* Hinsicht abgefaßt“) (vgl. Fußnote VII 122).

In seinen rein wissenschaftlichen Abhandlungen war KANT also um die Beachtung der Schulsprache und trotz seines revolutionären Vorhabens um eine möglichst große **terminologische Kontinuität** bemüht – was auch die häufige Verwendung lateinischer Termini (entweder alleine oder aber in Klammern hinter dem deutschen Wort) zu erkennen gibt. Wird ein lateinischer Terminus alleine und ohne Hinweis auf einen deutschen gebraucht, so kann dies seinen Grund entweder darin haben, daß es für ihn keine deutsche Entsprechung gibt, oder darin, daß der Schulgebrauch dies erfordert. So bemerkt KANT z.B., daß die deutsche Sprache „für die Ausdrücke der Exposition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr als das eine Wort Erklärung“ (A 730/B 758; Sperrungen weggelassen, VB) zur Verfügung hat.

Und anlässlich der Gruppierung der „Topik der rationalen Seelenlehre“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ (vgl. A 344/B 402) merkt KANT im Vorblick auf den nachfolgenden Absatz an, daß er wegen der darin anzutreffenden „lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen wider den Geschmack der guten Schreibart eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks zur Entschuldigung anzuführen“ hat, daß er „lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache (...) entziehen, als den S c h u l g e b r a u c h durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren“ will (vgl. Anm. A 345/B 403; Sperrung VB). Wenn Leser dieser seiner „Schrift populärere Ausdrücke wissen“ (V 010 31), so wäre er ihnen unumwunden für Vorschläge dankbar; denn er will vor allem eines: „nur verstanden sein“ (Zeile 36). Dementsprechend wählt er „Ausdrücke“, die er mit „größter Sorgfalt“ aussucht, „um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen“ (011 05). Nicht „gute Schreibart“ und „Zierlichkeit der Sprache“, sondern „Schulgemäßheit“ und „Unmißverständlichkeit“ sind die Kriterien, denen KANT seine Texte unterwirft. Es führt für ihn kein Weg daran vorbei, daß alle Philosophie ihrem Wesen nach „prosaisch“ (im spröden Sinn des Wortes) und nicht etwa „poetisch“ formuliert werden muß (vgl. VIII 406 18F).

Bedauerlich, aber wahr: „*Gut gesagt ist halb gelogen*“ (Ing. Bachm.); jedenfalls solange bis Grammatik und Wortschatz der Vernunft abgeschlossen entwickelt sind und auf deren Grundlage die **Sprache der Menschheit** geschaffen worden ist. Solange bleibt es dabei, daß eine jede menschliche Sprache durch die „Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten“ (II 073 11) an sich hat, die im Sprachgebrauch konserviert werden – was insbesondere für die philosophische Rede gilt, weil die Zeichen der philosophischen Betrachtung (anders als z.B. in der Geometrie) „niemals etwas anders als Worte“ (II 278 34; vgl. II 291 35) sind. Auch in der Philosophie haben und behalten die in ihren Erörterungen verwendeten „Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer in so fern sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden“ (II 284 32). Daß die Sprache aber nicht nur in der Philosophie (wenn auch in ihr ganz besonders), sondern ganz generell (wenn auch in der Mathematik am wenigsten) durch die Logik präzisiert und korrigiert werden kann und muß, liegt daran, daß **alle Sprache** nur Darstellung oder **B e z e i c h n u n g** des Denkens bzw. der **G e d a n k e n** ist (vgl. VII 192 29).

S p r e c h e n ist nach KANT etwas anderes als **r e d e n**, was nämlich „nach zusammenhängenden Begriffen sprechen (...), mithin **d e n k e n**“ (VIII 110 29) bedeutet. Andererseits ist Denken an Sprache gebunden, da es „**R e d e n** mit sich selbst (...), folglich sich auch innerlich (...) **H ö r e n**“ (VII 192 31) bedeutet. Reden, ohne zu denken, ist ebenso unmöglich wie denken, ohne (wenn auch oft: unausgesprochen) zu reden – allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß das Reden die Darstellung (Verwirklichung) des Denkens, das Denken aber der Grund (Ermöglichung) des Redens ist und dieses daher auch bestimmen (korrigieren und erweitern) kann. Bevor also das Denken das Reden abändert, muß es sich selbst verändert haben. Daher muß eine revolutionäre Änderung des Denkens (als „Kritik“ der Vernunft) notwendiger Weise auch den Sprachgebrauch korrigieren und erweitern: also eine (wie auch immer) neue Sprache erschaffen.

Wenn KANT sich allerdings gegen den „Vorwurf“ verwahrt, „eine **n e u e S p r a c h e** einführen zu wollen“ (V 010 24), wird man dies so verstehen müssen, daß er von terminologischen Neuschöpfungen nichts hält und keine „neuen Worte künstelt“ (vgl. Zeile 27), sondern überwiegend auf den **Wortschatz** der Schulsprache zurückgreift oder (wenn es nicht anders geht) sich an den der „classisch“ (V 310 04) gewordenen Sprachen hält: „Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die **s e l t e n** gelingt“ (A 312/B 368f; Sperrung VB). Daher „ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff

samt seinem angemessenen Ausdrücke vorfindet“ (A 312/B 369) – was bei einer Revolutionierung des Denkens aber wohl doch nicht der Regelfall sein und eine Bedeutungsverschiebung im Begriff des herangezogenen (griechischen oder lateinischen) Ausdrucks unvermeidbar sein dürfte: wofür der Begriff der Idee durchaus beispielhaft sein kann; wenn KANT auch darum bemüht ist, „den Ausdruck *Idee* seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen“ (A 319/B 376). Daß KANTS Problembewußtsein sich aber offensichtlich nur auf die Wortwahl und also nur auf die „Materie der Sprache“ (IX 013 01), nicht jedoch auch auf die **Grammatik** und also auf die „Form der Sprache“ erstreckt, muß zu denken geben; denn die „*Grammatik ist das Werk des Denkens, das seine Kategorien darin bemerklich macht*“ (HEGEL).

Gleichwohl hat aber auch schon KANT auf folgende **Parallele** hingewiesen: Die Wissenschaft von der Form des Denkens ist die *Logik* und entspricht ihrer Idee nach der Wissenschaft von der Form der Sprache, welche die (allgemeine!) *Grammatik* ist (vgl. IX 012 30-35; 011 17). Daher ist die Aufgabe, „aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraus(zu)suchen und so Elemente zu einer Grammatik“ (IV 323 02) bzw. zu einer Form der Sprache zusammenzutragen, in der Tat „sehr nahe verwandt“ (Zeile 05) mit der Aufgabe, „aus dem gemeinen Erkenntnis die Begriffe heraus(zu)suchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntnis vorkommen, von der sie gleichsam die bloße Form der Verknüpfung ausmachen“ (IV 322f) und also die Bedingungen zu Regeln des Verstandesgebrauchs abgeben: als Elemente einer Form des Denkens. – Es sei darauf hingewiesen, daß Sprache für KANT (natürlich) zuerst die „Sprechsprache“ meint, in der das Denken zur „Darstellung“ bzw. zur „Versinnlichung“ bzw. zur Verwirklichung gebracht wird (vgl. V 351ff). Die „Schriftsprache“ ist wiederum deren Darstellung und also deren „*Zeichen*“; das geschriebene Wort ist „Zeichen“ des gesprochenen Wortes, da „Schriftzeichen“ eben als „Buchstaben“ gelten, „welche Zeichen für Laute sind“ (VII 192 21).

ERSTER TEIL : INTERESSEN

EINLEITUNG

1. Stellenübersicht zum Begriff „Interesse“ und seine Entwicklung im Werk KANTS

1. Die erste Stelle im Werke KANTS, in der sich der Begriff „Interesse“ antreffen läßt, ist auch die einzige in den sogenannten „vorkritischen“ Schriften. Man findet sie in dem „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie ...“ aus dem Jahre 1757 (vgl. II 003 17), also einer der beiden auf Weltkenntnis abzielenden Vorlesungen, die KANT über 30 Jahre hindurch engagiert (als populäre Vorträge „auch für andere Stände“) gehalten hat. Während er die „Physische Geographie“ im Sommersemester vortrug, las er die „Anthropologie“ den Winter über (vgl. Fußnote VII 122). In der Sommervorlesung findet man den Begriff „Interesse“ nur zweimal, während er in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt“ insgesamt zwölfmal vorkommt. Alle diese nicht sonderlich wichtigen Stellen mögen als Beleg dafür dienen, daß KANT den Begriff des Interesses in der damals geläufigen Bedeutung kennt und diesen spätestens seit 1757 verwendet. Da der Begriff in KANTS Werk dann erst wieder in der „Kritik der reinen Vernunft“ vorkommt, ist man für die Zwischenzeit auf entsprechende „Reflexionen“ angewiesen, die in der Dissertation (Münster 1974) von V. GERHARDT (1974) aufgearbeitet worden sind.

Es dürfte zutreffen, daß KANT den Begriff „Interesse“ wohl weniger durch die Vermittlung von Chr. GARVE, der diesen Begriff (nach dem Urteil von G. LUNK) in Deutschland popularisiert hat, übernahm, sondern daß er auf diesen Begriff schon bei der Lektüre HUTCHESONS und ROUSSEAUS gestoßen sein muß (vgl. „Historisches WB“, Bd.4, Sp. 488). Nach LUNK (1926, Bd.1) war KANT „der erste deutsche Philosoph, der als solcher den Ausdruck Interesse in seinem System gebraucht und eine Definition versucht“ (73) hat. Wie sich zeigen wird, hat er viel mehr geleistet als dies: Er hat diesen Begriff zu einem philosophischen Terminus gemacht.

2. Das erste wichtige Vorkommen des Begriffs „Interesse“ findet sich in der 1. Auflage (1781) der „Kritik der reinen Vernunft“ im dritten Abschnitt der „Antinomie der reinen Vernunft“ in dessen Überschrift (vgl. A 462/B 490). Der Begriff tritt uns in diesem (zugleich ersten) Schwerpunkte seines Vorkommens und auch in den folgenden drei anderen Schwerpunktstellen der ersten „Kritik“ in einer seiner Grundarten entgegen: als „Vernunftinteresse“ (und nicht: als „Sinneninteresse“) und zwar als Interesse sowohl der spekulativen als auch der praktischen Vernunft. Die anderen Schwerpunktstellen sind einmal der „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ und zum anderen das zweite Hauptstück der „Transzendentalen Methodenlehre“, also der „Kanon der reinen Vernunft“. Das erste Hauptstück („Disziplin der reinen Vernunft“) weist zwar auch zehn Stellen auf, die aber von minderer Bedeutung sind – und zwar noch weniger wichtig als der erwähnte Stellenkomplex in der „Antinomie der reinen Vernunft“.

Sieht man von der Stelle in der „Widmung“ ab, so findet sich in der Auflage A vor der Überschriftenstelle in der „Antinomie“ keine weitere – und in der Auflage B (1787) nur drei unwichtige: eine in der neuen „Vorrede“ (B XXXII) und zwei im neu gefaßten Paralogismus-Hauptstück der „Transzendentalen Dialektik“ (B 423 u. B 424). Zwischen beiden Auflagen besteht also hinsichtlich des Begriffs „Interesse“ kein erkennbarer Fortschritt in seiner Bestimmung. Insgesamt gesehen wird der Begriff in beiden Auflagen der „Kritik der reinen Vernunft“ von KANT nirgendwo eigens erklärt, sondern in seiner Grundbedeutung und in einer seiner grundlegenden Spezifikationen (als „Vernunftinteresse“) als bekannt vorausgesetzt, gleichwohl aber zur Klärung anderer Begriffe oder Begriffsverhältnisse genutzt.

An diesem Befund ändern auch die „Prolegomena“ (1783) nichts. Von den dort vorhandenen vier Stellen (eine im „Vorwort“, drei im „Anhang“) sind die ersten drei zu vernachlässigen, während die letzte (IV 381 09) für das Vernunftinteresse brauchbare Erläuterungen enthält. – Die 1786 erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ enthalten keine Stelle.

3. Erläuterungen zum Interesse werden von KANT erst in den Werken zur Praktischen Philosophie sowohl explizit als auch implizit gegeben – zunächst in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) in **zwei Fußnoten**: die **erste** im zweiten Abschnitt (IV 413) und die **zweite** am Ende des dritten Abschnitts (459/460). In diesen beiden **Schwerpunktstellen** erreicht KANT eine bereits sehr weit gediehene Bestimmung des Begriffs „Interesse“. Im Kontext der Begriffe „Begehungsvermögen“ und „Wille“ werden die beiden **Grundarten** des Interesses voneinander geschieden: Sinneninteresse, Interesse der Neigung, pathologisches Interesse, mittelbares und empirisches Interesse einerseits und andererseits Vernunftinteresse, praktisches Interesse, unmittelbares und reines Interesse. Was dem Interesse **überhaupt** zukommt, wird nur angedeutet: daß es Vernunft und Sinnlichkeit vermittelt. Kontextabhängig wird dabei von KANT der Vernunftbezug des Interesses betont: im Unterschied zum bloß sinnlichen Bedürfnis (vgl. 413 28F) und zu nur sinnlichen Antrieben (vgl. 459 36F). Daher ist Interesse das, wodurch die **Vernunft** „praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird“ (Zeile 34F).

4. In beiden Fußnotenstellen wird **auch** die Relevanz des Interesses für die Kennzeichnung der Stellung des **Menschen** zwischen Tier und Gott bzw. zwischen Sinnlichkeit und Vernunft deutlich – und zwar nicht nur als Zwischen-Sein (Inter-esse) bzw. als Zwischenstellung (also: nicht nur „mitten inne zwischen“), sondern „gleichsam auf einem Scheidewege“ (IV 400 12); womit **auch** die Problematik der **Willensfreiheit** am Anfang der „Grundlegung“ in anthropologischer (und nicht in kosmologischer) Hinsicht thematisch wird. Auch der Problemzusammenhang zwischen Willensfreiheit und reinem (praktischen) Vernunftinteresse wird im Text zu der zweiten Fußnotenstelle ausdrücklich herausgestellt: Die Möglichkeit (bzw. Unmöglichkeit) der Erklärung der Willensfreiheit ist an die Möglichkeit gebunden, „ein **Interesse** ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne“ (459f). Ein solches Interesse hatte KANT aber schon „ausfindig“ gemacht: als **moralisches**, das in der Achtung vor dem Gesetz der Vernunft besteht (vgl. 401 40F). Dementsprechend fährt er auch fort, daß der Mensch an diesem Gesetz „wirklich“ ein Interesse nimmt, „wofür die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen“ (460 02), welches als die subjektive Wirkung, „die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß“ (Zeile 05) – womit er das „moralische“ Interesse doch wohl auch im Kern „begreiflich“ gemacht hat.

5. Die Begreifbarkeit des moralischen Interesses hat KANT dann in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) auch durchaus dargetan: Das dritte Hauptstück der „Analytik“ handelt „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ und ist sowohl (erstens) für eine anthropologisch ori-

enterte Lösung des Problems der *Willensfreiheit* als auch (zweitens) für die (nicht leicht zu bemerkende) Fortführung der *Bestimmung* des Begriffs „Interesse“ einschlägig – sozusagen als zwei Seiten ein und derselben „Medaille“. Die **dritte Hauptstelle** findet sich also hier (V 079 19-28) und ist dann auch (drittens) für das unmittelbare *Umfeld* des Begriffs „Interesse“ einschlägig.

Die allgemeine (und die Bestimmungen der „Grundlegung“ von 1785 fortführende) Erklärung des „Interesses“ besagt, daß dieses „eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, so fern sie *durch Vernunft* vorgestellt wird“ (V 079 21). Im Hinblick auf das unmittelbare Begriffsumfeld lehrt KANT, daß aus dem Begriffe einer Triebfeder der eines Interesses entspringt (ebda) und daß auf den Begriff eines Interesses sich der einer *Maxime* gründet (vgl. Zeile 25). Die **Begriffs-Trias** („Triebfeder“ - „Interesse“ - „Maxime“) kann nach KANT „nur auf endliche Wesen angewandt werden“ (Zeile 28) und nicht auf den „göttlichen Willen“ (Zeile 34); womit auch an dieser Hauptstelle der anthropologische Kontext unübersehbar gegenwärtig ist. Ferner wird im Hinblick auf das „moralische“ Interesse festgestellt, daß dieses „ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (Zeile 23) ist, dem das „moralische Gefühl“ als Triebfeder dient und das als „Achtung fürs moralische Gesetz“ (080 17) von eben diesem reinen Vernunftgesetz im Gefühl des Menschen „gewirkt wird“ (073 35).

6. In der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ (1790) wird in der Erörterung des ersten Moments des Geschmacksurteils zu Beginn des § 2 die allgemeine *Bestimmung* des Begriffs „Interesse“ weiter vorangebracht, indem KANT auf den Begriff „Wohlgefallen“ (bzw. „Lust“) zurückgreift und damit seiner endgültigen Erklärung des Interesses recht nahe kommt: „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (V 204 22). Im nächsten Satz wird dann auch jene Unterscheidung angedeutet bzw. eingeleitet, die m.E. als der **eigentliche philosophische Kunstgriff** KANTS in der Begriffsfassung angesehen werden muß: Ein Wohlgefallen, das wir mit dem Dasein eines Gegenstandes verbinden (und das später „praktische Lust“ genannt wird), hat immer zugleich eine „Beziehung auf das Begehungsvermögen, *entweder* als Bestimmungsgrund desselben, *oder* doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend“ (Zeile 24; Sperrungen VB). Die beiden Anfangssätze des §2 stellen dann auch die **vierte Hauptstelle** dar.

7. Es gibt aber noch **sieben** weitere hier hervorzuhebende Stellen: **Zunächst** wird die Identität von *Wollen* und Interesse akzentuiert: „Etwas (...) wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d.i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch“ (V 209 10) – womit wiederum Bestimmungen der Fußnotenstellen der „Grundlegung“ geradlinig fortgeführt werden.

8. Die nächste (**zweite**) Stelle nimmt Bezug auf das *Bedürfnis*: „Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, *oder* bringt eines hervor“ (V 210 20; Sperrung VB) – wobei wiederum die Alternative zu betonen ist. Der hier hergestellte Zusammenhang von Bedürfnis und Interesse gebietet es, die Ausführungen der ersten beiden Sätze der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ *nicht* als Entgegensetzung der beiden Begriffe mißzuverstehen. Dort wird lediglich gesagt, daß es natürlicherweise und zunächst ein (nicht durch die Vernunft als Interesse vermitteltes) Bedürfnis als solches (nämlich bei Tieren) gibt (vgl. nochmals IV 413 26F). Parallel dazu führt KANT in der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ aus, daß vernunftlose Geschöpfe (also: Tiere) nur sinnliche Antriebe (sprich: Triebfedern) fühlen und nicht durch Vernunft (als Interesse) vermittelte (vgl. nochmals 459 36F). Von daher versteht man es dann vielleicht auch bereits, daß Bedürfnis und Triebfeder je nach Kontext stellvertretend für Interesse eingesetzt und gebraucht werden können.

9. Während die zuletzt genannten Stellen beide relativ geradlinige Fortführungen vorangegangener Bestimmungen darstellen, hat die **dritte** hier zu betonende Stelle eine Konfusion in der Interpretation bewirkt – und zwar im Hinblick auf die Scheidung der *G r u n d a r t e n* des Interesses (qua Zweiteilung). KANT führt aus, „daß es nicht mehr Arten des Interesse gebe als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen“ (vgl. V 205 21), worauf eine diesbezügliche Erörterung des „Angenehmen“ (§3) und des „Guten“ (§4) erfolgt – was ja zunächst wiederum der gewohnten *Zweiteilung* entspricht, aber durch die erneute Zweiteilung des Guten in das „Nützliche“ (Wozu-Gute) und in das „Moralische“ (Ansich-Gute) auf eine *Dreiteilung* hinauszulaufen *s c h e i n t*.

10. In der „Analytik des Schönen“ wird aber das Umfeld des Begriffs „Interesse“ nicht nur durch die Herstellung eines engen Zusammenhanges von Interesse und Bedürfnis erweitert, sondern auch dadurch, daß (**viertens**) der Begriff des *Z w e c k s* einbezogen wird: „Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund des Urtheils über den Gegenstand der Lust, bei sich“ (V 221 05). Auch dieser enge Zusammenhang gilt allgemein und ist der Unterteilung der Zwecke in „subjektive“ o d e r „objektive“ übergeordnet – wie man es den anschließenden Sätzen des ersten Absatzes des § 11 unschwer entnehmen kann. Dieser Zusammenhang war aber bereits im ersten Absatz des § 4 hergestellt worden, wenn auch nicht so pointiert wie hier im § 11.

11. Dort heißt es nämlich (**fünftens**), daß in beiden Arten des Guten immer ein Zweck enthalten ist, „mithin das Verhältniß zum (...) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am *D a s e i n* eines Objects oder einer Handlung, d.i. irgend ein Interesse“ (V 207 18). – Diese Stelle ist aber ferner noch in *zweierlei* Hinsicht von Bedeutung:

(a) Zunächst wird in der hier nebenbei gegebenen *E r k l ä r u n g* des Interesses jene zu Beginn des § 2 (vgl. 204 22) pointiert vorgenommene nicht einfach rekapituliert, sondern erweitert: indem auch ein Wohlgefallen an der *H a n d l u n g* alternativ („oder“) mit Interesse verbunden ist. Mit dieser Komplettierung der Erklärung führt KANT Bestimmungen der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ gleichsinnig fort und gibt damit den unübersehbaren Hinweis darauf, daß seine Theorie des Interesses über deren Hauptetappen konsistent fortentwickelt wird. Dort hieß es fünf Jahre zuvor: „(...) der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der *H a n d l u n g*, das zweite das pathologische Interesse am *G e g e n s t a n d e* der Handlung“ (IV 413 31F; Sperrungen weggelassen, neue Sperrungen VB).

(b) Sodann wird in der in Rede stehenden Stelle am Anfang des § 4 die Gleichheit von Wollen und Interesse, die an seinem Ende (sogar als „Identität“) dann klar zum Ausdruck kommt (vgl. nochmals V 209 12), noch verklausuliert ausgeführt; insbesondere aber werden die Begriffe „Wollen“ - „Interesse“/„Wohlgefallen“ - „Zweck“ miteinander verknüpft. Damit ist das *U m f e l d* des Begriffs „Interesse“ zweifellos vervollständigt: Auf der Seite der *S i n n l i c h k e i t* (als der einen Seite des Interesses) stehen Bedürfnis und *Triebfeder*, auf der Seite der *V e r n u n f t* (als der anderen Seite des Interesses) stehen *Maxime* und Zweck (vgl. nochmals V 079 25).

12. Aus diesen wenigen Hinweisen kann man bereits die Bedeutung der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ für die Entwicklung und den Ausbau des Begriffs „Interesse“ bei KANT ermessen: Sie enthält nicht nur die *meisten* Stellen zum „Interesse“, sondern auch sehr wesentliche – so schließlich (**fünftens und sechstens**) die Stellenkomplexe der §§ 41 und 42, die von einem „empirischen“ (§41) und einem „intellektuellen“ (§42) Interesse am Schönen handeln; wobei das „intellektuelle“ oftmals zu einem *g e n u i n* „ästhetischen“ Interesse uminterpretiert wird.

13. Die ausgereifte und endgültige *Begriffsfassung* liefert KANT sieben Jahre später in seinem letzten Hauptwerk, das mit dem Titel „Die Metaphysik der Sitten“ 1797 in zwei Teilen („Rechtslehre“ und „Tugendlehre“) erscheint. In der (allgemeinen) „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ hat er *erstmalig* den Begriff „Interesse“ in einem Haupttext *eigens* in einem ganzen Absatz (von einer Seite Länge) erörtert – wobei der Wortlaut der Erklärung des Begriffs (im Vergleich mit den bisherigen Definitionen) neu zu sein scheint, in Wahrheit aber eigentlich keine Neuerungen bietet, sondern den in der Ästhetik erreichten Stand nur variiert.

Daher wird die Erklärung des Interesses ganz selbstverständlich in eine Schlußfolgerung als (zweites) Argument einbezogen, wodurch der Begriff „Interesse“ die Funktion eines logischen „Scharniers“ übernimmt. Das zweite Argument besagt, daß „die Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu sein geurtheilt wird, *I n t e r e s s e* heißt“ (VI 212 23). Der genannte **Absatz** ist der vierte des I. Abschnitts der „allgemeinen Einleitung“ und stellt die **siebente Schwerpunktstelle** dar. Im Zuge seiner Interpretation muß unten im §5 daher auch die endgültige und ausgereifte Fassung des Begriffs „Interesse“ systematisch dargestellt werden. An dieser Stelle soll aber wenigstens die *Quintessenz* der endgültigen Begriffsbestimmung, die zunächst nur eine Variation bisheriger Fassungen darstellt, formelhaft vermerkt werden: Es ergibt sich, *daß die Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen einer Maxime zufolge ein Interesse ist*. In diesem werden Sinnlichkeit (Lust) und Verstand (Regel) praktisch verknüpft.

14. Während man den Einbezug des Begriffs des Zwecks in das Gesamtgefüge auch von dem Begriff der Maxime her vornehmen kann, weil alle Maximen neben ihrer Form notwendigerweise eine Materie aufweisen, „nämlich einen Zweck“ (IV 436 19), hat KANT den Zusammenhang von Triebfeder und Bedürfnis (wie auch jedes dieser beiden) leider nur ansatzweise thematisiert. Wie oben bereits deutlich geworden ist, stehen im *Begriffsumfeld* einmal die Begriffe „Triebfeder“ und „Bedürfnis“ und zum anderen „Maxime“ (und auch „Zweck“) jeweils neben dem „Interesse“. Ferner wurde gesagt, daß insbesondere „Bedürfnis“ und „Maxime“ in einem denkbar engen Zusammenhang mit „Interesse“ stehen und daß jene beiden diesen Begriff vertreten können. Dementsprechend sind jene beiden Begriffe auf mögliche Beiträge zu einem ebenso umfassenden wie vertieften Verständnis des Begriffs „Interesse“ hin zu untersuchen – was in der Tat vor allem im Hinblick auf den Begriff „Vernunftinteresse“ auch nicht ohne Erfolg bleibt.

(a) Für den Begriff des *Bedürfnisses* sind insbesondere eine kleinere Schrift von 1786 („Was heißt: Sich im Denken orientieren?“) und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) das VIII. Kapitel der „Dialektik“ („Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“) von Wichtigkeit; wobei es sich wiederum in beiden Fällen um Fußnoten handelt. Hier werden diese Stellen aufgeführt, weil KANT dort einem eventuellen *Verdacht* psychologischer oder sogar psychologischer Vorgehensweise (so z.B. M. PASCHER (1991) 11) *vorbaut* – wenn auch *nur* im Zusammenhang der Theoretischen Philosophie.

In der Schrift von 1786 merkt KANT an: „Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfnisses“ (VIII 139 36F; Sperrung weggelassen, VB). Diese Feststellung wird anschließend zum moralischen Gefühl (als ebenfalls „vernunftgewirkt“) in Analogie gesetzt. – In der Fußnotenstelle der zweiten „Kritik“ wird ganz entsprechend ausgeführt, daß man ein Bedürfnis der Vernunft nicht unterstellen könnte, „läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen“ (V 142 29F). Dieser Vernunftbegriff ist nämlich „der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft“ (Zeile 32F). Aus der Struktur des Interessebegriffs ist *für uns* klar, daß es auch einen subjektiven

Grund geben muß, und das ist „der Trieb zur Erweiterung“ (Zeile 31F) – womit an dieser Stelle zusätzlich der enge Zusammenhang von Triebfeder und Bedürfnis deutlich wird. KANT wiederholt im Schlußsatz dann nochmals seine Eingangsfestlegung der Sache nach und schärft seinen Lesern ein: „Ohne solche vorausgehende nothwendige *P r o b l e m e* giebt es keine Bedürfnisse, wenigstens nicht der reinen Vernunft“ (Zeile 34F; Sperrungen weggelassen, neue Sperrung VB). Und er fährt fort, daß alle übrigen dann Bedürfnisse der Neigung sind.

(b) Wie der Begriff des Bedürfnisses so ist auch der der *M a x i m e* vor allem zur Interpretation des spekulativen Vernunftinteresses heranzuziehen und diesbezüglich auch tatsächlich ergiebig. In dieser Einleitung in den *Ersten Teil* vorliegender Arbeit, der dem „**praktischen**“ Interesse (und nicht dem „spekulativen“) gewidmet ist, mögen daher wenige Hinweise genügen: vor allem auf den „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der „Kritik der reinen Vernunft“. Dort stellt KANT drei *r e g u l a t i v e* Prinzipien des theoretischen Vernunftgebrauchs vor, welche er auch „Maximen“ der spekulativen Vernunft nennt, „die lediglich auf dem spekulativen Interesse derselben beruhen“ (A 666/B 694). Im Zusammenhang damit sollte der von KANT nur ein einziges Mal benutzte Ausdruck „*f o r m a l e s* Interesse der Vernunft“ (A 616/B 644) herausgestellt werden. – Es muß aber auch der Bezug zum Haupttext der zuvor behandelten Fußnotenstelle in der zweiten „Kritik“ hergestellt werden: KANT führt hier aus, daß ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch nur auf *H y p o t h e s e n* führt, „das der reinen praktischen Vernunft aber zu *P o s t u l a t e n*“ (V 142 05). Im ersten Fall dient ein willkürlicher Abschluß im (von einer Maxime der Vernunft geleiteten) Aufstieg innerhalb einer Reihe von Bedingungen nur dazu, die „forschende Vernunft (...) vollständig zu befriedigen“ (Zeile 10).

15. Ferner sollte auch bereits auf jene **berühmte Stelle** in der „Methodenlehre“ der „Kritik der reinen Vernunft“ hingewiesen werden, wo es heißt, daß *a l l e s* Interesse unserer Vernunft (sowohl das spekulative als auch das praktische) sich in drei *F r a g e n* vereinigen läßt (vgl. A 805/B 833). Während das Interesse, das sich in der ersten Frage („Was kann ich wissen?“) ausspricht, bloß spekulativ und dasjenige der zweiten Frage („Was soll ich tun?“) nur praktisch ist, weist die dritte Frage („Was darf ich hoffen?“) die Besonderheit auf, daß das sich in ihr aussprechende Interesse „praktisch und theoretisch zugleich“ (ebda) sein soll (und insofern dann tatsächlich von einer Vereinigung gesprochen werden könnte), „so daß das Praktische nur als ein *L e i t f a d e n* zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese *h o c h* geht, spekulativen Frage führt“ (ebda; Sperrungen VB) – womit KANT seine Überlegungen zum „höchsten Gut“ einleitet, die in der „Dialektik“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ vor und nach dem Primat-Kapitel fortgesetzt werden, um im „Anhang“ („Methodenlehre“) der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ (1790) ihren Abschluß zu suchen.

16.(a) Das **Primat-Lehrstück** stellt dann den letzten großen und überaus wichtigen (**achten**) **Stellenkomplex** zum Begriff „Interesse“ dar, der in dieser Einleitung vorgestellt werden muß – und zwar bewußt zuletzt. Dieser Komplex in der „Kritik der praktischen Vernunft“ ist in mehrfacher Hinsicht ergiebig. **Zunächst** nimmt KANT hier eine Begriffsbestimmung vor, die im Vergleich zur bisher nachgezeichneten Begriffsfassung **völlig anders** lautet: „Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein *I n t e r e s s e* beilegen, d.i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird“ (V 119 32). Mit Bezug auf das Begehungsvermögen (und also speziell) ist diese allgemeine Bestimmung allerdings bereits seit der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ bekannt; dort war das Interesse als das, „wodurch Vernunft praktisch wird“, bestimmt worden (vgl. IV 459 34F).

(b) Im übernächsten Satz wird dann (**zweitens**) auch angegeben, was unter dem „spekulativen“ und dem „praktischen“ Vernunftinteresse zu verstehen ist – womit KANT die bereits seit 1781 eingeführten Begriffe nunmehr **nachträglich** bestimmt: „Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der E r k e n n t n i ß des Objects bis zu den höchsten Prinzipien a priori“ und das Interesse „des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des W i l l e n s in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks“ (120 01/03) – womit diese Stelle zugleich für den bereits oben abgehobenen Zusammenhang von (praktischem) Interesse und Zweck wichtig ist.

(c) **Drittens**: Im Schlußsatz dieses (ersten) Absatzes führt KANT aus, daß „nur die Erweiterung, nicht die bloße Zusammenstimmung mit sich selbst“ (120 08) zum Interesse der Vernunft gezählt wird – was mit dem Begriff eines „a r c h i t e k t o n i s c h e n“ Interesses (welcher sich ebenfalls wie der des „formalen“ Interesses nur einmal in KANTS Werk vorfindet) in Zusammenhang und Übereinstimmung gebracht werden muß. Das **architektonische** Interesse verlangt nämlich ganz allgemein danach, daß eine einzelne Erkenntnis „in irgend einem S y s t e m mit anderen zusammen zu stehen“ (A 474/B 502; Sperrung VB) in die Lage versetzt werden muß: von ihren Prinzipien her. Ein Hinweis auf Nichtvergleichbarkeit, also darauf, daß hier von einer Zusammenstimmung „mit anderen“ Erkenntnissen (in einem System) die Rede ist, in der Primat-Stelle aber von einer Zusammenstimmung „mit sich selbst“ gesprochen wird, wäre als Harmonisierungsversuch unbrauchbar, weil diese „Selbstzusammenstimmung“ sich nicht (wie es dazu sein müßte) auf eine

e i n z e l n e Erkenntnis bezieht, sondern auf die Vernunft als solche und also auf sie als ein G a n z e s . Und eine Vergleichbarkeit ist auch überhaupt gegeben, weil KANTS Argumentation im Primat-Lehrstück offensichtlich eben jenem „architektonischen“ Systeminteresse folgt.

(Mit der Einführung eines „architektonischen“ Systeminteresses einerseits und andererseits mit seiner Aussage, daß man einem „jeden Vermögen des Gemüths“ bzw. allen „Gemüthskräften“ ein Interesse beilegen kann, hat KANT aber möglicherweise den von ihm abgesteckten Begriffsrahmen g e s p r e n g t . – In diesem ersten Teil, der dem „praktischen“ Interesse bei KANT gewidmet ist, verbleibt die Erörterung aber innerhalb der vorgezeichneten Begriffsstruktur (nach Gattung und Arten) samt Umfeld und anthropologischem Kontext).

(d) Aber auch auf den (bereits in der Gesamteinleitung angesprochenen) Schlußsatz des ganzen Primat-Kapitels muß (**viertens**) an dieser Stelle nochmals hingewiesen werden. Die **Pointe** des Stückes ist, daß die praktische Vernunft den Primat hat, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur b e d i n g t und im praktischen Gebrauche allein v o l l s t ä n d i g ist“ (V 121 29; Sperrungen VB). Diese Aussage über die Bedingtheit und Unvollständigkeit des speculativen Vernunftinteresses ist zu vergleichen mit einer entsprechenden über das „l o g i s c h e“ Interesse in der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, wo dessen Vermitteltheit und Bedingtheit von KANT ebenfalls behauptet wird: „Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt A b s i c h t e n ihres Gebrauchs voraus“ (IV 460 35F; Sperrung VB).

17. Der Begriff „A b s i c h t“ ist aber natürlich nicht nur in logisch/theoretischer Hinsicht zu beachten, sondern auch in praktischer – womit sich das B e g r i f f s u m f e l d nochmals erweitert. Dementsprechend muß der Begriff „Absicht“ (bzw. „Intention“) ebenfalls behandelt werden ebenso wie die Begriffe „Vorsatz“ und „Handlung“ (äußere und innere: actus).

18. / 19. Die **Stellenübersicht** kann nunmehr mit wenigen Hinweisen abgeschlossen werden: **Zunächst** muß noch auf eine Stelle im zweiten Teil der „Metaphysik der Sitten“ aufmerksam gemacht werden, in welcher KANT zum einen die wesentliche Feststellung trifft, daß die reine praktische

Vernunft „ein Vermögen der Zwecke überhaupt“ (VI 395 26) ist. Zum anderen führt er danach aus: „in Ansehung derselben indifferent sein, d.i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch: weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde“ (ebda). Diese Stelle weist also ebenfalls auf den engen Zusammenhang hin, in dem der Begriff des Interesses mit dem der *M a x i m e* und dem des *Z w e c k s* steht. – **Sodann** ist auf einen sehr wichtigen Stellenkomplex in der „Grundlegung“ hinzuweisen, in dem KANT einen Zusammenhang von Interessen und *I m p e r a t i v e n* herstellt, indem er „die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ (vgl. IV 431 35) ansieht – was besagen soll, daß der kategorische Imperativ „sich auf kein Interesse gründet“ (vgl. 432 16) (wohl aber eines hervorbringt).

20. / 21. Die übrigen **größeren** Abhandlungen KANTS enthalten auch Stellen zum Begriff „Interesse“; sie sind aber für diese Übersicht nicht so wichtig: sowohl „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) als auch „Der Streit der Fakultäten“ (1798) und sogar die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798, 1800). In der „Anthropologie“ führt KANT aus, daß etwas nur dann geistvoll heißen kann, wenn es ein Interesse erregt „und zwar durch *I d e e n*“ (VII 225 19). „*G e i s t* ist das *b e l e b e n d e* Princip im Menschen“ (Zeile 12) bzw. genauer: „das durch *I d e e n* belebende Princip des Gemüths“ (246 16) bzw. noch genauer: „aus sich selbst belebend“ (248 08). – Eine Stelle im „Streit“ scheint zum „logischen“ Interesse (gemäß der zweiten Fußnotenstelle in der „Grundlegung“) in Widerspruch zu stehen (vgl. VII 102 25).

22. Unter den **kleineren** Abhandlungen nach 1781 enthält der „Gemeinspruch“ von 1793 eine erwähnenswerte Stelle, in welcher zugleich ausgesprochen wird, um was es in dieser Abhandlung eigentlich geht, nämlich um „das vermeintlich in der Philosophie sich widerstreitende Interesse der Theorie und der Praxis“ (VIII 284 10). (Nebenbei sei bemerkt, daß das Wort „*P r a x i s*“ in dieser Schrift erstmals in KANTS Werk vorkommt).

23. Ferner sind noch 16 Stellen zum Wort „**interessant**“ zu beachten und hier insbesondere eine einschlägige Fußnotenstelle in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, welche dem §41 vorgreift (vgl. V 205). – Das Wort „**interessirt**“ etc. kommt in den „Werken“ an 42 Stellen vor: darunter die Formel vom „uninteressirten“ Wohlgefallen dreimal (V 205 19; 210 12; 380 31F).

24. Die von Th. RINK noch vor dem Tode KANTS herausgegebene Sommervorlesung über „Physische Geographie“ (1802) und die anlässlich gelegentlicher Vorlesungspflichten entstandenen „Bemerkungen“ KANTS „Über Pädagogik“ (1803) enthalten zwei bzw. drei unwichtige Stellen. In der im Jahre 1800 von G.B. JÄSCHE herausgegebenen „Logik“ gibt es immerhin 13 Stellen, darunter auch einen ganzen **Komplex**: In der vom Herausgeber aus Reflexionen und Vorlesungspassagen zusammengestellten „Einleitung“ finden sich im Abschnitt VI im Zusammenhang des „Horizontes unserer Erkenntnisse“ Ausführungen über das Interesse des *V e r s t a n d e s*, des *G e f ü h l s* und des *W i l l e n s* (vgl. IX 040 24, 29, 35). KANTS These, daß einem *j e d e n* Vermögen des menschlichen Gemüts ein Interesse zu eigen ist (vgl. V 119 33), stellt also keine Episode dar, sondern muß ernst genommen werden.

Insgesamt finden sich in den „Werken“ 321 Stellen zum „Interesse“, fünf zum „Vernunft“- und eine zum „Sinneninteresse“ (vgl. das **Stellenregister** hinter dem Literaturverzeichnis am Ende).

25. Obwohl die AKADEMIE-AUSGABE (ihrem Editionsprinzip getreu) die „Erste Fassung“ der Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“ und auch die von Th. RINK posthum (1804) herausgege-

bene Abhandlung KANTS zu der für das Jahr 1791 ausgesetzten „Preisfrage“ sowie den „Anhang“ im SÖMMERING-Buch von 1796 („Über das Organ der Seele“) *n i c h t* in die „Werke“ („Druckschriften“) KANTS aufgenommen hat, sollen jedoch hier (in diesem Falle der Herausgabe W. WEISCHEDELS folgend) **auch diese Schriften** KANTS zu seinen „Werken“ gerechnet und also berücksichtigt werden: Die „Erste Fassung“ und besagter „Anhang“ enthalten *k e i n e* Stelle, die „Preisfrage“ jedoch deren *v i e r*, die aber *für uns* im Ersten Teil (über das „praktische“ Interesse) noch keine Rolle spielen.

26. Auch der „Handschriftliche Nachlaß“ („Reflexionen“ etc.), dessen Interpretation (mangels Masse an „Werk“?) immer beliebter wird, erbringt *w e d e r* neue Einsichten *n o c h* wenigstens neue Anstöße für die Behandlung des Begriffs „Interesse“. – *G l e i c h e s* gilt auch für die „Vorlesungen“, die ansonsten natürlich teilweise ebenso unentbehrlich sind wie die „Reflexionen“ (für welche nochmals auf die Dissertation von V. GERHARDT (1974) hingewiesen wird).

2. Literaturlage

In diesem Ersten Teil wird sich der Literaturbericht auf den Begriff „Interesse“ konzentrieren und zunächst die *a l l g e m e i n e* Literatur sichten, um danach dann auf *e i g e n t l i c h* thematische Arbeiten einzugehen. Von diesen sind in der Gesamteinleitung die wichtigsten bereits angesprochen worden, müssen aber natürlich vertieft behandelt und durch weitere relevante Beiträge ergänzt werden. – Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist der Begriff „Interesse“ bei KANT in der Regel nebenbei (und also „versteckt“) behandelt worden. Dementsprechend mußte sowohl die Literatur zur Praktischen Philosophie KANTS allgemein durchgesehen werden als auch die zu seiner Ästhetik. – Die Sichtung der allgemeinen Literatur erstreckt sich sowohl auf Lexikon-Artikel und allgemeine Beiträge zum Begriff „Interesse“ als auch auf Gesamtdarstellungen der und Forschungsberichte zur Philosophie KANTS .

Der sich ergebende sehr unbefriedigende Befund hinsichtlich des Forschungsstandes rechtfertigt es, daß der **Literaturbericht** in den ANHANG plaziert worden ist; ferner lassen sich notwendige kritische Bewertungen auch erst nach der Lektüre des Ersten Teils nachvollziehen. Daher soll jetzt nur sein Ergebnis mitgeteilt werden. Daß dies nur in einer sehr knappen *Z u s a m m e n f a s s u n g* geschehen kann, liegt daran, daß auf die wichtigste Literatur ja relativ ausführlich in der GESAMTEINLEITUNG bereits eingegangen wurde. Jener Literaturbericht wird aber die einleitend behauptete *I n t e r p r e t a t i o n s l ü c k e* für den Begriff „Interesse“ bestätigen.

Zusammenfassung: Aus dem angehängten Literaturbericht zum Begriff „Interesse“ bei KANT ergibt sich, daß dieser Begriff weder vollständig noch zutreffend dargestellt und interpretiert worden ist: Die Beiträge SCHMIDINGERS (1983) und GUNKELS (1989) stellen nur erste Schritte zu einer systematischen Aufarbeitung der gesamten Begriffslage dar; die Dissertation PASCHERS (1991) behandelt mit dem „Vernunftinteresse“ nur eine seiner Grundarten, ohne überhaupt gezeigt zu haben, was „Interesse“ bei KANT allgemein bedeutet. Daher kann auch die Arbeit HUTTERS (1998) nicht befriedigen. Alle diese Arbeiten enthalten zudem noch gravierende Ungenauigkeiten, Gewaltsamkeiten und sogar offensichtliche Fehler. – Das Kurzreferat von HABERMAS (1968) hat nur die Notwendigkeit einer Darstellung deutlich gemacht und dazu die Anregung gegeben. Die Dissertation von GERHARDT (1974) kann eine solche Darstellung keineswegs ersetzen.

Auch in Gesamtdarstellungen spielt der Begriff „Interesse“ selbst dann entweder gar keine oder eine nur marginale Rolle, wenn diese sich zu KANTS Lehre vom „Interessen“-Primat der prakti-

schen Vernunft äußern. Diese Feststellung wird allerdings erst durch den Literatur-Bericht zur „Primat-Lehre“ gerechtfertigt (siehe Beilage). – Lexikon-Artikel geben über die Begriffsfassung samt Umfeld und Kontext nur ansatzweise und z.T. verfehlt Auskunft. – Literatur zum Begriffs-Umfeld ist im Falle der Begriffe „Triebfeder“ bzw. „Bedürfnis“ nicht vorhanden. Die Literatur zum Begriff „Maxime“ ist seit BITTNER'S Kongreßbeitrag (1974) angewachsen und reichlich vorhanden. Gleichwohl wird der Begriff „Interesse“ nur in zwei Arbeiten und auch nur nebenbei behandelt; dies trifft auf die Dissertation von THURNHERR (1994) leider ebenfalls zu, obwohl hier der Interessebegriff sehr häufig in die Erörterungen einbezogen wird.

In der Interpretation der Ästhetik KANTS wird im Zusammenhang des „interesselosen Wohlgefallens“ der negierte Begriff noch am häufigsten in die Diskussion einbezogen, aber nur in drei Fällen eigens auf seine Struktur hin zu erörtern versucht. Hier ist vor allem der Beitrag von Chr. FRICKE (1990a) zu nennen. – Die Literatur zur Anthropologie KANTS hat die anthropologische Bedeutung des Begriffs „Interesse“ nicht erkannt. Allenfalls ist auf das Buch NOBBES (1995) hinzuweisen. – Gleiches gilt auch von der Literatur zum Begriff „Handlung“.

ERSTES KAPITEL : Menschsein und Interesse

Geläufige Antworten auf die Frage, was das allgemein bekannte Wort „Interesse“ eigentlich bedeutet, umkreisen mehr oder weniger treffend das, was man im „Philosophischen Wörterbuch“ (Kröner, 22. Aufl.; S.341f) nachlesen kann: An etwas ein Interesse haben bedeute, an ihm **Anteil nehmen** im Unterschied zu Gleichgültigkeit. Diese allgemeine Bedeutung hat der Begriff „Interesse“ auch bei KANT (vgl. VI 451 23-26; 395 27). Eine Anteilnahme bzw. ein Interesse kann bloß kontemplativ sein und im Zusammenhang mit unserem Denken und Fühlen auftreten oder mit unserem Begehren zusammenhängen und praktisch sein. In praktischer Hinsicht hat KANT „Interesse“ vor allem verstanden: als das, „wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird“ (IV 459 34F).

Obwohl das Wort „interesse“ im Lateinischen „dabeisein“ bedeutet und damit von „anteilnehmen“ nicht weit entfernt ist, wird ihm gelegentlich auch eine andere Bedeutung gegeben: Das Wort sei einerseits aus „inter“, andererseits aus „esse“ zusammengesetzt und bedeute dementsprechend ein „Zwischen-sein“ wie es insbesondere für den Menschen kennzeichnend ist. Bildhaft formuliert: Der Mensch stehe zwar mit beiden Füßen auf der Erde, reiche mit seinem Kopf aber an den Himmel. Und genau diese Spannung zwischen Himmel und Erde bestimme wesentlich das **Zwischensein** des Menschen – wobei die beiden Enden nicht unbedingt außerhalb des Menschen liegen müssen.

§1 Die „Zwischenstellung“ des Menschen

Nach KANT kann der Mensch als „**T h i e r m e n s c h**“ (VI 435 14) dem Bereich der Natur in ihrer Erscheinung und als „**V e r n u n f t m e n s c h**“ (Zeile 15) der Welt der Freiheit zugehörend gedacht werden: zwischen dem „mundus sensibilis“ und dem „mundus intelligibilis“ vermittelnd. Einen Ort solcher Vermittlung hat KANT offenbar mit dem Wort „Inter-esse“ bzw. „Zwischen-sein“ bezeichnet und durch den diesem Wort entsprechenden Begriff gedanklich erschlossen. Von daher kann dann auch verständlich werden, warum er in der Regel im unmittelbaren Zusammenhang seiner Erklärungen des Begriffs „Interesse“ auf die Stellung des Menschen zwischen Tier und Gott ebenso eingeht wie auf diejenige zwischen Sinnlichkeit und Vernunft – und also auf die Grundcharakteristik des Menschen als einem sinnlich bedingten Vernunftwesen.

1. ... zwischen Gott und Tier

In der ersten expliziten Erklärung des Begriffs „Interesse“ in der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ heißt es: „Die Abhängigkeit des Begehrensvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein **B e d ü r f n i ß**. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein **I n t e r e s s e**. 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“ (IV 413 26F). In der zweiten Fußnotenstelle dieser Schrift von 1785 wird der Begriff des Interesses nun nicht in Abgrenzung zu Gott, sondern in Abgrenzung zum vernunftlosen Tier als für den Menschen charak-

teristisch bestimmt: Man sagt „nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe“ (IV 459 35F).

In der Erklärung des Begriffs „Interesse“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ nimmt KANT dann zuerst eine Abgrenzung zum Tier vor, indem er ausführt: „Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines *I n t e r e s s e*, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird und eine *T r i e b f e d e r* des Willens bedeutet, so fern sie *d u r c h V e r n u n f t v o r g e s t e l l t* wird“ (V 079 19). Kurz danach erfolgt auch die Abgrenzung gegenüber Gott: „Alle drei Begriffe aber, der einer *T r i e b f e d e r*, eines *I n t e r e s s e* und einer *M a x i m e*, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden“ (V 079 27).

Von **Gott** unterscheidet sich der Mensch demnach durch seine Endlichkeit, seine sinnliche Bedingtheit und seine Bedürftigkeit. Man fühlt sich unwillkürlich an Parallelstellen in der Theoretischen Philosophie erinnert: Am Ende der „Transzendentalen Ästhetik“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ charakterisiert KANT die menschliche Anschauung als sinnlich, da nicht ursprünglich (*intuius originarius*), sondern abgeleitet (*intuitus derivatus*). Nur dem Urwesen (Gott) kann eine nicht-sinnliche, eine intellektuelle Anschauung zukommen (vgl. B 72). In der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ wird der Unterschied zwischen dem menschlichen Verstand, „der bloß denkt, nicht anschaut“ (B 139), und dem göttlichen, der selbst anschaut und der dadurch seine Gegenstände zugleich hervorbringt (vgl. B 145) betont.

In begrifflich entwickelterer Form kehrt dieser Unterschied im §77 der „Kritik der Urteilskraft“ wieder als Unterschied von (menschlich-)diskursivem und (göttlich-)intuitivem Verstand, als Unterschied von *intellectus ectypus* (V 408 21) und *intellectus archetypus* (Zeile 19). Unser menschlicher Verstand ist der Bilder bedürftig, da er „vom *A n a l y t i s c h - A l l g e m e i n e n* (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß“ (407 14). Der göttliche Verstand erkennt urbildlich, da er „vom *S y n t h e t i s c h - A l l g e m e i n e n* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besondern geht, d.i. vom Ganzen zu den Theilen“ (Zeile 21); während unser diskursiver Verstand „von den Theilen als allgemeingedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen als Folgen fortgehen muß“ (Zeile 26), „um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen“ (Zeile 24).

Aber auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ war der Unterschied zwischen dem diskursiven Verstand des Menschen und jenem, „der nicht denkt, sondern *a n s c h a u t*“ (V 137 22), von KANT herausgestellt worden. Und zwar in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer Kennzeichnung des göttlichen Willens, „der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im Mindesten abhängt“ (ebda). Dementsprechend kann man auch „dem göttlichen Willen gar keine Triebfeder beilegen“ (V 072 04). – Wenn KANT Gott einen anschauenden (intuitiven) Verstand und einen selbstgenügsamen Willen zudenkt (vgl. auch IV 355f), so geschieht dies allerdings nur auf dem Wege der *A n a l o g i e* (vgl. IV 357f; VIII 401F; VI 065F) (vgl. E.K. SPECHT (1952) 81-85 und A. PIEPER (1996) 92-112, in: SCHÖNRICH / KATO). Diesseits der Analogie-Problematik kann aber *h i e r* festgehalten werden, daß im Unterschied zu Gott die Vernunft des Menschen auf Sinnlichkeit angewiesen ist und daß im Unterschied zum Tier die menschliche Sinnlichkeit einer Vernunftvermittlung bedarf: daß damit also der Mensch eine hinreichend bestimmte Stellung **zwischen** Gott und Tier einnimmt.

Vom **Tier** unterscheidet sich der Mensch nach dem soeben und eingangs Gesagten durch seine Vernunft: Seine natürlichen Triebfedern können in seinem Verhalten nur wirksam werden, sofern sie durch **V e r n u n f t** vorgestellt und durch diese (als Interesse) vermittelt werden. Das bedeutet also, daß natürliche Triebfedern das menschliche Verhalten nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar bestimmen können. Die menschliche Willkür ist also „eine solche, welche durch Antriebe zwar **a f f i c i r t**, aber nicht **b e s t i m m t** wird“ (VI 213 32). Da sie durch Bewegursachen (sinnliche Antriebe) nur dann bestimmt werden kann, wenn diese „von der Vernunft vorgestellt werden“ (A 802/B 830), muß sie als von den sinnlichen Triebfedern **u n a b h ä n g i g** angesehen und dementsprechend als „**f r e i e W i l l k ü r** (arbitrium liberum)“ (ebda) bezeichnet werden. Demgegenüber ist die tierische Willkür eine solche, die **n u r** durch Neigungen bzw. sinnliche Antriebe (stimuli) bestimmbar ist und daher „arbitrium brutum“ genannt werden muß (vgl. ebda). Sie ist also eine solche, die durch stimuli **o h n e** eine Vernunftvermittlung und also „**s t r i c t e**“ (bzw. immediate) bestimmt wird (vgl. Poe 184). Die tierische Willkür wird (wie die menschliche) durch Antriebe affiziert, aber eben auch nezesiert (anders als die menschliche).

Anders als das Tier ist der Mensch ein Lebewesen, das von der Natur (!) mit Vernunft begabt (vgl. z.B. VIII 019 24) und dadurch vom Tier spezifisch (und wesentlich) unterschieden ist. Ungeachtet dieser spezifischen Verschiedenheit sind aber Tiere „doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei“ (V 464 28F), weil wir per analogiam schließen dürfen, „daß die Thiere auch nach **V o r s t e l l u n g e n** handeln“ (Zeile 26F) und eben „nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind“ (ebda). Das Vermögen der Tiere, nach Vorstellungen zu handeln, setzt voraus, daß sie Vorstellungen haben: also als Lebewesen zur **d e n k e n d e n** Natur (vgl. A 846/B 874; IV 467 17) gehören, da „**L e b e n**“ eben das Vermögen heißt, „sich aus einem **i n n e r e n P r i n c i p** zum Handeln (...) zu bestimmen“ (IV 544 07); wobei uns „überhaupt keine andere innere Thätigkeit als **D e n k e n**“ (Zeile 12) bekannt ist.

Man muß sich aber bei dieser Erklärung des Begriffs „Leben“ mittels des Begriffs „innere Tätigkeit“ (als „Denken“) über deren Analogiecharakter klar sein, und zwar nicht nur hinsichtlich der Heranziehung des Begriffs „Denken“, sondern schon beim Gebrauch des Begriffs „Vorstellung“: „Das Verstandeslose Vieh hat wohl (...) etwas dem Ähnliches, was wir Vorstellungen nennen (weil es den Wirkungen nach mit dem, was Vorstellungen im Menschen sind (...), übereinkommt), was aber vielleicht gantz davon unterschieden seyn mag“ (VII 397; Kommata VB).

Wenn „Reflektieren“ bzw. „Überlegen“ nur so *wenig* heißt: gegebene Vorstellungen mit anderen zu vergleichen und zusammen zu halten (vgl. XX 211 1416), um sie ggf. auch zu unterscheiden, so heißt dies ebenfalls, daß ein solches **R e f l e k t i e r e n** auch „bei Thieren, obzwar nur instinktmäßig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begrif(f), sondern eine etwa dadurch zu bestimmende Neigung“ (Zeile 19), anzutreffen ist. Da nun **KANT** darauf Wert legt, daß es etwas ganz anderes ist, Dinge einfach von einander zu unterscheiden, als den Unterschied der Dinge zu erkennen, und da er letzteres als „logisches“ Unterscheiden und ersteres als „physisches“ Unterscheiden nicht miteinander verwechselt sehen möchte (vgl. II 059f), ist es möglich, seine Redeweise vom „instinktmäßigen Reflektieren“ der Tiere und von der Unmittelbarkeit der Bestimmung ihrer Willkür durch sinnliche Antriebe („stricte per stimulus“: Poe 184) etwas näher zu erläutern: nämlich durch seine eingehendere und durch ein Beispiel illustrierte Erklärung jener „physischen“ Unterscheidung, zu der das Tier fähig ist.

„Physisch“ **u n t e r s c h e i d e n** heißt nach **KANT**: „durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er

anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen), und die Empfindungen vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern, nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen“ (II 060 03). Wir können uns nur auf das äußerlich wahrnehmbare Verhalten der Tiere beziehen, dessen Verschiedenheit uns nur „unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntniskraft vorgeht, da sie sich der Übereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer andern befindlich ist, bewußt sind und also urtheilen, das folgt gar nicht daraus“ (Zeile 33F). Es ist vielmehr so, daß die Tiere Gegenstände zwar *k e n n e n*, aber nicht *e r k e n n e n* können (vgl. IX 065 05).

Ebenso wie es geboten ist, sich der Rede von den „Vorstellungen“ und vom „Denken“ der Tiere nur der Analogie nach zu befleißigen, ebenso müßte man dies dann auch in der Rede vom *I n s t i n k t* als „unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur“ (VIII 413 07) beachten; was KANT allerdings nirgendwo ausdrücklich anempfiehlt. Gleichwohl ist er sich dessen aber bewußt, da er ja zweifellos lehrt, daß die Instinktleitung des Verhaltens beim Menschen grundsätzlich durchbrochen ist und seine Willkür nur durch Vernunft vermittelt von sinnlichen Antrieben bestimmt werden kann. Was bei Tieren nur der Instinkt verrichtet, ist beim Menschen prinzipiell seiner Vernunft anheim gegeben: auch dann, wenn es nur um sein „Wohl und Weh“ (V 062 02) zu tun ist. Er soll (nach der Absicht der Natur) „nicht durch Instinct geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniß versorgt und unterrichtet sein“ (VIII 019 27), sondern „vielmehr alles aus sich selbst herausbringen“ (Zeile 28); wobei dieses „alles“ nur dasjenige betrifft, „was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins“ (Zeile 18; Sperrungen weggelassen, VB) hinausgeht, welche Anordnung also beim Menschen gleichwohl vorhanden ist. Und insofern hat auch jene Rede vom „Instinkt“ als der untersten Stufe der Natur im Menschen ihre Berechtigung.

Daher kann KANT dann auch davon sprechen, daß das Tier aus dem Menschen unter bestimmten Umständen „hervorspringen“ (VII 149 16) und er als „Tiermensch“ (vgl. VI 435 14) bezeichnet werden kann; womit aber der Mensch keinesfalls als ein kompliziertes *T i e r* aufgefaßt werden darf, sondern auch an solchen Stellen nur als tierischer *M e n s c h* firmiert (und dies auch nur aspektbedingt). Es muß immer klar bleiben, daß die instinktmäßige Leitung des Tieres „nach der Regel der Angewöhnung“ (VII 149 17) als eine ganz „andere (nichtmenschliche) Natur“ (ebda) angesehen werden muß. Menschen sind nach KANT also „thierische, aber doch vernünftige Wesen“ (V 210 07) – „vernünftige“ Wesen aber „nicht bloß als solche (z.B. Geister), sondern *z u g l e i c h* als thierische“ (Zeile 08; Sperrung VB). Unter dem Wort „*G e i s t*“ „versteht man ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner (selbst) und seiner Vorstellungen bewußt seyn kann“ (XX 309 04; Einfügung VB). So ist Gott (als das notwendige Wesen) ein Geist (vgl. II 087 21) und unter den höheren Geistern (vgl. XX 325 03) (z.B. Engelwesen, Seraphim) der höchste Geist.

2. ... zwischen Sinnlichkeit und Vernunft

Gleichermaßen durch die immer nach der Analogie zu denkenden Gemeinsamkeiten und durch die klar erkennbaren Unterschiede nimmt der Mensch also eine *b e s t i m m t e* Stellung zwischen Tier und Gott ein; wobei sich diese *Z w i s c h e n s t e l l u n g* aber bereits als eine zwischen Sinnlichkeit und Vernunft angedeutet hat.

Der göttliche Wille ist sowohl durch völlige Bedürfnislosigkeit und daher auch Interesselosigkeit gekennzeichnet als auch immer durch Vernunftgemäßheit, weshalb Gott keine Pflichten kennt (vgl. VI 241 22; VIII 350 38F) und daher sein Wille auch keinem Imperativ unterworfen ist (vgl. IV 414 05): „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines sol-

chen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d.i. als gut, erkennt“ (IV 412 30; Sperrungen weggelassen, VB).

Beim Menschen ist der Wille nicht *a n s i c h* der Vernunft völlig gemäß, und es „sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig“ (IV 413 02). Die objektive Bestimmung eines solchen Willens Notwendigem zufolge ist *N ö t i g u n g*, und die Vernunft meldet dabei ihren Anspruch als eine Forderung an, und zwar nicht aus der Position einer Bettlerin, sondern aus der einer Gebieterin. Daher ist die Nötigung keine Bitte, sondern ein Gebot, dessen Formel *I m p e r a t i v* heißt und ein Sollen ausdrückt (vgl. IV 413 1012).

Die Vernunft bestimmt den menschlichen Willen nicht zureichend, weil dieser auch subjektiven Bedingungen unterworfen ist, die in der Sinnlichkeit liegen und daher mit den objektiven Bedingungen der Vernunft nicht übereinstimmen müssen. Die subjektiven und sinnlichen Bedingungen nennt KANT einmal Triebfedern (vgl. IV 412 36), ein andermal Neigungen, die jederzeit ein Bedürfnis beweisen (vgl. IV 413 27F). Den naturhaft-sinnlichen Bedingungen ist ein jegliches Wesen, das ein Begehrungsvermögen besitzt, unterworfen – und also auch der Mensch.

Aus dem Blickwinkel der Vernunft ist die Sinnlichkeit oftmals ein „Hindernis“ (vgl. VI 380 07) rationaler Lebensführung. Diese Perspektive läßt sich umkehren und ist von KANT auch dahingehend umgewendet worden, daß aus dem Blickwinkel der Natur der Mensch im Punkte seiner Selbsterhaltung und in der Verfolgung seines Wohlergehens dadurch, daß er Vernunft und einen Willen hat, nicht gerade begünstigt zu sein scheint. Wäre die Beobachtung seines eigenen Wohlergehens (Glückseligkeit) der einzige und eigentliche Zweck seiner Existenz, so wäre der Mensch für diese empirische und also naturhafte Absicht besser einer rein natürlichen Leitung, z.B. durch angeborene Instinkte, überantwortet worden, statt ihn „jener schwachen und trüglichen Leitung“ (IV 395 20) durch die Vernunft zu unterstellen.

Im Hinblick auf die naturhafte Daseinsbewältigung wird die Vernunft von KANT in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ als eine „Pfuscherin“ (vgl. IV 395 21) angesehen und als eine trügerische Lenkerin: Es ist nämlich eine Tatsache, „daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme“ (Zeile 28), indem die Vernunft die Bedürfnisse des Menschen „zum Theil selbst vervielfältigt“ (396 16).

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ hat KANT diese Argumentation nicht nur wesentlich konzipierter wiederholt, sondern dabei auch einen ebenso grundsätzlichen wie offensichtlichen Fehler in jenem Text der „Grundlegung“ stillschweigend beseitigt: Wäre die bloß instrumentalisierte Vernunft in der Daseinsbewältigung des Menschen tatsächlich prinzipiell eine Pfuscherin, so wäre es nicht zu verstehen, daß der Mensch zum mächtigsten Lebewesen emporgestiegen ist – was er ja vor allem auch seiner technisch-praktischen Vernunft verdankt.

Diese hat in der neuen Argumentation nämlich bzw. „allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das *I n t e r e s s e* derselben zu bekümmern“ (V 061 26; Sperrung VB). Wenn die instrumentelle Vernunft damit zwar keine grundsätzliche Pfuscherin mehr sein soll, so wäre sie doch „nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten“ (Zeile 35). Würde die Vernunft vom Menschen „bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens“ (Zeile 31) gebraucht werden, so wäre sie (trotz ihrer unbestreitbaren Effektivität) eigent-

lich nur ein Luxus der Natur und als solcher eigentlich überflüssig („umsonst“). Wenn die Vernunft dem Menschen „nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet“ (Zeile 34), so wäre er durch eine solche Ausstattung prinzipiell im Bereich der Natur belassen und also „im Werthe über die bloße Thierheit“ (Zeile 32) nicht erhoben.

Vermeidet die neue Argumentation in der „Kritik der praktischen Vernunft“ jenen offensichtlichen Fehler einer Fehleinschätzung der Effektivität der bloß instrumentell gebrauchten Vernunft, so enthält sie auf der anderen Seite einen neuen Schwachpunkt: KANT beteuert nämlich nur, daß der Mensch doch nicht so ganz Tier ist, „um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein“ (V 061 30), sondern vielmehr daran Anteil nimmt – sprich: ein *I n t e r e s s e* hat, das aber keines ihm von Seiten der Sinnlichkeit angedientes sein kann, sondern eines von der Vernunft selbst artikuliertes sein muß.

Unter Rückgriff auf einen teleologischen Grundsatz, der der Argumentation in der „Grundlegung“ vorangestellt ist (vgl. IV 395 04-07; vgl. ferner V 376 13) kann aber jene „Beteuerung“ in argumentativen Zwang überführt werden: Wenn die Vorsehung dem Menschen in der mit ihm getroffenen Naturveranstaltung Vernunft beigegeben hat, dann muß sie mit ihm eigentlich etwas anderes als nur Natürliches vorhaben, da kein Wesen (nach jenem teleologischen Grundsatz) umsonst existiert bzw. als purer Luxus der Schöpfung angesehen werden kann (vgl. ferner IV 396 24 und V 379 06 sowie B 425). Daher weist die nur als Werkzeug gebrauchte Vernunft *a l s s o l c h e* bereits auf einen anderen Gebrauch ihrer selbst (nämlich den moralischen) hin: einen Gebrauch, in welchem die Vernunft nicht nur etwas „für sich selbst *s a g t*“, sondern in welchem sie sogar „für sich selbst *praktisch i s t*“ (vgl. IV 461 26; V 031 36 und 091 19; VI 026 25F und 214 01) und sich also im Gemüt des Menschen nicht nur Gehör, sondern auch Eingang verschafft.

Kann man sich also keiner Täuschung darüber hingeben, daß „uns Vernunft als praktisches Vermögen, d.i. als ein solches, das Einfluß auf den *W i l l e n* haben soll, dennoch zugetheilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben“ (IV 396 18) nicht in ihrer instrumentellen Funktion und einem nur zu Absichten der Natur guten Willen, sondern in ihrer autonomen Funktion und in einem an sich guten Willen gesehen werden (vgl. V 062 01-07). In einer solchen Sichtweise wäre der Mensch ein Wesen, das eine andere Welt in sich trägt, als es diejenige ist, in der er sich eingebettet vorfindet. Und er wäre das Wesen, das zwischen beiden Welten bzw. Sphären steht und diese vermittelt.

Entsprechend ist sein Wille „mitten inne zwischen seinem Princip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege“ (IV 400 10; vgl. VI 380 31F). Damit deutet sich aber an, daß die vermittelnde Stellung des Menschen nicht als ein harmloses Zwischen-Sein (Inter-esse) „mitten inne zwischen“ anzusehen ist, sondern wesentlich dramatischer als „auf einem Scheideweg“ befindlich aufgefaßt werden muß – womit sich das Problem der *W i l l e n s f r e i h e i t* ankündigt.

§2 Begehrungsvermögen, arbitrium liberum und praktische Freiheit

Daß Vernunft uns auch als ein praktisches Vermögen zu eigen ist, ergibt sich aus dem Unterschied von tierischem und menschlichem Begehrungsvermögen, welcher im §1 zwar bereits behandelt wurde, aber noch vertieft werden muß. Dort war bereits im Zusammenhang einer näherungsweisen Erklärung des Begriffs „Interesse“ (in der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“) eine jenen Unterschied akzentuierende Aussage KANTS zitiert worden: Man sagt „nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe“ (IV 459 35F).

Die menschliche Willkür wird „durch Antriebe zwar *a f f i c i r t*, aber nicht *b e s t i m m t*“ (VI 213 33), während das tierische Begehrungsvermögen seinen Bestimmungsgrund einzig in Antrieben (Reizen, stimuli) besitzt. Die menschliche Willkür ist also (negativ) durch die Unabhängigkeit einer direkten, unausweichlichen Bestimmung seitens sinnlicher *A n t r i e b e* gekennzeichnet, da (positiv formuliert) ihre Bestimmung von der *V e r n u n f t* vermittelt werden muß. Der Ort dieser Vermittlung ist das **Interesse**, in welchem ein Gefühl der (praktischen) Lust bzw. des Wohlgefallens an der Existenz eines Gegenstandes (vgl. V 204 22) mit dem Begehrungsvermögen nach einer Regel (vgl. VI 212 25) verbunden wird und das „eine *T r i e b f e d e r* des Willens bedeutet, sofern sie durch *V e r n u n f t* vorgestellt wird“ (V 079 21; Sperrungen verändert, VB). Wir entdecken in uns also „ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswerth, d.i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft“ (A 802/B 830).

KANT unterscheidet zwischen „arbitrium brutum“ und „arbitrium liberum“ bzw. „freier Willkür“, die nur der Mensch besitzt. Der Begriff der freien Willkür entspricht dem Begriff der Freiheit im praktischen Verstande bzw. dem Begriff „praktische Freiheit“, der von dem Begriff der Freiheit im kosmologischen Verstande bzw. dem Begriff „transzendente Freiheit“ zu unterscheiden ist. Zunächst muß aber KANTS Lehre vom „arbitrium liberum“ deshalb etwas näher betrachtet werden, weil er diesen Begriff an einschlägigen Stellen (oft nur in Klammern) anführt und offenbar als selbstverständlich bekannt voraussetzt – was er zu seiner Zeit auch durchaus konnte.

KANT verwendet in seiner Praktischen Philosophie eine Reihe von „Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden“ (V 009 28F). Dementsprechend verwahrt er sich auch gegen den möglichen „Einwurf“, daß er diese Begriffe nicht vor ihrer Einführung erklärt habe, „weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können“ (Zeile 11F). Andererseits weiß der „Systemdenker“ KANT aber sehr genau um die Unvermeidbarkeit einer wenigstens anfänglichen Begriffserklärung, wenn er die nicht nur von ihm so oft vermißte „Behutsamkeit“ reklamiert, „seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen“ (Zeile 35F). Deshalb ist es auch so, „daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definitionen voranzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche“ (A 730/B 758). Daher verfährt KANT oftmals so, daß er zwar eine hinreichende Erklärung der herangezogenen Begriffe gibt, aber auf ihre Erörterung verzichtet, diese vielmehr voraussetzt und auf die Bildung seiner Leser vertraut – was angesichts der *Schulphilosophie* seiner Zeit auch möglich war.

Seiner (von PÖLITZ herausgegebenen) Metaphysik-Vorlesung hat KANT die „Metaphysica“ von BAUMGARTEN zugrunde gelegt und darin der „Empirischen Psychologie“ sogar den gleichen Umfang eingeräumt wie der „Rationalen Psychologie“, die drei Abschnitte umfaßt. Daher

kann es überhaupt keine Frage sein, „daß Kant Baumgartens Metaphysik gründlich studiert hat“ (SOO BAE KIM (1994) 19). Wie gründlich dies im Falle der „Psychologia empirica“ geschehen ist, geben seine diesbezüglichen Erläuterungen zu erkennen, die die Akademie-Ausgabe in den Band XV (3-54) aufgenommen hat. – Im Abschnitt „Empirische Psychologie“ seiner Metaphysik-Vorlesung hat KANT dann dem „Begehrungsvermögen“ zehn Seiten eingeräumt (vgl. Poe 179-188) und davon etwa die Hälfte dem Begriff der **freien Willkür (arbitrium liberum)** bzw. der **praktischen Freiheit** gewidmet.

Wie man es diesbezüglichen Reflexionen im Handschriftlichen Nachlaß entnehmen kann, hat KANT die grundlegenden Unterscheidungen in seiner Lehre lange vor den Mitschriften jener Vorlesung vorgenommen und danach auch im wesentlichen beibehalten (vgl. vor allem Bd. XV: 1021; Bd. XVII: 4226; Bd. XVIII: 5618; Bd. XIX: 6920) und in seine Werke übernommen – beginnend mit der ersten Ausgabe (A) der „Kritik der reinen Vernunft“, die bereits zwei von nur drei diesbezüglich relativ ausführlichen Stellenkomplexen enthält (vgl. A 534 u. A 802). Der dritte Komplex befindet sich in der (allgemeinen) Einleitung in sein letztes Hauptwerk „Die Metaphysik der Sitten“ (vgl. VI 213f); während sowohl die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ als auch die „Kritik der praktischen Vernunft“ davon nichts enthalten. In der von P. MENZER herausgegebenen Ethik-Vorlesung aus den 1770er Jahren finden sich allerdings zwei Stellenkomplexe (vgl. 38-41), deren Unsicherheiten angesichts des gesamten Stellenbefundes nicht KANT, sondern seinen mitschreibenden Zuhörern anzulasten sind.

1. In seinen grundlegenden Unterscheidungen grenzt KANT die menschliche Willkür (bzw. das *arbitrium humanum*) sowohl von der tierischen als auch von der göttlichen ab. Die sogenannte **tierische Willkür** ist eine solche, die von sinnlichen Antrieben bzw. stimuli direkt bzw. unmittelbar (stricte bzw. immediate) bestimmt bzw. „necessitirt“ wird. Sie wird deshalb „*arbitrium brutum*“ genannt: „Die Thiere können stricte per stimulos necessitirt werden“ (Poe 184), und das „*arbitrium immediate determinatum per stimulos ist brutum*“ (R 1020, XV 456 16). Die sogenannte tierische Willkür ist also ein *arbitrium brutum*, „weil sie durch stimulos necessitirt werden kann“ (Men 38). Stimuli sind *causae impulsivae subjectivae* und heißen Instinkte, „so fern sie den dunkeln Vorstellungen conform sind“ (Poe 183).

Dementsprechend kann das *arbitrium brutum* auch als „blind“ bezeichnet werden, weil sein „actus“ nach „instinct“ geschieht (vgl. R 1028, XV 460): „Das *arbitrium sensitivum* ohne Bewußtseyn ist *brutum*“ (R 4226, XVII 465 10). Seine Blindheit ist seine Begriffslosigkeit, da sich **Instinkte** „auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen“ (V 303 16), sondern „nach der Regel der Angewöhnung“ (VII 149 17) das Verhalten des Tieres leiten und „sich entwickeln, auch ohne einen Gegenstand zu kennen“ (IX 496 27). Der Instinkt ist nur „ein gefühltes Bedürfniß (...) , etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat“ (VI 029 33F).

Demgegenüber „ist das *arbitrium humanum* nicht *brutum*, sondern *liberum*“ (Poe 182). Die **menschliche Willkür** „ist ein *arbitrium liberum*, indem sie nicht per stimulos necessitirt wird“ (Men 38) wie die tierische. Bei „den Menschen haben die Stimuli nicht vim necessitantem, sondern nur impellentem“ (Poe 182). Die menschliche Willkür ist also „eine solche, welche durch Antriebe zwar *afficit*, aber nicht *bestimmt* wird“ (VI 213 32). Sie ist als **freie Willkür** nicht blind bzw. begriffslos; die in ihr wirksamen *Causae impulsivae* sind vielmehr „motiva“ (vgl. R 1020, XV 456). Dementsprechend ist die freie Willkür „ein Vermögen, zu handeln unabhängig von stimulis nach motiven“ (R 1021, XV 457 18). *Stimuli* sind *Causae impulsivae subjectivae*, *Motiva* sind solche *objectivae* (vgl. Poe 183). Die *Causae impulsivae* können auch anders benannt werden und sind dann „entweder sensitiv, oder intellectuell. Die sensitiven sind stimuli oder *Bewegungs-*

s a c h e n, Antriebe. Die intellectuellen sind Motive oder B e w e g u n g s g r ü n d e“ (Poe 181; Sperrungen z.T. weggelassen, VB).

Daher kann KANT in der „Kritik der reinen Vernunft“ auf ein entwickeltes und weitgehend konsistentes Begriffsgefüge zurückgreifen und dessen Kern in wenigen Sätzen umreißen: Eine Willkür ist „s i n n l i c h, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) a f f i c i r t ist; sie heißt thierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch n e c e s s i t i r t werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen“ (A 534/B 562; Sperrungen z.T. weggelassen, VB). Oder: „Eine Willkür (...) ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden (und dann Beweggründe heißen, VB), bestimmt werden kann, heißt die f r e i e W i l l k ü r (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird p r a k t i s c h genannt“ (A 802/B 830; Sperrungen z.T. weggelassen, VB).

Die menschliche Willkür wird von KANT aber auch von der **göttlichen Willkür** (!) unterschieden, wobei dieses Wort allerdings nur sporadisch und außerhalb seiner kritischen Werke auftaucht (vgl. II 131 25 u. XVII 465 23). Hierzu ist aber sofort zu bemerken, daß es sich dabei (wie oben im §1 bereits ausgeführt) nur um eine a n a l o g i s c h e Redeweise handeln kann. Dieser problematische Begriff dient n u r dazu, in einer anderen Richtung festzustellen, was die menschliche Willkür n i c h t ist. Damit hat der Begriff der göttlichen Willkür als G r e n z b e g r i f f lediglich eine heuristische Funktion zu erfüllen. (Man könnte auch den Ausdruck „Gott“ vermeiden und von „reiner Intelligenz“ oder „Geist“ sprechen).

„Das arbitrium sensitivum wird nur von den stimulis afficirt oder impellirt; aber das brutum wird necessitirt“ (Poe 182). Dementsprechend wäre hiernach das erste menschlich und das zweite tierisch. Das tierische arbitrium ist natürlich ein sinnliches, und zwar ganz und gar. – „Dasjenige arbitrium, was durch gar keine stimulos necessitirt oder impellirt wird, sondern durch Motiven, durch Bewegungsgründe des Verstandes determinirt wird, ist das liberum arbitrium intellectuale“ (ebda). Dieses so bestimmte arbitrium kann aber nicht das arbitrium humanum sein, obwohl dieses doch auch ein arbitrium liberum ist: „Der Mensch ist nicht necessitirt durch stimulos und also frey, (aber) auch nicht durch motiva“ (R 6920, XIX 207; Einfügung VB). Dasjenige arbitrium intellectuale, das durch Motive d e t e r m i n i e r t wird, gehört zu einem Subjekt als „reiner Intelligenz“ und stellt die Idee eines „arbitrii puri“ dar, das durch sinnliche Antriebe noch nicht einmal affiziert wird (vgl. R 1021, XV 457 21-24). – Der Begriff „arbitrium intellectuale“ wird aber gleichwohl auch auf das arbitrium humanum angewandt, indem dieses durch Motive zwar nicht determiniert, wohl aber a f f i z i e r t wird, wie es „durch stimulos eben so wohl afficirt, aber nicht necessitirt“ (R 1021, XV 457 24) werden kann.

Die menschliche Willkür wird also w e d e r durch Antriebe n o c h durch Motive determiniert, sondern von beiden n u r affiziert. Das arbitrium humanum hat damit die Besonderheit an sich, daß es sowohl als ein sensitivum als auch als ein intellectuale aufgefaßt werden muß: „Das arbitrium humanum ist nicht necessitirt per stimulos, also nicht brutum, sondern liberum, aber als liberum subiectiv auch nicht necessitirt durch Motiva, also nicht purum, sondern sensitiv, affectum stimulis“ (R 1021, XV 458 12). Die menschliche „ist also eine zwar freye, aber unbestimmte Will(k)ür (die göttliche ist bestimmt). Das arbitrium brutum ist determinirt secundum rationes (...) sensitivas, das

göttliche secundum intellectuales, das menschliche durch keines“ (R 4226, XVII 465 22). *Die menschliche Willkür ist also gar nicht unmittelbar bestimmt: weder durch Antriebe noch durch Begriffe, sondern von beiden jeweils nur affiziert.*

Als in zweierlei Hinsicht unbestimmt ist die menschliche Willkür also als eine nach beiden Seiten zur Bestimmung **offene** aufzufassen. Mit ihr steht der menschliche Wille „mitten inne zwischen“ beiden Bestimmungsmöglichkeiten „gleichsam auf einem Scheidewege“ (IV 400 10-12). Diese **Zwischenstellung** kann die menschliche Willkür nur haben, weil sie **so wohl als ein arbitrium sensitivum als auch als ein arbitrium intellectuale** aufgefaßt werden muß: *Sie ist eine „vermischte“ Willkür bzw. „libertas hybrida“* (R 5618, XVIII 257 09).

2. Daß die menschliche Willkür **frei** ist, dies ist der Hauptpunkt der Lehre KANTS: „Das arbitrium humanum ist liberum, es mag seyn sensitivum oder intellectuale“ (Poe 183); was nach dem soeben Ausgeführten soviel sagen will, daß die Freiheit als Unabhängigkeit von einer jeden direkten Bestimmung (sei es durch Antriebe oder durch Motive) aufgefaßt werden muß. Gleichwohl ist der bevorzugte Zugang zu dieser Auffassung, die sich „psychologisch oder practisch definirt“ (Poe 182), derjenige innerhalb des arbitrium sensitivum und hier die Abgrenzung gegenüber dem arbitrium brutum: Die menschliche Willkür ist frei von einer necessitatione per stimulus.

Die Freiheit der Willkür wird von KANT auch **„praktische Freiheit“** genannt, welche psychologisch (innerlich) und nicht physisch (äußerlich) zu verstehen ist. „Diese practische Freiheit beruht auf der Independentia arbitrii a necessitatione per stimulus“ (Poe 185), sie ist „die Unabhängigkeit der Willkür von der **Nöthigung** durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (A 534/B 562; vgl. A 802/B 830). Die „praktische“ Freiheit wird von KANT auch als „psychologische“ Freiheit bezeichnet, da „man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will“ (V 096 35). Die praktische oder psychologische Freiheit als Freiheit der Willkür (arbitrium liberum) ist zwar zunächst und zuerst „jene **Unabhängigkeit** ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe“ (VI 213 36; Sperrung verändert, VB); sie ist durch diese Abgrenzung aber nur „der **negative** Begriff derselben“ (Zeile 37; Sperrung VB).

Als „praktische oder psychologische Freiheit“ wird sie naturgemäß „in der empirischen Psychologie abgehandelt“ (Poe 204), ja sogar „erwiesen“ (Poe 207): „Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung“ (A 803/B 831); sie „kann durch Erfahrung bewiesen werden“ (A 802/ B 830). Es ist eine Tatsache, daß wir Menschen „das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar afficirt“ (ebda), **nicht** zur Bestimmung unserer Willkür wirksam werden lassen können, sondern demgegenüber „Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist“ (ebda), Folge leisten. Diese Vorstellungen bzw. Überlegungen von dem, was gut und nützlich ist, „beruhen (aber) auf der Vernunft“ (ebda; Einfügung VB).

Wir kennen dieses Vermögen vor allem „als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden“ (VI 226 17; Sperrungen weggelassen, VB). Aber auch die Kehrseite dieser Eigenschaft in uns kennen wir: nämlich das, was an die Stelle unseres **Neinsagens** zu sinnlichen Reizen treten kann: jene vernünftigen **Überlegungen** dessen, „was gut und nützlich ist“. In dieser Hinwendung zur Rolle der Vernunft kommt dann auch bei KANT der **positive** Begriff der Willkürfreiheit in Sicht und damit schließlich das Vermögen der **reinen** Vernunft, „für sich selbst praktisch zu sein“ (VI 214 01).

Aber auch die Vernunft und ihre Beweggründe haben keine unverbrüchlich bestimmende Kraft; wie die stimuli haben auch die motiva keine „vim necessitantem, sondern nur impellentem“ (Poe 182);

das arbitrium humanum wird „auch nicht necessitirt durch Motiva“ (R 1021, XV 458 13; vgl. 457 24). A u c h dies ist eine Tatsache, die wir Menschen gut kennen, werden doch oftmals gute oder nützliche Grundsätze einer vernünftigen Lebensführung von uns (besseren Wissens) nicht befolgt, und es sind daher „Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig“ (IV 413 02). Dementsprechend erfolgt „die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist“ (Zeile 06).

„Wären die Menschen völlig intellectual, so wären alle ihre Handlungen thatig determinirt (...). Wären sie völlig sinnlich, so wären ihre Handlungen allein passiv determiniert (...). Nun sind sie zum Theil sinnlich, zum Theil intellectual, doch so, daß die Sinnlichkeit freylich das intellectuale nicht passiv machen kan(n)“ (R 4227, XVII 466). Die menschliche Willkür ist demnach also nicht in der Weise eine „vermischte“, daß ihre beiden Komponenten unverbunden nebeneinander angeordnet bzw. bloß *koordiniert* sind, sondern sie ist in der Weise eine „hybride“, daß deren **Anordnung** bereits als Über bzw. *Unterordnung* (Subordination) aufgefaßt werden muß: Das „Sensitive“ kann sich das „Intellectuale“ n i c h t einfach unterordnen bzw. „passiv“ machen. Erst durch diese **Ordnungsstruktur** ist die menschliche Willkür von der Bestimmung durch sinnliche Antriebe (stimuli) einsehbar u n a b h ä n g i g . In dieser Struktur besteht ihre Freiheit also genauer; wenn ihr Begriff damit auch immer noch erst n e g a t i v gefaßt wird.

Gleichwohl ist mit jener Ordnungsstruktur seine p o s i t i v e Fassung prinzipiell möglich und also zumindest eingeleitet, wenn sie in dieser Reflexion (4227) auch noch nicht gelingt, da „das intellectuale die Handlungen auch nicht anders als durch ein gewisses Maas des Übergewichts über die Sinnlichkeit überwinden kan(n)“ (XVII 466 20). Während dieser Gedanke in Wahrheit einer **Koordinationsauffassung** beider Komponenten (durch das Modell zweier Waagschalen) verhaftet bleibt, wird erst der **Vermittlungsgedanke** zu einer befriedigenden positiven Fassung des Begriffs der Willkürfreiheit führen: daß die sinnlichen Antriebe beim Menschen immer durch die Vernunft v e r m i t t e l t werden müssen, um verhaltensrelevant werden zu können. Während Tiere nur sinnliche Antriebe fühlen, kann vom Menschen gesagt werden, daß er „woran ein Interesse nehme“ (IV 459 36F); wobei ein Interesse das ist, „wodurch V e r n u n f t praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird“ (Zeile 34F; Sperrung VB).

3. Während der Begriff des Interesses nur langsam an Boden gewinnt, versucht KANT den Begriff der Freiheit (der Willkür) einer positiven Fassung zuzuführen, indem er den Begriff des **Willens** heranzieht; wodurch aber zunächst nur eine neue Bezeichnung eingeführt wird, da „die freye Willkür (...) der Wille“ (R 1061, XV 471) ist. Andererseits erhält das arbitrium liberum bzw. humanum durch diese terminologische Veränderung einen kürzeren und unverwechselbaren Namen. Wenn aber mit dieser Änderung ein weiterführender sachlicher Sinn verbunden werden soll, dann kann dieser nach allem bisher Gesagten nur darin bestehen, daß mit dem Begriff des Willens jene für die menschliche Willkür spezifisch zu unterstellende Vermittlungsstruktur und damit also die Rolle der V e r n u n f t im menschlichen Begehren näher bestimmt wird.

Das menschliche Begehrensvermögen weist eine auffällige Besonderheit auf: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, n a c h d e r V o r s t e l l u n g der Gesetze, d.i. nach Principien, zu handeln, oder einen W i l l e n“ (IV 412 26). Der entscheidende Punkt hierbei ist nicht, daß das menschliche Begehrensvermögen ein solches ist, das durch V o r s t e l l u n g e n (Bewußtsein) Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen wird; denn dies trifft auf jegliches Begehrensvermögen und also auch auf das tierische zu (vgl. V 009 20F und VI 211 06). Der entscheidende Punkt ist vielmehr der, daß der Wille als ein Vermögen

gedacht wird, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (IV 427 19; Sperrungen z.T. weggelassen, VB).

Der Punkt ist also die Prinzipienorientierung der Kausalität erlangenden Vorstellungen, ist der Bezug dieser Vorstellungen auf Regeln und Gesetze. Und da sowohl zur Aufstellung der Gesetze als auch „zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“ (IV 412 28). *Wille* heißt ein Begehungsvermögen also dann, wenn dessen innerer Bestimmungsgrund in der Vernunft des handelnden Subjektes zu suchen ist (vgl. VI 213 20): „Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst“ (Zeile 22).

Wird das menschliche Begehungsvermögen von KANT *in Beziehung auf* seinen Bestimmungsgrund in der Vernunft betrachtet, so ist von ihm als dem *Wille* die Rede. Wird es hingegen *in Beziehung zur* Handlung gesetzt, dann wird von *Willkür* gesprochen; insbesondere dann, wenn „es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist“; ist es aber „damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein *Wunsch*“ (VI 213 17 u. 19; vgl. V 177 33F). Die Willkür steht bei KANT auf der Seite der *Wirkung* jeglichen Begehungsvermögens, während die nur beim Menschen vorhandene Vernunft als *Wille* den *Grund* der Bestimmung der Willkür darstellt.

Wenn damit die Vernunft als praktische bzw. als Bestimmungsgrund der Willkür dasjenige ist, was unter dem Begriff des Willens verstanden werden soll, dann (und eigentlich nur dann) ist es zu verstehen, daß nach KANT *nicht* der Wille, sondern *nur* die Willkür **frei oder unfrei** genannt werden kann (vgl. VI 226 0511) – worauf allerdings im §12 noch näher eingegangen werden muß, weil hierdurch zwar das Problem der **Willkürfreiheit** einer Lösung zugeführt, das Problem der **Willensfreiheit** aber erst so recht gestellt werden kann.

Zunächst ist jedoch noch ein anderer Ansatz zu behandeln: Während im zweiten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ der Wille gedacht wird: als ein Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln (vgl. IV 412 27) bzw. der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen (vgl. IV 427 19), und dieses Vermögen nach beiden Stellen auch nur bei vernünftigen Wesen angetroffen werden kann, so wird zu Beginn des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ der *Wille* nunmehr als eine Art von *Kausalität* lebender Wesen bestimmt und wiederum betont: „so fern sie vernünftig sind“ (IV 446 07). Dieser Neuansatz, mit dem die Freiheitsthematik in der Schrift von 1785 eröffnet wird, ist von dem Ansatz im zweiten Abschnitt nur insofern unterschieden, als jene „Gesetze“ hier als solche der „Kausalität“ spezifiziert werden, „da der Begriff einer Causalität den von *Gesetzen* bei sich führt“ (IV 446 15).

Wie eng der Zusammenhang beider Ansätze von KANT gedacht wird, kann man auch einer Stelle in der „Kritik der praktischen Vernunft“ entnehmen, die die redundanten Formulierungen in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ kurz und bündig zusammenfaßt: Demnach „ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine *Intelligenz* (vernünftig Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein *Wille* desselben“ (V 125 16; vgl. V 032 11).

Im dritten Widerstreit der Antinomie der Vernunft (in der „Kritik der reinen Vernunft“) hatte KANT dessen Thesis so abgefaßt, daß *zwei* Arten von **Kausalität** zur Erklärung der

Erscheinungen der Welt angenommen werden müssen: eine „nach Gesetzen der Natur“ und eine „durch Freiheit“ (bzw. „nach Gesetzen der Freiheit“). Erst mit der Annahme beider Gesetzesarten können die Erscheinungen der Welt insgesamt erklärt werden (vgl. A 444/B 472). Dementsprechend gibt es „zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die *Naturbegriffe* und der *Freiheitsbegriff*“ (V 171 13) – wie es zu Beginn der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ heißt. Diese Stelle in der *letzten* „Kritik“ entspricht aber einer anderen in der *ersten*: und zwar am Ende der Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ (vgl. A 840/B 868).

Mit jener über das *gesamte* Werk KANTS durchgehaltenen Unterscheidung kann in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ der Begriff der *Freiheit* noch abstrakter gefaßt und von der *Naturnotwendigkeit* insgesamt abgegrenzt werden; wobei diese „die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden“ (IV 446 10), darstellt, und jene diejenige Causalität ist, die „unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“ (Zeile 09; Sperrung weggelassen, VB). Auch diese neue „Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist“ (Zeile 13).

Nach diesem in Aussicht gestellten positiven Begriff „ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar *gesetzlos*, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein“ (IV 446 18; Sperrung VB). Jene negative Erklärung der Freiheit ist, wenn man ihren Grund (wie oben geschehen) nur richtig faßt, „zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität der Vernunft verbunden“ (IV 458 11) – womit aber die Lösung des Freiheitsproblems zumindest projiziert ist: Es geht darum, **Freiheit (positiv:)** als Kausalität der Vernunft nach ihr eigentümlichen Gesetzen zu bestimmen und (**negativ:)** von der Naturkausalität abzugrenzen; wobei diese „bei der leblosen Materie durch Mechanism und bei Thieren durch Instinct“ (V 172 09) wirkt und also durch mehrere Kausalitätsarten bzw. Naturbegriffe näher bestimmt werden kann. Dabei gilt es zu zeigen, daß *Freiheit* nur einem Wesen zugeordnet werden kann, das eines *Willens* fähig ist, also über ein oberes Begehungsvermögen verfügt, „nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen“ (IV 459 12).

Ein **bloßes** Begehungsvermögen **wird** überhaupt jedem mit einem Vorstellungsvermögen begabten Lebewesen als dessen Fähigkeit zugesprochen, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (V 009 21F; Sperrungen weggelassen, VB; vgl. VI 211 06). Das **menschliche** Begehungsvermögen ist nun dadurch gekennzeichnet, daß die in ihm als Ursache wirkenden Vorstellungen *Begriffe* sind: Es ist also eines „nach Begriffen“ (VI 213 14) bzw. eines, das „nach Begriffen wirkt“ (V 172 05). Das Vermögen der Begriffe ist zunächst der *Verstand* (vgl. A 160/B 199). Nun hat aber der Verstand außer dem Verhältnis, darin er im (theoretischen) Erkenntnis zu Gegenständen steht, „auch eines zum Begehungsvermögen, das darum der Wille heißt“ (V 055 12).

In diesem (praktischen) Verhältnis dienen jene Begriffe nicht dazu, ihren Gegenstand „bloß zu bestimmen“, sondern dazu, „ihn auch wirklich zu machen“ (B X; Sperrungen weggelassen, VB); es handelt sich bei ihnen um *Zwecke*. Und das „Begehungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d.i. der Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist“ (V 220 15), heißt *Wille*: als „eine Causalität nach Zwecken“ (Zeile 20), als „Vermögen der Zwecke“ (V 059 01).

Da Zwecke „eine gerade Beziehung auf die *V e r n u n f t*“ (VIII 182 11) haben, ist der Wille nichts anderes als „praktische Vernunft“.

„Der Wille, als Begehungsvermögen, ist (...) eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und Alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder nothwendig): zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern wie bei der leblosen Materie durch Mechanism und bei Thieren durch Instinct) zur Causalität bestimmt wird“ (V 172 04). An die Stelle der auch hier indirekt vorhandenen Unterscheidung von Freiheit und Natur kann auch diejenige von *K u n s t* und *N a t u r* treten, wobei „man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d.i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen“ (V 303 11) sollte und nicht etwa z.B. Produktionen der Bienen, da diese „ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen“ (Zeile 16). Die von ihnen hervorgebrachten „regelmäßig gebaueten Wachsscheiben“ sind daher „ein Product ihrer Natur (des Instincts)“ (Zeilen 14 u. 17).

4. Die „freie Willkür“ (*arbitrium liberum*) rechtfertigt ihr Attribut zunächst durch jene erfahrbare *U n a b h ä n g i g k e i t* ihrer Bestimmung von der ebenfalls erfahrbaren Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (stimuli); wobei diese Unabhängigkeit in positiver Wendung darin besteht, daß der Mensch selbst „entfernteren Vorstellungen“ der *V e r n u n f t* (des Nützlichen und Guten) folgen kann und bei ihm also die nötigenden Reize der Sinnlichkeit durch die Vernunft vermittelt werden müssen und nur so die Willkür bestimmen können. Weil die Vernunft im menschlichen Begehungsvermögen Kausalität hat, ist dieses Vermögen eines, das nach Begriffen (Zwecken) wirkt und „Wille“ heißt. Dieser kann auch als das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen oder nach Prinzipien das Handeln zu bestimmen, aufgefaßt werden; weshalb der Wille nichts anderes als wirkmächtige bzw. „praktische“ Vernunft ist. – Diese verschiedenen Bezeichnungen sind ihrerseits nichts anderes als zugangsbedingt unterschiedene Benennungen dessen, was KANT unter „praktischer Freiheit“ versteht: Diese ist „diejenige, in welcher die Vernunft nach objectivbestimmenden Gründen Causalität hat“ (IV 346 14).

Ob aber die nur durch eine (dann immer regel- bzw. prinzipien-orientierte) Vernunftvermittlung freigegebene und insofern ausgelöste Handlung „nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge“ (A 803/B 831), ist zwar für den Begriff der **transzendentalen Freiheit** von Bedeutung, nicht aber für den Begriff der praktischen Freiheit. Die „transzendente“ Freiheit wird nämlich von KANT als Freiheit „im kosmologischen Verstande“ von derjenigen „im praktischen Verstande“ unterschieden (vgl. u.a. A 533f/B 561f; A 801ff/B 829ff). Unter Freiheit im **kosmologischen** Verstande versteht er „das Vermögen, einen Zustand *v o n s e l b s t* anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht“ (A 533/B 561).

Wenn der Begriff der praktischen bzw. psychologischen Freiheit demgegenüber auch größtenteils empirisch ist, so ist er es aber keineswegs gänzlich. Daher begehen alle diejenigen den schweren Fehler des Empirismus, welche die Freiheit „noch immer glauben nach empirischen Principien wie jedes andere Naturvermögen erklären zu können und sie als *p s y c h o l o g i s c h e* Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf eine genauere Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als *t r a n s c e n d e n t a l e s* Prädicat der Causalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört“ (V 094 08; Sperrungen z.T. weggelassen, VB), betrachten.

Es ist aber so, daß es auf dieses **Prädikat** im Grunde „allein ankommt“ (V 094 14), so schwer es auch fällt, es zu denken, und so groß das damit verbundene **Problem** auch sein mag: „Wir erkennen (zwar) die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transcendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt“ (A 803/B 831; Einlassung „zwar“ an Stelle von „also“, VB).

Dieses Problem läßt sich auf die **Frage** bringen: Ob die Vernunft selbst in ihrer die (empirische) Willkür bestimmenden Funktion bzw. in den Akten, durch die sie dieser „Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge“ (ebda). – KANTS **Antwort** auf diese entscheidende Frage soll aber erst weiter unten im §12 referiert und diskutiert werden. Denn zunächst ist es so, daß uns diese Frage „im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die **V o r s c h r i f t** des Verhaltens (...) befragen“ (ebda), nichts angeht, sondern eine bloß spekulative Frage ist, „die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun und Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können“ (ebda).

§3 Exkurs: Das menschliche Gemüt und seine Grundvermögen

1. CHR. WOLFF (1679-1754) hat mit seiner Bearbeitung der Gedanken des großen LEIBNIZ (1646-1716) die deutsche *Schulphilosophie* begründet und das sogenannte „Leibniz-Wolffsche System“ geschaffen, von dem KANT als der „Leibniz-Wolffischen Philosophie“ spricht (vgl. z.B. A 44/B 61) und die für ihn sogar eine eigene „Epoche“ bzw. „Stadium“ darstellt (vgl. XX 281ff). Sicher zu Recht faßt er das System WOLFFS als „Tochter“ der „Leibnizischen Philosophie“ auf (vgl. VIII 187 08). In diesem System ist KANT geistig herangewachsen, von ihm ist er nachhaltig geprägt worden: In seiner zweiten akademisch obligatorischen Abhandlung „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“ (1755) steht er „in den Thesen und in der Methode durchaus auf dem Boden der leibniz-wolffschen Philosophie“ (G. MARTIN (1969) 265).

Auch nach seiner „kritischen“ Wende gedenkt KANT dem Beispiel der „strengen Methode“ WOLFFS zu folgen, der „durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde“ (B XXXVI), und nennt dessen Methode die „scholastische“, „da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen“ (VIII 138 36F). Man muß das große Verdienst WOLFFS anerkennen, „mehr Deutlichkeit, Bestimmtheit und Bestreben nach demonstrativer Gründlichkeit, wie irgend vorher, oder außerhalb Deutschlands im Fache der Metaphysik geschehen, ausgeübt zu haben“ (XX 281 27). Wenn KANT sich auch nach seiner „kritischen“ Wende zu diesem „größten unter allen dogmatischen Philosophen“ (B XXXVI) in der Sache in einen scharfen Gegensatz gebracht hat, dessen analytischer Methode (jedenfalls dort, wo sie am Platze ist) und dessen „scholastischer Pünktlichkeit“ (vgl. VI 206 25) hat er sich zeitlebens verpflichtet gefühlt und den Wolff-Schüler A.G. BAUMGARTEN (1714/1762) ausdrücklich als „vortrefflichen Analysten“ bezeichnet (vgl. B 35 Anm.).

Die „Metaphysica“ dieses „vorzüglichsten der Metaphysiker“ bzw. dieser „Koryphäe unter den Metaphysikern“ (vgl. I 408 33) hat KANT als **Handbuch** seiner Metaphysik-Vorlesung zu Grunde gelegt (vgl. II 308 34; 035 11) wie er auch die Praktische Philosophie (allgemein) und die Tugendlehre beide nach BAUMGARTEN vorgetragen hat (vgl. II 311 24; 035 12). Daß die Schulphilosophie in ihrem Repräsentanten BAUMGARTEN für den akademischen **L e h r e r** KANT zeitlebens maßgebend blieb, kann man einer nicht anders zu verstehenden Bemerkung in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ (1798) entnehmen, wo er auf seine Benutzung der (über jeden Verdacht erhabenen) „Handbücher Baumgartens“ hinweist (vgl. VII 007 28; Brief Nr. 152). – Für sein Logik-Kolleg hat KANT das Lehrbuch G.F. MEIERS als Leitfaden benutzt (vgl. IX 003 22; II 035 11), der BAUMGARTEN „commentirte“, nachdem dieser WOLFFS Logik „concentrirt“ hat, die damals die beste war, „welche man hat“ (vgl. IX 021 10-14).

2. Daß diese „Handbücher“ aber nicht nur für den Lehrer, sondern auch für den **F o r s c h e r** KANT von großer Bedeutung waren, kann man daraus ersehen, daß er in den „Prolegomena“ anmerkt, daß man alle Prädikabilien „ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie“ (IV 326 23F), wie z.B. der BAUMGARTENS, entnehmen kann; wobei man es allerdings nicht versäumen darf, „eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe als möglich hinzuzufügen“ (Zeile 25F) – was natürlich auch auf die Prädikamente (Kategorien) zutreffen muß, deren Definition KANT in der „Kritik der reinen Vernunft“ allerdings „geflossentlich überhoben“ zu sein glaubte, um den „Hauptpunkt der Untersuchung“ nicht aus den Augen zu lassen; welche Erklärung also zwar nicht in der „Kritik“, aber später im „System der reinen Vernunft“ geliefert werden muß und was auch „leicht zu Stande zu bringen“ wäre (vgl. A 82f/B 108f; vgl. aber A 241/242); was jedoch niemals erfolgt ist (es sei denn in den „Grundsätzen des reinen Verstandes“).

Ein Versäumnis „scholastischer Pünktlichkeit“ in der Praktischen Philosophie will KANT nicht einräumen: Wollte man ihn fragen, warum er bestimmte Begriffe („Begehungsvermögen“ und „Gefühl der Lust“) **ohne vorherige Erklärung** in seine Argumentation einbezogen habe, so wäre der in dieser Frage versteckte Vorwurf mangelnder „Pünktlichkeit“ nicht gerechtfertigt („unbillig“), „weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können“ (V 009 11F). Daß ein naiver Rückgriff auf empirische Wissensbestände (an sich und insbesondere für philosophische Grundlegungsoperationen) so unproblematisch d a n n doch nicht ist, weiß KANT nur allzu genau: sowohl allgemein als auch im vorliegenden Fall.

Es könnte nämlich gut sein, daß die in der Psychologie vorgenommenen Definitionen falsch sind; was im gegebenen Fall auch tatsächlich zutrifft, da man in der Psychologie (seiner Zeit) „gemeinhin“ die Auffassung vertrat, daß „das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehungsvermögens zum Grunde“ (009 13F) liegt; und zwar generell, sodaß von einer *g l e i c h g e o r d n e t e n* Stellung beider Vermögen nicht die Rede sein kann – wofür KANT aber entschieden gegen die „gemeinhin“ vorherrschende Lehrmeinung eintritt (vgl. Poe Xf): insofern zwar als „empirischer“ Psychologe, aber aus „philosophischen“ Gründen.

Die Verfehltheit dieser psychologischen Auffassung würde bei einem naiven Rückgriff auf sie nämlich weitreichende philosophische Konsequenzen haben, weil „das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig *e m p i r i s c h* ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist und in dieser Kritik (der praktischen Vernunft) gänzlich widerlegt (werden) wird“ (V 009 15F; Einfügungen VB). Daher will KANT sich dann doch jener „scholastischen Pünktlichkeit“ befleißigen und die jeweils geforderte Erklärung nachreichen – sie aber „hier so geben, wie sie sein muß, um diesen streitigen Punkt wie billig im Anfange unentschieden zu lassen“ (Zeile 18F). Er will also erreichen, „daß die Frage, ob die Lust dem Begehungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt“ (Zeile 29F).

Dementsprechend liefert er dann auch die Erklärung für die Begriffe „**Begehungsvermögen**“ und „**Lust**“; aber *a u c h* die für den Begriff „**Leben**“, da er diesen für seine Definition des Begriffs „Lust“ (an diese Stelle!) zu benötigen glaubt (vgl. 009 19-27). Die gegebenen Erklärungen fordern dann allerdings eine *erneute Kritik* geradezu heraus, da nicht zu sehen ist, daß der Lust nunmehr eine *g l e i c h g e o r d n e t e* Stellung zugewiesen wird. Vielmehr wird das Verhältnis zwischen jenen beiden Vermögen *alimine* in sein Gegenteil verkehrt und die Lust in Abhängigkeit vom Begehungsvermögen gebracht – was aber erst *unten* im §4 (Nr.7) näher erläutert werden soll.

Jetzt soll nur noch ein *weiterer Kritikpunkt* wenigstens angesprochen werden, der sich darauf bezieht, daß KANT jene Eignung seiner Definitionen zur Neutralität gegenüber der alles entscheidenden Streitfrage dadurch erklärt, daß sie „aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d.i. Kategorien, zusammengesetzt“ (V 009 32F) sind – was dann allerdings deren Definition als gegeben voraussetzt, wenn nicht erneut gegen jene Forderung „scholastischer Pünktlichkeit“ verstoßen werden soll. Ist diese Voraussetzung aber nicht gegeben, dann hätte KANT erneut „vorgegriffen“ und seine Empfehlung nach „Behutsamkeit“ bei der Abfassung von Definitionen (in der Philosophie, nicht aber in der Mathematik) würde auf ihn selbst zurückfallen: „nämlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition(en) nicht vorzugreifen“ (Zeile 35F).

3.1 Das menschliche Gemüt und seine Grundvermögen (allgemein)

1. Wie in so vielen anderen Fällen auch fügt KANT dem (der deutschen Sprache eigentümlichen) Wort „**Gemüt**“ den lateinischen Ausdruck „**animus**“ in Klammern zum besseren Verständnis ebenso an wie dem Wort „**Seele**“ den Ausdruck „**anima**“. Mit diesen Hinzufügungen will er aber auch auf die Bedeutungsverwandtschaft der beiden verschiedenen Wörter hinweisen, da die beiden lateinischen Ausdrücke ja nur die maskuline und feminine Form des gleichen Wortes darstellen. Dementsprechend können die beiden Begriffe auch in dem Falle gegeneinander ausgetauscht werden, in dem ihr gleichwohl vorhandener Unterschied keine Rolle spielt. So spricht KANT (vor allem) in der von ihm nicht veröffentlichten („ersten“), aber auch in der veröffentlichten Fassung der „Einleitung“ in die „Kritik der Urteilskraft“ abwechselnd z.B. von „Gemüts“- und „Seelenkräften“ bzw. von „Seelenvermögen“ und „Vermögen des Gemüts“; wobei (auf sein gesamtes Werk gesehen) die jeweilige Verbindung mit dem Wort „Gemüt“ deutlich überwiegt.

Wie R. EISLER es in seinem „KantLexikon“ ausführt, verwendet KANT das Wort „Gemüt“ „im Sinne von Bewußtsein“ (allerdings nicht nur „an vielen Stellen“ der „Kritik der reinen Vernunft“ (vgl. 182), sondern auch in anderen Abhandlungen). So stellt KANT z.B. fest, daß uns Menschen ein Gegenstand dadurch gegeben wird, „daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire“ (A 19/B 33). – EISLER stützt seinen (sehr kurzen) Artikel nur auf zwei (wichtige) Stellen, die aber nicht den „Werken“ entstammen, und vernachlässigt zwei andere (ebenfalls wichtige) in den von KANT selbst veröffentlichten Schriften („Werken“): eine in der „Kritik der Urteilskraft“ und die andere in der „Anthropologie“. Der Grund für diese Vernachlässigung mag der sein, daß der Begriff „Gemüt“ in diesen beiden Stellen nicht ausdrücklich („d.i.“) erklärt wird wie in den beiden von EISLER ausgewählten. Angesichts der häufigen Verwendung des Wortes in den Werken KANTS (369 Stellen) ist der Begriff des Gemüts vergleichsweise unterbestimmt geblieben; woraus es sich erklären mag, daß er in der Kantinterpretation m.W. nicht erörtert worden ist.

Eine Stelle in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ enthält einen aufschlußreichen Unterschied zwischen den beiden Auflagen (A:1798 und B:1800). Im §24 (Wei: §22) über den **inneren Sinn** beginnt KANT seine Ausführungen mit der (seit der „Kritik der reinen Vernunft“ begründeten) Feststellung, daß der innere Sinn nicht die *r e i n e* Apperzeption ist (vgl. VII 161 06), welche auch „ursprüngliche“ oder „transzendente“ genannt und von der *e m p i r i s c h e n* unterschieden wird (vgl. B 132). Wenn die „empirische“ Apperzeption auch als „innerer Sinn“ bezeichnet werden kann (vgl. A 107), dann darf dabei nicht übersehen werden, daß der innere Sinn ganz zur Empfangsseite (Rezeptivität) der inneren Wahrnehmung gehört und es ermöglicht, daß das menschliche Gemüt „durch sein eignes Gedankenspiel afficirt wird“ (VII 161 08). Demgegenüber gehört die „reine“ Apperzeption ganz auf die Seite der Selbsttätigkeit (Spontaneität) des Gemüts und ist der letzte Grund dafür, daß der vom inneren Sinn qua Affektion gegebene Stoff zur Einheit der **empirischen Apperzeption** zusammengesetzt wird: „Alles empirische Bewußtsein hat (also) eine nothwendige Beziehung auf ein transcendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst als die ursprüngliche Apperception“ (A 117 Anm.; „also“ statt „aber“, VB).

Der hier *eigentlich* interessierende Text folgt unmittelbar nach diesen Abgrenzungen und lautet in B wie folgt (wobei die Änderungen gegenüber A kursiv hervorgehoben werden sollen): Die vom inneren Sinn herrührenden Wahrnehmungen „und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (...) innere Erfahrung ist nicht *blos a n t h r o p o l o g i s c h*, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern *p s y c h o l o g i s c h*, wo man *eine solche* in sich wahrzunehmen *glaubt*, und *das Gemüth*, welches als bloßes

Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird“ (VII 161 11). In der ersten Auflage (A) lautete der in diesem Zitat wiederum einzig interessierende Ausschnitt aber ganz anders, nämlich so: „... p s y c h o l o g i s c h, wo man *ein solches* in sich wahrzunehmen und *statt des* Gemüths, welches ...“.

Während die eine Abweichung (A: „ein solches“; B: „eine solche“ und Einfügung „glaubt“) eine hier nicht weiter interessierende sprachliche Verbesserung darstellt, ist die andere Abänderung sachlich wichtig (A: „und s t a t t des Gemüths“; B: „und d a s Gemüth“). Während die *Erklärungen* der Ausdrücke „Seele“ und „Gemüt“ *unverändert* bleiben, wird in B ihre *Stellung* zueinander *anders* bestimmt als dies in A der Fall war; wovon aber der eigentliche (durch Sperrungen als solcher kenntlich gemachte) Unterschied einer „nur“ anthropologischen Betrachtung von der psychologischen nicht betroffen sein soll.

Zum besseren Verständnis dieser *sachlichen* Abänderung kann auf eine der von EISLER beigezogenen Stellen zurückgegriffen werden, die sich in einem „Entwurf“ KANTS (aus dem Jahre 1795) befindet, welchen S.Th. SÖMMERING als „Anhang“ seinem 1796 erschienenen Buch „Über das Organ der Seele“ beigegeben hat. In seinem „Entwurf“ merkt KANT folgendes an: „Unter G e m ü t h versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende V e r m ö g e n (animus), noch nicht die S u b s t a n z (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt“ (XII 32 Anm.; dritte Sperrung VB). Diese Ausführungen KANTS (von 1795) entsprechen nun z u n ä c h s t ganz und gar denen der fraglichen Stelle der ersten Auflage (1798) der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“: Hier wie dort ist das Gemüt (animus) „nur“ bzw. „bloß“ als V e r m ö g e n bestimmt, „noch nicht“ aber als S u b s t a n z und also noch nicht spezifisch als Seele (anima), wovon man in beiden Stellen vielmehr „abstrahirt“ bzw. „absieht“.

Aus dem Text der Stelle im „Entwurf“ wird s o d a n n aber verständlich, warum KANT die Formulierung der ersten Auflage (A) der „Anthropologie“ geändert hat: Das **Gemüt** kann nämlich zum einen allgemein „nur“ als Vermögen (und also „noch nicht“ als Substanz) betrachtet, zum anderen aber durchaus „auch“ in einem spezifischen Sinne (nämlich als Substanz) und dann als **Seele** angesehen werden. Diese doppelte Betrachtungsmöglichkeit des Gemütes („nur“ als Vermögen und „auch“ bzw. *inklusiv* als Substanz bzw. Seele) wird aber in A durch das *exklusiv* zu lesende Wörtchen „statt“ verbaut und muß daher in B korrigiert werden. Es geht also KANT darum, jene verschiedene Betrachtungsweise als eine d o p p e l t e **nicht** zueinander in einen **Gegensatz** zu bringen, sondern nur darum: den Begriff des Gemütes als den allgemeineren von dem der Seele (als dem spezielleren) abzuheben. Davon ist der Unterschied einer nur „anthropologischen“ und einer „psychologischen“ Betrachtung dann auch in der Tat nicht nur nicht betroffen, sondern diesem wird durch jene Korrektur vielmehr besser Rechnung getragen – wird doch dementsprechend der Begriff der Anthropologie von KANT auch so gefaßt, daß er die empirische Psychologie einschließt, da diese dereinst „in einer ausführlichen Anthropologie“ ihre „eigene Behausung wird beziehen können“ (vgl. A 849/B 877).

2. Eine sachlich **ganz anders** ausgerichtete Bestimmung des Begriffs „Gemüt“ liefert KANT (ebenfalls nicht leicht zu bemerken) in der „Kritik der Urteilskraft“, und zwar in der „Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetisch reflektierenden Urteile“, an deren Ende er auf die „physiologische“ bzw. „empirische Exposition“ der ästhetischen Urteile durch E. BURKE eingeht, um sie mit seiner zuvor durchgeführten „transzendentalen Exposition“ zu vergleichen (vgl. V 277 01-05). BURKES „psychologische Bemerkungen“ zu den Gefühlen des Schönen und Erhabenen sind

als „Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüths überaus schön und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie“ (Zeile 22).

So ist es z.B. „nicht zu läugnen, daß alle Vorstellungen in uns (...) subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz (...) verbunden werden können (weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derselben, sofern als sie Modification des Subjects ist, indifferent sein kann)“ (277 25). Mit EPIKUR ist etwas Psychisches (wie die Gefühle des Vergnügens oder des Schmerzes) sogar zuletzt etwas Körperliches (Leibliches), „weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d.i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte“ (277f) ist. Und dies ist wiederum so, „weil das **Gemüth** für sich allein ganz Leben (das **Lebensprinzip** selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen“ (278 03; Fettdruck VB).

Gemäß der engen Verwandtschaft von **animus** und **anima**, die nicht nur vom Namen her nahe liegt, sondern die sich auch (von der Sache her) aus jener oben behandelten doppelten Betrachtungsmöglichkeit des Gemütes bereits ergeben hatte, hat KANT dann *auch* die **Seele** (im Einklang mit der Schulphilosophie) als **Lebensprinzip** bezeichnet: Er betrachtet die unkörperliche bzw. „denkende Substanz als das Principium des Lebens in der Materie, d.i. sie als Seele (anima) und als den Grund der *A n i m a l i t ä t*“ (A 345/B 403); wobei er auch hier wiederum das „Commercium“ der Seele mit dem Körper besonders betont, weil Animalität eben gerade diese „Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper“ (A 384) bedeutet und als (viertes) „Attribut der Seele zur Kategorie der Existenz“ gehört (vgl. A 344/B 402 Anm.), während die anderen zusammen die *S p i r i t u a l i t ä t* der Seele ausmachen (vgl. A 345/B 403).

„Was das Lebensprinzip im Menschen (die Seele) ohne Körper (z.B.) im Denken“ (XX 286 13; Einfügung „z.B.“ VB) vermag, das können wir auf dem hierzu allein möglichen Wege metaphysischer Erkenntnis nicht wissen. Nur empirische Erkenntnis ist uns möglich, „d.i. eine solche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper, erwerben können“ (Zeile 14). Es ist uns also „schlechterdings unmöglich zu wissen, ob nach dem Tode des Menschen, wo seine Materie zerstreuet wird, die Seele, wenn gleich ihre Substanz übrig bleibt, zu leben, d.i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d.i. ob sie ein Geist sey (...) oder nicht“ (XX 309 01). Unter dem Wort „*G e i s t*“ versteht man nämlich „ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner (selbst) und seiner Vorstellungen bewußt seyn kann“ (Zeile 05; Einfügung VB).

Sieht man von dem negativen Moment in der Bestimmung des Begriffs „**Geist**“ einmal ab, so bleibt als positives Moment übrig, das der Geist ein reines Selbstbewußtsein und eine Spontaneität des Denkens ist (vgl. B 132). Das Wort „Geist“ kann aber noch mit einer anderen positiven Bedeutung, die als Spiritualität der Seele oben auch bereits komplex angesprochen wurde, verbunden werden, und zwar gleichsinnig: Dann versteht man unter Geist das *L e b e n s p r i n z i p* bzw. „das *b e l e b e n d e* Princip im Menschen“ (VII 225 12) bzw. „das durch *I d e e n* belebende Princip des Gemüths“ (246 16) bzw. etwas, das „aus sich selbst belebend“ (248 08) ist. Und da die Vernunft das Vermögen der Ideen ist, ist „vermittelst“ ihrer der Seele des Menschen ein „Geist (mens, nous)“ beigegeben, damit er ein seiner *S p o n t a n e i t ä t* gemäßes Leben führe (vgl. VIII 417 14-18): vor allem im Handeln (aber auch im Denken).

Für sich allein bzw. als *G e i s t* betrachtet ist also sowohl das *G e m ü t* des Menschen als auch seine *S e e l e* das Prinzip des Lebens und als solches der Grund der **Animalität**, welche aber nur in Verbindung mit dem *L e i b* (und über diesen mit anderen Körpern im Raume) gedacht werden

kann, und zwar um den Preis der damit einhergehenden Sterblichkeit (Mortalität). Unsterblichkeit (Immortalität) der Seele kann deshalb auch nur dann (widerspruchsfrei) gedacht werden, wenn die Animalität durch Spiritualität eingeschränkt wird (vgl. A 345/B 403) – was soviel besagen will: auf ihre bloße **Spiritualität** beschränkt wird.

3. Menschen sind ganz gewiß „vernünftige“ Wesen, aber eben „nicht bloß als solche (z.B. Geister), sondern zugleich als thierische“ (V 210 08). Dementsprechend darf dann auch jenes Moment der Animalität (von dem nur in einer rationalen Psychologie abzusehen ist) hier nicht unerörtert bleiben: Dieses kann als bloß „tierisches“ Leben im Menschen (wenn auch auf „der untersten Stufe seiner Natur“) oder als „animalische Operation der Natur“ in ihm bezeichnet werden, wofür der Begriff „Instinkt“ wohl mehr den Aspekt der (blinden) Leitung des tierischen Verhaltens abdeckt, aber weniger den Aspekt seines Antriebes (vgl. VIII 413 07 u. 19). Hierfür ist vielmehr der Begriff der **K r a f t** am Platze, und zwar speziell der der **Lebenskraft** (Zeile 11).

Das Leben des Tieres ist „ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus“ (VII 231 24) von Vergnügen und Schmerz, wobei das erste Gefühl eine Beförderung und das zweite eine Behinderung des Lebens darstellt. Man kann diese Gefühle (weniger gesteigert) auch als Empfindungen des Angenehmen und des Unangenehmen bezeichnen. Das, was ihm angenehm ist, veranlaßt ein lebendes Wesen, seinen Zustand zu erhalten, während dasjenige, was ihm unangenehm ist, die Veranlassung dazu gibt, seinen Zustand zu verändern und also **a k t i v** zu werden (vgl. Zeilen 0105). Dementsprechend ist der **S c h m e r z** „der Stachel der Thätigkeit“ (Zeile 36) und der damit verbundenen Bewegung, die (als willkürliche) ein Merkmal des tierischen Lebens darstellt (vgl. II 330 29). Da das Tier eine Pflanze ist, „die ihre Wurzel im Magen (inwendig) hat“ (Zeile 34; Sperrungen weglassen, VB), muß es sich (durch den Schmerz des Hungers zur Zustandsänderung angetrieben) notwendiger Weise **b e w e g e n**. Ohne den Stachel des Schmerzes „würde Lebloßigkeit eintreten“ (VII 231 37).

Der **A n t a g o n i s m u s** von Vergnügen und Schmerz wird dann von KANT zur Charakterisierung des **Lebens** dahingehend generalisiert, daß dieses wesentlich „in der **E i n w i r k u n g** reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte **z u r ü c k z u w i r k e n** (dem Lebensvermögen)“ (VIII 413 14) besteht und also ein **Reiz-Reaktions-Schema** darstellt. – Diesem Schema liegt eine Unterscheidung in BAUMGARTENS „Metaphysica“ (§216) zugrunde: nämlich die von „facultas“ (Vermögen) und „receptivitas“ (Empfänglichkeit); von KANT eben nur spezieller gefaßt als Unterscheidung von Lebensvermögen (Reizbeantwortung) und Lebensreiz (Reizempfänglichkeit) (vgl. dazu generell: VII 140 16-18).

Auf solche Weise läßt sich „die **N a t u r** im Menschen noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, sowie sie im Thier thätig ist, um nur seine Kräfte zu entwickeln“ (VIII 413 22), darstellen; wobei diese Naturtätigkeit „und ihre Erregung (...) nicht praktisch, sondern nur noch (erst) mechanisch“ (Zeile 26; Einfügung VB) ist. Dementsprechend kann man dann „statt des Worts Seele das der **L e b e n s k r a f t**“ (Zeile 10) brauchen, „woran man auch Recht thut: weil von einer Wirkung gar wohl auf eine **K r a f t**, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete **S u b s t a n z** geschlossen werden kann“ (Zeile 11). Es darf zwar von einer besonderen Wirkung auf eine besondere **U r s a c h e** und damit auch auf eine besondere Kraft, als deren „Prädicabile“ (VIII 223 25), geschlossen werden – aber damit eben nicht auch schon auf eine besondere Substanz; jedenfalls dann nicht, wenn der Begriff der **Kraft** richtig definiert und nicht als Prädikabilie der Substanz (sondern als Prädikabilie der Ursache) aufgefaßt wird.

„Die Kraft ist nicht das, was den Grund der *E x i s t e n z* der Accidenzen enthält (denn den enthält die Substanz): sondern ist der Begriff von dem bloßen *V e r h ä l t n i s s e* der Substanz zu den letzteren, so fern sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältniß ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden“ (VIII 224 35F; Sperrungen VB; vgl. VIII 181 35F). Das bedeutet dann aber, daß „der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse gar wohl beigelegt werden“ (VIII 181 38F) können und daß ein Rückschluß von verschiedenen (bzw. besonderen) Verhältnissen auf verschiedene (bzw. besondere) Substanzen unzulässig ist – was aber nicht heißt, daß eine Kraft gar nicht (allgemein) auf eine Substanz hinweisen würde.

Vielmehr ist es so, daß der Begriff der Kausalität (bzw. der Ursache) „auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz“ (A 204/B 249) führt. Die erste Hinführung ergibt sich daraus, daß „der Kategorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens“ (A 82/B 108) entsprechen; die zweite Hinführung – „*wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz*“ (A 204/B 250; Kursivsatz VB) – ergibt sich aber nur allgemein, und zwar deshalb, weil „alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet: so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche als das Substratum alles Wechselnden, d.i. die Substanz“ (A 205 /B 250; Sperrung weggelassen, VB).

Anders herum kann gesagt werden, daß (gegen SPINOZA : vgl. VIII 224 29F) aus der Annahme *e i n e r* Ursubstanz noch keine Annahme *e i n e r* Urkraft bzw. *e i n e r* Grundkraft erfolgen kann. Hier liegt dann auch ein gewichtiges (an zwei verschiedenen Stellen in fast wörtlicher Entsprechung vorgetragenes) Argument KANTS dagegen vor, *ü b e r h a u p t* eine einzige Grundkraft annehmen zu *m ü s s e n*; auch dann nicht, wenn von der Annahme einer einzelnen Substanz (wie z.B. der Seele des individuellen Menschen) zu Recht ausgegangen werden könnte. Wenn es demnach zwar nicht *n o t w e n d i g* ist, eine einzige Grundkraft im Gemüt des Menschen als wirksam anzusetzen, so ist es aber doch *m ö g l i c h*. – Und es ist *e b e n s o* möglich, von mehr als nur einer Grundkraft auszugehen (wofür dann aber jeweils zusätzliche Argumente benötigt werden), weil es sein kann, daß „der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse *g a r w o h l* beigelegt werden“ (VIII 181 38F; Sperrung VB) können.

Um nun von „gar nicht“ zu „gar wohl“ assertorisch übergehen zu können, kann man mit KANT so ansetzen, daß nur von entsprechenden (äußeren) Wirkungen (z.B. Handlungen) auf sie bewirkende Kräfte (Ursachen) geschlossen werden kann (vgl. z.B. VIII 180 27). Nimmt man dies *abstrakt*, so bleibt es dabei unausgemacht, ob äußeren Bewegungen (Handlungen) nun innere Kräfte oder aber wiederum nur äußere als Ursachen zugrunde liegen. Stellt man diese Überlegungen aber *konkret* an und sieht dabei z.B. auf die tierisch-belebte Natur, so ist klar, daß es sich bei ihr um *i n n e r e* Kräfte handeln muß (nämlich z.B. um das Gefühl des Schmerzes, das als Stachel zur Tätigkeit wirkt). – Im Unterschied zur leblosen *M a t e r i e* und deren nur durch *ä u ß e r e* Kräfte bewirkten Zustandsänderungen (vgl. IV 543 16) ist *L e b e n* nun einmal „das Vermögen einer Substanz, sich aus einem *i n n e r e n* Princip zum Handeln (...) als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen“ (544 07; Sperrungen z.T. weggelassen, VB).

Und diesbezüglich kennen wir nun „kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das *B e g e h r e n*“ (IV 544 11); ja, wir kennen „überhaupt keine andere innere Thätigkeit als *D e n k e n* mit dem, was davon abhängt, *G e f ü h l* der Lust und Unlust und *B e g i e r d e*“ (Zeile 12). Bereits im tierischen Leben äußert sich also die **Lebenskraft** (von KANT auch komplexer als Reiz-Reaktions-Schema aufgefaßt) auf eine *d r e i f a c h e* Weise: einmal als **Denken** (Vorstellen und Überlegen), von dem die beiden weiteren Fähigkeiten allerdings abhängen;

sodann als **Fühlen**, da jede Vorstellung gegen dieses nicht indifferent sein kann; und schließlich als **Begehren**, in welchem eine Zustandsänderung in Richtung Annehmlichkeit angestrebt wird – wobei dies alles beim Tier nur in *A n a l o g i e* zum Menschen unterstellt werden kann (vgl. nochmals II 060 Anm. und oben §1.1).

4. Der Mensch besitzt also als Grundfähigkeiten seines **Gemütes** Denken, Fühlen und Wollen. Unbezweifelbar ist dies aus *zwei* Gründen: *weder* kann eine weitere Fähigkeit in seinem Gemüt angetroffen werden, die nicht von einer der drei angenommenen abgeleitet werden kann; *noch* kann eine der drei Fähigkeiten auf eine andere (oder zwei auf nur eine) zurückgeführt werden. Jene drei Fähigkeiten stellen also **Grundvermögen** bzw. Grundkräfte dar, weil es ein *F a k t u m* ist, daß sie nicht aus einer anderen abgeleitet werden können (vgl. II 060 16) – was sich nicht nur gut anhört, sondern tatsächlich der *E r f a h r u n g* entspricht.

Es ist doch „alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden“ (V 046f). Daß man die Möglichkeit von Grundkräften begreiflich machen kann, ist also zunächst einmal „eine ganz unmögliche Forderung; denn sie heißen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner anderen abgeleitet, d.i. gar nicht begriffen, werden können“ (IV 513 01). – Wer also „will die Möglichkeit der Grundkräfte einsehen? Sie können nur angenommen werden, wenn sie zu einem Begriff, von dem es *e r w e i s l i c h* ist, daß er ein *G r u n d b e g r i f f* sei, der von keinem anderen weiter abgeleitet werden kann (...), unvermeidlich gehören“ (IV 524 29; Sperrungen VB) – womit sich aber das „Grund“-Problem erneut stellt.

(a) Es bleibt also (für KANT) wohl kein anderer Weg offen, als die Nichtrückführbarkeit eben **faktisch** aufzuzeigen: Hierzu wäre zunächst vom Begriff der *K r a f t* (als einer Prädikabilie der Kausalität) auszugehen und festzuhalten, daß wir seinen Gegenstand „nicht anders als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen“ (VIII 180 27). Sodann können wir uns an eine jeweilige (uns zweifelsfrei gegebene) *W i r k u n g* halten, um den Begriff und die Benennung für die sie verursachende Kraft zu finden (vgl. Zeile 29). So führt z.B. eine *E i n b i l d u n g* als eine „Vorstellung eines Gegenstandes auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung“ (vgl. B 151) in ihrer Unverwechselbarkeit mit andersartigen Vorstellungen dahin, daß wir ihr eine *E i n b i l d u n g s k r a f t* zugrunde legen. Wäre diese Kraft auf keine andere zurückführbar, dann dürfte sie (so KANT tatsächlich:) „als Grundkraft“ (VIII 181 22F) angesehen werden.

(b) Es findet sich bei KANT allerdings noch ein **anderer Ansatz**, um das Problem der Feststellung von Grundkräften bzw. Grundvermögen einer Lösung zuführen zu können: Blicken wir nämlich auf die Leistungen unseres Gemütes und auf deren Resultate, dann bemerken wir unter Heranziehung bestimmter (Grund- ?) Begriffe einen wesentlichen *U n t e r s c h i e d* unter den in ihm vorhandenen *V o r s t e l l u n g e n*, indem diese, „so fern sie, bloß aufs Object und die Einheit des Bewußtseyns derselben bezogen, zum Erkenntniß gehören, imgleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursach(e) der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloß aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben bloß zu erhalten und so fern im Verhältnisse zum Gefühl der Lust betrachtet werden“ (XX 206 09).

Die dem Erkenntnis- und dem Begehungsvermögen zuzuordnenden Vorstellungen sind in beiden Fällen „*o b j e k t i v*“; die einen werden in der Weise auf ein Objekt bezogen, um dieses „bloß zu *b e s t i m m e n*“, die anderen so, um dieses „auch *w i r k l i c h z u m a c h e n*“ (vgl. B IXf). Demgegenüber sind Vorstellungen als zum Gefühl der Lust (und Unlust) gehörende nur auf das

Subjekt bezogen und daher „s u b j e k t i v“. Man kann demnach „alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme“ (XX 205 23; vgl. 245 07) auf die folgenden d r e i zurückführen, die daher als dessen Grundvermögen gelten müssen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl (der Lust und Unlust) und das Begehungsvermögen (vgl. auch V 177 17).

5. Das **Gemüt** (animus) des Menschen wird dann von KANT auch (in einer letzten bzw. vierten Hinsicht) erklärt „als I n b e g r i f f aller Vorstellungen, die in demselben Platz haben“ (VII 399). Als dieser Inbegriff hat das Gemüt „einen Umfang (sphaera), der die drey (...) Grundstücke Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehungsvermögens befaßt, deren jedes in zwey Abtheilungen, dem Felde der S i n n l i c h k e i t und der I n t e l l e c t u a l i t ä t zerfällt“ (ebda). Während KANT der „intellektuellen“ Abteilung, die die „oberen“ Vermögen (Verstand, Urteilskraft, Vernunft) enthält, in der Form der „tabellarischen Methode“ („Logik“ § 118) in beiden Fassungen der „Einleitung“ der „Kritik der Urteilskraft“ dargestellt hat, ist dies für die „sinnliche Abteilung“, die die „unteren“ Vermögen umfaßt, unterblieben (vgl. XX 245-246; V 198). Dies mag seinen Grund darin haben, daß sich die aufgestellte „Tabelle“ dadurch wesentlich verkompliziert hätte (und auch nicht mehr nur zweidimensional hätte ausgeführt werden können).

Wenn nach der „tabellarischen“ Methode „ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhang dargestellt wird“ (IX 149 19), dann wird man angesichts bestimmter **Einordnungsschwierigkeiten** entweder für die Abgeschlossenheit des kantischen Lehrsystems oder aber für dessen gelungene tabellarische Zusammenfassung in Sorge sein müssen: R a u m und Z e i t sind als Formen der Anschauung selbst reine Anschauungen (vgl. B 160f) und gehören ursprünglich zur Sinnlichkeit (und nicht etwa als ursprüngliche Begriffe zum Verstand); als Prinzipien a priori können sie aber wohl kaum als „untere Vermögen“ eingestuft werden.

Ein weiteres Beispiel: Würde die E i n b i l d u n g s k r a f t eigentlich zur Sinnlichkeit gehören (vgl. B 151), so würde dies *bereits* für ihre „reproduktive“ Funktion (z.B. beim Assoziieren) Probleme hinsichtlich ihres Charakters als Rezeptivität, die nun einmal jeglicher Aktivität entgegengesetzt ist, aufwerfen und für ihre „produktive“ Funktion *erst recht* in Abrede gestellt werden müssen; da die „produktive“ Einbildungskraft gar nicht mehr „Rezeptivität“, sondern sogar „Spontaneität“ ist, weil in ihrer Synthesis (synthesis speciosa) eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit stattfindet (vgl. B 151f) und wodurch Raum und Zeit als Anschauungen allererst möglich werden (vgl. B 161 Anm.). – Demnach wäre die Einbildungskraft und deren Wirkungen bzw. Produkte (Raum und Zeit) z w i s c h e n dem „oberen“ Erkenntnisvermögen (Verstand) und dem „unteren“ (Sinnlichkeit) anzusiedeln: als deren Vermittlungsinstanz.

Daher müßten bestimmte **Vermittlungsinstanzen** in KANTS tabellarische Übersicht eingefügt und damit zu einer durchgängigen D r e i t e i l u n g übergegangen werden – welche den Operationen der Transzendentalphilosophie ja auch eigentümlich ist. Eine synthetische Einheit, die nicht empirisch, sondern a priori (außerhalb der Mathematik) gedacht werden soll, erfordert nämlich dreierlei: 1.) eine Bedingung, 2.) ein Bedingtes und 3.) einen Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt (vgl. V 197 25F), und wird daher „nothwendig T r i c h o t o m i e sein“ (Zeile 27F; Sperrung VB) (vgl. IX 147 31).

6. Diese (konstruktiv gemeinte) Kritik bezieht sich aber n u r auf die beiden „Abteilungen“ der Sinnlichkeit und der Intellektualität im menschlichen Gemüt, nicht aber auf dessen (ebenso grundsätzliche) Dreiteilung, in welche der Vermittlungsgedanke übrigens bereits eingebracht ist: Stellt das G e f ü h l (der Lust und Unlust) doch ein „mittleres Vermögen“ (XX 207 24) zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehungsvermögen dar (vgl. V 178 09), welche Stellung unter den oberen

Vermögen der Urteilskraft (zwischen Verstand und Vernunft) zukommt (vgl. XX 207 26; V 178 11). – Was nun die **Dreiteilung** als solche anbelangt, so darf diesbezüglich auf keinen Fall folgendes übersehen werden (was aber leider der Regelfall ist): Indem KANT in seinen „Kritiken“ für alle drei Grundvermögen des menschlichen Gemütes **Prinzipien a priori** nachweist, erweist er sie als „a priori gesetzgebende“ bzw. als „reine“ (vgl. V 179 14) und also als „autonome“ (196 23-24) Vermögen. Mit dem Nachweis ihrer **Autonomie** (gesetzt: er ist wenigstens ansatzweise gelungen) hat er sie aber auch als Grundvermögen nicht bloß angenommen oder nur faktisch aufgewiesen, sondern philosophisch erwiesen.

Dabei kehrt dann auch jene (oben unter Nr. 4b referierte und systematisch durchaus auch nutzbare) Kennzeichnung der Vermögen durch für diese charakteristische Vorstellungen (als nur „subjektive“ und als theoretisch bzw. praktisch unterschiedene „objektive“) nun auf höherer Ebene im Aspekt ihrer Autonomie (unter gleichzeitiger Präzisierung ihrer jeweiligen „Subjektivität“ und „Objektivität“) wieder: durch unterschiedene **Autonomie** des theoretischen und praktischen Seelenvermögens einerseits und davon unterschiedene **Heautonomie** des ästhetischen Grundvermögens andererseits (vgl. XX 225 20 u. 27; V 185 37). Wer also KANTS nicht nur faktisch angesetzte Dreiteilung in Frage stellen will, der darf nicht deren (empirische) Vorbereitung, sondern der muß deren **philosophische** Grundlegung diskutieren. Diese ergibt aber, daß das menschliche Gemüt **drei** Grundstücke besitzt, und zwar als Vermögen.

Anmerkung : Die Frage: warum das Gefühl (der Lust oder Unlust) als „zweites“ bzw. als „mittleres“ Vermögen positioniert werden muß, hat KANT m.W. nicht ausdrücklich erörtert und dies also wahrscheinlich für überflüssig gehalten – wohl deshalb, weil die grundlegende „innere Thätigkeit“ (IV 544 12) das **Denken** ist und sowohl das Fühlen als auch das Begehren das Haben von Vorstellungen voraussetzen und also insofern von der Vorstellungskraft „abhängen“ (Zeile 13); weshalb das Erkenntnisvermögen als das „erste“ der drei anzusehen ist. Sodann ist er der erklärten Meinung, daß keine Vorstellung gegen das **Gefühl** (bzw. Lust oder Unlust) indifferent sein kann (vgl. V 277 29) und ferner alles **Begehren** mit dem Gefühl (als praktischer Lust) verbunden ist und dieses also voraussetzt (wenn auch nicht immer als Grund, sondern auch als Folge) (vgl. VI 212 20-30) – weshalb dann aber das Begehungsvermögen das „dritte“ und dem zu Folge das Gefühl das „zweite“ bzw. „mittlere“ sein muß.

3.2 Begehruungs und Erkenntnisvermögen

1. (a) Im §2 wurde das **Begehruungsvermögen** in seinem sachlichen Kern als **Willkür** (arbitrium) bereits erörtert und dabei (am Ende von Punkt Nr. 3) auch dessen Begriff nach seiner wesentlichen Bestimmung gefaßt: als „Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (VI 211 06). Das **menschliche** ist dann speziell ein „Begehruungsvermögen nach Begriffen“ (213 14) und als solches eines nach „Zweckbegriffen“ (vgl. V 220 15-16); was KANT auf die Formel einer „Causalität nach Zwecken“ (Zeile 20) gebracht hat. Jene *durchgängige* Erklärung des Begehruungsvermögens, deren Wortlaut hier einmal nach dem Eröffnungssatz der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ zitiert wurde, wird von KANT wenige Seiten später um ein *neues Moment* bereichert, wenn er festlegt, daß das „Begehruungsvermögen nach Begriffen“ dann als ein Vermögen „nach Belieben zu tun oder zu lassen“ aufgefaßt werden muß, wenn „der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird“ (VI 213 14). Daß man ein solches Vermögen nicht mit dem **Willen** gleichsetzen darf, ergibt dessen (bald folgende) Bestimmung, nach welcher von einem Willen nur dann gesprochen werden darf, wenn der innere Bestimmungsgrund des Begehrens, „folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird“ (Zeile 20).

Wie im §2 ausgeführt ist der Begriff des Willens auf den Bestimmungsgrund und der der Willkür auf die Handlung zu beziehen. Dort wurde auch auf den Unterschied zwischen Willkür und Wunsch hingewiesen: ob das Begehren mit dem Bewußtsein der Fähigkeit zur Hervorbringung des begehrten Objekts verbunden ist (wie bei der „Willkür“) oder nicht (wie beim „Wunsch“) (vgl. VI 213 17-19). Versteht man unter „Begierde“ in einem weiteren Sinne „als *B e s t r e b e n* (nisus) vermittelst seiner Vorstellungen *U r s a c h e* zu sein“ (VI 356 23), dann lassen sich die „alte“ Wesensbestimmung des Begehungsvermögens (als **Kausalität**) und die „neue“ (als **Belieben**) miteinander verbinden: Begehren (als praktisches Bestreben bzw. als Begierde i.w.S.) „ist die Selbstbestimmung der *K r a f t* eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer *W i r k u n g* derselben“ (VII 251 03; Sperrungen VB); wobei hier zudem noch der Zeitfaktor einbezogen ist.

In der zuletzt zitierten Stelle im §73 (Wei §70) der „Anthropologie“ geht KANT ebenfalls auch auf den Begriff des *W u n s c h e s* ein und bestimmt diesen nunmehr sachlich zutreffender so, daß er (nach wie vor) zum Begehungsvermögen und unter dessen Bestrebungen gehört, aber: „ohne Kraftanwendung zu(r) Hervorbringung des Objects“ (VII 251 06); womit die bisherige Erklärung des Wunsches nur auf den „leeren“ (müßigen) Wunsch zutrifft: da dieser sich auf Gegenstände richtet, „zu deren Herbeischaffung das Subject sich selbst unvermögend fühlt“ (Zeile 07). Als Beispiel eines leeren Wunsches führt er (hier und anderenorts) die „*S e h n s u c h t*“ an: „die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können“ (Zeile 09).

KANT hat sich wiederholt der *Kritik* an seiner Definition des Begehungsvermögens gestellt: In der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ (und auch in deren „Erster Fassung“) sieht er sich genötigt, seine in der langen Fußnote in der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“ gegebene Erklärung gegen den Einwand („Tadel“) in Schutz zu nehmen, daß „bloße Wünsche doch auch Begehrenen wären, von denen sich doch jeder bescheidet, daß er durch dieselben allein ihr Object nicht hervorbringen könne“ (V 177 33F; XX 230 20-26F). In seiner Entgegnung erklärt KANT den **Wunsch** dann (erstmalig) durch jenes Bewußtsein (des Menschen) der „Unfähigkeit zur Hervorbringung“: „daß seine mechanischen Kräfte (...), die durch jene Vorstellung bestimmt werden müßten, um das Object (...) zu bewirken, entweder nicht zulänglich sind, oder gar auf etwas Unmögliches gehen“ (V 177 38F). Wenngleich man sich dieser Unzulänglichkeit bewußt ist, „so ist doch die Beziehung derselben als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer Causalität in jedem Wunsche enthalten und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affect, nämlich Sehnsucht, ist“ (V 178 22F; Sperrungen weggelassen, VB).

Auch im Anhang der „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ verwehrt sich KANT gegen eine andere Kritik seiner Standarddefinition des Begehungsvermögens, welche Kritik dieses Mal (denkbar allgemein) so lautet, daß jene Erklärung „nichts wird, sobald man von *ä u ß e r e n* Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt“ (VI 356 16). Dem entgegnet KANT, daß es z.B. bei der *S e h n s u c h t* (als müßigem Wunsche) so ist, daß diese „zwar *t h a t l e e r*, aber doch nicht *f o l g e l e e r* ist“ (Zeile 21), und daß also deren *N i c h t i g k e i t* richtig gefaßt werden muß (was bei jener Kritik nicht der Fall ist). Der müßige Wunsch ist also gleichwohl folgenreich: weil er „zwar nicht an Außendingen, aber doch im Innern des Subjects selbst mächtig wirkt“ (Zeile 22), sodaß er sogar in bestimmenden Fällen „krank macht“ (Zeile 23). Es bleibt also dabei, „daß doch, da hier von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Causalität der Vorstellung (jene mag äußerlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß“ (357 04).

(b) Man konnte oben an mehreren Stellen bereits darauf aufmerksam werden, daß KANT die Begriffe „Begehungsvermögen“ und „Leben“ in einen engen Zusammenhang gebracht hat: An den beiden Hauptstellen der durchgängig beibehaltenen und gegen wiederholte Kritik verteidigten Erklärung des Begehungsvermögens (als dem Vermögen, durch „Vorstellungen“ Ursache der Wirklichkeit der „Gegenstände“ dieser Vorstellungen zu sein) hat er auch den Begriff des Lebens definiert, und zwar ebenfalls in nahezu gleichem Wortlaut: Zum einen ist **Leben** das „Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln“ (V 009 19F), und zum anderen bedeutet es das „Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln“ (VI 211 07). Diese Erklärungen hatte KANT bereits in seiner „vorkritischen“ Schrift („Träume eines Geistersehers“: 1766) in vergleichbarer Ausrichtung gegeben: Das eine Mal beruht alles Leben „auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen“ (II 327 26F).

Das andere Mal ist die *f r e i e B e w e g u n g* das „ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was in unsere äußere Sinne fällt“ (II 330 29), welche (wenn auch unsicher) darauf schließen läßt, „daß sie aus Willkür entsprungen sei“ (Zeile 31). Entsprechend kann man mit BOERHAAVE sagen, daß das **Tier** eine Pflanze ist, die ihre Wurzel im Magen (also: inwendig) hat und daher zur (äußeren) Bewegung gezwungen ist (vgl. Zeile 33). Auch in der von PÖLITZ herausgegebenen „Metaphysik“-Vorlesung ist das Leben ein „Vermögen, sich selbst aus einem innern Princip nach Willkür zu bestimmen“ (Poe 217). Und auch in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (1786) merkt KANT an: „Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem *i n n e r e n P r i n c i p* zum Handeln, einer endlichen Substanz, sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen“ (IV 544 07; Sperrungen z.T. weggelassen, VB). Wir kennen „kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das *B e g e h r e n*“ (Zeile 11).

Die Verbindung von Begehren und Leben wird aber dadurch relativiert, daß uns „überhaupt keine andere innere Thätigkeit als *D e n k e n* mit dem, was davon abhängt, *G e f ü h l* der Lust oder Unlust und *B e g i e r d e* oder Willen“ (544 12) bekannt ist. Vorstellungen, die die Wirklichkeit von Gegenständen bewirken, verdanken wir einzig der Vorstellungskraft und dem Denken. Somit hängt in der Tat das Begehren (und das Gefühl) vom Denken ab. – Auch das „Lebensgefühl“ (V 204 08) relativiert jenen engen Zusammenhang von „Leben“ und „Begehren“. Wenn das „Gemüt“ oder die „Seele“ als „Lebensprinzip“ bestimmt werden (s.o.), dann sind unausweichlich, alle *d r e i* Vermögen des menschlichen Gemüts (als dessen *G r u n d* kräfte) zur Erklärung des Lebens heranzuziehen und eine Verbindung mit nur einem als unzulänglich zu vermeiden.

Wie in der „Horizontalen“ (*d r e i* Grundvermögen) so ist auch in der „Vertikalen“ (*z w e i* Abteilungen) Eindimensionalität zur Erklärung des Lebens nicht am Platze: So soll z.B. die „denkende“ Substanz zwar als Prinzip des Lebens, aber eben in der Materie und also „als Seele (anima)“ (A 345/B 403) und als Grund der Animalität vorgestellt werden. Dementsprechend kann die alles Leben kennzeichnende Sterblichkeit nur dadurch aufgehoben und Immortalität nur dann gedacht werden, wenn die Animalität auf Spiritualität eingeschränkt wird (vgl. ebda). Und so müssen beim Begehungsvermögen ein *o b e r e s* und ein *u n t e r e s* unterschieden (vgl. V 022 27-31) und der „oberen“ Abteilung der (praktischen) „Intellektualität“ eine „untere“ als „Sinnlichkeit“ entgegengesetzt werden (vgl. VII 399); wobei aber auch diese Differenz nicht „abgeteilt“ stehen bleiben darf, sondern zweifellos in eine Einheit zu „vermitteln“ ist.

2. Auch das **Erkenntnisvermögen** hat zwei Abteilungen: Dementsprechend entspringt unsere Erkenntnis „aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Ge-

gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht“ (A 50/B 74). Nennt man die Receptivität unseres Gemüths, „Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird“ (A 51/B 75), **Sinnlichkeit**, so wird „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses“ (ebda; Sperrungen weggelassen, VB) **Verstand** heißen. In Ansehung des Zustandes ist unser „Gemüth entweder handelnd und zeigt Vermögen (facultas), oder es ist leidend und besteht in Empfänglichkeit (receptivitas)“ (VII 140 16).

„Die Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft“ (VII 153 19); und zwar in dieser Reihenfolge, da die Sinnlichkeit zunächst und zuerst passiv (leidend) bzw. Empfänglichkeit (receptivitas) ist und von KANT als „Receptivität der Eindrücke“ (A 50/B 74) bezeichnet wird; was nur eine Umschreibung dessen ist, was unter **Sinn** verstanden wird. Wenn er hier von Eindrücken und nicht etwa von Empfindungen spricht, so mag dabei auch die Zweideutigkeit des Wortes „Empfindung“ eine Rolle spielen; der Hauptgrund wird aber wohl darin zu sehen sein, daß ein Eindruck (impressio) dasjenige Moment im Erkenntnisaufbau darstellt, das schlechterdings gegeben wird und das (auch vom Wort her) für reine Passivität steht.

KANT bestimmt die Empfindung als „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden“ (A 19/B 34). Die **Empfindung** setzt die „wirkliche Gegenwart des Gegenstandes“ (A 50/B 74) bzw. seine gegenwärtige Einwirkung auf das Vorstellungsvermögen voraus und kann als „Materie der sinnlichen Erkenntniß“ (ebda) bzw. als „das Materiale der Vorstellung des Gegenstandes“ (VII 240 34) bzw. als „Materie der Wahrnehmung“ (vgl. A 42/B 60) aufgefaßt werden. Von Wahrnehmungen kann dann gesprochen werden, wenn eine gegebene Empfindung „auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen“ (A 374), und also auf eine „Erscheinung“ (vgl. A 20/B 34) bezogen wird.

In seiner allgemeinen Bedeutung ist der **Verstand** das „Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen)“ (vgl. VII 196 17) und umfaßt das gesamte obere Erkenntnisvermögen im Unterschied von der (auch allgemein genommenen) Sinnlichkeit als unterem (vgl. Zeile 18). Die Unterscheidung eines „oberen“ und eines „unteren“ Erkenntnisvermögen gründet sich darauf, daß die Sinnlichkeit als Vermögen der Anschauung und der Verstand als Vermögen der Begriffe zu gelten hat, wobei das erste „nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben (...) enthält“ (Zeile 20). Genau besehen gründet sich jene Unterscheidung also auf den Unterschied von Anschauung und Begriff bzw. auf den von Einzelheit und Allgemeinheit. – Es muß hier aber noch ein weiterer Grund angeführt werden: die Sinnlichkeit ist das Bestimmbare und der Verstand das sie Bestimmende. Die Sinnlichkeit stellt für den Verstand also diesbezüglich einen „Gegenstand“ dar (vgl. A 664/B 692).

Der Verstand kann zwar auf unterschiedliche Weise erklärt werden: „durch eine Spontaneität der Erkenntniß (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urtheile, welche Erklärungen (aber), wenn man sie beim lichten besieht, auf eins hinauslaufen“ (A 126; Sperrungen weggelassen, Einfügung VB). Man kann ihn zudem noch „als das Vermögen der Regeln“ charakterisiren (vgl. ebda). – Wird der Verstand im weiteren Sinne bzw. in allgemeiner Bedeutung und also als oberes Erkenntnisvermögen insgesamt genommen, dann umfaßt er den **Verstand** (i.e.S.), die (bestimmende) **Urteilkraft** und die (schlußfolgernde) **Vernunft**; wobei KANT diese Dreiteilung (was leider oft übersehen

wird) *m a t e r i a l i t e r* und nicht *f o r m a l i t e r* vornimmt: „d.i. nicht für sich allein, sondern in Beziehung aufs *E r k e n n t n i ß* der Gegenstände“ (VII 197 01).

Hinweis : Das *E r k e n n t n i s v e r m ö g e n* wurde soeben absichtlich nur ganz kurz und der Vollständigkeit der Einteilung halber angesprochen. Dabei wurde die „objektive“ Empfindung vergleichsweise ausführlich behandelt, weil sie im nächsten §4 („Gefühl“) in die dortigen Erörterungen zur Abgrenzung gegen die „subjektive“ einbezogen werden muß. Das „erste“ Vermögen des menschlichen Gemütes wird aber im Zweiten Band dieser Arbeit und hier auch in weiteren Paragraphen eingehend behandelt werden. – Das *B e g e h r u n g s v e r m ö g e n* wurde in seinem sachlichen Kern (als Willkür bzw. arbitrium) bereits im §2 recht weitgehend und gerade eben ergänzend erörtert. Dieses „dritte“ Grundvermögen des menschlichen Gemüts wird in den folgenden Kapiteln aber noch weitgehender behandelt werden, sodaß es mit Abschluß des Ersten Bandes dieser Arbeit dann auch umfassend erörtert sein wird.

§4 Anhang: Das Gefühl der Lust und Unlust

Das von A.G. BAUMGARTEN im Jahre 1750 geprägte Wort „Ästhetik“ geht auf das altgriechische „aisthesis“ („Sinneswahrnehmung“) zurück und wird in diesem Sinne von KANT auch für den Titel der ersten von zwei Wissenschaften der „Kritik der reinen Vernunft“ genutzt. Die Ästhetik ist nach ihm allgemein „die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt“ (A 52/ B 76) und wird als solche dahingehend spezifiziert, daß sie als „transzendente“ Ästhetik „von allen Principien der Sinnlichkeit a priori“ (A 21/B 35) handelt. Im Zuge dieser Benennung *merkt* KANT dann (bezüglich BAUMGARTEN) *an*, daß die Deutschen die einzigen sind, „welche sich jetzt des Worts *Ä s t h e t i k* bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen“ (A 21/B 35 Anm.).

Da KANT es im Jahre 1781 noch für ganz unmöglich hält, daß im Zuge einer „Kritik des Geschmacks“ Prinzipien a priori (bzw. reine Geschmacksurteile) gefunden werden können, findet er es *e n t s c h i e d e n* „rathsam, diese Benennung wiederum eingehen zu lassen und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist“ (A 21 Anm.), weil sie Prinzipien a priori (Raum und Zeit) aufweist. In der zweiten Auflage (B) hält er jenes zwar immer noch für unmöglich, ändert aber in dieser (im großen und ganzen eigentlich übernommenen) *Anmerkung* seinen Ratschlag in eine *A l t e r n a t i v e* ab: entweder „eingehen zu lassen“ oder „sich in die Benennung mit der speculativen Philosophie zu theilen und die Ästhetik theils im transcendentalen Sinne, theils in psychologischer Bedeutung zu nehmen“ (B 36 Anm.).

Wenn KANT auch zu diesem Zeitpunkt (1787) immer *n o c h n i c h t* die Begründung von Geschmacksurteilen a priori und dementsprechend keine philosophische **Ästhetik**, sondern *n u r* eine empirisch-psychologische für möglich hält, so hat sich doch das Wort „Ästhetik“ in einer erweiterten Bedeutung inzwischen behauptet und ihn zur Einräumung jener Alternative veranlaßt. – Am Jahresende 1787 schreibt KANT dann aber an C.L. REINHOLD, daß er sich „jetzt mit der Kritik des Geschmacks“ beschäftige, „bey welcher Gelegenheit eine neue Art von Principien a priori entdeckt wird“ (Brief Nr. 82). Den diesbezüglichen Kerngedanken einer „Kritik des Geschmacks“ hat er dann in der im Jahre 1788 erscheinenden „Kritik der praktischen Vernunft“ ganz am Ende ihrer „Methodenlehre“ (kurz vor dem berühmten „Beschluß“) zumindest angedeutet (vgl. V 160 20-24; siehe auch V 218 08-14; 292 31-35).

Mit der positiven Möglichkeit einer „Kritik des Geschmacks“ ist aber dann jene alternative Verwendung des Ausdrucks „Ästhetik“ nicht mehr zu verhindern; im Gegenteil: „Seit geraumer Zeit (...) ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart *ä s t h e t i s c h*, d.i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, daß darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnißvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeynet wird“ (XX 222 01; Sperrung VB). Gleichwohl will KANT seine „Kritik des Geschmacks“ (noch immer) nicht einfach „Ästhetik“, sondern „Kritik der ästhetischen Urteilkraft“ nennen, „weil der erstere Ausdruck von zu weitläufiger Bedeutung ist“ (XX 247 08), da er ja auch die von der theoretischen Philosophie zu erörternde „Sinnlichkeit der Anschauung“ einschließt (vgl. Zeile 09). Anschauungen und Gefühle gehören eben „beide zur Sinnlichkeit“ (VII 200 02) und damit zur *Ä s t h e t i k*, die „gleichsam Sinnenlehre“ ist (vgl. XX 247 07).

Mit der (sich durchsetzenden) allgemeineren Bedeutung des Wortes „Ästhetik“ kann die so bezeichnete Wissenschaft als eine „der Regeln der Sinnlichkeit *ü b e r h a u p t*“ (A 52/B 76; Sperrung VB) aufgefaßt werden und also das bedeuten, was KANT in der „Kritik der reinen Vernunft“ (wahrscheinlich aber doch nicht so allgemein) darunter verstanden hatte. Muß aber mit „Sinnlich-

keit“ die gesamte „untere“ Abteilung der drei Grundvermögen des menschlichen Gemüts bezeichnet werden, dann kann es nicht überraschen, daß er von einer j e w e i l i g e n „Ästhetik“ der drei Grundvermögen reden kann: von einer „Ästhetik des Gefühls“ (XX 222 13), von einer „Ästhetik der reinen praktischen Vernunft“ (V 090 14) bzw. einer „Ästhetik der Sitten“ (VI 406 20) und natürlich von einer „transcendentalen Ästhetik“ (B 35; B 36 Anm.).

Der Begriff der Sinnlichkeit darf also nicht auf den eines unteren Erkenntnisvermögens (als Vermögen der Anschauung) verengt werden, sondern muß allgemeiner so gefaßt werden, daß er neben dem Erkenntnisvermögen noch auf die beiden anderen Grundvermögen des menschlichen Gemüts bezogen werden kann und also die gesamte „untere“ Abteilung (im Unterschied zur „oberen“ als Intellektualität) umfaßt. Daher erklärt KANT dann auch die S i n n l i c h k e i t ganz a l l g e m e i n als „das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt“ (VI 211 23F) – wobei allerdings sofort eine Schwierigkeit auftritt: In der „Ersten Fassung“ der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ hatte KANT anlässlich der allgemeinen Einteilung der Gemütskräfte festgehalten, daß „Erkenntnisvermögen sowohl als Begehrungsvermögen eine o b j e c t i v e Beziehung der Vorstellung enthalten“ (XX 208 12) und daß „dagegen das Gefühl der Lust und der Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects“ (Zeile 13) darstellt.

Wie es oben (im §3.1 unter Nr. 4b) bereits ausgeführt wurde, sind die dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen zuzuordnenden Vorstellungen jeweils „objektiv“ (auf ein Objekt bezogen) und die zum Gefühl gehörenden demgegenüber n u r „subjektiv“ (auf das Subjekt bezogen) (vgl. XX 206 09-16). Damit geraten KANTS begriffliche Festlegungen aber in die **Schwierigkeit**, daß das „Subjektive“ einerseits dazu dient, das Gefühl als eines von drei Grundvermögen gegen die beiden anderen a b z u g r e n z e n , andererseits aber dazu herangezogen wird, um die ganze „untere“ Abteilung nach ihrer G e m e i n s a m k e i t zu charakterisieren. Hier bleibt dann nur der Ausweg offen, die Sinnlichkeit des ersten und dritten Vermögens als zwar „subjektiv“, aber a u c h als „objektiv“ zu bezeichnen, während diejenige des mittleren Vermögens als n u r „subjektiv“ aufzufassen ist. Es kann nicht verwundern, daß diese Schwierigkeit im Blick auf die „obere“ Abteilung ebenfalls (wenn auch anders gelagert) wiederkehrt (worauf aber erst im Zweiten Band im Zusammenhang der Autonomie-Problematik eingegangen werden soll). – Gleichwohl kann KANTS gedankliche Erschließung des zweifellos schwierigen Begriffs des Gefühls (der Lust und Unlust) aber diesseits dieser Probleme nachgezeichnet werden.

1. Für die Darstellung der Begriffsfassung kann bereits die Grundbestimmung des **Gefühls als Sinnlichkeit** und damit deren allgemeine Charakterisierung als E m p f ä n g l i c h k e i t (bzw. als Rezeptivität) festgehalten werden: Alles Gefühl ist also „sinnlich“ (vgl. V 075 28) und stellt eine „Empfänglichkeit des Subjekts“ dar (vgl. VII 153 28; XX 208 14). Als Gefühl ist diese Empfänglichkeit aber genauer eine solche der L u s t oder U n l u s t ; welche beide für sich selbst allerdings nicht weiter aufgelöst und also nicht weiter „erklärt“ werden können (vgl. VI 212 07; XX 232 02), da sie schlechterdings subjektiv sind und „gar keine Beziehung auf ein Object“ (VI 211 21) enthalten. Daher kann man sie auch „nur durch den Einfluß, den eine Vorstellung vermittelt dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären“ (XX 232 04). Man kann also „allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen“ (VI 212 07). Das **Gefühl** ist also nichts anderes als **Lust** (oder Unlust); wobei Lust und Unlust aber nicht bloß logisch („oder“) zu unterscheiden sind, sondern als W i d e r s p i e l bzw. als Antagonismus einander entgegengesetzt werden müssen (vgl. VII 230 18 bzw. 231 24).

Wohlgemerkt: beide sind nur auf V o r s t e l l u n g e n bezogen und stellen insofern eine „Empfänglichkeit der Vorstellungen“ dar (vgl. VI 212 34F); womit das Gefühl „die Wirkungen der Vor-

stellungen aufs Subject enthält“ (vgl. Zeile 35F). Und in dieser Hinsicht ist es so, „daß alle Vorstellungen in uns (...) subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können“ (V 277 25). Es ist also so, daß (allgemein gesagt) Lust oder Unlust (gesteigert als Vergnügen oder Schmerz) alle unsere Vorstellungen **begleiten** und „insgesammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derselben, sofern sie Modification des Subjects ist, indifferent sein kann“ (Zeile 28); womit „das Subject, wie es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt“ (V 204 02). In dieser „inneren Thätigkeit“ (vgl. IV 544 13) wird eine „Vorstellung gänzlich auf das Subject und zwar auf das Lebensgefühl desselben unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust bezogen: welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen“ (V 204 07) darstellt.

2. Um diese **B e s o n d e r h e i t** des Gefühls aufzuzeigen, betont KANT zunächst sehr häufig, daß das Gefühl der Lust (oder Unlust) nicht zum Erkenntnisvermögen gehört, „sondern außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt“ (A 801/B 829 Anm.) und gar kein „Erkenntnißstück“ werden kann (vgl. V 189 16-17). Der Haupttext dafür ist die „Kritik der Urteilkraft“ und hier nach der „Einleitung“ insbesondere die „Analytik des Schönen“, wo gleich zu Beginn festgestellt wird, daß zwar alle Beziehung der Vorstellungen objektiv sein kann, „nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, sondern in der das Subject, wie es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt“ (V 203f). Das Gefühl ist so exklusiv „subjektiv“, daß davon auch so etwas „Subjektives“ wie die „Empfindung“ ausgeschlossen bleibt, welche „das Reale einer empirischen Vorstellung“ eines Objekts darstellt (vgl. 203 17); womit das Gefühl also vor allem gegen den **Sinn** abgegrenzt wird, der als eine „Rezeptivität der Eindrücke“ (bzw. der Empfindungen) bestimmt ist (vgl. §3.2 unter Nr. 2). Dies kann auch gar nicht anders sein, da es ja darum geht, das Gefühl als eine **b e s o n d e r e** Art von „Sinnlichkeit“ gegen diejenige der Erkenntnis kraft abzugrenzen.

Unter dem in diesem Zusammenhang immer wieder verwendeten Wort „Empfindung“ hat KANT durchweg eine sinnliche und insofern subjektive Vorstellung, die aber **a u c h** auf ein Objekt zu dessen Erkenntnis bezogen werden kann, verstanden und damit also zweifellos eine „objective Vorstellung der Sinne“ (V 206 27) gemeint. Dieses Wort sollte daher nur den Begriff einer **Sinnesempfindung** bezeichnen, in der „das Reale der Wahrnehmung auf Erkenntniß bezogen wird“ (291 23). Das Wort „Empfindung“ sollte also nicht dasjenige bezeichnen, „was jederzeit bloß subjectiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann“ (206 28) – wofür vielmehr der Name „Gefühl“ zu bevorzugen ist.

Daß KANT überhaupt einen Zusammenhang von „Sinn“ und „Gefühl“ herstellt, erklärt sich nicht nur aus der Sache und dem damaligen Wissensstand, sondern auch aus der Sprachentwicklung seiner Zeit, in der es Gewohnheit geworden war, „eine Vorstellungsart ästhetisch, d.i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, daß darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnißvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeynet wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäß) auch einen Sinn (Modification unseres Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objectiver Sinn, dessen Bestimmung zum **E r k e n n t n i ß** eines Gegenstandes gebraucht würde (denn etwas mit Lust anschauen oder sonst erkennen, ist nicht bloße Beziehung der Vorstellung auf das Object, sondern eine Empfänglichkeit des Subjects)“ (XX 222 01).

Muß es darum gehen, die „ästhetische“ **S i n n l i c h k e i t** gegen die „theoretische“ abzugrenzen, dann geht es auch darum, die „ästhetische“ **S u b j e k t i v i t ä t** von der „theoretischen“ zu unterscheiden: Kann man doch „Sinnlichkeit durch das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt er-

klären“ (VI 211 23F). Es kann dann das „Subjective unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Object zum Erkenntniß desselben (...) bezogen werden kann; in diesem Fall ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der *S i n n*“ (Zeile 25F); womit „gemeinlich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden“ (VI 400 06) wird. Oder es kann das **Subjektive** der Vorstellung von der anderen Art sein, daß es nicht auf ein Objekt zu dessen Erkenntnis bezogen, also gar kein Erkenntnisstück werden kann: „weil es *b l o s* die Beziehung derselben aufs *S u b j e c t* und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares enthält; und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung *G e f ü h l*“ (VI 212 32F). Das Gefühlsvermögen ist „die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben“ (211 19).

Diese abstrakten Begriffsbestimmungen können auch anhand von *B e i s p i e l e n* erläutert werden: Zunächst weist KANT noch recht allgemein darauf hin, daß „Empfindungen außer der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjects wegen anhängt (z.B. des Rothen, des Süßen u.s.w.), doch auch als Erkenntnißstücke auf ein Object bezogen werden“ (VI 212 01) und also dem Schmeckenden zu *e r k e n n e n* geben können, in welchem von zwei Gefäßen sich z.B. Zucker befindet; daß er dabei aber *L u s t* (und ein anderes Mal Unlust) *v e r s p ü r t*, drückt „schlechterdings nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject“ (Zeile 04) aus.

Daher ist man berechtigt, das Wort **Geschmack** sowohl für den Begriff des *U n t e r s c h e i d u n g s-* als auch für den des *W o h l g e s c h m a c k s* zu verwenden, je nach dem „ob etwas süß oder bitter sei, oder ob das Gekostete (Süße oder Bittere) *a n g e n e h m* sei“ (VII 239 28). An anderer Stelle geht KANT auch auf das Beispiel der Farbe ein: „Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur *o b j e c t i v e n* Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur *s u b j e c t i v e n* Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d.i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Object des Wohlgefallens (welches kein Erkenntniß desselben ist) betrachtet wird“ (V 206 31).

Hier darf nun die „Objektivität“ der Sinneseindrücke nicht strapaziert werden, da diese Wirkungen „eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden“ (A 19/B 34), als Empfindungen noch keine Anschauungen sind und also noch gar kein Objekt vorstellen (vgl. B 44). Aber auch die „Objektivität“ der Farbempfindung selbst ist eine Sache für sich: „Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird“ (A 28). Gerade aber die „Subjektivität“ dieser zweifellos auch auf ein Objekt zu Erkenntniszwecken beziehbaren Empfindungen ist besonders geeignet, um die „bloße“ Subjektivität des mit ihnen ebenso zweifellos zu verbindenden Gefühls zu illustrieren; sie sind dafür besser geeignet als die Beispiele des „Palastes“ oder einer „Hütte“ (vgl. V 204 30; 205 05).

Das in der „Kritik der Urteilskraft“ zwar entwickelte, aber erst in der Fußnote am Anfang der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ klar und deutlich herausgearbeitete **Begriffsverhältnis** war dementsprechend zwar bereits in der Einleitung der „dritten“ Kritik für die dortige Argumentation zu Grunde gelegt, aber leider einigermaßen unkenntlich einbezogen worden. Daher fehlen auch Hinweise auf Beispiele zur Illustration des Begriffsverhältnisses wie dies im Text über jener Fußnote der Fall ist. Zu Beginn des Abschnitts VII der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ stellt KANT fest, daß eine *E m p f i n d u n g* (hier eine äußere) „das bloß Subjective unserer Vorstellungen der Dinge außer uns“ ausdrückt, „aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existierendes gegeben wird)“ enthält und also gleichwohl „zum Erkenntniß der Objecte außer uns gebraucht“ wird (vgl. V 189 10-15). „Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, was gar

kein Erkenntnißstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung“ (Zeile 16; Sperrungen weggelassen, VB).

Das Subjektive der Empfindung ist aber nicht nur für „äußere“, sondern auch und vor allem für „innere“ Empfindungen gegenüber der Subjektivität des Gefühls abzugrenzen. Dieses Verhältnis ist nämlich von der Sache her viel enger als das zu „äußeren“ Empfindungen. Der **innere Sinn** ist als Wahrnehmungsorgan auch dafür zuständig, mir zur Wahrnehmung meiner inneren Befindlichkeit den dazu notwendigen „Stoff“ als dann „innere“ Empfindungen darzubieten; wozu auch mein gefühlsmäßiger Gemütszustand gehört. Dementsprechend stellt auch mein „ästhetischer Zustand“ eine „Afficirung des inneren Sinnes“ dar (vgl. VI 399 24). Damit besteht aber die Gefahr, daß der Unterschied zwischen der Wahrnehmung (eines Gefühls) und dem Wahrgenommenen (dem Gefühl selbst) bzw. der Unterschied von innerem Sinn und Gefühl übersehen werden könnte: wie z.B. in der „Kritik der praktischen Vernunft“, wo das **G e f ü h l** der Lust und Unlust „als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität“ (V 058 19) gekennzeichnet wird; wobei hier der Zuschlag des „nur“ subjektiven Gefühls zu dem „auch“ für objektive Bezüge (auf die eigene Zuständlichkeit) relevanten inneren Sinn befremden muß.

Dieser Zusammenhang wird aber in der „Anthropologie“ weniger mißverständlich und präziser gefaßt. Im § 15 (Wei § 13) führt KANT aus, daß innerhalb der Sinnlichkeit des Erkenntnisvermögens Sinn und Einbildungskraft zu unterscheiden sind (vgl. VII 153 19). Die **S i n n e** sind vor deren einzelner Behandlung noch allgemein in den äußeren und in den inneren Sinn einzuteilen: „der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüth afficirt wird; wobei zu merken ist, das der letztere als bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung) vom **G e f ü h l** der Lust und Unlust, d.i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden, verschieden gedacht wird, den man den **i n w e n d i g e n** Sinn (sensus interior) nennen könnte“ (VII 153 24). Demgegenüber kann der **i n n e r e** Sinn als „sensus internus“ (ebda) bezeichnet werden.

Anmerkung : Wie es aus den Beispielen (Wohlgefallen am „Süßen“, an den Farben „Rot“ und „Grün“, an einem „Palast“) unschwer zu erkennen ist, wird das Bewußtsein des Gefühls der Lust und Unlust von KANT auch mit **W o h l g e f a l l e n** oder **M i ß f a l l e n** bezeichnet, sodaß diese Begriffe geradezu als **Wechselbegriffe** für **L u s t** und **U n l u s t** gelten können. Hierbei ist dementsprechend zu beachten, daß es sich bei dem Wohlgefallen oder Mißfallen nicht um ein solches handelt, das auf einem Urteil des Verstandes oder Vernunft beruht, z.B. wenn man ein bestimmtes Verhalten wohlgefällig beurteilt, es also billigt. Nicht **B i l l i g u n g** sind mit dem Wohlgefallen (oder Mißfallen) (als Bewußtsein des Gefühls der Lust und Unlust) gemeint, sondern geradezu ein sich **W o h l-** oder **Ü b e l b e f i n d e n** (vgl. V 331 18). – Wie die Lust in eine „kontemplative“ und eine „praktische“ unterschieden werden kann (vgl. V 222 19-20), ebenso findet sich die Unterscheidung eines „uninteressirten“ Wohlgefallens (vgl. V 205 19; 210 12; 380 31F) von einem (praktisch) „interessierten“. Denn: „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (V 204 22).

3. In jener oben referierten Bestimmung des Gefühls, die noch hauptsächlich an dem bisher zu Grunde gelegten, aber in seinen Möglichkeiten ausgeschöpften Begriffsverhältnis orientiert ist, eröffnet sich mit dem neu eingebrachten Moment der **Zustandsänderung** (Erhaltung bzw. Abhaltung) ein **p o s i t i v e r** Weg für die Erklärung von Lust und Unlust, während auf dem bisher eingeschlagenen Weg der Abgrenzung (und dies auch bislang nur zum Erkenntnisvermögen) vor allem festgestellt werden konnte, was das Gefühl **n i c h t** ist – wenn auch auf der Grundlage von bereits

positiven Bestimmungen: einmal (1) als „sinnlich“ bzw. „rezeptiv“ und sodann (2) als „subjektiv“ mit dem wichtigen Nebenmerkmal der „Begleitung“. Vor allem aber ist das Gefühl *Lust* (oder Unlust) und wird von KANT daher auch als Gefühl der Lust und Unlust bezeichnet. Weiter kann das Gefühl (wie bereits gesagt) nicht aufgelöst werden. Ob und inwiefern es aber auch nur „dürftig“ erklärt werden kann, ist nunmehr zu behandeln.

Der versteckte Bezug auf das Begehrungsvermögen und das Moment der Zustandsänderung führt zu einer ganz anderen **Erklärung** des Gefühles (auf Lust verengt). „Sie kann so lauten: *Lust* ist ein *Zustand* des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen bloß selbst zu erhalten (...) oder ihr Object hervorzubringen“ (XX 230 11). Und von einer so angesetzten Erklärung her ist es möglich, verständlich zu machen, daß das Gefühl der Lust „mit der Vorstellung der *subjektiven Zweckmäßigkeit* einerley ist“ (XX 249 02; vgl. 224 36; 229 08; 230 03); dies allerdings noch nicht so recht in der (unveröffentlichten) „Ersten Fassung“ der Einleitung, sondern erst in der „Kritik der Urteilskraft“ selbst. Gleichwohl ist diese Stelle in der langen Anmerkung zum Abschnitt VIII der „Ersten Fassung“ die wichtigste (und durchweg übersehene) im gesamten Werk KANTS : nicht nur aufgrund ihres Sachgehaltes, sondern auch durch ihre Auszeichnung als „**transzendente**“ Erklärung (vgl. XX 230 11).

In der veröffentlichten „Einleitung“ wird über jenes bloß *subjektive* der Vorstellung, das gar kein Erkenntnisstück werden kann und das daher als Gefühl zu bezeichnen ist, die Verbindung zum Begriff jener *Zweckmäßigkeit* eines Dinges, die ebenfalls nur *subjektiv* bestimmbar und also zu keiner Erkenntnis des Objectes zu brauchen ist, hergestellt – und damit die **Gleichsetzung** von „Gefühl der Lust“ und „subjektiver Zweckmäßigkeit“ ermöglicht. Und diese Gleichsetzung wird für *alle* Lust und für *alle* subjektive Zweckmäßigkeit (gleich ob „formaler“ oder „materialer“) vorgenommen: „Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnis eines Objects vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniß brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit“ (V 189 23).

So wie also der Begriff der **subjektiven Zweckmäßigkeit** mit jener anfangs behandelten Erklärung des Gefühls der Lust verbunden werden kann, ebenso kann der Begriff der Zweckmäßigkeit mit der in der Anmerkung zum Abschnitt VIII der „Ersten Fassung“ gegebenen und oben zitierten „transzendenten“ Erklärung der Lust in Verbindung gebracht werden, so daß die *beiden* verschiedenen Ansätze einer Erklärung des Gefühls der Lust und Unlust nicht ohne Zusammenhang nebeneinander stehen bleiben müssen, sondern (eben über den Begriff der subjektiven Zweckmäßigkeit) miteinander verbunden werden können.

In der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ ist ein *Zweck* „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält“ (V 180 31), und in einer späteren und zudem noch „transzendenten“ Erklärung zu Beginn des §10 „ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird“ (V 220 01). Während in der Einleitung „die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die *Zweckmäßigkeit* der Form desselben heißt“ (V 180 32), wird in dieser „transzendenten“ Erklärung die Zweckmäßigkeit (als „forma finalis“) aufgefaßt als „Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects“ (V 220 03; Sperrungen weggelassen, VB). Das „Bewußtsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben *zu erhalten*“ (Zeile 09), ist das, was oben

als **subjektive Zweckmäßigkeit** erklärt worden ist, und „kann hier **im Allgemeinen** das bezeichnen, was man **Lust** nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen) den Grund enthält“ (Zeile 11; Fettdruck VB).

Anmerkung : Die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ exponiert vor allem den Begriffs des „reinen“ Wohlgefallens bzw. der „Lust am Schönen“ (V 292 23) und nicht so sehr den Begriff der Lust „im allgemeinen“, sondern eben „im besonderen“. Die „Lust am Schönen“ ist entsprechend als *f o r m a l e* „subjektive Zweckmäßigkeit“ gegenüber der *m a t e r i a l e n* abzugrenzen und ihr Begriff weiter zu entwickeln (vgl. V 220 28; 221 24; 222 21/27; 289f; 292 32).

4. Vergleicht man jene Erklärung im §10 der „Kritik der Urteilskraft“ mit der (oben zitierten) aus der „Ersten Einleitung“, in der **Lust** als „ein *Z u s t a n d* des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen bloß selbst zu erhalten (...) oder ihr Object hervorzubringen“ (XX 230 11), bestimmt wird, dann fällt zum einen ihre sachliche Entsprechung auf; zum anderen: daß im § 10 der praktische Aspekt der Lust entfallen ist, und die Lust noch **vor** ihrer möglichen Spezifizierung als **kontemplative** oder **praktische** Lust (vgl. V 222 19), also „allgemein“ erklärt wird. Man kann nämlich „die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist, *p r a k t i s c h e* *L u s t* nennen: sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objectes der Vorstellung ist, sondern blos an der Vorstellung allein haftet, blos *contemplative* Lust oder *u n t h ä t i g e s* *W o h l g e f a l l e n* nennen können“ (VI 212 10).

Die Unterscheidung von praktischer und kontemplativer Lust in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ nimmt den praktischen Aspekt des Gefühls der Lust und Unlust wieder auf. Unter Berücksichtigung beider Aspekte und im Lichte der damit verbundenen klaren und deutlichen Unterscheidung zweier Grundarten der Lust erscheint nachträglich jene Erklärung des Gefühls (der Lust) in der einschlägigen Stelle in der „Ersten Fassung“ als die *w i c h t i g s t e*, weil nach **Gattung und Art** am schlüssigsten durchgearbeitete. In der Gattungsposition wäre demnach Lust bestimmt als „ein Zustand des Gemütes, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt“ und dadurch eine noch unbestimmte Kausalität (Zweckmäßigkeit) besitzt, die „als Grund“ für eine Wirkung gelten kann. Diese Wirkung kann nun *e n t w e d e r* die sein, „diesen Zustand bloß selbst zu erhalten“, *o d e r* es kann die andere sein, „das Objekt der Vorstellung hervorbringen“. Lust wäre demnach als subjektive Zweckmäßigkeit entweder bloß *k o n t e m p l a t i v* (ein untätiges Wohlgefallen) oder *p r a k t i s c h*.

5. Was nun eine etwas nähere Bestimmung der bloß **kontemplativen Lust** betrifft, so kann diese jener „transzendentalen“ Erklärung in der „Ersten Fassung“ entnommen werden, in deren Zitierung sie bislang immer ausgeklammert wurde, weil sie dort (eingeklammert) eingeflochten ist: In kontemplativer Lust befangen erhält sich das Gemüt selbst in einem Zustand „einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte in einer Vorstellung“ (XX 231 01). Das Gefühl dieser „Art von Lust nennen wir *G e s c h m a c k*“ (VI 212 17). – Was dann die **praktische Lust** betrifft, „so wird die Bestimmung des Begehrensvermögens, *v o r w e l c h e r* diese Lust als Ursache nothwendig vorhergehen muß, im engen Verstande *B e g i e r d e*, die habituelle Begierde aber *N e i g u n g* heißen“ (VI 212 20). Man kann diese Art der praktischen Lust auch *S i n n e n l u s t* nennen, weil ihr als Vorstellung eine Sinnenempfindung zu Grunde liegt. Der Bereich der Sinnenlust ist der Bereich des *V e r g n ü g e n s* (vgl. V 330 27; VII 230 04) oder der Bereich des *G e n u s s e s* (vgl.

V 208 26; 292 02) oder der des *A n g e n e h m e n*: also desjenigen, was in der Sinnenempfindung gefällt (vgl. V 205 26; VII 230 04).

Dieser Art der praktischen Lust, die als Sinnenlust den *G r u n d* der Bestimmung des Begehungsvermögens darstellt, kann eine andere Art praktischer Lust gegenüber gestellt werden, die als *F o l g e* einer vorhergehenden Bestimmung des Begehungsvermögens auftritt und die *i n t e l l e k t u e l l e L u s t* im Unterschied zur *s i n n l i c h e n* Lust genannt zu werden verdient (vgl. VI 212 29; VII 230 04). Die „intellektuelle“ (praktische) Lust ist die „moralische“, „die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die bloß negativ sein kann) hinaus geht und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtsein ihr eigener Lohn sei“ (VI 391 13).

Beide Arten der „praktischen“ Lust müssen weiter unten noch eingehender behandelt, auf eine terminologische Variation soll aber sofort eingegangen werden. Dazu ist nochmals von dem Unterschied der „kontemplativen“ und „praktischen“ Lust auszugehen: Die kontemplative Lust (hier zwar in ihrer Art als „reines“ Wohlgefallen, aber doch auch ganz generell:) ist „auf keinerlei Weise praktisch, weder wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellectuellen des vorgestellten Guten“ (V 222 28); wenn sie gleichwohl auch eine Kausalität in sich hat, nämlich die der Zustandserhaltung (vgl. Zeile 31). In dieser Abgrenzung der „kontemplativen“ gegen die „praktische“ Lust hat KANT nun zweifellos deren Unterteilung in eine „pathologische“ und in eine „intellektuelle“ so vorgenommen, daß sie der obigen entspricht. In beiden Fällen steht die „praktische“ Lust in der Gattungsposition und ist also der „pathologischen“ Lust übergeordnet (was für die Terminologie der Unterteilung des Begriffs „Interesse“ weiter unten von Wichtigkeit sein wird).

An anderen Stellen setzt KANT dann der „pathologischen“ Lust die „moralische“ (als der „intellektuellen“ entsprechende) entgegen: So z.B. am Ende der Vorrede der „Tugendlehre“ (der „Metaphysik der Sitten“) (1797), wo er auf eine Fußnote in seiner Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton ...“ (1796) (vgl. VIII 395 32F) hinweist und feststellt, daß er an jenem „Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der *L u s t*, welche *p a t h o l o g i s c h* ist, von der *m o r a l i s c h e n* (...) auf die einfachste(n) Ausdrücke zurück geführt“ (VI 378 08) hat. Und in der Einleitung in die „Tugendlehre“ führt er im Zusammenhang eines jeweiligen Interesses dann auch dementsprechend aus, daß der mit dem betreffenden Interesse verbundene Zustand des Gemüts „nun entweder ein *p a t h o l o g i s c h e s* oder *m o r a l i s c h e s* Gefühl ist“ (VI 399 24) (was ebenfalls noch ausführlich dargestellt werden wird).

Anmerkung : Wenn KANT in Texten seiner Praktischen Philosophie das Wort „Lust“ gebraucht, dann bezeichnet es fast ausschließlich den Begriff der ersten Art praktischer Lust, also die „Sinnenlust“. So z.B. in der wichtigen Fußnote in der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“, aus der ganz nebenbei hervorgeht, daß (auch) die dort gegebene Erklärung der Lust noch aus der Psychologie entlehnt wurde. Diese Erklärung lautet (ohne Hervorhebungen) so: „Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen)“ (V 009 23F). Und auch die Erklärung der Lust im §2 der zweiten „Kritik“ beschreibt diesen Begriff noch als Verhältnis einer Vorstellung (von einem Objekt) zum Subjekt, wodurch dessen Begehungsvermögen zur Wirklichmachung des vorgestellten Gegenstandes bestimmt wird: „Ein solches Verhältniß aber zum Subject heißt die *L u s t* an der Wirklichkeit eines Gegenstandes“ (V 021 24). Und diese Lust wird auch hier als der vorgängige Grund der Bestimmung des Begehungsvermögens angesehen, welcher *B e g i e r d e* heißt.

6. Da die intellektuelle (praktische) Lust im §11 ausführlich erörtert werden wird, soll an dieser Stelle nur auf die **pathologische Lust** noch etwas näher eingegangen werden. Wichtig ist, daß die pathologische Lust, wenn sie der Bestimmungsgrund der Willkür ist, nur *empirische* praktische Regeln begründen kann, aber keine praktischen Gesetze *a priori*. Einzig diese Art der praktischen Lust ist gemeint, wenn KANT im *entscheidenden* Argument im §2 der „Kritik der praktischen Vernunft“ sagt, daß es von ihr nicht *a priori* erkennbar ist, ob die Vorstellung eines (das Gemüt affizierenden) Gegenstandes „mit *Lust* oder *Unlust* verbunden, oder *indifferent* sein werde“ (V 021 28). Weil es also „unmöglich ist *a priori* einzusehen, welche Vorstellung mit *Lust*, welche hingegen mit *Unlust* werde begleitet sein“ (V 058 14), deshalb bleibt dafür nur der Weg der Erfahrung offen (vgl. Zeile 16). Und daher ist der Begriff der (pathologischen) Lust und Unlust auch selbst empirischen Ursprungs (vgl. A 15/B 28f) und gehört nicht in die Transzendental-Philosophie (vgl. ebda und auch A 801/B 829 Anm.).

Als empirisches Phänomen ist die *Lust* „wetterwendisch“, *unbeständig* und *labil*: Was in einem Augenblick angenehm ist, kann im nächsten bereits unangenehm sein; woraus sich das Ausgeliefertsein einer Lustempfindung an den *Augenblick* erklärt (vgl. V 157 23) wie auch ihre *privat* Gültigkeit: Eine Lust aus der „Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung“ hat also „ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit“ (vgl. V 217 05) und keine Allgemeingültigkeit, die nur den „*a priori* abgeleiteten“ Gefühlen wie dem „Gefühl der Achtung“ (vgl. V 222 03) bzw. der „moralischen“ Lust oder von der reinen „Lust am Schönen“ zugedacht werden kann – wenn man auch generell Gefühle „nur für sich“ haben kann (vgl. VI 114 12).

Anmerkung : Daß KANT in jenem entscheidenden Argument des §2 der „Kritik der praktischen Vernunft“ auch den Fall der „Indifferenz“ von Lust oder Unlust (bezüglich einer Vorstellung) in die Nichterkennbarkeit *a priori* aufgenommen hat, mag von bereits erwähnten Ausführungen in der „Kritik der Urteilskraft“ her gesehen zwar anstößig sein, da er ja dort der erklärten Auffassung ist, daß dieser Fall prinzipiell ausgeschlossen werden muß und *jede* Vorstellung von Lust oder Unlust (bzw. Vergnügen oder Schmerz) begleitet wird (wie unmerklich dies auch immer der Fall sein mag) (vgl. nochmals V 277 25-30); gleichwohl wird sein Argument davon nicht wirklich belastet und braucht auch nicht korrigiert zu werden, weil jener Fall einer möglichen Indifferenz durchaus auch (vorsichtshalber) nur zur logischen Vollständigkeit angeführt werden kann.

7. Warum hat KANT in seiner Definition der Lust in der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf den Begriff des **Lebens** zurückgegriffen? Zunächst wohl deshalb, weil er diese beiden Begriffe „aus der Psychologie entlehnt“ (V 009 28F) hat; woraus sich auch deren starke Bindung an das (psychologische) Begehrungsvermögen erklärt. Dementsprechend war unter Leben „das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“ (Zeile 19F) bzw. das „Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects“ (Zeile 25F; Sperrungen weggelassen, VB) zu verstehen.

Es hatte sich aber oben bereits *auch* gezeigt, daß *Leben* von KANT als ständiger Antagonismus von Vergnügen und Schmerz und damit als Reiz-Reaktions-Schema angesehen wird. Nimmt man dies mit der fortschreitenden Anerkennung des Gefühls der Lust und Unlust als einem selbständigen Vermögen zusammen (vgl. Poe X), dann versteht man, daß das Gefühl in der „Kritik der Urteilskraft“ als „**Lebensgefühl**“ (V 204 08) sogar den Begriff des Lebens erklären hilft: Weil zum *Leben* wesentlich das „Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d.i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte“ (V 278 02), gehört. Bevor z.B. der *Schmerz* zum „Stachel der Thätig-

keit“ (VII 231 36) werden kann, muß er zunächst einmal als solcher *e m p f u n d e n* werden – was dem *G e f ü h l* obliegt.

8. PÖLITZ rechnet es zu KANTS Verdiensten, daß er dem „Gefühlsvermögen“ als zweitem („mittlerem“) **Grundvermögen** eine „gleichgeordnete Stellung“ neben („zwischen“) dem Vorstellungs- und dem Begehungsvermögen angewiesen hat (vgl. Poe Xf). Daß es sich hierbei tatsächlich um eine beachtliche Leistung KANTS handelt, dafür mag die Darstellung seiner Arbeit am *B e g r i f f* des Gefühls (der Lust und Unlust) ein hinreichendes Zeugnis ablegen: sowohl die (vor allem gegen WOLFF gerichtete) (negative) *A b g r e n z u n g* zum Erkenntnisvermögen wie auch die (positive) *E r k l ä r u n g* der Lust als subjektive Zweckmäßigkeit; aber auch seine Unterscheidung von kontemplativer und praktischer Lust ist hervorzuheben; und zwar mit ihrer Konsequenz einer *A b g r e n z u n g* des Gefühls gegen das Begehungsvermögen. – Ohne die Arbeit seiner Vorgänger (und hier vor allem diejenige J.N. TETENS) in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, sollte man sich aber davor hüten, KANT zu unterstellen, daß er mit dem „Modell“ dreier Grundvermögen des menschlichen Gemüts „*be*“ liefert worden sei. Vielmehr hat er für die Berechtigung der Annahme eines solchen Modells (das bereits dem „gesunden“ Menschenverstand einleuchtet), einen ganz entscheidenden Beitrag „*ge*“ liefert: vor allem dadurch, daß er den Begriff des *r e i n e n* Wohlgefallens zu rechtfertigen und für das Gefühl *P r i n z i p i e n a p r o r i* aufzustellen versucht hat.

ZWEITES KAPITEL : **Bestimmung des Begriffs „Interesse“**

Die Bestimmung des Begriffs „*I n t e r e s s e*“ wird in diesem Kapitel vor allem im §5 und dort in Anknüpfung an die **einleitend** referierte *E n t w i c k l u n g* der Begriffsfassung vorgenommen. Dazu wird die Fassung des Begriffs **nunmehr** *s y s t e m a t i s c h* in seiner Struktur dargestellt und die Einbettung in sein unmittelbares Umfeld aufgezeigt. – Im §6 wird dann nur der nahegelegene Begriff „*M a x i m e*“ behandelt. (Die Vervollständigung seines Umfeldes, zu dem noch die Begriffe „*Triebfeder*“ und „*Bedürfnis*“ gehören, wird dann im nächsten Kapitel im §8 dargestellt). – In einem Exkurs wird schließlich im §7 vor allem der Begriff „*A b s i c h t*“ (bzw. „*intentio*“) behandelt, um dessen Verhältnis zum Begriff der *Maxime* und zum *Interesse*begriff aufzuzeigen. Der Vollständigkeit halber soll noch der Begriff der *H a n d l u n g* erörtert werden.

§5 Der Begriff des Interesses und sein Umfeld

1. In der Stellenübersicht zum Begriff „*Interesse*“ war die siebente *Hauptstelle* als diejenige bezeichnet worden, in der KANT seine ausgereifte und endgültige **Begriffsfassung** konzentriert im vierten Absatz des Abschnitts I der (allgemeinen) „*Einleitung in die Metaphysik der Sitten*“ vornimmt. Dabei scheint der Wortlaut der Erklärung des Begriffs (im Vergleich mit den bisherigen Definitionen) neu zu sein, bietet in Wahrheit aber eigentlich keine Neuerungen, sondern variiert zunächst nur den bereits in der „*Kritik der praktischen Vernunft*“ erreichten Stand. Daher wird die allgemeine Erklärung des Interesses ganz selbstverständlich in eine *Schlußfolgerung* als (zweites) *Argument* einbezogen, wodurch der Begriff „*Interesse*“ die Funktion eines logischen „*Scharniers*“ übernimmt. Das zweite Argument besagt: daß „*die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu sein geurtheilt wird, I n t e r e s s e heißt*“ (VI 212 23).

Bevor die endgültige Begriffsfassung interpretiert wird, sind tunlichst die Ergebnisse zu vergegenwärtigen, die in der einleitenden Durchnahme der Stellen direkt und indirekt angefallen waren: *Zum e i n e n* ist dies vor allem jene entwickelte allgemeine Begriffserklärung in der „*Kritik der praktischen Vernunft*“, nach welcher ein **Interesse** „*eine T r i e b f e d e r* des Willens bedeutet, so fern sie *d u r c h V e r n u n f t v o r g e s t e l l t* wird“ (V 079 21), und welche jener in systematischer Absicht zu interpretierenden Stelle bereits sachlich entspricht; obwohl in jener die Begriffe „*Lust*“ und „*Verstand*“, in dieser aber die der „*Triebfeder*“ und der „*Vernunft*“ zur Erklärung verwandt werden. Hier ist von KANT auch betont worden, daß ein *Interesse* nur einem vernünftigen Wesen beigelegt werden kann (vgl. Zeile 20); womit er sachlich an die *zweite Fußnotenstelle* in der „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*“ anschließt, nach welcher man nur von einem vernünftigen Wesen sagen kann, „*daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen (demgegenüber) nur sinnliche Antriebe*“ (IV 459 35F; Einfügung VB). Hieran ist wichtig, daß bei Tieren *Triebfedern o h n e* Vernunftvermittlung wirksam werden.

Zum a n d e r e n : Während man den Einbezug des Begriffs des Zwecks in das Gesamtgefüge auch von dem Begriff der *Maxime* her vornehmen kann, weil alle *Maximen* neben ihrer Form notwendiger Weise eine *Materie* aufweisen, „*nämlich einen Zweck*“ (IV 436 19), hat KANT den Zusammenhang von *Triebfeder* und *Bedürfnis* (wie auch jedes für sich) leider nur ansatzweise behandelt. Stellt man aber auch diese beiden Begriffe in einen engen Zusammenhang und setzt sie als Momente auf der Seite der Sinnlichkeit zur „*praktischen*“ *L u s t* (VI 212 12) bzw. zum „*tätigen*“ Wohlgefallen in Beziehung, dann wäre dementsprechend die Seite der *Vernunft* mit ihren beiden Momen-

ten Maxime und Zweck zum Begriff hin zu verallgemeinern – womit das Interesse also **zwischen Lust und Begriff** steht: beide miteinander „praktisch“ verbindend. – Nun gibt es nach KANTS eigenen Worten einen solchen **Übergang** von Begriffen zum Gefühl der Lust zwar eigentlich nicht, aber ausnahmsweise doch, nämlich „in reinen praktischen Gesetzen, die (...) ein Interesse bei sich führen“ (V 211 31): also beim („moralischen“) Interesse der Vernunft. Im (notwendig anzunehmenden) gegenläufigen Falle eines Überganges vom Gefühl der Lust zu Begriffen wird es sich dann um ein Interesse der Neigung handeln.

Für die Interpretation der Bestimmung des Begriffs „Interesse“ im zweiten *Argument* jener *Schlußfolgerung* ist es nun völlig klar, daß eine „allgemeine Regel“, die „allenfalls *auch* nur für das Subject“ Gültigkeit besitzt, nichts anderes als eine „Maxime“ sein kann; wozu es bereits ausreicht, KANTS Bestimmung des Begriffs der Maxime im IV. Abschnitt („Vorbegriffe“) der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ zu vergleichen, wo es heißt: „Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heißt seine *Maxime*“ (VI 225 02) – im Unterschied zu objektiven Regeln oder gar Gesetzen (vgl. ebda; vor allem aber: V 019 09). Das in der Klammer innerhalb jener Definition enthaltene „*auch*“ wäre bloß redundant, würde es nicht besagen wollen, daß es für eine allgemeine (!) Erklärung des Interesses gerade wichtig ist, nicht nur objektive Regeln, sondern „*auch*“ subjektive einzubeziehen. Wie man es der Erörterung des Umfeldes des Begriffs „Interesse“ oben in der Stellenübersicht und auch der Sache selbst entnehmen kann, sind Maximen hierfür sogar grundlegender als Vorschriften oder Gesetze.

Ebenso klar ist, daß der Verstand „als das Vermögen der Regeln“ (vgl. A 126; A 299/B 356) charakterisiert und daher für jene Gültigkeitsbeurteilung zuständig ist – insbesondere dann, wenn hierbei grundlegend auf eine Maxime und erst dann auf ein Gesetz Bezug genommen wird. Der Verstand hat nämlich durchaus auch eine Beziehung „zum Begehungsvermögen, das darum der Wille heißt“ (V 055 12). Dementsprechend kommt es diesbezüglich nicht darauf an, den Ausdruck „allgemeine Regel“ als Pleonasmus zu monieren, sondern es kommt darauf an festzuhalten, daß eine Maxime keine Regel dafür ist, wie der Mensch handeln soll, sondern lediglich angibt, wie er jeweils *tatsächlich* handelt (vgl. z.B. IV 421 28F).

Dementsprechend kann der in jene **Definition** eingefügte Bedingungssatz („sofern ... wird“) durch den Begriff der Maxime vollständig ersetzt werden. Die Erklärung des Interesses besagt an jener Stelle dann, „*daß die Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen einer Maxime zufolge ein Interesse ist*“. Nennt man (gemäß dem ersten Satz des hier zu interpretierenden Absatzes in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“) die auf das Begehungsvermögen von sich aus in Beziehung tretende Lust eine „praktische“ (bzw. ein „tätiges“ Wohlgefallen), so würde sich der Text der Erklärung nochmals verkürzen lassen und dann **formelhaft** besagen, „*daß ein Interesse die Verbindung von (praktischer) Lust und Verstandesregel (bzw. Begriff) darstellt*“ – womit der in der „Kritik der praktischen Vernunft“ bereits erreichte begriffliche Gehalt zwar der Sache nach lediglich rekapituliert, aber doch auch erläuternd variiert worden ist. Die **allgemeine Bestimmung** des Begriffs „Interesse“ ist demnach also abgerundet und konsolidiert.

2. Das eigentlich Neue der jetzigen Begriffsbestimmung liegt dann auch nicht im Text der allgemeinen Erklärung selbst, sondern in deren Kontext. Die entscheidende Neuerung könnte nun darin bestehen, die Seite der Sinnlichkeit innerhalb eines jeden Interesses durch den Begriff der praktischen Lust (VI 212 12) zu repräsentieren – was allerdings im § 2 der „Analytik des Schönen“ bereits eingeleitet wurde, als dort von dem Wohlgefallen an „der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes“ (V 204 22) die Rede war. Hier wird von einer „Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung“ (VI 212 15) gesprochen – was wiederum nur eine Variation darstellt.

Ebenso stellt die Unterteilung der praktischen Lust, daß sie „Ursache oder Wirkung vom Begehren sein“ (212 12) kann, keine wirkliche Neuerung, sondern nur eine formelhafte Wiederholung und Präzisierung der im § 2 der „Analytik des Schönen“ getroffenen Unterscheidung dar, die das auf das Begehungsvermögen bezogene („praktische“ bzw. „tätige“) Wohlgefallen „entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend“ (V 204 24) unterteilte. KANT konnte sich in dem hier hauptsächlich zu erörternden vierten Absatz des I. Abschnitts der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ formelhaft ausdrücken, weil er im zweiten Absatz die Unterscheidung ausführlich eingeführt hatte: Es geht „nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens (...) vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden“ (VI 211 16). Auch hier liegt also eigentlich keine entscheidende Neuerung, sondern nur eine Präzisierung vor.

Als Fortschritt kann aber bereits jetzt festgehalten werden, daß die gesamte Begriffsfassung ausgereift ist und sich präzisiert hat: terminologisch wie sachlich; insbesondere ist die im I. Abschnitt der „allgemeinen Einleitung“ konzentriert vorgetragene Ausarbeitung eines Begriffsgefüges und die Einbettung des „Interesse“ in dasselbe zu betonen. – Was nun aber den entscheidenden Fortschritt anbelangt, so besteht dieser eben in jener (doppelten) **Schlußfolgerung**, in die die allgemeine Erklärung des Interesses als logisches „Scharnier“ einbezogen ist und die z w e i Übergänge und damit die argumentative Ableitung der b e i d e n **Grundarten** des Interesses ermöglicht: einmal den Übergang von der praktischen Lust als „Sinnenlust“ zum Interesse der Neigung (mit der praktischen Lust als U r s a c h e der Bestimmung des Begehungsvermögens) (vgl. 212 2627) und zum anderen den Übergang von der praktischen Lust als „intellektueller Lust“ zum Interesse der Vernunft („Vernunftinteresse“) (mit der praktischen Lust als W i r k u n g der Bestimmung des Begehungsvermögens) (vgl. 212 27-30).

Die Struktur des nunmehr ebenso konzis wie ausgereift bestimmten (praktischen) Vernunftinteresses ist spätestens seit der Analyse des moralischen Interesses bzw. moralischen Gefühls im dritten Hauptstück der Analytik der „Kritik der praktischen Vernunft“ eigentlich bekannt und stellt also keine Überraschung dar: Das Gefühl der „A c h t u n g“ (vor dem Gesetz) dort ist die (von der Vernunft gewirkte) „i n t e l l e k t u e l l e“ Lust hier. Während KANT diesen Terminus hier akzentuiert, bleibt der entgegengesetzte anonym. Wie der Ausdruck „sinnliches Interesse“ (212 31; Umstellung VB) es aber nahelegt, wäre der Gegenbegriff als „s i n n l i c h e“ Lust terminologisch bekannt – zumindest KANTS Hörern der Wintervorlesung. Dementsprechend findet man die Unterscheidung von „sinnlicher“ und „intellektueller“ Lust zu Beginn des zweiten Buches der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt“ (VII 230 04), die aber erst im Jahre 1798 erschienen ist. Der viel treffendere (weil einen offensichtlichen Pleonasmus vermeidende) Terminus „S i n n e n l u s t“ findet sich bei KANT nicht; wohl aber der des „Sinneninteresses“ (V 271 13). Diesem steht das „sinnenfreie“ Interesse als Vernunftinteresse gegenüber (vgl. V 079 24). Jedes Interesse ist also entweder eines der Vernunft oder eines der Sinne (vgl. V 210 13).

(Bei dieser Gelegenheit sei wenigstens darauf hingewiesen, daß der Gegenbegriff zur „praktischen“ Lust derjenige der „kontemplativen“ Lust ist, von welchem im vierten Absatz der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ natürlich nur „e p i s o d i s c h“ die Rede sein kann (vgl. 212 20). Die „c o n t e m p l a t i v e“ Lust“ ist dementsprechend eine solche, „die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung ist, sondern blos an der Vorstellung allein haftet“ (Zeile 13). Die bloß kontemplative Lust wird von KANT auch „u n t h ä t i g e s“ Wohlgefallen genannt (vgl. Zeile 16); weshalb der „praktischen“ Lust bereits oben wiederholt ein „t ä t i g e s“ Wohlgefallen an die Seite

gestellt wurde (obgleich dieser Ausdruck in KANTS „Werken“ nicht vorkommt). Die Unterscheidung von „praktischer“ und „kontemplativer“ Lust findet sich aber bereits im § 12 der „Analytik des Schönen“ (vgl. V 222 19-20), wo sie ganz nebenbei (und dann auch erst im zweiten Moment des Geschmacksurteils) eingeführt wird). (Vgl. oben §4 unter Nr. 4 u. 5).

Die im §2 der „Analytik des Schönen“ in nuce vorhandene (aber erst im hier interpretierten vierten Absatz der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ ebenso präzierte wie argumentativ erschlossene) Unterscheidung der beiden Grundarten des Interesses ist in den *beiden Fußnotenstellen* der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ungleich entwickelter (als im §2) eingeführt worden. In der „Grundlegung“ werden nämlich eine Reihe von Begriffen zur Erläuterung der Spezifikation des Interesses eingeführt. – In der *ersten Stelle* hat KANT den Grundunterschied von Neigungs- und Vernunftinteresse noch anders zu fassen gesucht und dazu vier Spezifikationsmöglichkeiten genannt (wobei deren dritte in der zweiten Fußnotenstelle modifiziert wird; s.u.).

Zunächst hält KANT dem menschlichen Willen (im Vergleich zum göttlichen) zugute, er könne „woraan ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln“ (IV 413 31F). An diese *erste* Unterscheidung schließt er sogleich eine *zweite* zum besseren Verständnis des Gemeinten an: „Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstand der Handlung“ (Zeile 32F). Das *Woraa*, an dem man ein Interesse nimmt (ohne deshalb schon immer aus Interesse zu handeln), ist also einmal die *Handlung selbst ohne* Rücksicht auf ihren Gegenstand. Und der Grund, aus dem heraus man ein Interesse hat zu handeln, ist das andere Mal der *Gegenstand* der Handlung. Diese spezifische Differenz entspricht aber offensichtlich jener anderen: nämlich dem Unterschied „pathologisches“ Interesse am Gegenstand der Handlung versus „praktisches“ Interesse nicht an ihm; weshalb beide Unterscheidungen also zusammenhängen. Bei beiden Interessearten ist aber stets ein „Woraa“ und ein Grund („aus“ dem heraus man interessiert ist) vorhanden.

Die *dritte* Unterscheidung erläutert nun diese Spezifikation, aber unter Rückgriff auf eine andere begriffliche Differenz und stellt damit einen *Neuansatz* dar: „Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an“ (Zeile 34F). Hier liegt die spezifische Differenz also in der Art und Weise der Abhängigkeit der Willensbestimmung von der Vernunft, also in der Rolle der Vernunft, die diese in den beiden Grundarten des Interesses bei der Bestimmung des menschlichen Willens spielt: einmal bestimmt die Vernunft den Willen *nicht im Dienst* der Neigung, das andere Mal als deren *Instrument*; das erste Mal ist sie *autonom*, das andere Mal *heteronom*.

Die *vierte* Unterscheidung verlagert innerhalb dieses neuen (zweiten) Ansatzes den Akzent weg von der Vernunft und hin zur Sinnlichkeit: In der instrumentalisierten Rolle ist das Bedürfnis der Neigungen der Grund der von der Vernunft zu vermittelnden Willensbestimmung – und (nicht ausgeführt:) in der autonomen Rolle der Vernunft ist dies nicht der Fall. In der dienenden Rolle ist es so, daß „die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“ (Zeile 36F). Praktische Lust ist also als *Grund* (oder unausgesprochen: als *Folge*) in dieser Bestimmung bereits der Möglichkeit nach angesprochen und insofern direkt mit der Einleitungsstelle der „Metaphysik der Sitten“ vergleichbar.

KANT schließt den Kreis dieser Bestimmungen, indem er das Ende mit dem Anfang zu verbinden sucht: „Im ersten Fall interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung“ (Zeile 37F); was zunächst deshalb etwas künstlich wirkt, da das zweite Unterscheidungs paar ohne den Rückgriff auf den ersten Unterschied von „Handlung selbst“ und „Gegenstand der Handlung“

auskam und begrifflich neu ansetzte – trotz sprachlicher Anschlüsse. Gleichwohl wird der Anschluß der letzten Bestimmung an die erste von KANT dann auch tatsächlich begrifflich abgesichert, indem er in Klammern anfügt: „so fern er mir angenehm“ (Zeile 38F) ist.

In der *zweiten Fußnotenstelle* nimmt KANT diese Bestimmungen dann zusammen, wobei jene *dritte* Spezifikation grundlegend wird. Ausgehend von der Vernunftabhängigkeit jeglicher menschlichen Willensbestimmung unterscheidet er einmal ein *u n m i t t e l b a r e s* Interesse an der Handlung, welches allein *r e i n* sein kann und worin Vernunft in ihrer autonomen Rolle praktisch wird. Davon zu trennen ist ein *m i t t e l b a r e s* Interesse an der Handlung, weil die Vernunft hierbei „den Willen nur vermitteltst eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen kann“ (IV 460 29F); wobei die Gleichstellung von „Objekt“ und „Gefühl“ (später: Wohlgefallen am Angenehmen, VB) nicht übersehen werden sollte. Ein solches mittelbares Interesse an der Handlung ist *e m p i r i s c h* und die Vernunft wird durch ein solches in ihrer instrumentalisierten Funktion praktisch.

Während KANT in dieser Stelle sich auf den Begriff der Handlung bezieht und in diesem Bezug das immer vernunftbestimmte Interesse entweder als mittelbares oder unmittelbares kennzeichnet, hätte er wohl auch auf den Begriff des Gegenstandes (der Handlung) Bezug nehmen können und dann umgekehrt sagen müssen, daß das unmittelbare Interesse an der Handlung ein mittelbares am Gegenstande der Handlung und daß das mittelbare Interesse an der Handlung ein unmittelbares am Gegenstande der Handlung darstellt. Das Begriffspaar „unmittelbar - mittelbar“ hat demzufolge dann aber keine konstitutive Bedeutung und ist also keine Bestimmung, die dem Interesse als solchem, sondern nur in einer gewissen *H i n s i c h t* zukommt: Das Interesse, das in einer Hinsicht als unmittelbar zu bezeichnen ist, muß in einer anderen Hinsicht als mittelbar aufgefaßt werden. (Worauf weiter unten nochmals eingegangen werden muß).

In der *ersten Fußnotenstelle* entspricht der Grundeinteilung des Interesses (in eines der Vernunft und eines der Neigung) also ganz zweifellos die Unterscheidung von „praktischem“ und „pathologischem“ Interesse. Der hier tragende Unterschied eines Interesses „an der Handlung“ (praktisches bzw. Vernunftinteresse) und eines „am Gegenstande der Handlung“ (pathologisches bzw. Neigungsinteresse) wird von KANT auch in der Begriffsbestimmung zu Beginn des §4 der „Analytik des Schönen“ (vertauscht) zugrunde gelegt, wonach ein Interesse „ein Wohlgefallen am Dasein eines *O b j e c t s* oder einer *H a n d l u n g*“ ist (V 207 19; Sperrungen verändert, VB).

In der *zweiten Fußnotenstelle* werden einerseits „unmittelbares“ bzw. „reines“ Interesse (als Vernunftinteresse) und andererseits „mittelbares“ bzw. „empirisches“ Interesse (als Neigungsinteresse) voneinander geschieden. Das erste Interesse ist „rein“, das zweite ist „nur empirisch“ (vgl. IV 460 29F und 35F). Auch an dieser Stelle ist der tragende Unterschied derjenige zwischen „Handlung“ und „Objekt der Handlung“, der mit dem Unterschied „unmittelbar“ und „mittelbar“ verquickt und insofern angereichert wird. Hinzu kommt noch der Einbezug des Unterschiedes „apriori/rein“ und „empirisch“. – Bemerkenswert ist nun durchaus noch der Schlußsatz dieser Fußnote. Er lautet: „Das *l o g i s c h e* Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus“ (Zeile 35F; Sperrung VB).

Anmerkung: Auch das „logische“ Interesse der Vernunft (!) ist nur ein „mittelbares“, weshalb das Begriffspaar „mittelbar - unmittelbar“ also offensichtlich auch *q u e r* zum Unterschied von Neigungs- und Vernunftinteresse gebraucht werden kann. – Und wenn KANT ein „formales“ Interesse spezifiziert (vgl. A 616/B 644), dann wird man auch von einem „materialen“ reden dürfen, womit das Begriffspaar „formal - material“ ebenfalls zur Verfügung steht (und auch auf das „prak-

tische“ Vernunftinteresse angewandt werden kann). – Die **Grundeinteilung** des Interesses in ein solches der *N e i g u n g* und der *V e r n u n f t* hat KANT samt den sie flankierenden Unterscheidungen im Hinblick auf das „praktische“ Interesse vorgenommen und eingeführt. Es erhebt sich dann aber die Frage, ob die seit der „Kritik der reinen Vernunft“ geläufige (aber erst im „Primat-Lehrstück“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ näher bestimmte) **zweite grundlegende** Unterscheidung eines „*s p e k u l a t i v e n*“ („theoretischen“, „logischen“) und eines „*p r a k t i s c h e n*“ Interesses mit der ersten in eine **M a t r i x** gebracht werden kann – was vor allem auf die Frage hinausläuft, ob es ein theoretisches Interesse der Neigung gibt.

Allgemein ist zu überprüfen, ob jene zunächst auf das praktische Interesse bezogenen „flankierenden“ Unterscheidungen auch auf das spekulative Interesse angewandt werden können – und ob (umgekehrt) zunächst auf das spekulative Interesse bezogene Unterscheidungen auch auf das praktische Anwendung finden können. Und natürlich: *Ob die allgemeine Bestimmung des Begriffs „Interesse“ tatsächlich für beide (und also auch für das spekulative) gilt.* – Diese Fragen sind aber erst im Zweiten Band dieser Arbeit zu erörtern, wozu von einer beiden Begriffen übergeordneten und also noch allgemeineren Bestimmung des Begriffs „Interesse“ auszugehen ist. Sie findet sich im „Primat-Lehrstück“ der zweiten „Kritik“ und muß natürlich im einschlägigen Paragraphen des Zweiten Bandes näher interpretiert werden. Sie lautet: „Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein *I n t e r e s s e* beilegen, d.i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird“ (V 119 32).

3. Eine Darstellung des Begriffs „Interesse“ kann sich nun aber nicht nur darauf beschränken zu sagen, was einem jeden Interesse *a l l g e m e i n* zukommt (nämlich: zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in der Willensbestimmung zu vermitteln) und in welche Richtungen diese Vermittlung geht bzw. welches seine grundlegenden *S p e z i e s* sind (nämlich: der Vernunft und der Neigung), sondern sie muß auch auf das *U m f e l d* des Begriffs eingehen, das von jener bereits einleitend vorgestellten *Begriffs-Trias* „Triebfeder“ - „Interesse“ - „Maxime“ abgesteckt wird und das oben auch bereits inhaltlich behandelt wurde. Daher gehören die beiden dafür gleichermaßen einschlägigen Stellen auch zu den Hauptstellen für die vollständige Begriffsfassung. – Die „Trias“-Stelle bezieht auch noch den *a n t h r o p o l o g i s c h e n K o n t e x t* im Sinne der beiden Fußnotenstellen der „Grundlegung“ erkennbar ein. Dieser Kontext wurde aber bereits oben (vor allem im §1) erörtert, sodaß er hier nicht mehr behandelt werden muß: Wie das Interesse für den Menschen selbst kennzeichnend ist, ebenso ist es als „Zwischen-sein“ (zwischen Sinnlichkeit und Vernunft) für das gleichgelagerte Dasein des Menschen charakteristisch. Ohne Frage wird durch diese Koinzidenz KANTS Begriffsfassung gestützt und abgerundet.

Wie es bereits mehrfach festgestellt wurde, stehen im **Begriffsumfeld** einmal die Begriffe „Triebfeder“ und „Bedürfnis“ und zum anderen „Maxime“ und „Zweck“ jeweils neben dem „Interesse“. Daß dies bei KANT tatsächlich so ist, soll nunmehr zusammenhängend aufgezeigt werden: Für die unmittelbar benachbarten Begriffe „Triebfeder“ und „Maxime“ liegt dies auch auf der flachen Hand, weil es in der dafür einschlägigen Hauptstelle im dritten Hauptstück („Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“) der „Kritik der praktischen Vernunft“ unmißverständlich ausgeführt wird: „Aus dem Begriffe einer *T r i e b f e d e r* entspringt der eines *I n t e r e s s e* (...). Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer *M a x i m e*“ (V 079 19 und 24; erste Sperrung VB). Daß dies sachlich zutrifft, ist aus der systematisch dargestellten Fassung des Begriffs „Interesse“ ersichtlich. KANT kann dann wie folgt fortfahren: „Alle drei Begriffe aber (...) können nur auf endliche Wesen angewandt werden“ (Zeile 27), und die beiden letzten nur auf endliche (sinnlich bedingte) Vernunftwesen (vgl. Zeile 20).

Daß auch der Begriff „B e d ü r f n i s“ in das Umfeld einzubeziehen ist, deutet sich (etwas verklausuliert) im anschließenden Satz an, in dem KANT feststellt, daß die „Endlichkeit“ jener Wesen, auf welche jene drei Begriffe zusammen einzig zutreffen, in der „Eingeschränktheit“ ihrer Natur besteht (vgl. 079 30) und diese in praktischer Hinsicht wiederum darin, daß es bei endlichen Wesen ein (generelles) Bedürfnis ist, „irgend wodurch zur Thätigkeit a n g e t r i e b e n zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht“ (Zeile 32; Sperrung VB). Die Notwendigkeit von Triebfedern resultiert also generell aus einer allgemeinen Bedürftigkeit, die darin besteht, daß das Verhalten endlicher Wesen mit inneren Hindernissen fertig werden bzw. diese überwinden muß. – In der für einen Einbezug des Begriffs „Bedürfnis“ entscheidenden Stelle der „Kritik der Urteilskraft“ heißt es dann in wünschenswerter Deutlichkeit: „Alles Interesse setzt Bedürfniß voraus, o d e r bringt eines hervor“ (V 210 20; Sperrung VB); wobei auch hier die Alternative zu betonen ist. Ein Interesse der Neigung setzt demnach ein Bedürfnis voraus und eines der Vernunft bringt ein solches hervor.

Der hier hergestellte Zusammenhang von Bedürfnis und Interesse gebietet es nun, die Ausführungen der ersten beiden Sätze der *ersten Fußnotenstelle* der „Grundlegung“ nicht als Entgegensetzung von Bedürfnis und Interesse mißzuverstehen. Sie lauten: „Die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein B e d ü r f n i ß . Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein I n t e r e s s e“ (IV 413 26F). Hiermit wird lediglich gesagt, daß das Begehren natürlicher Weise und zunächst von einem (nicht durch die Vernunft als Interesse vermittelten) Bedürfnis abhängt (nämlich bei Tieren). Parallel dazu heißt es in der *zweiten Fußnotenstelle* der „Grundlegung“, daß vernunftlose Geschöpfe (also: Tiere) nur sinnliche Antriebe (sprich: Triebfedern) fühlen und nicht durch Vernunft (als Interesse) vermittelte (vgl. 459 36F). Von daher ergibt es sich auch bereits, daß Bedürfnis und Triebfeder je nach Kontext stellvertretend im Zusammenhang des Interesses gebraucht werden können.

Daß der Begriff „Z w e c k“ in das Umfeld auf der „rationalen“ Seite des Begriffs „Interesse“ einbezogen werden muß, ist oben bereits festgestellt worden: weil alle Maximen neben ihrer Form eine Materie aufweisen: „nämlich einen Zweck“ (IV 436 19). Neben dieser Möglichkeit eines i n d i r e k t e n (nur gefolgerten) Einbezuges gibt es aber auch und vor allem eine d i r e k t e Möglichkeit und also dafür einschlägige Stellen: in der „Analytik des Schönen“. Dort stellt KANT zunächst im §4 etwas verklausuliert fest, daß sowohl im „Wozu-Guten“ als auch im „Ansich-Guten“ (und also im „Guten“ überhaupt, VB) immer der Begriff eines Z w e c k s enthalten und damit ein Verhältnis der Vernunft zum Wollen vorhanden ist – ein Verhältnis, in dem immer ein W o h l g e f a l l e n (überhaupt) eine Rolle spielt, speziell dann ein Wohlgefallen entweder am Dasein eines O b j e c t s oder einer H a n d l u n g (vgl. V 207 20); was soviel bedeutet, daß damit auch immer ein I n t e r e s s e (überhaupt) und speziell ein solches entweder der Neigung oder der Vernunft im Spiele ist. Im §11 wird der Zusammenhang zwar klarer, aber aus argumentativen Gründen auch spezieller hergestellt. Zweifellos kann man ihn jedoch (durch entsprechende Auslassungen) in allgemeiner Form wiedergeben: „Aller Zweck (...) führt immer ein Interesse (...) bei sich“ (221 05) (aber nicht auch immer umgekehrt, VB).

Es ergibt sich aus dem Vorangegangenen also unzweifelhaft, daß das Umfeld des Begriffs Interesse“ aus vier Begriffen besteht, von denen jeweils zwei zur Seite der Sinnlichkeit und zur Seite der Vernunft gehören; ferner: daß auf jeder Seite jeweils einer unmittelbar benachbart ist und der zweite mit diesem in einem engen Zusammenhang steht. Es wird sich im folgenden ferner zeigen, daß „Bedürfnis“ und „Maxime“ zum „Interesse“ Wechselbegriffe sein und also z. B. ein Bedürfnis bzw. eine Maxime der Vernunft jeweils ein Vernunftinteresse bedeuten können.

4. Schließlich muß noch auf eine Stelle ganz am Ende des §2 der „Analytik des Schönen“ eingegangen werden. Hier behauptet KANT, „daß es nicht mehr Arten des Interesse gebe“ (V 205 21), als diejenigen, die dann im folgenden erörtert werden und die mit einem jeweiligen Wohlgefallen zusammenhängen. Dieser Zusammenhang von Wohlgefallen und Interesse war im ersten Satz des §2 bereits hergestellt worden: „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (204 22). Im zweiten Satz wird dieses Wohlgefallen an der Verwirklichung (Existenz) eines Gegenstandes zum Begehungsvermögen in Beziehung gesetzt, womit es (gemäß der späteren Wortwahl) zum „praktischen“ (bzw. „tätigen“) Wohlgefallen bzw. zur „praktischen“ Lust spezifiziert und von der bloß „kontemplativen“ Lust (bzw. „untätigen“ Wohlgefallen) unterschieden wird. Dieses praktische Wohlgefallen wird (im gleichen Satz) dann nochmals unterteilt in ein solches, das als *G r u n d* der Bestimmung des Begehungsvermögens angesehen werden muß (und also ein Neigungsinteresse ist) oder doch als „mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend“ (Zeile 25): nämlich als *W i r k u n g* notwendig damit zusammenhängend (und also ein Vernunftinteresse ist).

KANT unterscheidet dann im §3 ein Wohlgefallen am „*A n g e n e h m e n*“ von einem am „*G u t e n*“ (im §4) und faßt im §5 zusammen, daß sowohl das Angenehme als auch das Gute „beide eine Beziehung auf das Begehungsvermögen“ (V 209 16) haben: „jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulus), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich“ (Zeile 17) führt und ihnen also ein pathologisches bzw. ein praktisches Interesse (der Neigung bzw. der Vernunft) zugeordnet werden muß. Das mit dem Begehungsvermögen zusammenhängende Wohlgefallen ist dadurch immer ein „praktisches“ (und von dem bloß „kontemplativen“ unterschiedenes) Wohlgefallen: das seinerseits einmal „pathologisch-praktisch“ und das andere Mal „praktisch-praktisch“ (bzw. rein praktisch) ist – womit das Wort „praktisch“ bei KANT also einmal eine allgemeine und das andere Mal eine spezielle Bedeutung haben kann. Dementsprechend wird z.B. der Begriff des „praktisch Guten“ in der „Grundlegung“ nicht in seiner allgemeinen, sondern in seiner *s p e z i e l l e n* Bedeutung gegen den des (pathologisch) „Angenehmen“ gestellt: „Praktisch *g u t* ist (...), was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt“ (IV 413 18).

Wenn KANT zu Beginn des 2. Absatzes des §5 der „Analytik des Schönen“ dann festhält, daß das Angenehme und das Gute (einerseits) sowie das Schöne (andererseits) *d r e i* verschiedene Verhältnisse der ihnen spezifisch korrespondierenden Vorstellungen zum Gefühl (der Lust und Unlust) haben, dann hat er unter den beiden Grundarten „praktisches“ und „kontemplatives“ Wohlgefallens (bzw. Lust) die *e r s t e* Grundart *n o c h m a l s* unterteilt: indem er ein pathologisches und ein rein praktisches Wohlgefallen bzw. eine „Sinnenlust“ und eine „intellektuelle Lust“ unterscheidet – wobei diesen beiden ein jeweiliges Interesse (der Neigung und der Vernunft) entspricht; der kontemplativen Lust aber nicht. Das Angenehme *v e r g n ü g t*, das Schöne *g e f ä l l t* und das Gute wird *g e s c h ä t z t* bzw. *g e b i l l i g t*: womit „ihm ein objectiver Werth“ (V 210 05) beigegeben wird.

Eine Komplizierung der Begriffslage hat sich *t e r m i n o l o g i s c h* bereits dadurch ergeben, daß das „praktische“ Wohlgefallen am Guten ein „praktisch-praktisches“ (rein praktisches) ist. Eine solche Doppelung tritt terminologisch ebenfalls auf, wenn KANT im ersten Absatz des §4 zwei Arten des Guten unterscheidet: das „Wozu-Gute“ bzw. das „Nützliche“ und das „Ansich-Gute“ bzw. das „Gut-Gute“ (rein Gute). Damit ist aber eine Komplizierung in *s a c h l i c h e r* Hinsicht verbunden, wenn diesen beiden Formen des Guten im anschließenden (bereits oben interpretierten)

Satz ein ihnen jeweils entsprechendes Interesse zugeordnet wird: eines am Objekt der Handlung und eines an der Handlung selbst, also ein pathologisches und ein (rein) praktisches bzw. eines der Neigung und eines der Vernunft. Damit gibt es aber *zwei* „pathologische“ Interessen: eines am Angenehmen und eines am Nützlichen, während das (rein) „praktische“ eines am (Ansich-) Guten ist.

An dieser Stelle soll jetzt nur deutlich gemacht werden, daß damit *kein* Interpretationsproblem entsteht: Es wurde oben (in diesem §5) bereits ausgeführt, daß das zur Erläuterung des Unterschiedes von pathologischem und praktischem Interesse in der *zweiten Fußnotenstelle* der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ beigezogene Begriffspaar „unmittelbar - mittelbar“ *quer* zum Unterschied von Neigungs- und Vernunftinteresse gebraucht werden kann. Daher ist es auch möglich, ein *unmittelbares* und ein *nur mittelbares* Interesse der Neigung zu unterscheiden und das Interesse am Angenehmen als „unmittelbares“ Sinneninteresse und das am Nützlichen als „mittelbares“ Neigungsinteresse zu bezeichnen. Dementsprechend kann KANT im §42 der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ auch ausführen, daß ein Interesse an den Reizen (bzw. an der „Materie“) der Natur „zwar auch *unmittelbar*, aber doch *empirisch* ist“ (V 299 06; Sperrungen VB); während demgegenüber in *jener Fußnotenstelle* der „Grundlegung“ ein „empirisches“ Interesse (am Objekt der Handlung) stets „mittelbar“ ist: von der Vernunft her gesehen ja (von der Sinnlichkeit her: nein).

Anmerkung : Es sei wenigstens darauf hingewiesen, daß auf der Folie der allgemeinen Erklärung des Interesses als (praktischer) Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand (bzw. Vernunft) ein „unmittelbares Interesse“ (also eine „unmittelbare Vermittlung“) keine *contradictio in adjecto* darstellt. – Ferner sei bereits jetzt darauf hingewiesen, daß auch beim praktischen Vernunftinteresse ein unmittelbares („moralisches“) und ein mittelbares zu unterscheiden sind. (Was aber erst am Ende dieses Ersten Bandes näher erläutert werden kann).

5. In der obigen Anmerkung zur Nr. 2 war darauf hingewiesen worden, daß im „Primat-Lehrstück“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ eine viel allgemeinere Erklärung des Interesses (als die bisherige) gegeben wird, die aber erst im Zweiten Band zu behandeln ist. – An dieser Stelle muß aber noch eine weitere wichtige **allgemeine Erklärung** des Begriffs „Interesse“ erörtert werden, die wahrscheinlich die bekannteste sein dürfte: „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. einen Willen bestimmende Ursache, wird“ (IV 459 34F). Seinen Willen bestimmen heißt Wollen, und dabei ist immer Vernunft im Spiele, und zwar als Interesse, welches eine Triebfeder des *Wollens* bedeutet, sofern sie durch Vernunft vermittelt wird (vgl. V 079 21). Wollen ist ohne Interessennahme nicht möglich und der Zusammenhang von *Wollen* und Interesse damit ein denkbar enger: Wer etwas will, hat daran ein Interesse. Dieser Zusammenhang wird von KANT auch im §4 der „Analytik des Schönen“ hergestellt (wenn auch an dessen Anfang etwas „versteckt“): Jedes Verhältnis der Vernunft zu einem (wenigstens möglichen) Wollen richtet sich auf einen Zweck (als Materie einer *Maxime*; damit aber auch auf diese), was immer ein Interesse bei sich hat (vgl. nochmals V 207 19). Ungleich deutlicher liest sich dies dann am Ende des Paragraphen: „Etwas (...) wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d.i. daran ein Interesse nehmen, ist *identisch*“ (209 10; Sperrung VB).

Die bei jeglichem Interesse vorhandene Abhängigkeit der Willensbestimmung von Prinzipien der Vernunft (bzw. des Verstandes) *und* die damit in Erscheinung tretende Kausalität der Vernunft überhaupt ist also als **allgemeine Bestimmtheit** seines Begriffs auch in diesen Stellen nachweisbar. Daher ist es auch hier so, daß bei einer Willensbestimmung, deren Grund *zuletzt* in der Vernunft selbst liegt, ein Interesse der Vernunft (als reines, als praktisches) unterstellt werden muß,

während demgegenüber bei einer Bestimmung des Willens, deren Grund *n i c h t* zuletzt in der Vernunft selbst, sondern im Gefühl der Lust (im Angenehmen) bzw. in dem ihm korrespondierenden Gegenstand des Begehrens liegt, ein Interesse der Neigung (als empirisches, als pathologisches) in Frage kommt. In beiden Fällen spielt aber immer die Vernunft als Kausalität ihre Rolle: entweder eine autonome oder eine dienende; und *i m m e r* ist dabei das Interesse als eine zwischen der Vernunft und dem Gefühl vermittelnde und damit das menschliche Wollen ermöglichende *I n s t a n z* anzusehen; wobei das Gefühl als praktische Lust dem Wollen im Falle des Vernunftinteresses folgt und intellektuelle Lust heißt, während es dem Wollen im Falle des Interesses der Neigung vorangeht und Begierde genannt werden muß.

§6 Der Begriff der Maxime (Interesse und Maxime)

Das U m f e l d des Begriffs Interesse ist durch die Begriffe „Triebfeder“ und „Bedürfnis“ einerseits und durch die Begriffe „Maxime“ und „Zweck“ andererseits abgesteckt. So wie der Begriff der Triebfeder durch den des Bedürfnisses ergänzt wird, ebenso hängt der Begriff der Maxime mit dem des Zwecks zusammen. So wie es keinen Antrieb ohne Bedürfnis gibt, ebenso gibt es keine Maxime, der nicht ein Zweck zugeordnet werden kann. Dabei gehören die Begriffe „Triebfeder“ und „Bedürfnis“ auf die Seite der Sinnlichkeit des Interesses und die Begriffe „Maxime“ und „Zweck“ auf dessen rationale Seite. Und beide Seiten werden in der Artikulation eines I n t e r e s s e s miteinander verbunden und damit zu jener Einheit vermittelt, die man W o l l e n nennt.

Diese Vermittlungsfunktion des Interesses ist von KANT nicht nur in der Einleitungsstelle der „Metaphysik der Sitten“ klar und deutlich herausgestellt worden (vgl. VI 212 23-26), sondern auch (bezeichnender Weise) in der Stelle im Triebfeder-Hauptstück der „Kritik der praktischen Vernunft“. Hier wird ausgeführt, daß aus dem Begriff einer Triebfeder der eines Interesses entspringt und daß sich auf diesen der Begriff einer Maxime gründet (vgl. V 079 1922 u. 2425) – wobei die letzte der beiden Feststellungen bislang noch der Begründung harret, jetzt aber geliefert werden kann und soll.

Hierzu ist es erforderlich, vom Begriff der M a x i m e auszugehen und dabei darauf aufmerksam zu machen, daß KANT die Begriffe „Triebfeder“ und „Maxime“ dadurch in einen engen Zusammenhang gebracht hat, daß er an einer Maxime eine F o r m und eine M a t e r i e zu unterscheiden lehrt und dabei „Triebfedern als Materie der Maximen“ (vgl. VI 036 1617) ansieht. Wenn aber eine **Triebfeder** (bzw. Begierde oder Neigung) als Materie einer Maxime und ein **Interesse** als eine durch Vernunft vorgestellte Triebfeder aufgefaßt werden kann, dann ist es zu verstehen, daß sich aus dem Begriff eines Interesses auch der Begriff einer **Maxime** ergibt.

1. Das durch das Interesse zu vermittelnde Verhältnis von Sinnlichkeit und Intellekt, von Neigung und Verstand wird von KANT auch als Ausgleich eines Spannungsverhältnisses aufgefaßt. Nicht nur, daß Gefühle und Bedürfnisse samt den aus ihnen resultierenden Begierden und Neigungen V e r w i r r u n g in die „überlegten“ Maximen der Menschen bringen können (vgl. V 118 21); die Neigungen sind sogar G e g n e r „der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse sein)“ (VI 058 32F) – was soviel besagen will, daß die Begierden und Neigungen ganz g e n e r e l l in einer natürlichen Gegnerschaft zur F o r m der Maxime stehen, gleichgültig um welche A r t dieser Form es sich dabei handelt: ob sie mit dem Gesetz der Vernunft übereinstimmt (und „gut“ ist) oder nicht. Eine Gegnerschaft der Neigungen gegenüber allen Maximen im Moment ihrer M a t e r i e kann unmöglich angenommen werden, da sinnliche Antriebe ja gerade diese Materie darstellen. *Daraus u n d aus der nicht zu leugnenden generellen Gegnerschaft der Neigungen ergibt sich aber die Notwendigkeit der Annahme einer F o r m der Maxime.*

Und aus diesen Überlegungen ergibt sich ebenfalls, daß das Problem der Annahme guter oder böser Maximen an deren Moment der F o r m und also nicht an deren Materie (Triebfedern oder Neigungen) zu verweisen ist; was KANT auch zum Ausdruck bringt, wenn er anmerkt, daß der Grund dieser Annahme „in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß“ (VI 021 32F) – und was im Zusammenhang der Aufarbeitung des Begriffs „Leidenschaft“ noch genauer zu zeigen sein wird. Und hieraus erklärt sich dann auch die versteckte A p o l o g i e der Sinnlichkeit, die sich darin andeutet, daß die Neigungen „n u r“ als Gegner der Grundsätze überhaupt aufzufassen sind (vgl. VI 058 31F). Eine Neigung (z.B. Mitleid) kann also auch ein Gegner der „bösen“ Maxime sein und dieser ein Bein stellen.

Im Falle einer Maxime des guten Willens ist deren *F o r m* so bestimmt, daß sie zu einer allgemeinen praktischen Gesetzgebung (analog zu der Gesetzlichkeit der Natur) taugt; welche Qualifikation sie als Maxime des bösen Willens prinzipiell vermissen läßt. In einer Stelle in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wird diese Form näher als eine *O r d n u n g* von **Triebfedern**, welche selbst *n u r* die Materie einer Maxime darstellen, gekennzeichnet (vgl. VI 036 20-22) – was unten im §13 ausführlicher zu erörtern ist.

2. Die Unterscheidung einer **Form** und einer **Materie** an bzw. in einer Maxime ist für Konzeption wie Verständnis ihres Begriffs grundlegend und wird von KANT bereits in der „Grundlegung zur Metaphysik“ vorgenommen: „Alle Maximen haben nämlich 1) eine *F o r m*, welche in der Allgemeinheit besteht“ (IV 436 13), die sie aufweisen müssen, um überhaupt *G r u n d s ä t z e* (wenn auch nur subjektiv gültige) des menschlichen Wollens und Handelns sein können, die als feste Vorsätze der generellen Anfechtung durch die Neigungen ausgesetzt sind. – Sodann haben alle Maximen auch „2) eine *M a t e r i e*, nämlich einen Zweck“ (Zeile 19); welcher allerdings etwas anderes als eine Triebfeder ist.

Kurz darauf gibt KANT zwar zu erkennen, daß er hier zunächst nur einen auf den Begriff eines Objektes *r e d u z i e r t e n* Zweckbegriff (vgl. 436 28) als Materie der Maxime verwendet. Damit bleibt der Abstand zum Begriff einer Triebfeder aber immer noch unüberwindlich groß: auch für den Fall, daß für diesen nicht der Begriff des Bedürfnisses oder des Gelüstens, sondern der der Begierde verwandt werden soll. Die „materiale“ Begierde (des Genusses) ist zwar eine solche, die auf Objekte gerichtet ist; die „formale“ Begierde (des Wahnes: z.B. Ehrsucht) aber nicht (vgl. IX 492 03-05; VII 274 27). – Der Unterschied zwischen der Begierde selbst und dem, *w o r a u f* sie sich bezieht (das begehrte Objekt), ist aber auch im Falle einer materialen Begierde nicht zu übersehen (vgl. auch §9 Nr.2).

Aus der Orientierung der Systematik der Momente des Begriffs der Maxime an der Systematik der Kategorientafel der „Kritik der reinen Vernunft“ wird verständlich, daß die beiden genannten Momente der Form und der Materie dann schließlich 3) miteinander verbunden werden müssen; weil dies nämlich auch mit den beiden ersten Kategorien eines jeden Titels der Tafel geschieht und wodurch die dritte gewonnen wird (vgl. B 110 u. IV 325 26F). Die Verbindung der beiden Momente der Maxime wird so vorgenommen, daß auch hier die Wirkung ihrer *F o r m* auf die *O r d n u n g* nunmehr allerdings der **Zwecke** (als ihrer Materie) aufgezeigt wird, die im Falle der Form einer Maxime des guten Willens so ausfällt, „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur (...), zusammenstimmen sollen“ (IV 436 24). – Aufgrund ihrer Form kann eine Maxime auch als „das *i n n e r e* Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken“ (IX 024 31; Sperrung VB) aufgefaßt werden.

Anmerkung : Daß KANT an dieser systematisch so wichtigen Stelle auf Zwecke als der Materie der Maximen abstellt, hat seinen Grund darin, daß es ihm hier um die Ableitung der „*Reich-der-Zwecke-Formel*“ des kategorischen Imperativs geht. – Es bleibt aber festzuhalten, daß KANT *s o w o h l* Triebfedern *a l s a u c h* Zwecke als *M a t e r i e* der Maximen ansieht.

3. Nun ist der *W i l l e* „eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind“ (IV 446 07), und wird als ein Vermögen gedacht, sich selbst nach der Vorstellung bestimmter Gesetze (vgl. 427 19) bzw. praktischer Grundsätze zum Handeln zu bestimmen; wobei die praktischen Prinzipien aber immer wenigstens Maximen sind (vgl. V 019 07). Eine jede Willensbestimmung einer Maxime zufolge setzt nun einen *G r u n d* voraus, der in seinem bloß sinnlichen Moment als

T r i e b f e d e r bestimmt ist, der aber bei einem vernünftigen Wesen noch ein intellektuelles Moment aufweisen und daher mehr als nur ein Antrieb (stimulus) sein muß; der unverkürzt und damit präziser als **M o t i v** („Bewegungsgrund“) zu fassen ist (vgl. IV 427 27; vgl. Poe 181).

KANT definiert aber den Willen auch als „das Vermögen der Zwecke“ (vgl. V 058f). Eine jede Willensbestimmung einer Maxime zufolge bezieht sich also immer auch auf einen **Z w e c k** als dem Gegenstand des Wollens (vgl. VI 384 33), der für dasjenige steht, w a s man will und dessen Vorstellung eine Handlung auslöst, durch die der Zweck hervorgebracht wird (vgl. Zeile 34). Die Wirkung bzw. **F o l g e** einer Handlung ist also der Zweck, die Handlung sein Mittel (vgl. IV 427 24-26). Diese richtet sich auf ein (zu verwirklichendes oder in Besitz zu nehmendes) **O b j e k t**, das damit ebenfalls Mittel zum Zweck ist. Verkürzt gesprochen hat also jede Handlung ihren Zweck (vgl. VI 385 01) und dieser kann (ebenfalls verkürzt) mit dem Objekt seiner Realisierungshandlung gleichgesetzt werden: „der Objecte, d.i. der Zwecke“ (IV 436 28).

Da Maximen immer solche der **H a n d l u n g e n** sind und sich also immer auf diese beziehen, und da jede Handlung immer einem Zweck als Mittel dient, muß eine jede Maxime („objektiv“) mit einem Zweck in Zusammenhang gebracht werden – ebenso wie („subjektiv“) mit einer Triebfeder. Dementsprechend sind „Motiv“ und „Zweck“ im Begriff des Wollens notwendig miteinander verbunden wie auch (im Falle sinnlich-affizierten Wollens) „Triebfeder“ und „Objekt“ (als Mittel zu einem Zweck) im Begriff der Handlung miteinander verknüpft sind. Und da die Wirkung des Mittels „Handlung“ (samt ihres Objekts) von KANT als „Zweck“ bestimmt wird, kann er einen auf den Begriff des Objektes *reduzierten Zweckbegriff* in seiner Erklärung der Materie einer Maxime billigerweise verwenden – wie auch (an anderen Stellen) einen auf den Begriff einer Triebfeder *reduzierten Motivbegriff*.

Wenn aber sowohl der Begriff einer Triebfeder als auch der eines Zwecks im Begriff des Wollens notwendig miteinander verknüpft sind und wenn jedem Wollen eine Maxime zugrunde liegt, dann müssen sowohl **Triebfedern** als auch **Zwecke** Bestimmungsstücke des Begriffs der Maxime sein, und dann können beide auch als deren **Materie** angesehen werden; während deren **Form** in einer bestimmten **Ordnung** von Triebfedern und Zwecken zu denken ist (auf welche sich die philosophische Reflexion zu konzentrieren und diese gegenüber der Materie zu isolieren hat).

4. In die Erklärung des Begriffs „Interesse“ in der dafür systematisch wichtigsten Hauptstelle in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ ist in der dort eingefügten Klammer der Begriff der Maxime „versteckt“ einbezogen und oben (vgl. §5 Nr.1) für eine Vereinfachung der Definition des Interesses anstelle der Klammer eingesetzt worden. Eine **Maxime** bedeutet dort eine **R e g e l** des Verstandes, die in praktischer Hinsicht „nur für das Subject“ Gültigkeit hat (vgl. VI 212 25). Daß es sich bei dieser so spezifizierten Regel zweifellos um eine Maxime handelt, konnte durch einen Hinweis auf deren Begriffsbestimmung in den „Vorbegriffen“ jener Einleitung auch nachgewiesen werden. Dort bedeutet eine Maxime nämlich „die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Princip macht“ (VI 225 02): im Unterschied zu einem praktischen Gesetz, welches „gewisse Handlungen zur Pflicht macht“ (Zeile 01) – weshalb bei „einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können“ (Zeile 04).

Zwei Absätze weiter werden diese Erklärungen von KANT wiederholt und ergänzt: Maxime ist demnach „das **s u b j e c t i v e** Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln **w i l l**). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin **o b j e c t i v** gebietet (wie es handeln **s o l l**)“ (VI 225 34; zwei Sperrungen eingefügt, VB). – Am Ende der Ausarbeitung seiner Praktischen Philosophie nimmt KANT 1797

damit Bestimmungen des Begriffs „Maxime“ so vor wie er sie an ihrem Anfang bereits eingeführt hatte. In seiner Schrift von 1785 werden nämlich zum einen **Maximen** ebenfalls von praktischen Gesetzen *u n t e r s c h i e d e n*, und zum anderen stehen auch hier die *M o m e n t e* der **Faktizität** und der **Subjektivität** in der Begriffsbestimmung im Vordergrund (bei *Gesetzen* wären die Momente der *Normativität* und *Objektivität* hervorzuheben).

Maximen sind die *t a t s ä c h l i c h e n* Grundsätze des Individuums, nach denen es faktisch handelt bzw. sein Verhalten ausrichtet. Eine Maxime „ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject *h a n d e l t*“ (IV 421 27F). Dies schließt ein, daß das Subjekt es ist und auch einzig sein kann, das Triebfedern und mit Lust vorgestellte Objekte für sein Verhalten wirksam werden läßt, indem es diese als Materie in seine Maxime aufnimmt, die es sich also *s e l b s t b i l d e t* und auferlegt. Das Moment der Subjektivität erklärt sich daraus, daß eine Maxime die praktische Regel enthält, „die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt“ (Zeile 26F). Eine Maxime ist daher „das subjective Princip zu handeln und muß vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden“ (420 36F; Sperrungen weggelassen, VB). Dieses ist „gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *h a n d e l n s o l l*“ (421 29F). Eine *M a x i m e* ist also „das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (...) ist das praktische *G e s e t z*“ (400 34F) (vgl. auch 449 08-11).

5. Während eine Maxime von vorne herein den „Bedingungen des Subjects gemäß“ gefaßt wird und nur für ein Individuum Gültigkeit beansprucht, gilt ein praktisches Gesetz „objektiv“ und ist also immer „für jedes vernünftige Wesen gültig“ – bzw. „soll“ es sein, weshalb es als „ein Imperativ“ (IV 421 30F) Gültigkeit beansprucht und also ein „Gebot“ darstellt, dessen „Formel“ eben **Imperativ** heißt (vgl. 413 10). Das praktische Gesetz wäre nämlich *n u r d a n n* einem Naturgesetz vergleichbar bzw. etwas, das „allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, *w e n n* Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte“ (400 35F; Sperrung VB); was aber angesichts der Endlichkeit und Unvollkommenheit des Menschen nicht der Fall ist. Alle Imperative drücken daher ein *S o l l e n* aus „und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird“ (IV 413 12).

Mit „einem Worte, ist der Wille nicht *a n s i c h* völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist *N ö t h i g u n g*“ (IV 413 01). Und daher „gelten für den *g ö t t l i c h e n* und überhaupt für einen *h e i l i g e n* Willen keine Imperativen; das *S o l l e n* ist hier am unrechten Orte, weil das *W o l l e n* schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist“ (414 05). – Da in diesen Passagen anthropologische Positionen der Philosophie KANTS eine erkennbar wichtige Rolle spielen, verwundert es nicht, daß er im Zusammenhang der Definition des Begriffs „Imperativ“ auch den Begriff „Interesse“ in einer Anmerkung einführt (vgl. erste Fußnotenstelle: IV 413).

6. So wie sich die Definitionen des Begriffs „Maxime“ in der „Grundlegung“ (1785) und in den „Vorbegriffen“ (1797) entsprechen, ebenso steht die *systematisch wichtigste* Begriffserklärung, die sich in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) befindet, in dieser Kontinuität der Begriffsfassung. Diese Definition umfaßt den eigentlichen (kurzen) Textabsatz des §1 und arbeitet zum einen ebenfalls mit dem Unterschied von „Maxime“ und „Gesetz“, wobei sie zum anderen wiederum auf den Unterschied von „subjektiver“ und „objektiver“ Gültigkeit zurückgreift. KANT blendet allerdings das Moment der „Faktizität“ in der Bestimmung des Begriffs „Maxime“ aus und betont dafür

deren **Grundsatz- und Allgemeinheitscharakter**. In der unmittelbar angeschlossenen „Anmerkung“ wird von ihm dann (auf der Grundlage seiner anthropologischen Position) auch der Gebotscharakter eines praktischen Gesetzes akzentuiert und die Gebote vor allem als Imperative (als deren „Formel“) behandelt.

KANT geht dabei vom ganz allgemeinen Begriff der praktischen *G r u n d s ä t z e* aus und stellt fest, daß diese Sätze sind, „welche eine *a l l g e m e i n e* Bestimmung des *W i l l e n s* enthalten“ (V 019 07; Sperrungen VB). Unter den praktischen Grundsätzen sind dann zwei Arten zu unterscheiden: „Sie sind subjectiv oder *M a x i m e n*, wenn die *Bedingung* (für die Grundregel des Handelns) nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber oder praktische *G e s e t z e*, wenn *jene* (Bedingung) als objectiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig, erkannt wird“ (Zeile 09; Kursivsatz und Einfügungen VB).

Wichtig hieran ist nun zunächst das Bestimmungsmoment der **Allgemeinheit**, das natürlich ebenso selbstverständlich für einen „Grundsatz“ ist wie das Moment der Willensbestimmung für einen „praktischen“ Satz. Es ist aber gleichwohl zu betonen, daß eine Maxime demnach ein „allgemeiner“ praktischer Satz ist. Neu ist dies allerdings nicht, hatte KANT in der „Grundlegung“ doch von der *F o r m* einer Maxime gesagt, daß diese „in der Allgemeinheit besteht“ (IV 436 15). Nun ist aber eine Maxime nicht für *a l l e* Subjekte, sondern nur für das *e i n z e l n e* Individuum gültig. Wenn sie demnach für die *Sphäre der Subjekte* keine Allgemeingültigkeit besitzt, so muß sie diese für die **Objektsphäre** bzw. für die *H a n d l u n g e n* haben. Das Moment der Allgemeinheit nun darin erblicken zu wollen, daß *e i n e* Maxime für *a l l e* Handlungen des Subjekts gültig sein soll, wäre natürlich ganz falsch, da sie ja definitionsgemäß *n u r* für eine bestimmte *V i e l z a h l* von Handlungen (nach den individuellen Bedingungen des Subjekts) Gültigkeit beansprucht – für diese aber gleichwohl.

M a x i m e n haben also eine „eingeschränkte“ Allgemeinheit (bzw. „subjektive“ Gültigkeit) und sind für *a l l e i h r e* Fälle gültig (vgl. z.B. V 027 26; VIII 286 17), *G e s e t z e* aber für *a l l e* Fälle überhaupt („objektive“ Gültigkeit). Eine (wenn auch nur eingeschränkte) Allgemeinheit muß eine Maxime aber zweifellos besitzen, damit sie als ein praktischer Grundsatz bzw. als ein praktisches *P r i n z i p* gelten kann. Grundsätze werden von KANT in jenem §1 nun allerdings *nicht nur* so bestimmt, daß sie eine *a l l g e m e i n e* Bestimmung des Willens enthalten, *sondern auch*: daß sie mehrere praktische Regeln *u n t e r s i c h* haben (vgl. V 019 08) – was eine weitere wichtige Bestimmung des Begriffs „Maxime“ darstellt und keinesfalls übersehen werden darf. Als ein **Prinzip** muß eine Maxime nämlich auch einen **Bedingungscharakter** aufweisen, durch welchen ihr **Allgemeinheitscharakter** dann auch *n i c h t* als einer, der *n u r* für Klassifikationszwecke tauglich ist, ausgewiesen wird.

Unter einer *R e g e l* versteht KANT „die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden *k a n n*“ (A 113). Und wenn es so gesetzt werden *m u ß*, dann versteht er darunter ein *G e s e t z* (vgl. ebda). Hierbei ist zu beachten, daß KANT im Begriff einer Regel ganz selbstverständlich deren Bedingung und das von ihr bedingte (zu vereinigende) Mannigfaltige unterscheidet, aus dessen Bestand auch die „Fälle“ gewonnen werden, auf welche die „Regel“ anzuwenden ist (vgl. A 135/B 174). Und ebenfalls selbstverständlich ist es für ihn, daß gewisse Regeln noch höheren unterfallen, die dann ihrerseits für den Komplex jener Regeln Grundsätze sind (vgl. IV 305 15-19; A 126).

Dementsprechend ist es verständlich, daß KANT bei der Bestimmung einer **Regel** vorzugsweise auf den Grund der Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen in ihr abstellt: auf die ihr zu Grunde liegen-

de *B e d i n g u n g* also – welche Akzentuierung er auch dann beibehält, wenn die Regel durch eine noch höhere, als ihrem Grundsatz, bedingt wird. Auch diese höhere enthält eine (noch prinzipiellere) Bedingung zur Vereinheitlichung der ihr unterstehenden Regeln, welche das eigentlich bestimmende Moment für den erfaßten Regelkomplex darstellt. Subjektive Grundsätze oder Maximen liegen vor, wenn die *B e d i n g u n g* als nur für den Willen des Subjekts gültig von diesem angesehen wird (vgl. nochmals V 019 09). Es bedarf nun aber keines weiteren Wortes, daß eine solche „Bedingung“ als Bestimmungsmoment der Maxime zu deren „Form“ gehört, die also nicht nur durch „Allgemeinheit“ gekennzeichnet ist, sondern auch durch „Notwendigkeit“.

Anmerkung : Dies muß auch so sein: „Allgemeinheit“ und „Notwendigkeit“ müssen einander korrespondieren. Erkenntnisse a priori sind durch „strenge“ Allgemeinheit und „unverbrüchliche“ Notwendigkeit, empirische Erkenntnisse hingegen nur durch „Eingeschränktheit“ und „Zufälligkeit“ gekennzeichnet (vgl. B 3f). Nimmt man *a b e r* die Grenzen dieser Beschränkungen in eine Bestimmung ausdrücklich auf, so besitzt diese dann eine (festgelegte) „eingeschränkte“ Allgemeinheit, der eine entsprechend „restringierte“ Notwendigkeit für den eingegrenzten Bereich korrespondiert (vgl. dazu auch KANTS Ausführungen zum Begriff „absolut“: A 324ff/B 380ff). *Demzufolge muß eine M a x i m e (als Prinzip) neben dem Moment (eingeschränkter) Allgemeinheit noch das Moment einer (restringierten) Notwendigkeit aufweisen.*

7. Es gibt also für eine Maxime nicht nur *F ä l l e*, auf die sie angewandt werden kann, sondern sie zieht durchaus auch praktische *F o l g e s ä t z e* nach sich: eben ihr unterfallende Regeln. Daher muß für den Begriff der Maxime auch die für Prinzipien typische **logische Hierarchie** unterstellt werden – und zwar nicht nur nach „unten“, sondern auch nach „oben“. Daß dies in KANTS Fassung des Begriffs der Maxime auch so ist, kann man daraus ersehen, daß er z.B. im Zusammenhang der (maximengeleiteten) Suche des Menschen nach Vergnügungen eine „Hauptmaxime“ formuliert: Das Vergnügen „sich so zuzumessen, daß man noch immer damit steigen kann“ (VII 237 03), sich also nicht eines „ferneren Genusses immer weniger fähig“ (236f) zu machen. Oder: Im Zusammenhang „der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung“ hatte er sich dazu auf die „allgemeinsten“ Maximen hinweisartig beschränkt (vgl. V 161 25).

Dementsprechend handelt es sich bei Maximen nicht einfach um Handlungs- und Verhaltensregeln, sondern um *G r u n d r e g e l n*, welche man in der Tat als „Lebensregeln“ ansehen kann, nach denen das vernünftige Subjekt seinen Selbstentwurf (wer es sein will und wie es leben will) realisiert (vgl. R. BITTNER (1974) S. 489). Als Grundregeln müssen Maximen dann aber *nach „unten“* zur „bloßen“ Regel abgegrenzt werden (was KANT jedoch nicht getan hat): Dazu kann diese Grenzziehung alles das, was zur Materie einer Maxime gehört, isolieren und auf die *H a n d l u n g e n* abstellen – die als bloße Konsequenzen einer gefaßten Maxime dieser unterfallen (lediglich ihr „Fall“ sind) und also ein bloßes *T u n* (oder Lassen) beinhalten, gleichwohl aber „Regeln“ sind (z.B. an jedem Werktag um 07.00 Uhr Kaffee zu trinken).

KANT berichtet im „Streit der Fakultäten“ (1798) von einer „Lebensregel“, die er als eine „diätetische“ Maxime bezeichnet (vgl. VII 111 19F) und die darin besteht, „den Athemzug durch die Nase bei geschlossenen Lippen sich so zur *G e w o h n h e i t* zu machen, daß er selbst im tiefsten Schlaf nicht anders verrichtet wird“ (110 29F). Er betont zudem noch, daß zu ihrer Beachtung in bestimmten Situationen eine größere Stärke des *V o r s a t z e s* gehört, „dazu von jener Regel nicht abzuweichen“ (Zeile 35F). Falls diese Regel tatsächlich die Bezeichnung „Maxime“ verdienen sollte, dann stellt sie aber sicherlich nur eine Untermaxime zur Hauptmaxime „seine Gesundheit zu fördern“ dar (vgl. §7 Nr.1). Da sie jedoch keine weiteren Regeln (sondern nur Ausführungshandlungen) „unter sich hat“, wird es sich bei ihr nur um eine „bloße“ und nicht um eine „Grund“regel han-

handeln; die aber die Bezeichnung „Lebensregel“ verdient – womit die „zeitliche“ Reichweite also *k e i n* überzeugendes Kriterium für eine Maxime darstellen kann, sondern nur ihr „Grund“satzcharakter und also ihre „logische“ Reichweite.

Und natürlich wird der Begriff der Maxime von KANT nicht nur auf das faktische Handeln des Individuums angewandt, sondern auch auf das Verhalten von *K o l l e k t i v e n* bzw. sozialen Gruppen. Daher bezeichnet er auch den berüchtigten Grundsatz „divide et impera“ (VIII 375 03) als „politische“ Maxime (vgl. Zeile 11): wenn auch als *eine* „sophistische“ (vgl. 374 20) unter insgesamt dreien. Die beiden anderen (weniger bekannten) lauten: „fac et excusa“ (Zeile 22) und „si fecisti, nega“ (Zeile 33). – Und die „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (die in Jena erschien und für die KANT ebenfalls schrieb) hatte sich seiner Nachricht zufolge die „Maximen der Sorgfalt, Unparteilichkeit und Mäßigung (...) zur Richtschnur genommen“ (VIII 056 11).

In Erinnerung an die notorisch nicht oder unangemessen beachtete wichtige Stelle in der „Kritik der praktischen Vernunft“, an der KANT ausführt, daß der Begriff der Maxime sich auf den Begriff des Interesses „gründet“ (vgl. nochmals V 079 25), muß eine *M a x i m e* nun aber ein **Interesse** (im vollen Sinn des Wortes: als dessen rationale Seite) repräsentieren. Es wird jedoch wohl kaum jemals ein „Interessenverband“ für „frühes Kaffeetrinken“ gegründet werden (jedenfalls außerhalb des Karnevals nicht). Dementsprechend kann die Frage der Reichweite des Maximenbegriffs nach „unten“ mit der (später im §9 noch zu erörternden) Frage nach einzelnen Neigungsinteressen verbunden werden.

Die Abgrenzung einer Maxime *nach* „oben“ zu den praktischen Gesetzen ist von KANT demgegenüber ausdrücklich vorgenommen worden, unterscheidet er doch in seinen Definitionen diese beiden Grundarten praktischer Grundsätze immer wieder erklärungsreich. Aus diesen Erklärungen ergibt sich, daß eine Maxime strenger Allgemeingültigkeit (nicht nur für alle Fälle, sondern auch für alle Subjekte) und uneingeschränkter Notwendigkeit die **Form** einer Tauglichkeit zum praktischen Gesetze besitzen muß – welche in dem Falle, daß aus ihrem Formmoment alle Materie entfernt ist, eine rein „formale“ Maxime sein wird. *Daher ist es ebenso zutreffend wie konsequent, wenn KANT für die Tauglichkeit einer Maxime zum praktischen Gesetz deren uneingeschränkte Verallgemeinerungsfähigkeit zum Kriterium erhebt.*

Anmerkung : Man könnte KANT nun doch eine gewisse Diskontinuität in der Begriffsfassung nachsagen und dazu auf eine Stelle (immerhin:) der „Kritik der reinen Vernunft“ (A: 1781) verweisen. Dort heißt es nämlich: „Praktische *G e s e t z e*, so fern sie zugleich subjective Gründe der Handlungen, d.i. subjective Grundsätze, werden, heißen *M a x i m e n*“ (A 812/B 840; erste Sperrung VB) (vgl. IX 481 12). Nimmt man aber zur Kenntnis, daß KANT an verschiedenen Stellen von „sittlichen“ Maximen spricht (so z.B. gleich zu Beginn des nächsten Absatzes) bzw. von „moralischen“ (vgl. z.B. VI 021 29F) und an einer Stelle auch „sittliche“ von „technischen“ unterscheidet (vgl. VI 409 28), dann wird man die Aussage jener Stelle unmöglich (und zwar auch nach dem Buchstaben nicht) mißverstehen können:

Praktische Gesetze, wenn sie vom Subjekt angenommen und also zu dessen „subjektiven Grundsätzen“ gemacht werden, sind damit seine Maximen geworden; was KANT bereits in der ersten „Kritik“ immer wieder fordert und was auch der nächste Satz jener Stelle mit anderen Worten (aber in gleicher Argumentationsrichtung) wiederholt: daß die *B e f o l g u n g* der Gesetze der Sittlichkeit einzig nach *M a x i m e n* geschehen kann. – Andererseits können sinnliche Antriebe bzw. Triebfedern den Menschen nur dann zu Handlungen bestimmen, wenn er diese in seine allgemeinen Handlungsgrundsätze bzw. in seine Maximen aufgenommen hat, d.h. er sich eine allgemeine Regel

gebildet hat, nach der er sich verhalten will (vgl. nochmals VI 225 34). Eine Maxime ist nämlich „der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt“ (IV 421 27F).

8. Obige Aussagen, die KANT auch in die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ (B: 1787) übernommen hat, stehen also noch nicht einmal im Kontrast, geschweige denn im Gegensatz zu den übrigen Definitionen – z.B. zu denen im §1 der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) oder etwa zum ersten Satz der „Anmerkung“ zu diesem Paragraphen, wo er an seine gerade im Haupttext gegebenen Erklärungen anknüpft und den Unterschied von „Gesetzen“ und „Maximen“ nochmals verdeutlicht: „Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktisch, d.i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so giebt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze bloß Maximen sein“ (V 019 14; zweite Sperrung VB). Hierbei entspricht der Begriff „Grund“ natürlich dem Begriff „Bedingung“ in jener Definition des Haupttextes; in welcher bei einer Maxime (als einer Regel) deren Bedingung nur „für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird“ (Zeile 09).

Daher müssen auch „praktische“ Gesetze von Gesetzen der „Natur“ unterschieden werden. Bei gültigen Naturgesetzen verhält sich das von diesen Bestimmte so wie das Gesetz es besagt (vgl. 019 23-25). Praktische Gesetze hingegen beziehen sich auf das Begehungsvermögen des Subjekts und haben das Besondere an sich, daß das von ihnen Bestimmte sich trotz ihrer unbezweifelbaren Gültigkeit nicht unvermeidlich nach ihnen richtet. Der Grund dafür liegt darin, daß das Subjekt faktisch nach Maximen handelt und nicht schon nach Gesetzen: „In der praktischen Erkenntniß, d.i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nämlich dem Begehungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann“ (020 02).

Und auch aus diesem Grunde werden praktische Gesetze als Imperativ, „d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet“ (020 10). Imperative gebieten „also objectiv und sind von Maximen, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden“ (Zeile 13; Sperrung VB). Während Imperative also ein **Sollen** ausdrücken, beinhalten Maximen ein **Wollen**; und während vom Willen die Gesetze ausgehen, sind Maximen auf die Willkür bezogen (vgl. VI 226 04) und für die einzig von dieser ausgehenden konkreten Handlungen maßgebend.

9. Wie es bereits oben (im §2 Nr.3) ausführlich dargestellt worden ist, wird das menschliche Begehungsvermögen von KANT dann als „Wille“ bezeichnet, wenn er es in Beziehung auf seinen Bestimmungsgrund in der Vernunft betrachtet. Wird es aber in Beziehung zur Handlung gesetzt, dann spricht er von ihm als „Willkür“. Die Willkür steht auf der Seite der „Wirkung“ des Begehungsvermögens, während der Wille den (immer vernünftigen) „Grund“ der Bestimmung der Willkür darstellt. Maximen beziehen sich aber nun einmal auf die Handlungen, während sich der Wille (als praktische Vernunft) auf die Form der Maximen bezieht. – Wenn „Wollen“ und „Interessenahme“ identisch sind (vgl. V 209 1012), dann muß dies auch für die „rationale“ Seite eines Interesses gelten: für die „Maxime“ eben.

Damit ist das einzig nach einer Maxime zu **vollziehende** Wollen aber nicht auf ein anderes Wollen als ein Sollen bezogen (wie es bei Imperativen der Fall ist), sondern ist ganz bei sich selbst. Als sich selbst aufrecht erhaltendes Wollen steht es mit der **Willkür** in Zusammenhang, welche als Begehungsvermögen aufgefaßt wird, welches „mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist“ (VI 213 17; Sperrung VB):

also im Hinblick auf die prinzipielle Effektivität der Handlung. Kann man nun (nicht den Willen, sondern) nur die *Willkür als frei* bezeichnen (vgl. VI 226 10 und oben §2 Nr.3), dann läßt sich eine Maxime auch erklären als eine „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht“ (VI 021 11). Die menschliche Willkür wird ja auch als „arbitrium liberum“ bezeichnet, die von sinnlichen Antrieben bzw. „stimulos“ nur affiziert, aber niemals bestimmt wird.

Während Imperative ein **Sollen** auf unser nach Maximen vollzogenes Wollen beziehen und ausdrücken, beinhalten Maximen zwar nur eben dieses Wollen selbst, das aber für eine Menge von künftigen Handlungen als „auferlegt“ und insofern „normierend“ wirkend anzusehen ist. Maximen sind daher nicht nur Lebensregeln des Menschen, die er sich aus subjektiven Gründen zum Prinzip *mach*t (vgl. nochmals VI 225 02) und nach denen er handeln *will* (vgl. Zeile 36), sondern es handelt sich bei ihnen auch um „sich selbst *auferlegte* Regeln“ (vgl. IV 438 24). Die Bildung oder Annahme von Maximen hat also durchaus auch einen **normativen** Charakter für die Verhaltensweise des Individuums in seinem Leben oder doch zumindest für Lebensabschnitte.

Sei dies nun z.B. die gefaßte Maxime: „auf seine Gesundheit zu achten“ oder sei es der (in den seltensten Fällen bewußt gebildete, sondern überwiegend nur kulturbedingt) angenommene Grundsatz: „den Feiertag zu heiligen“ – beide ziehen nicht nur eine ganze Reihe von Regeln nach sich, sondern sind auch oftmals schwer einzuhalten: Denen dabei nicht nur aufgrund mangelnder Kenntnisse („Unwissenheit“ über die krebsfördernde Wirkung des Rauchens z.B.) Hindernisse im Wege stehen, sondern welche auch durch unsere „Neigungen“ (z.B. unseren Hang zum Genuß berauschender Mittel) immer wieder beeinträchtigt werden (vgl. nochmals IV 421 27F). Sind doch unsere Neigungen Gegner unserer Grundsätze überhaupt (vgl. nochmals VI 058 32F), ob nun der nur für uns selbst gültigen oder auch der streng allgemeingültigen.

10. Diesen Erörterungen kann man entnehmen, daß der Begriff der Maxime bei KANT offenbar komplexer strukturiert und umfassender erklärt ist, als seine ständig wiederkehrenden bündigen und gern in Abgrenzung zum Begriff des praktischen Gesetzes oder Imperativs vorgenommenen Bestimmungen es vermuten lassen – wenn man sich nur auf deren Kenntnisnahme beschränkt. Es sind dies wohl Bestimmungen, die die zeitgenössische Bedeutung von Maximen als „handlungsleitender Regeln“ konservieren und worunter in concreto solche Umgangs- und Verhaltensregeln zu verstehen sind, die man den Maximen-Sammlungen des 18. Jahrhunderts entnehmen kann.

Eine *Maxime* ist zwar gewiß „das subjective Princip des Wollens“ bzw. „das subjective Princip zu handeln“ und wird als solches von objektiven Prinzipien bzw. praktischen Gesetzen (bzw. Imperativen) wohl unterschieden; an ihr ist ferner auch eine „Form“ (Ordnungsprinzip) und eine „Materie“ (Triebfedern und Zwecke) zu unterscheiden. Sie ist zudem durch eine (eingeschränkte) „Allgemeinheit“ und „Notwendigkeit“ gekennzeichnet. Dadurch ist sie *aber* eben ein „Grundsatz“, der weitere Regeln „unter sich“ hat. So wie das menschliche „Wollen“ immer interessengeleitet ist, ebenso wird es stets von Maximen bestimmt – die durchaus auch einen „normativen“ Charakter haben und deren (unerklärter) „Gegner“ unsere Begierden sind.

*

Um aber die Sache abzurunden und um auf den nächsten Paragraphen überzuleiten, muß noch auf Folgendes hingewiesen werden: Für KANT sind Maximen immer „*überlegt*“ (V 118 21) und werden also vom jeweiligen Individuum „bewußt“ bzw. „absichtlich“ bzw. „vorsätzlich“ gefaßt und für dessen künftiges Verhalten wirksam gemacht. Durch diesen Vorgang bildet sich die „Denkungsart“ (IX 480 08) des Menschen und gestaltet sich seine **Kultivierung**. Daher kommt es darauf

an, daß Kinder es lernen müssen, nach Maximen zu handeln, deren Sinn sie *e i n s e h e n* (vgl. Zeile 12) – was natürlich „bei jungen Kindern schwer zu bewirken“ (Zeile 13) ist, da Maximen einzig „aus dem Menschen *s e l b s t* entstehen“ (481 03; Sperrung VB) können. Die **Disziplinierung** der Kinder (und des Menschen) kann zwar „Unarten“ abstellen, es bleibt aber dadurch nur „eine Angewohnheit übrig, die (je)doch (...) mit den Jahren verlöscht“ (480 11). Daher ist eine (unüberlegte und nur anezogene) Gewohnheit keine wirkliche Alternative zu (überlegt gefaßten) Maximen (durch welche der Mensch einzig *b l e i b e n d e* Lebensgewohnheiten ausprägen und eine „zweite Natur“ sich verschaffen kann).

Anmerkung : Wenn gesagt wurde, daß z.B. die Maxime „den Feiertag zu heiligen“ in der Regel im Zuge der Enkulturation des Individuums diesem „angewöhnt“ und daher auch tatsächlich beachtet wird, so folgt aus KANTS Position, daß ihm der *S i n n* dieser Maxime doch irgendwann deutlich zu machen ist, sodaß er sie „überlegt“ annimmt: Andernfalls wird auch sie mit der Zeit unwirksam werden. – Daher ist es auch von vorne herein sachlich unangemessen, das „Problem“ unüberlegt angenommener bzw. **unbewußter** Maximen (z.B. für das Sprachverhalten) KANT anzutragen. Vielmehr kommt es nach ihm darauf an, daß der Mensch sich seiner (im Zuge der Enkulturation und Sozialisation) unbewußt angenommenen Verhaltensregeln im Zuge seiner Personalisation bewußt wird: z.B. der Regeln seiner Muttersprache durch Sprachunterricht.

§7 Exkurs: Vorsatz und Absicht; Handlung und Akt

In diesem Exkurs soll das U m f e l d des Begriffs „Interesse“ im Zusammenhang des Begriffs „Maxime“ (als seiner „rationalen“ Seite) so abgerundet werden, daß im nächsten §8 auf dessen „sinnliche“ Seite umstandslos eingegangen werden kann. Dementsprechend sollen jetzt zunächst die Begriffe „Vorsatz“ und „Absicht“ (bzw. „Intention“) behandelt werden und danach der Begriff „Handlung“, der im vorangegangenen §6 bereits kurz angesprochen wurde und auf den im Zusammenhang des Begriffs „Zweck“ (im §17) nochmals zurückzukommen ist – ebenso wie auf den Begriff der Absicht. Daher konzentriert sich die Darstellung hier im §7 auf den Unterschied von „äußeren“ und „inneren“ Handlungen (Akten); wobei deren Unterfallen unter eine gemeinsame Gattung nicht nur in terminologischer Hinsicht erörtert werden soll. Abschließend soll noch eine Anmerkung zum Begriff „Streben“ gemacht werden.

1. *Vorsatz und Maxime.* KANT hat den Begriff „Vorsatz“ an keiner Stelle seines Werkes eigens erklärt und ihn also als in seiner Bedeutung geklärt bzw. allgemein verständlich verwandt. Dementsprechend findet sich dieser auch nicht unter den „Vorbegriffen“ in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“. Demgegenüber hat sich KANT um so entschiedener um eine Klärung und Erklärung des (ebenfalls gebräuchlichen) Begriffs „Maxime“ bemüht und diesen zu einem Grundbegriff seiner Praktischen Philosophie gemacht – und zwar a n s t e l l e des Begriffs des Vorsatzes. Damit hat KANT aber keinesfalls die von ARISTOTELES vorgenommene Änderung der Blickrichtung (weg von den „Handlungen“ und hin zu den „Vorsätzen“) aufgegeben, sondern diese vielmehr weitergeführt: eben hin zum Begriff der Maxime, welcher aber den Begriff des Vorsatzes nicht substituiert, sondern aufnimmt; ihn dabei jedoch prinzipiiert.

Wie für den „Stagiriten“ sind auch für den „Königsberger“ zunächst die **Vorsätze** eines Menschen für dessen C h a r a k t e r wesentlich und dann erst dessen Handlungen. Ganz formell erweist sich der Charakter „in dem festen Vorsatze, etwas thun zu wollen, und dann auch in der wirklichen Ausübung desselben“ (IX 487 28). Und wenn am Ende der Bemerkungen KANTS über „Pädagogik“ von ihm gesagt wird, worauf in der Erziehung eines Jünglings zu achten ist, dann gehört dazu eben auch jene (soeben im zweiten Halbsatz nur mit anderen Worten formulierte) Regel: „daß er in keinem Stücke, wo er einen Vorsatz wohl überlegt hat, ihn zum leeren Vorsatze werden lasse“ (499 03); andernfalls es besser ist, keinen Vorsatz zu fassen (vgl. Zeile 05). – Ferner soll er eine „Gnügbarkeit mit äußern Umständen und Duldsamkeit in Arbeiten“ (Zeile 06) an den Tag legen und damit also den ehrwürdige Grundsatz der Stoiker „sustine et abstine“ (Zeile 07) befolgen, dessen „Fälle“ also die dem Jünglinge empfohlenen Verhaltensregeln sind.

Daß die Begriffe „Vorsatz“ und „Maxime“ bei KANT in einem engen Zusammenhang stehen, läßt sich indirekt aus einer Stelle in seiner „Anthropologie“ ersehen, in der er wiederum festhält, daß der Charakter des Menschen ganz formell („schlechthin“) diejenige Eigenschaft seines Willens bedeutet, nach welcher er „sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat“ (VII 292 08). Selbst wenn diese Grundsätze (bei denen es sich nur um **Maximen** handeln kann) „bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürften, so hat doch das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln“ (Zeile 10), seinen eigenen Wert, da der Mensch dadurch nicht ein „schwankendes Rohr im Winde“ ist bzw. nicht „wie in einem Mückenschwarm“ (Zeile 12) hin und her irrt.

Daher ist auch der „zur Fertigkeit gewordene f e s t e V o r s a t z in Befolgung seiner Pflicht“ (VI 047 01; Sperrung VB) dasjenige, was KANT in der „Religionsschrift“ zunächst (also nicht abschließend) unter Tugend versteht: Auf deren äußerlich erkennbarer Seite zeigt sich ihr (empiri-

scher) Charakter in der *b e h a r r l i c h e n M a x i m e*, zumindest die Gesetzmäßigkeit (Legalität) der Handlungen zu garantieren (vgl. Zeilen 03-06).

Aber auch im „Streit der Fakultäten“ lassen sich die Begriffe „Vorsatz“ und „Maxime“ **parallelieren**: In der dritten Abhandlung („Streit“ mit der medizinischen Fakultät) geht es KANT darum aufzuzeigen, das die Philosophie auch einen Beitrag zur *H e i l k u n d e* leisten kann, und zwar genauer nicht zu ihr als *T h e r a p e u t i k*, sondern zu ihr als *D i ä t e t i k*. Die erste ist die Kunst, Krankheiten zu heilen, die zweite aber nur: Krankheiten vorzubeugen (vgl. VII 099 02-04). Zur Prophylaxe geht der philosophische Beitrag von jenem Grundsatz der Stoiker „sustine et abstinence“ aus, der auch zum allgemeinen „Grundsatz der Diätetik“ (100 27 u. 33) gemacht werden kann. Durch dessen Anwendung wird die Heilkunde dann philosophisch, „wenn bloß die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnliche Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt“ (100f).

Mit diesem „sich selbst gegebenen Grundsatz“ ist nun gewiß eine Maxime gemeint, und zwar eine wahrhaft philosophische, weil „sittliche“ Maxime: „über seine gefühlsmäßige Zuständlichkeit Herr zu sein“. Der Mensch ist nun einmal „ein Thier, das einen Herrn nöthig hat“ (VIII 023 14); in ethischer Hinsicht: sich selbst. Um das mit dieser *M a x i m e* Gemeinte zu erläutern, macht KANT dann den Leser mit einer Reihe eigener (privater) Erfahrungen (in Form von „Selbstbeobachtungen“: vgl. VII 099 01) bekannt (wofür er Verzeihung ersucht: vgl. 098 31). Aus diesen Selbstzeugnissen ergibt sich auch die Wahrheit des im „dritten“ Streit abgehandelten Themas: „Von der Macht des Gemüths des Menschen über seine krankhafte Gefühle durch den bloßen *f e s t e n V o r s a t z* Meister zu sein“ (098 11; zwei Sperrungen beibehalten, VB).

Daß der Begriff des Vorsatzes bei KANT einen festen und wichtigen Platz in seiner Philosophie einnimmt, kann man aus dieser dafür wohl einschlägigsten (und auch bekanntesten) Abhandlung im „Streit der Fakultäten“ bequem ersehen. Das Thema der „dritten“ Abhandlung formuliert die „oberste diätetische Aufgabe“ (VII 098 09). Zu den „festen Vorsätzen“, durch die man „über seine krankhaften Gefühle Meister werden“ kann (und KANT auch Herr geworden ist), gehört dann auch jener oben bereits genannte Vorsatz „immer nur durch die Nase zu atmen“. Obwohl er diesen festen *V o r s a t z* (natürlich nur: *eine*) „diätetische“ *M a x i m e* nennt (vgl. 111 19F), handelt es sich bei ihm aber eben um *k e i n e* Maxime (vgl. §6 Nr.7). Dazu wäre er nämlich nur dann qualifiziert, wenn er noch „mehrere praktische Regeln unter sich“ hätte (vgl. V 019 08); was aber auf ihn nun einmal nicht zutrifft: im Unterschied zum allgemeinen diätetischen Grundsatz, der zweifellos ein solcher ist und als dessen „Fall“ jener Vorsatz angesehen werden muß. Dieser ist gewiß eine *L e b e n s r e g e l*, aber eben nur eine „bloße“ Regel – zu deren Einhaltung in bestimmten Situationen sicherlich eine „größere Stärke des Vorsatzes“ (VII 110 34F) gehört.

Aus den geschilderten Parallelen, vor allem aber aus der Sache selbst ergibt sich, daß die Begriffe „Vorsatz“ und „Maxime“ *eng* zusammen gehören: Jede **Maxime** ist als „überlegt“ gefaßter Grundsatz ein „vorsätzlicher“ bzw. ein **allgemeiner Vorsatz**. Da es aber nun einmal auch *e i n z e l n e* Vorsätze gibt (z.B. seiner Frau zu einem bestimmten Anlaß ein bestimmtes Schmuckstück zu schenken oder in einem bestimmten Jahr nur eine Woche Urlaub zu machen) darf man die beiden Begriffe *n i c h t* für einen nehmen. *Der Begriff der Maxime ist allgemeiner als der Begriff des Vorsatzes, er schließt diesen aber ein und ist dabei dessen „Prinzip“; der konkrete Vorsatz hingegen ist immer nur der „Fall“ einer Maxime.* Will man sich über dessen Rechtmäßigkeit Klarheit verschaffen, dann muß man zunächst zu der ihn prinzipiierenden Maxime aufsteigen und dann diese auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit und also auf ihre Form hin überprüfen.

2. *Absicht und Maxime.* Auch der Begriff der **Absicht** ist von KANT an keiner Stelle seines Werkes *e i g e n s* definiert, sondern nur nebenbei oder lediglich implizit erklärt worden. Man könnte nun meinen, daß die Wörter „Vorsatz“ und „Absicht“ mehr oder weniger die gleiche Bedeutung haben und also nur verschieden akzentuierte Bezeichnungen desselben Begriffs darstellen. Dementsprechend würde das „absichtliche“ Fassen einer Maxime im Sinne von „vorsätzlich“ bzw. „bewußt“ („überlegt“) den Begriff der Absicht auch nur unwesentlich und ersetzbar ins Spiel bringen. „Absicht“ ist aber von KANT als ein durchaus **eigenständiger Begriff** in das gesamte Gefüge um den Begriff „Maxime“ (und „Interesse“) einbezogen worden. Daß dies so ist, kann man bereits daraus ersehen, daß speziell für das „logische“ Interesse der Vernunft bemerkt wird, daß dieses „A b s i c h t e n ihres Gebrauchs“ voraussetzt und daß es sich bei diesem Interesse daher niemals um ein „unmittelbares“, sondern immer nur um ein „mittelbares“ Interesse handeln kann (vgl. IV 460 35-37F).

Wenn also der Begriff „Absicht“ (wie der des Vorsatzes) mit dem Begriff „Maxime“ in einen engeren Zusammenhang gebracht werden kann, so kann gerade durch diesen Zusammenhang der **Unterschied** von „Vorsatz“ und „Maxime“ (auf der einen Seite) zum Begriff „Absicht“ (auf der anderen Seite) deutlich werden: Von dem „unmittelbaren“ praktischen Interesse der Vernunft bzw. vom „moralischen“ Interesse sagt KANT nämlich, daß die mit diesem im Zusammenhang stehende „Handlung aus Pflicht (...) ihren moralischen Werth nicht in der A b s i c h t , welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der M a x i m e , nach der sie beschlossen wird“ (IV 399 35; Sperrungen verändert, VB), besitzt.

Während also der Begriff der Maxime (wie der des Vorsatzes) auf die E n t s c h l i e ß u n g zur Handlung (und also auf ihren G r u n d) abstellt, wird der Begriff der Absicht auf das durch die Handlung zu E r r e i c h e n d e (auf ihre W i r k u n g also) bezogen (und an dieser Stelle der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ also wenigstens implizit bestimmt). In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird das Ganze (in noch komprimierterer Formulierung) wiederholt, da KANT dort eine (jede!) „praktische Regel“ und also auch eine M a x i m e so bestimmt, daß „sie Handlung als Mittel zur W i r k u n g als A b s i c h t vorschreibt“ (V 020 07; Sperrungen VB). Die Absicht richtet sich demnach auf das durch die Handlung zu verwirklichende O b j e k t und geht damit nicht auf die Maxime selbst, sondern auf deren Materie: auf den Z w e c k also.

Es sieht also ganz so aus, als ob **Absicht** und **Zweck** so nahe beieinander wären, daß man meinen könnte, sie seien nur zwei verschiedene Bezeichnungen für einen Begriff. In der einzigen (wenn auch äußerst knapp gehaltenen) expliziten Erklärung des Begriffs „Absicht“ in der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ werden sie auch tatsächlich gleichgesetzt. Da KANT an dieser Stelle (im §72) aber nicht seine eigene Auffassung vertritt, sondern den Leser mit der des teleologischen „Realismus“ bekannt macht, ist die Definition mit der Frage der Authentizität belastet. Aus der Grundthese des „Realismus“ (daß die Zweckmäßigkeit der Natur zumindest in den „organisierten“ Wesen eine „absichtliche“ ist) könnte nämlich die Hypothese gefolgert werden, „daß die Technik der Natur (...) absichtlich, d.i. Zweck, sei“ (V 391 21).

Bezüglich einer in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gegebenen Erklärung stellt sich dann aber die Frage der Authentizität nicht. Hier wird festgestellt, daß man bei vernünftigen Wesen einen von ihnen angestrebten Z w e c k „voraussetzen kann, und also eine A b s i c h t“ (IV 415 30; Sperrung VB) unterstellen muß: nämlich die „Absicht auf G l ü c k s e l i g k e i t“ (Zeile 33). – Und da „Mittel“ immer solche für „Zwecke“ sind, kann man in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ den engen Zusammenhang von „Zweck“ und „Absicht“ zumindest indirekt herauslesen: da alle M i t t e l als „Zwischenursachen“ anzusehen sind, „um dadurch eine gewisse

gewisse *A b s i c h t* zu bewirken“ (VI 192 02; Sperrung VB). Und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ sagt KANT von den allgemeinen Regeln der Geschicklichkeit, daß diese darin bestehen, „Mittel zu Absichten auszufinden“ (V 025f).

Einer *Wendung* (im §72) und einer *Aussage* (im §73) in der „Kritik der Urteilskraft“ kann man entnehmen, daß das deutsche Wort „Absicht“ dem lateinischen „*intentio*“ entspricht, das ja auch mit „Vorhaben“ und „Absicht“ zu übersetzen ist und das die Grundbedeutungen „Gespannt-“ und „Hingerichtetsein“ besitzt. In dem Zusammenhang der *Aussage* im §73 gibt KANT auch eine weitere (wenn auch nur implizite) Erklärung des Begriffs „Absicht“, die jener *Wendung* im §72 „mit anderen Worten“ entspricht. Hier kennzeichnet er die Grundauffassung des teleologischen „Idealismus“ *via negationis* so, daß dieser die „Absichtlichkeit“ in der Kausalität der Natur leugnet, die der „Realismus“ (wie gesagt) für bestimmte Naturdinge („organisierte“ Wesen) behauptet: Die Idealisten „läugnen an ihr (Naturkausalität, VB) die *I n t e n t i o n a l i t ä t*, d.i. daß sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt“ (V 392f) ist „oder mit anderen Worten ein Zweck die Ursache sei“ (393 02; vgl. 391 23). KANTS Unterscheidung von zwei Theoriesystemen „in Ansehung der Technik der Natur, d.i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke“ (391 16), liegt also die Einteilung der Naturtechnik „in die *a b s i c h t l i c h e* (*technica intentionalis*) und in die *u n a b s i c h t l i c h e* (*technica naturalis*)“ (390 36) zugrunde.

Daß in einer Absicht nicht immer ein Zweck, wohl aber *s t e t s* ein **Ziel** verfolgt wird, deutet sich in einer Stelle der (zu langen) Anmerkung im Vorwort zur ersten Auflage der „Religionsschrift“ („Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“) zumindest an. Diese Stelle ist dann auch die dritte, an der KANT eine Erklärung des Begriffs „Absicht“ liefert, wenn sie auch nur in einer Klammer erfolgt. Mit Blick auf die komplexe Struktur des Zweckbegriffs (die unten im §17 ausführlich dargestellt werden wird) sagt er, daß der Zweck „in der Ausübung (*nexu effectivo*) zwar das letzte (nämlich deren Resultat), in der Vorstellung aber und (in) der Absicht (*nexu finali*) das erste (als Setzung nämlich) ist“ (VI 007 25F; drei Einfügungen VB). Die über „Zwischenursachen“ bzw. über „Mittleinsatz“ erfolgende Zweckrealisierung wird von der **Zwecksetzung** initiiert (welche zunächst nur eine „Vorstellung“ ist und lediglich eine „Absicht“ darstellt).

Dabei kommt es nun durchaus bzw. regelmäßig vor, daß der Zweck nicht verwirklicht wird und also in diesem (negativen) Falle *n u r* **Ziel** geblieben ist; im positiven Falle stellt ein Zweck bis zu seiner Realisierung aber auch nur ein Ziel dar; weshalb er also generell zunächst wirklich nur „Ziel“ ist, das es zu erreichen gilt. Und weshalb die Namensgebung für den Begriff „Zweck“ von der „Zwecke“ in der Mitte der Zielscheibe beim Bogenschießen hergenommen worden ist. – (In der „Anthropologie“ kommt KANT (obwohl unverheiratet: mit soziologischem Scharfblick) zu dem Schluß, daß die „Neigung zu herrschen“ (bei Frauen) die „Vergnügungsneigung“ (der Männer) instrumentalisiert, jene das wirkliche **Z i e l**, diese aber nur das **M i t t e l** ist, „jener Neigung Effect zu verschaffen“ (VII 305 28) – Gottlob ist (vom Standpunkt des Mannes her) jene Neigung bei Frauen also prinzipiell erst einmal nur ein „Ziel“ bzw. nur eine „Absicht“).

Gerade an jener bei allen Menschen zu unterstellenden „Absicht auf Glückseligkeit“ kann nun deutlich werden, daß die Begriffe „Absicht“ und „Zweck“ *definitiv nicht deckungsgleich* sind: Wie es weiter unten (im §10) noch näher dargelegt werden wird, kann der Mensch zwar nach Glückseligkeit streben und diese also „beabsichtigen“, sie aber nicht „bezwecken“ bzw. zu einem (effektiv zu bewirkenden) Zweck seines Handelns machen. Daher ist es sachlich angemessen, nur von einer „Absicht auf Glückseligkeit“ zu sprechen (vgl. z.B. V 061 28). Da nun aber „Sittlichkeit“ und „Glückseligkeit“, welche nach jener „proportioniert“ wird, zusammen (als dessen Momente) das „höchste Gut“ ausmachen, daher ist es ebenfalls nur konsequent, daß auch das höchste Gut von uns

Menschen zwar „beabsichtigt“ werden kann, aber über unser Vermögen hinausgeht (vgl. VI 182 32). Sowohl das höchste Gut als auch sein Moment der Glückseligkeit können also nur als *Z i e l* menschlichen Strebens angesehen und also nur *b e a b s i c h t i g t* werden – worauf unten im §15 noch näher einzugehen ist: und zwar in Auseinandersetzung mit Aussagen KANTS, daß das „höchste Gut“ dann doch der „Endzweck“ des Menschen sein soll.

Während „Absicht“ bislang nur als ein Begriff der Praktischen Philosophie behandelt worden ist, muß nunmehr noch eine weitere und wesentlich allgemeinere Bedeutung dieses Begriffs zur Sprache kommen, und zwar durchaus in seinem zuletzt herausgestellten Sinn, wonach eine Absicht ein „Gespannt-“ bzw. ein „Hingerichtetsein“ auf ein „Ziel“ bedeutet. Allgemeiner wird der Sinn dieses Begriffs dadurch, daß eine Absicht den **Gebrauch** nicht nur des praktischen, sondern auch des theoretischen (bzw. spekulativen) Grundvermögens **orientieren** soll, indem dieser auf *Z i e l e* ausgerichtet wird – was oben anläßlich des Einstiegs in diesen Abschnitt (Nr. 2) bereits angesprochen wurde: „Das *l o g i s c h e* Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt *A b s i c h t e n i h r e s G e b r a u c h s* voraus“ (IV 460 35F; Sperrungen VB). Und auch das Interesse der spekulativen Vernunft ist „nur bedingt und im praktischen *G e b r a u c h e* allein vollständig“ (V 121 30; Sperrung VB).

Um den Ausführungen des Zweiten Bandes dieser Arbeit nicht unnötig vorzugreifen, mag es an dieser Stelle mit ein paar weiteren Bemerkungen zum *T h e m a* „Absicht und Gebrauch“ genug sein: In Anknüpfung an das letzte Zitat (aus dem Primat-Lehrstück in der „Kritik der praktischen Vernunft“) ist zunächst auf eine Stelle im §3 der „Ästhetik“ hinzuweisen, in welcher die „Pointe“ der Primat-Lehre reformuliert wird: daß doch „endlich alle *B e a r b e i t u n g* unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem *Z i e l e* vereinigen muß“ (V 206 09; Sperrungen VB). Dieses Ziel (und kein anderes) ist auch dem „intendierten Gebrauch“ (vgl. XX 320 27) der Begriffe der (spekulativen) Metaphysik angemessen. Daher muß die grundlegende *A b s i c h t* der Metaphysik, „über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinaus(zu)gehen“ (vgl. XX 316 26), kritisch überprüft und deren Absicht „zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation“ (V 005 06) aufs Praktische umorientiert werden.

Natürlich gibt es auf theoretischem Gebiet nicht nur spekulative Absichten, sondern auch viel tiefer gehängte: solche „zu allerlei möglicher Absicht“ (V 242 01), z.B. „die Größe eines Platzes zu beurtheilen“ (241 33). – Und die „praktischen“ Absichten umfassen natürlich ebenfalls den gesamten Bereich des Praktischen und sind also nicht nur „moralische“ (vgl. z.B. VI 392 32) oder auf den „Endzweck“ bezogene (vgl. V 453 02), sondern auch „pragmatische“ oder „technische“ (vgl. VIII 310 01); wobei der Mensch allerdings keine Absicht hegen darf, „die nicht nach einem Gesetze (...) möglich ist“ (V 087 24). Allgemein ist die praktische Absicht „entweder die der Geschicklichkeit, oder der Sittlichkeit“ (A 823/B 851; Sperrungen weggelassen, VB).

Anmerkungen : (1) Aus dem Kontext dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ kann auch deutlich werden, daß der Begriff der Absicht (als Hingerichtetsein) dann, wenn diese *a u f* das Praktische insgesamt (das sich *i n* einzelnen Absichten konkretisiert) geht, durch diese Beziehung einen *weiteren* (und noch gravierenderen) *Wandel* seiner Bedeutung erfährt: „In praktischer Beziehung“ (A 823/B 851) bedeutet dann nämlich nur noch „in praktischer Hinsicht“ (soll besagen: „im Hinblick auf Praktisches“). Dieser Ausdruck bezeichnet aber gar kein „praktisches“, sondern ein „reflexives“ (und damit: „theoretisches“) Verhältnis. In eben dieser „Hinsicht“ kann KANT dann auch die Wendung „in objectiver Absicht“ benutzen und damit „in objektiver Hinsicht“ meinen. – Dieser Sprachgebrauch findet sich auch in ausgesprochen **reflexiver Weise** in der Erörterung des *B e g r i f f s* „absolut“ in der ersten „Kritik“: Das Wort „absolut“ kann anzeigen, „daß etwas in

aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist“ (A 324/B 381; Sperrung VB). Und das Wort „absolut-möglich“ bezeichnet dann etwas, „was in aller Absicht, in aller Beziehung möglich ist“ (ebda; Sperrungen verändert, VB) (vgl. ferner A 232/ B 284).

(2) Bei dieser Gelegenheit darf ergänzend zur Redewendung „in Hinsicht auf“ noch auf eine andere wichtige Wendung im Sprachgebrauch KANTS aufmerksam gemacht werden: Es handelt sich dabei um die Redewendung „in Ansehung von“, die in seiner „Erklärung der Kategorien“ zwar denkbar „hoch“ eingesetzt wird, aber trotzdem leicht übersehen werden kann: Die Kategorien sind nämlich „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird“ (B 128; Sperrungen weggelassen, VB). Und auch die Tafel der „Kategorien der Natur“ (V 065 28) wird „in Ansehung“ der Tafel der „Urteilsformen“ aufgestellt (vgl. IV 302/303) – die Tafel der „Kategorien der Freiheit“ aber „in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ (vgl. V 066 17).

3. *Handlung: äußere und innere.* Um den Begriff „Handlung“ in seiner Bedeutung bestimmen und um auch seine Stellung im Begriffsgefüge festlegen zu können, muß unumgebar vom Begriff der **Kraft** ausgegangen und zunächst dieser erklärt werden – was allerdings oben (im §3.1 unter Nr.3) bereits recht weitgehend erledigt worden ist und woran ergänzend angeknüpft werden kann:

Der Begriff „Kraft“ ist eine der *Prädikabilien* der Kategorie der *Kausalität*, zu denen KANT auch die Begriffe „Handlung“ und „Leiden“ zählt (vgl. A 82/B 108); während die beiden letzten von ARISTOTELES (als „actio“ und „passio“) zu den Elementarbegriffen (Prädikamenten bzw. Kategorien) gerechnet werden (vgl. IV 323 35F). Dabei spiegelt nun jene von KANT gewählte Reihenfolge ihrer Nennung in der „Kritik der reinen Vernunft“ durchaus auch deren Rangfolge wider: „Kausalität“ ist als „Ursache“ nämlich „Kraft“, weshalb Kraft „wiederum nichts anders als eine Kategorie (oder das Prädicabile derselben)“ (VIII 223 24) darstellt. Der Begriff der Kraft führt aber „auf den Begriff der Substanz“ (A 204/B 249), weil nämlich gilt: „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz“ (A 204/B 250).

Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Substanz nicht mit der Kraft gleichgesetzt werden und also nicht gesagt werden darf, daß die Substanz eine Kraft „ist“, sondern: daß sie eine Kraft „hat“ (vgl. VIII 224 24F; sowie Zeilen 35-39F), und der Begriff der Kraft also richtig definiert werden muß: Diese „ist bloß das *Verhältniß* der Substanz zu den Accidenzen, *sofern* sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält“ (VIII 181 37F). Die (zweite) Relationskategorie der „Causalität und Dependenz“ („Ursache und Wirkung“) wird demnach im Begriff der Kraft mit der ersten Kategorie der Relation („der Inhärenz und Subsistenz“ bzw. „*substantia et accidens*“) so verbunden, daß eine *Kraft* immer die „Causalität einer Substanz“ darstellt (vgl. A 648/B 676).

Wird dann noch die dritte Relationskategorie („der Gemeinschaft“ bzw. der „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden“) hinzugenommen, dann verdichtet sich das Kategoriengefüge zum Begriff „Leben“, welcher oben (im §3.1 Nr.3) ebenfalls ausführlich erklärt worden ist. Es sei aber noch einmal betont, daß für KANT *Leben* „das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum *Handeln* als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen“ (vgl. IV 544 07-11), bedeutet; und daß er auch in anderen Definitionen den Akzent auf den Begriff „Handeln“ legt (vgl. V 009 19F und VI 211 08 sowie oben §3.2 Nr.1).

(a) Eine *Handlung* ist also **ontologisch** gesehen die Äußerung einer *Kraft*, die ihrerseits als Ursache die Konkretion eines Kausalverhältnisses darstellt, in welchem eine Substanz in ihrer Zuständlichkeit verändert wird: Eine Kraft ist also (verkürzt gesagt) konkrete „Causalität einer Sub-

stanz“ (A 648/B 676) und eine „Handlung bedeutet (dann bereits) schon das Verhältniß des Subjects (bzw. der Substanz) der Causalität zur Wirkung“ (A 205/B 250; Einfügungen VB). Eine Handlung wird also nicht nur stets „verursacht“, sondern sie „bewirkt“ auch immer etwas. Und die sich äußernde Kraft kennen wir „nicht anders als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung“ (VIII 180 27) und also nur durch entsprechende „Handlungen“ (in einem ontologisch allgemeinen Sinne). Dabei kann man sich aber „nur zweierlei Causalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*“ (A 532/B 560) – und dementsprechend sind auch nur „Handlungen“ der Natur oder Handlungen, die dem menschlichen Willen entspringen, vorstellbar.

Der *Wille* bedeutet bei KANT „das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst“ (VI 213 22). Wie man es dieser Aussage unschwer entnehmen kann (und wie es auch bereits ausgeführt worden ist), wird das menschliche Begehungsvermögen von KANT also dann „Wille“ genannt, wenn es in Beziehung auf seinen Bestimmungsgrund (in der Vernunft) betrachtet wird. Wird es dagegen in Beziehung zur Handlung gesetzt, dann spricht er von „Willkür“. Diese steht auf der Seite der *Wirkung* jeglichen Begehungsvermögens, während die (auf Erden) nur beim Menschen vorhandene (praktische) Vernunft als Wille den *Grund* der Bestimmung der Willkür darstellt.

Die *Willkür* ist damit aber das eigentliche Vermögen der *Handlungen*: Das von der Willkür vollzogene Begehren „ist die Selbstbestimmung der *Kraft* eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung desselben“ (VII 251 03; Sperrung VB). Das Begehungsvermögen ist ein solches, „durch seine Vorstellungen *Ursache* der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (VI 211 06; Sperrung VB). Es ist genauer ein „Begehungsvermögen nach Begriffen“ (213 14) und als ein solches (noch genauer) eines nach „Zweckbegriffen“ (vgl. V 220 15); was auch formelhaft als eine „Causalität nach Zwecken“ (Zeile 20) bezeichnet werden kann. Daher spielen die Handlungen in diesem **anthropologisch** spezifizierten Kausalverhältnis auch die für sie oben allgemein (ontologisch) herausgearbeitete Rolle: Sie sind Äußerungen einer Kraft und bringen diese (als Ursache) so zur Wirkung, daß dadurch Gegenstände wirklich gemacht werden (vgl. B X).

Handlungen sind *zunächst* auf einen Gegenstand bzw. ein Objekt bezogen, das durch sie verwirklicht (oder: in Besitz genommen) werden soll. *Eigentlich* sind sie aber „als Mittel auf einen Zweck gerichtet“ (VI 381 07) bzw. kurz und bündig: „Mittel zu Zwecken“ (389 21). Und ein Zweck ist ein Gegenstand „der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt (wodurch jener hervorgebracht wird)“ (384 33). In einem solchen speziellen Kausalverhältnis, das eine Zweckrelation nun einmal ist, sind *Handlungen* also (ontologisch) als „Zwischenursachen“ einer Zweckrealisation bzw. (praktisch) als „Mittel“ für die Erreichung eines Zweckes anzusehen. Nimmt man *beide* Aspekte zusammen, dann ist eine Handlung ein „Mittel zur Wirkung“ (V 020 07).

Daß man die beiden Begriffe „Handlung“ und „Mittel“ aber *nicht* einfach gleichsetzen darf (wie es in den angeführten Zitaten der Fall ist), kann man aus der in dieser Sache genauesten Formulierung KANTS in der „Grundlegung“ ersehen: Demnach ist ein *Mittel* etwas, das „bloß den *Grund* der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist“ (IV 427 24; Sperrung VB). – Um einer genaueren Diskussion dieser Sachlage unten (im §17) aber nicht vorzugreifen, mag es an dieser Stelle genügen, auf die unmittelbar einleuchtende Tatsache hinzuweisen, daß ein

Zweck nicht nur durch ein „Tun“, sondern auch durch ein „Lassen“ und also durch ein „N i c h t-Tun“ erreicht werden kann. Damit ist aber der Begriff der Handlung „unter“ dem Begriff (sogar) des Mittels und also a u c h in praktischer Hinsicht vergleichsweise „tief“ angesiedelt. – In ontologischer Hinsicht „folgte“ er ja auf den Begriff der Kraft, die als „Ursache“ innerhalb der Kategorie der Kausalität d i e Konkretion des e r s t e n Momentes des (in Form von Korrelaten gebildeten) Prädikamentes (vgl. B 110 und IV 325 30F) darstellt.

Anmerkung : Bislang wurden unter H a n d l u n g e n nur **äußere** verstanden, bei denen also die menschliche H a n d im Spiele ist, mit welcher als „Greif“-Hand (zunächst) Dinge „in Besitz“ genommen und mit der als „Werk“-Hand (sodann) Dinge „wirklich“ gemacht (hergestellt) werden können. In (proto-)theoretischer Hinsicht dient sie dem Menschen als „Zeige“-Hand. Als „Faust“ kann sie zur Bekämpfung von Feinden benutzt werden. Die Hand selbst ist also auch ein „Werkzeug“ für menschliche Handlungen (und sogar das beste). Zudem stellt sie für diese noch eine erste und beachtliche „Kraftquelle“ dar. Und zweifellos ist die Hand insgesamt auf die Außenwelt bezogen, um in dieser zu wirken. – Daher könnte man den Ausdruck „äußere Handlung“ für einen Pleonasmus und den der „inneren Handlung“ für unsinnig (contradictio in adjecto) halten. Dann hätte man aber konsequenter Weise bereits auch die Benennung jener sachlich ja keineswegs unsinnigen *Prädikabilie* mit den Wörtern „actio“ bzw. „Handlung“ (sowie „passio“ bzw. „Leiden“) moniert haben müssen.

(b) Gerade auf der Folie der herausgearbeiteten ontologischen Bedeutung des Begriffs „Handlung“ ist aber der Begriff der **inneren** Handlung sowohl sachlich wie auch terminologisch n i c h t zu beanstanden. Wer nämlich die Redeweise von der „Anstrengung des Begriffs“ oder der „Stärke der Denkkraft“ aufgrund nachvollziehbarer eigener Erfahrungen nicht als leeres Gerede abtun kann (und wer könnte dies ernsthaft tun?), wird nicht zuletzt seiner eigenen „Denkkraft“ nach Wort und Begriff auch ihr entspringende „Denkhandlungen“ beigesellen wollen. Man wird dies aber gerade im Hinblick auf die ontologische Bestimmung des Begriffs „Handlung“ auch allgemein müssen: Kennen wir doch „kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das B e g e h r e n und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als D e n k e n“ (IV 544 11).

KANT faßt ein „Grundvermögen“ im Sinne des Wortes „Vermögen“ nicht nur als Grundbesitz, sondern auch als Grundfähigkeit (facultas) auf und nennt alle drei daher auch „Grundkräfte“ (vgl. oben §3.1 Nr.4) bzw. „Seelenkräfte“. In dieser Redeweise und auch in jener von unserer „Denkkraft“ (vgl. IV 370 32) wird der Begriff der K r a f t in seiner ontologischen Bedeutung und also mit Bedacht verwandt. Wenn nun der Verstand als das Vermögen zu denken (vgl. VII 196 17) bestimmt wird, dann sind die Ausdrücke „Denkkraft“ und „Verstandeskraft“ (vgl. IX 476 22) synonym. Und natürlich wirkt diese Kraft in „Handlungen des Verstandes“ (A 69/ B 94), die auf „Funktionen“ beruhen. Unter einer F u n k t i o n versteht KANT „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (A 68/B 93).

Eine Handlung des Verstandes wird von KANT auch als „actus“ (vgl. B 130) bzw. als „Act“ (vgl. VII 131 20) bezeichnet; wobei z.B. der Akt des Abstrahierens die Macht des Gemüts beweist, den Z u s t a n d seiner Vorstellungen in seiner G e w a l t zu haben (vgl. Zeile 30). Ein solcher A k t ist eine „innere Handlung“ (134 14-17F). – Und natürlich werden Akte als innere Handlungen nicht nur im Erkenntnis-, sondern auch im Begehungsvermögen vollzogen und liegen dann äußeren Handlungen zu Grunde. In beiden Vermögen werden sie nicht nur als Akte der „Spontaneität“ bzw. der „Freiheit“ (VI 021 06) und also als „reine“ Akte erörtert, sondern auch als „empirische“, die der Zeit unterworfen und also jeweils ein „Zeit-Actus“ (025 14) sind.

4. *Anmerkung zum Begriff „Streben“*. Während die Begriffe „Absicht“ und „Handlung“ von KANT erklärt werden, wird der Begriff „Streben“ (wie auch der des „Vorsatzes“) zwar durchaus (wenn auch viel seltener) gebraucht, in seiner Bedeutung aber (ebenfalls) als geklärt vorausgesetzt. KANT benutzt allerdings das Wort „Bestreben“, womit er zugleich zu erkennen gibt, daß das menschliche Streben für ihn immer mit einem „Bemühen“ zusammengeht. Beim **Bestreben** in „theoretischer“ Hinsicht (oder mit Absicht auf Erkenntnis) kommt es z.B. fundamental darauf an, „sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden“ (VII 131 16) bzw. ein „willkürliches“ Bewußtsein seiner Vorstellungen zu erlangen (vgl. Zeile 15). Dazu dienen zwei Akte: der des „Aufmerkens“ (*attentio*) und der des „Abstrahierens“ (*abstractio*); wobei die letzte innere Handlung kein uneigentlicher, sondern „ein wirklicher Act des Erkenntnißvermögens“ (Zeile 20) ist. – Und beim **Bestreben** in „praktischer“ Hinsicht ist das „Begehren“ fundamental, da es ja auch dem Begehrungsvermögen seinen Namen gibt: „Eine Begierde als *B e s t r e b e n* (nisus), vermittelt seiner Vorstellungen *U r s a c h e* zu sein, ist (...) immer Causalität, wenigstens im *I n n e r n*“ (VI 356 23; letzte Sperrung u. andere Interpunktion VB) des Subjekts.

* * *

Wenn man bedenkt, welche herausragende Bedeutung eigentlich peripheren Begriffen wie dem der *H a n d l u n g* oder dem der *I n t e n t i o n* in der Kantinterpretation beigemessen wurde (und wird), dann muß man sich angesichts der *zentralen Stellung* des Begriffs des *I n t e r e s s e s* in dem in diesem Kapitel vorgestellten Begriffsgefüge wirklich darüber wundern, daß dieser Begriff (wenigstens als solcher) bislang noch nicht angemessen aufgearbeitet worden ist. Führt man sich ferner die systematische Bedeutung der *Primat-Lehre* KANTS (was sachlich auch immer davon zu halten sein mag) vor Augen, und macht man sich die argumentative Bedeutung des Interessebegriffs für diese Lehre klar, dann muß man sich über jenes Versäumnis noch mehr wundern – wie auch aus dem weiteren Grunde, daß der Begriff des Interesses (in einer seiner beiden Grundarten: als „moralisches“) für den Nachweis der objektiven Realität des *Freiheitsbegriffs* eine entscheidende Rolle spielt: Positiv formuliert ist es nämlich so, daß die Möglichkeit der Erklärung der Willensfreiheit mit der Begreiflichmachung eines moralischen Interesses bzw. eines praktischen Vernunftinteresses einerlei ist (vgl. IV 459f).

DRITTES KAPITEL : Das Interesse der Neigung

In diesem Kapitel wird zunächst im §8 die sinnliche Seite des Umfeldes des Begriffs „Interesse“ ausführlich erörtert, indem die jeweilige *allgemeine* Fassung der Begriffe „Bedürfnis“ und „Triebfeder“ sowie „Begierde“ und „Neigung“ und deren Zusammenhang dargestellt wird. – Im §9 wird dann die *eine* Hauptart des Interesses behandelt: das Interesse der Neigung; und zwar vor allem in seinen Besonderungen. Aufgrund des sachlichen Zusammenhanges der im §8 erörterten Begriffe ergeben sich diese Besonderungen des Neigungsinteresses aus den verschiedenen Spezifikationen jener Begriffe; unter denen auch die des Begriffs „Bedürfnis“ eine wichtige Rolle spielen. – Schließlich wird im §10 der Begriff der Glückseligkeit erörtert; wobei dessen Tauglichkeit zum Prinzip untersucht und dabei auch die Frage gestellt werden soll, was vom Glücksstreben des Menschen zu halten ist.

§8 Bedürfnis und Triebfeder; Begierde und Neigung

Wie es oben (im §5 Nr.5) bereits ausgeführt wurde, hat KANT die grundlegende Bedeutung des Interesses für das menschliche Wollen in der „Analytik des Schönen“ betont: Einem jeden Wollen liegt ein Interesse zugrunde; Wollen und Interessennahme sind identisch. Wenn jemand ein Interesse anmeldet, so artikuliert er damit das, was er will. Zum anderen hat KANT dort an zwei Stellen auch den notwendigen Einbezug des Begriffs des Zwecks in das Umfeld des Begriffs „Interesse“ vorgenommen; wenn auch recht verklausuliert. Um so klarer nimmt er dafür eine Verbindung von Interesse und Bedürfnis vor: „Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor“ (V 210 20).

Von den Begriffen „Bedürfnis“ - „Wollen“ - „Zweck“ läßt sich mühelos eine Verbindung zu jener oben ebenfalls vorgestellten Begriffstrias „Triebfeder“ - „Interesse“ - „Maxime“ aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ herstellen (vgl. V 079 19 u. 24): Triebfeder und Bedürfnis gehören zusammen; Interessennahme und Wollen sind eins; Maxime und Zweck (Absicht) akzentuieren jeweils die Subjekt- und Objektseite des Wollens. Daher wird das Umfeld des Begriffs „Interesse“ durch die Begriffe „Triebfeder“ und „Bedürfnis“ einerseits und durch die Begriffe „Maxime“ und „Zweck“ andererseits abgesteckt (vgl. §5 Nr.3). Wie eng der Zusammenhang aller dieser Begriffe gedacht wird, ist zwei anderen Stellen zu entnehmen, aus denen eine neue Begriffstrias abgehoben werden kann: „Bedürfnis“ - „Interesse“ - „Maxime“ (vgl. V 061 24-29; VIII 140 16-22) – wo also „Bedürfnis“ an die Stelle von „Triebfeder“ getreten ist.

1. Bereits in der ersten Stelle der Erklärung des Begriffs „Interesse“ (nämlich in der ersten einschlägigen Fußnote in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“) deutet KANT eine Verbindung zum Begriff „Bedürfnis“ lediglich an: Zunächst bestimmt er eine Neigung als Abhängigkeit des Begehungsvermögens von Empfindungen und fügt daran die Feststellung an, daß diese jederzeit ein **Bedürfnis** beweist (vgl. IV 413 26-27F). Der Mensch als vernünftiges Wesen darf aber nicht „nur als dem Naturgesetze seines Bedürfnisses unterworfen vorgestellt werden“ (IV 439 11) wie ein vernunftloses Geschöpf bzw. ein Tier – sondern seine Maximen geben vielmehr seine Unabhängigkeit „von allen solchen Triebfedern“ (Zeile 08) zu erkennen.

Das menschliche Begehungsvermögen weist nämlich neben einer Abhängigkeit von aus Bedürfnissen resultierenden Neigungen noch eine solche von der Vernunft auf, wodurch der Mensch eine vermittelnde Stellung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft einnimmt, die KANT mit

dem Begriff „Interesse“ näher bestimmt hat. Und aus seinem „Zwischensein“ ergibt sich dann auch die Zufälligkeit der Bestimmung des menschlichen Willens, weil diese *w e d e r* von sich aus jederzeit der Stimme der Vernunft folgt *n o c h* einfach nur dem Gesetz der Natur in der Befriedigung seiner Bedürfnisse gehorcht. Gerade weil in jener ersten Fußnotenstelle der Unterschied des menschlichen und göttlichen Willen betont wird, bleibt die hier nur angedeutete und erst in der „Kritik der Urteilskraft“ explizit gemachte enge Beziehung der hier nur räumlich nahe beieinander stehenden Begriffe „Bedürfnis“ und „Interesse“ für den unvorbereiteten Leser eigentlich unsichtbar und könnte sogar als Entgegensetzung mißverstanden werden (vgl. §5 Nr.3).

Die Charakterisierung des menschlichen Willens als eines abhängigen und als eines durch seine sinnliche Bedingtheit (Bedürfnisse und Neigungen) nur zufällig bestimmbar Willens stellt hier auf dessen Bedürfnisorientierung und damit auf den Unterschied zum göttlichen Willen ab. Kann man sich bei diesem kein Interesse vorstellen, so natürlich erst recht kein Bedürfnis (vgl. IV 413 29-30F). Wenn KANT dann (in der Schlußanmerkung im „Beschluß“ zu seiner „Tugendlehre“) den tiefen Gedanken äußert, daß *G o t t* vernünftige Wesen erschaffen hat, „gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas außer sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde“ (VI 488 33), dann ist dies in *A n a l o g i e* („gleichsam“) bzw. „nach Menschenart“ (Zeile 32) gesagt. Entkleidet man diese Aussage ihrer Anthropomorphismen, *dann hat Gott den Menschen erschaffen, damit dieser für ihn da ist und umgekehrt*.

Da in der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ der Unterschied zum Tier betont wird, kann man es nicht erwarten, daß KANT dort die in der ersten Fußnotenstelle nur angedeutete Beziehung der beiden Begriffe weiter erläutert und ausbaut, weil damit ja eine Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier zur Sprache käme. Wenn es so ist, daß vernunftlose Geschöpfe nur sinnliche *A n t r i e b e* fühlen (vgl. IV 459 36F), dann besagt dies auch, daß ihr Verhalten ausschließlich von *B e d ü r f n i s s e n* und deren Befriedigung abhängig ist. Daher kommt es an dieser Stelle darauf an zu betonen, daß dies *n i c h t* unter der Vermittlung einer Verstandestätigkeit (wie beim Menschen), sondern *n u r* infolge eines ererbten Mechanismus geschieht, der zur Zeit KANTS pauschal durch den Begriff „Instinkt“ abgedeckt wird. – Wobei es bei dieser sehr engen Sicht eines nur durch *I n s t i n k t* bestimmten tierischen Verhaltens auch nach KANTS Tod noch eine ganze Weile bleiben wird, und die „Versuche und Übungen“, die man bei bestimmten höheren Tieren ebenfalls beobachten kann, auch später noch exklusiv dem Menschen vorbehalten und seiner Vernunftausstattung zugeschrieben werden (vgl. VIII 019 01).

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird (wie in der ersten Fußnotenstelle in der „Grundlegung“ und im gleichen thematischen Zusammenhang der Herausstellung des Unterschiedes des Willens endlicher Wesen und des Willens Gottes) eine mögliche Beziehung von Interesse und Bedürfnis wiederum nur angedeutet, und zwar in jener wichtigen Stelle, in der KANT die Begriffstrias „Triebfeder“ - „Interesse“ - „Maxime“ einführt: Auch diese drei Begriffe können auf den göttlichen Willen nicht angewandt werden; denn „sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; (nämlich) ein Bedürfnis, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht“ (V 079 29; Einfügung VB). Hier könnte das Wort „Bedürfnis“ nur für ein (allgemeines) „Erfordernis“ stehen; wahrscheinlich aber für eine allgemeine „Bedürftigkeit“, die darin zu sehen wäre, daß das Verhalten endlicher Wesen mit inneren Hindernissen fertig werden bzw. diese überwinden muß (worauf oben bereits eingegangen wurde: vgl. §5 Nr.3). „Alles Begehren und Wollen bei dem Menschen ist *e i n B e d ü r f e n*“ (Poe 317).

Ein eindeutiges Verständnis des Zitates nach dem Semikolon ist vor allem deshalb schwierig, weil KANT den Begriff des Bedürfnisses über sein Werk eigentlich **unbestimmt und mehrdeutig** verwendet und in seiner Bedeutung als allgemein verständlich voraussetzt. In den wenigen expliziten („d.i.“) Erklärungen bedeutet der Begriff so viel wie „subjektive Notwendigkeit“ (vgl. z.B. VIII 138 14F). Daher ist ein Bedürfnis auch *zunächst* etwas *Gefühltes*, und zwar näherhin das Gefühl eines *Mangels*, der als gänzlicher das ist, was unter *Not* verstanden wird (vgl. sinngemäß IV 378 20; IX 248 11). Ein gefühltes Bedürfnis ist als Gefühl eines Mangels aber kein untätiges Mißfallen, sondern praktische Unlust (als zur Tätigkeit anstachelnde Unlust bis hin zum Schmerz) und daher mit dem Streben nach Aufhebung des Mangels (bzw. des Schmerzes) verbunden; wobei die Mangelbeseitigung das Subjekt zunehmend in einen Zustand der Lust überführt – und schließlich nach Sättigung in den Zustand der Gleichgültigkeit.

Geht dieses gefühlte Bedürfnis der Bestimmung des Begehrungsvermögens als Grund vorher, so ist das Streben nach Bedürfnisbefriedigung als Mangelbeseitigung eine Begierde, die als habituelle dann Neigung heißt (vgl. VI 212 22). Dementsprechend versteht man es, weshalb eine jede *Neigung* jederzeit ein *Bedürfnis* beweist (vgl. nochmals IV 413 27F) und warum KANT Bedürfnisse und Neigungen oft in einem Atemzug nennt oder wechselseitig für einander gebraucht; was auch für den Begriff der *Begierde* gilt (vgl. IV 418 16). – *Sodann* kommt bei ihm noch der Sprachgebrauch vor, in welchem er mit „Bedürfnis“ nicht („subjektiv“) das *Gefühl* eines Mangels oder das resultierende *Streben* nach dessen Beseitigung meint, sondern („objektiv“) dasjenige, worauf sich dieses Streben richtet: nämlich auf die *Mittel* zur Bedürfnisbefriedigung. – *Schließlich* kann KANT unter dem Wort „Bedürfnis“ auch ganz allgemein ein *Erfordernis* verstehen (vgl. z.B. VIII 453 23-25).

Die „Kritik der praktischen Vernunft“ enthält für das Verständnis sowohl des Zusammenhanges der Begriffe „Bedürfnis“ und „Interesse“ wie auch für die Unterteilung der Bedürfnisse allerdings einen sehr wichtigen Beitrag: KANT unterscheidet in diesem Werk nämlich die bislang ausschließlich behandelten Bedürfnisse der *Neigung* von Bedürfnissen der *Vernunft*, und zwar im Abschnitt VIII der Dialektik mit dem Titel „Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“. Und in der dafür einschlägigen Fußnote zu Beginn des Abschnittes geht er auch auf die Problematik des Begriffes eines „Bedürfnisses der Vernunft“ ein – eines Begriffes, der leicht „vorgeschützt“ werden könnte, „läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen“ (V 142 29F). Diese einem psychologistischen Mißverstehen von vorne herein vorbauende Bedingung wird im Schlußsatz der Fußnote noch einmal sehr eindringlich wiederholt: „Ohne solche vorausgehende nothwendige Probleme giebt es keine *Bedürfnisse*, wenigstens nicht der *reinen Vernunft*; die übrigen sind Bedürfnisse der *Neigung*“ (Zeile 34F).

Wie es aber zu verstehen ist, daß unter Zugrundelegung eines im Bereich der Vernunft angesiedelten und von ihr auf den *Begriff* gebrachten Problems nicht nur von diesem als einem logischen Gebilde, sondern von einem ihm entsprechenden Bedürfnis als einem *Gefühl* die Rede sein kann, für diese Frage enthält der Fußnotentext nur die (zu) spärliche Kondition: „wenn der Trieb zur Erweiterung (des Erkenntnisses) dazu kommt“ (Zeile 31F; Einfügung VB). Gottlob hat KANT aber diesen etwas komplexeren Sachverhalt in der für den Begriff des „Bedürfnisses der Vernunft“ einschlägigen und ergiebigen Schrift von 1786 „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ deutlicher dargelegt. Wiederum in einer Fußnote merkt er zu der mißverständlichen Redeweise von einem „gefühlten Bedürfnis der Vernunft“ folgendes an: „Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein und wirkt durch den *Erkenntnistrieb* das Gefühl des Bedürfnisses“ (VIII 139 36F). Und er verweist im Satz danach auf die parallele Begriffslage, die unten (im §11) ausführlich im

Zusammenhang mit dem von der Vernunft (durch das moralische Gesetz) im menschlichen Gemüt gewirkten Gefühl, das als Gefühl der Achtung die Triebfeder der Moralität darstellt, erörtert werden wird.

Von hier aus ist es ohne Schwierigkeiten zu verstehen, wenn im Blick auf die Hauptstelle im §5 in der „Kritik der Urteilskraft“ das Interesse der Neigung ein Bedürfnis der Neigung (das diesem vorhergeht) voraussetzt und das Interesse der Vernunft ein Bedürfnis der Vernunft (als von dieser gewirkt) hervorbringt. In j e d e r Hinsicht sind also Bedürfnis und Interesse als Wechselbegriffe möglich. Man wird daher bei beiden Hauptarten des Interesses jeweils „Interesse“ für „Bedürfnis“ und „Bedürfnis“ für „Interesse“ lesen oder setzen und also z.B. für jedes Bedürfnis der Vernunft ein entsprechendes Interesse annehmen dürfen: „A l l e s Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor“ (V 210 20; Sperrung VB).

2. Wenn nach der „Kritik der praktischen Vernunft“ aus dem Begriffe einer Triebfeder der eines Interesses entspringt (vgl. V 079 19) und wenn (wie soeben dargetan) die Begriffe Interesse und Bedürfnis in ihrer Bedeutung so nahe beieinander liegen, daß sie stellvertretend für einander genommen werden können, dann liegt es auf der Hand, daß auch Triebfeder und Bedürfnis in einer denkbar engen Beziehung zueinander stehen und die gesamte Begriffsfolge „Bedürfnis“ - „Triebfeder“ - „Interesse“ lauten muß. Die von KANT als selbstverständlich vorausgesetzte Bedeutung des Begriffs eines Bedürfnisses enthält ja auch bereits die enge Verbindung seiner Bestimmung als „Gefühl eines Mangels“ mit der anderen als „Streben nach Mangelbeseitigung“ zum Zwecke der Bedürfnisbefriedigung; wobei dieses recht amorph gehaltene „Streben nach“ mit dem entsprechend gleichsinnig bestimmten Begriff einer **Triebfeder** übereinstimmt.

Im „Gemeinspruch“ greift KANT eine Aussage GARVES positiv auf: daß der Mensch eine Triebfeder haben muß, die ihn in Bewegung setzt, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vor Augen steht oder gestellt wird, auf das diese Bewegung gerichtet werden kann oder soll (vgl. VIII 281f u. 282 31F). Für das praktische Streben des Menschen sind Triebfedern also grundlegend, und „ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden“ (VI 035 23). Und ebenso klar ist es, daß diese Bestimmung der Willkür einen „inneren Akt des Gemütes“ darstellt und daß daher in einem jeglichen (nicht nur im moralischen) Wollen die Triebfeder einem „äußeren Zwang“ selbst dann entzogen ist, wenn eine äußere Nötigung stattfindet (vgl. sinngemäß VI 380 02-05 u. VII 251 03).

Daß für den Begriff einer T r i e b f e d e r neben seinem sicherlich spezifischen Merkmal eines zunächst noch ungerichteten Strebens bzw. A n t r i e b e s auch seine andere Bestimmung als ein G e f ü h l (praktischer Lust oder Unlust) gültig bleibt, kann man einer Bemerkung KANTS entnehmen, der zufolge sich „alles Praktische, so fern es Triebfedern enthält“, auf Gefühle bezieht (vgl. A 15/B 29). Und da beim Menschen praktische Lust immer in einem Interesse rational vermittelt werden muß, um handlungsrelevant zu werden, daher ist es verständlich, daß bei ihm aus einer Triebfeder ein I n t e r e s s e entspringt. Daher können auch die Begriffe „Interesse“ und „Triebfeder“ so eng miteinander verbunden werden, daß von einem „Interesse a l s Triebfeder“ die Rede sein kann (vgl. IV 431 29; Sperrung VB). Immer enthält dabei der Begriff der Triebfeder ein „praktisches“ Gefühlsmoment und ist damit (wie alles Gefühl) etwas zur Sinnlichkeit gehörendes bzw. etwas Sinnliches (vgl. V 075 24-28).

Gleichwohl kann KANT von Triebfedern der Moralität bzw. der s i t t l i c h e n Gesinnung reden (vgl. 075 28-29). Er tut dies nach dem **gleichen Schema** wie es für die Konzeption des Begriffs des Interesses und (gerade zuvor) für den Begriff des Bedürfnisses aufgezeigt wurde. Abgesehen von der soeben beigezogenen Stelle im einschlägigen dritten Hauptstück der „Kritik der praktischen

Vernunft“ verweist KANT im ersten Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ schlaglichtartig und formelhaft auf jenes Begriffsschema, wenn er die **Hauptunterscheidung** zwischen *Triebedern* in folgender Alternative erblickt: „nämlich ob das Gesetz (der reinen praktischen Vernunft), oder der Sinnenantrieb eine solche (Triebfeder) abgeben“ (VI 036 17; Einfügungen VB). Geht der Sinnenantrieb (wie auch das Bedürfnis der Neigung) bestimmend voraus, so entspringt aus einer solchen Art von Triebfedern (oder Bedürfnissen) ein Interesse der Neigung; geht aber das Gesetz der Vernunft gebietend vorher und bringt ein Bedürfnis der Vernunft hervor, so entspringt aus einer auf solche Art gewirkten Triebfeder ein Interesse der Vernunft. Daher müssen auch Triebfedern in solche der *Sinnlichkeit* und solche der *Vernunft* unterteilt werden (vgl. VI 059 28-29F).

Wie schon der Begriff „Bedürfnis“ von KANT in seiner Bedeutung als bekannt vorausgesetzt wird, so auch der einer Triebfeder. Dementsprechend sind für den Nichtzeitgenossen KANTS die wenigen **allgemeinen Erklärungen** des Begriffs „Triebfeder“ auch recht unergiebig. Dies dürfte vor allem auf die zwar häufig zitierte, aber wohl kaum ein wirkliches Verständnis der Begriffslage ermöglichende Bemerkung in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zutreffen, wonach der *subjektive* Grund des Begehrens die *Triebeder*, der *objektive* des Wollens aber der *Bewegungsgrund* ist (vgl. IV 427 26). Episodisch bleibt diese Einlassung wohl deshalb, weil an dieser Stelle eigentlich der Begriff „Zweck“ erörtert wird. Im einschlägigen dritten Hauptstück der Analytik der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird der Begriff wiederum an drei Stellen nur nebenbei und gleichbedeutend bestimmt: als subjektiver Bestimmungsgrund zu einer Handlung (vgl. V 075 23) bzw. als subjektiver Grund der Tätigkeit (vgl. 079 16).

Die dritte Stelle besagt dies zwar auch, enthält aber darüber hinaus einen wichtigen Hinweis, weil dort „unter *Triebeder* (*elater animi*) der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist“ (V 072 01). Die formelhafte Pointe dieser Bemerkung und die sich daran unmittelbar anschließende Folgerung, „daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne“ (Zeile 04), entspricht offensichtlich auch der Erklärung in der „Grundlegung“ und erinnert ferner an die dortige erste Fußnotenstelle, in der jedoch im Umkreis des Begriffs „Interesse“ zwar die Begriffe „Bedürfnis“ und „Neigung“ (und damit unausgesprochen auch der Begriff der „Begierde“), aber nicht der Begriff der „Triebfeder“ einbezogen werden.

Die Art und Weise, wie der Begriff „Triebfeder“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ an seiner aussagekräftigsten Stelle eingeführt und erklärt wird, läßt keinen anderen Schluß zu, als daß dieser Begriff von KANT in seiner Bedeutung unverändert aus der Schulphilosophie seiner Zeit übernommen wurde und dem „gelehrten Publikum“ gegenüber als bekannt vorausgesetzt werden darf. Vor allem ist die verkürzt in der Klammer gegebene Bestimmung, daß eine Triebfeder eine **elater animi** ist, hierfür dann auch inhaltlich ein schlagender Hinweis. – BAUMGARTEN verwendet für den Ausdruck „Triebfedern des Gemütes“ (*elateres animi*) auch den der „bewegenden Ursachen“ (*causae impulsivae*) und unterscheidet zwischen „sinnlichen Triebfedern“ (*stimuli*) einerseits und „Bewegungs-Gründen“ (*motiva*) andererseits (vgl. „Historisches Wörterbuch“ Bd. 6, Sp. 212f). Dementsprechend werden auch in KANTS Metaphysik-Vorlesung die „*Causae impulsivae*“ in „sensitive“ und in „intellektuelle“ unterteilt: „Die sensitiven sind *stimuli* oder Bewegungursachen, Antriebe. Die intellectuellen sind *Motive* oder Bewegungsgründe“ (Poe 181; Sperrungen weggelassen VB) (vgl. oben §2 Nr.1).

„Wenn die *Causae impulsivae* Vorstellungen des Wohlgefallens oder Mißfallens sind, die von der Art abhängen, wie wir von Gegenständen *afficirt* werden; so sind das *stimuli*“ (Poe 181). Diese

können die Willkür entweder „necessiren“ (wie dies bei der tierischen der Fall ist), oder sie können diese nur „impelliren“ (wie dies auf die menschliche zutrifft). Daher wird auch die tierische Willkür als arbitrium brutum und die menschliche als arbitrium liberum bezeichnet. „Wenn aber die Causae impulsivae Vorstellungen des Wohl- und Mißfallens sind, die da abhängen von der Art, wie wir die Gegenstände durch Begriffe, durch den Verstand erkennen; so sind das Motive“ (ebda).

Da der Mensch sich spezifisch vom Tier durch seine Vernunftbegabung unterscheidet, ist er eben nur ansatzweise der Leitung durch *A n r e i z e* (stimulos) (vgl. V 209 18) überantwortet. Seine tierischen Antriebe bedürfen vielmehr einer vernünftigen Vermittlung, woraus sich einerseits seine Instinktarmut erklärt, die andererseits ein Hinweis darauf ist, daß sein Daseinszweck nicht nur in seiner Selbst- und Arterhaltung und in seinem Wohlergehen aufgehen kann. Träfe dies zu und wäre sein Daseinszweck nur naturhaft zu verstehen, dann hätte der Mensch als bloßes Naturwesen durch entsprechend zweckmäßige Naturinstinkte für seine Daseinsbewältigung besser ausgestattet werden können, anstatt ihn einer schwachen und trügerischen Leitung durch die Vernunft zu unterwerfen „und in der Naturabsicht zu pfuschen“ (IV 395 21).

Hat die Natur uns Menschen aber gleichwohl doch mit **Trieben** (sinnlichen Triebfedern: stimuli) ausgestattet, so hat sie uns diese nicht als *F e s s e l n*, sondern anstelle von *L e i t f ä d e n* beigegeben, „um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachlässigen, oder gar zu verletzen, indeß wir doch frei genug sind, sie (die sinnlichen Triebe) anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, (je) nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern“ (V 432 08; Einfügungen VB). Wenn der Mensch also nicht an seine Triebe „gefesselt“ ist, so ist er doch an diese „geheftet“, ohne damit dem „Despotism der Begierden“ (Zeile 05) ausgeliefert zu sein.

Anmerkung : Jene Position der Schulphilosophie ist nun nicht nur für ein Verständnis des Begriffs „Triebfeder“ ergiebig, sondern auch insofern aufschlußreich, als hier der Begriff „Interesse“ offensichtlich fehlt – obwohl ein in dieser Position versteckt enthaltenes **Problem** nach einem solchen Begriff verlangt; das Problem nämlich, wie die auch beim Menschen aufgrund seiner psychophysischen Natur durchaus wirksamen Triebfedern (Bewegursachen, Antriebe, stimuli) als Motive (Beweggründe) bzw. wie die nur subjektiven auch als objektive, die nur sensitiven auch als intellektuelle „Causae impulsivae“ widerspruchsfrei als Bestimmungsmomente der menschlichen Willkür angesehen werden können. *Dieses* Problem einer Vermittlung des nur Sensitiven mit dem Intellektuellen stellt sich fraglos doch ebenso wie *jenes* einer Vermittlung des Intelligiblen ins Sensible. **Beide** Vermittlungsprobleme können aber nur durch die Annahme eines *B e r e i c h e s* praktischer Vermittlung *ü b e r h a u p t* prinzipiell einer Lösung zugeführt werden. Während in der Schulphilosophie dies entweder nicht gesehen oder aber stillschweigend ungelöst gelassen worden ist, hat KANT sich der Sache gestellt und eine Lösung betrieben – durch seine Konzeption des Begriffs „*I n t e r e s s e*“.

3. Daß eine **Begierde** nicht bewußtlos im Gemüt des Tieres gespannt wird, sondern als eine „natürliche Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen“ aufzufassen ist (vgl. II 060 08), deutet KANT bereits 1762 in seiner kleinen Abhandlung „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ an, in welcher er auch das „Denken“ des Tieres als ein begriffloses Unterscheiden („Reflektieren“) von Gegenständen am Beispiel eines Hundes erklärt, welchem der (nicht qua Begriff erkannte und also „geurteilte“, sondern) nur im Zusammenhang seiner Bedürfnislage und Triebausstattung „gefühlte“ Unterschied zwischen Braten und Brot durchaus bewußt ist (vgl. Zeile 04). Und er sieht daher auch den *Anlaß*, „dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken“ (Zeile 09). Ferner läßt sich aus dem ersten Verweis indirekt ersehen, daß für ihn ein Unterschied zwischen einem dumpfen *A n t r i e b* und seiner natürli-

chen Verknüpfung mit Vorstellungen besteht – welche dann offensichtlich etwas anderes als nur ein Trieb und wohl nichts anderes als eine *B e g i e r d e* sein dürfte.

In der zwei Jahre später (nämlich 1764) erschienenen Schrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ gesteht KANT, daß die Erklärungen des *G e f ü h l s* der Lust und Unlust oder der *B e g i e r d e* bislang noch nicht durch hinreichende Auflösungen geliefert worden sind (vgl. II 280 28-30), obwohl man z.B. für den Begriff der Begierde (bzw. ihren Negativfall: „dem Abscheu“) eine ganze Menge von Einzelmerkmalen herausfinden kann – wie dies wenige Seiten später exemplifiziert wird (vgl. 284 18-22) und ähnliches bereits im Jahre 1763 in seiner Abhandlung „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ nebenbei bemerkt wurde (vgl. II 071 17-19). Dementsprechend kann er mit Gewißheit sagen, „daß eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, daß diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, daß mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei u. s. w.“ (284 19).

Verglichen mit den Erklärungsversuchen in diesen frühen Schriften haben sich KANTS spätere Definitionen nicht sonderlich weiterentwickelt; was auch z.B. im Falle seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ nicht verwundern kann, hat er deren Stoff doch über 30 Jahre lang einem allgemeinen Publikum vorgetragen. Gleichwohl wird in dieser Vorlesung ein *n e u e s* Erklärungsmerkmal indirekt und *implizit* eingeführt: nämlich das für ein Lebewesen charakteristische Moment seiner *Z u s t a n d s ä n d e r u n g* durch ein inneres Prinzip. Im §73 (Wei §70) heißt es nämlich: „*B e g i e r d e* (appetitus) ist die Selbstbestimmung der *Kraft* eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben. Die habituelle sinnliche Begierde heißt *N e i g u n g*“ (VII 251 03; Kursivsatz VB).

Im Laufe der Zeit ist aber auch *f o r m a l* dasjenige hinzugekommen, was einer nur Merkmale „aufsammelnden“ Begriffserklärung ganz wesentlich fehlt: nämlich jener „systematische“ Zusammenhang, der sich aus dem angeratenen *t i e f e r e n* Nachdenken über den Unterschied zwischen vernunftlosen und vernünftigen Wesen ergeben hat – und zwar durchaus im Zusammenhang von KANTS Konzeption des Begriffs „Interesse“. Nicht von ungefähr ist an dem Ort der reifsten Erklärung des Begriffs „Interesse“ in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ auch eine neue Definition des Begriffs „Begierde“ (allerdings auf das menschliche Begehrungsvermögen verengt) an ihrem Platze: Im Ausgang der Erklärung praktischer Lust wird „die Bestimmung des Begehrungsvermögens, *v o r w e l c h e r* diese Lust als Ursache nothwendig vorhergehen muß, im engeren Verstande *B e g i e r d e*, die habituelle Begierde aber *N e i g u n g* heißen“ (VI 212 21). Bei dieser Erklärung wird nun ganz offensichtlich der gesamte *B e g r i f f s k o n t e x t* vorausgesetzt, und zwar durchaus: billiger Weise. Würde man die Definition gegen ihn isolieren, dann würde sie recht dürftig dastehen.

Wenn man auch die einzelnen verstreuten Erklärungen zusammensuchen muß, so läßt sich doch nicht zuletzt aufgrund dieser Definition eine **allgemeine** Bestimmung des Begriffs „Begierde“ aus KANTS Schriften abheben: Alles in allem ergibt sich, daß eine *B e g i e r d e* als die natürliche Verknüpfung eines gewissen Triebes mit einer Vorstellung des Begehrten zu erklären ist; einer Vorstellung, mit der notwendiger Weise ein Gefühl praktischer Lust verbunden ist und das der Bestimmung des Begehrungsvermögens als Ursache vorhergeht; wobei das begehrende Subjekt aus einem inneren Prinzip und insofern aus sich selbst bzw. nach seinem Belieben seine Kraft zur Zustandsänderung bestimmt; sich dabei aber zugleich von der Vorstellung von etwas Künftigem (als einer Wirkung dieser Vorstellung) leiten läßt. „Eine Begierde ist das Bestreben (nisus), mittelst seiner Vorstellungen Ursache zu sein“ (vgl. VI 356 23).

Mit dem Begriff der *K r a f t* bzw. dem der *U r s a c h e* ist auch jene (von KANT im Zusammenhang der Abgrenzung zur leblosen Materie akzentuierte) beabsichtigte Änderung des Zustandes des Lebewesens aufgenommen, die von einem Bedürfnis herausgefordert wird. Diese durch die Bedürfnisbefriedigung angestrebte *Z u s t a n d s ä n d e r u n g* ist aber der eigentliche Zielpunkt des Begehrens, und die Erlangung des begehrten *O b j e k t s* samt seines Genusses ist nur das Mittel, an dessen Stelle auch immer ein anderes Objekt verwendet werden kann.

Da KANT immer wieder von „tierischen Begierden“ spricht, muß man die soeben gegebene (kompilierte) **Erklärung** einer Begierde *s o w o h l* für den Menschen *w i e* auch für das Tier als zutreffend auffassen, sie also noch vor dem für beide Wesen so charakteristischen Unterschied begrifflichen und unbegrifflichen „Reflektierens“ als gültig betrachten (vgl. XX 211 19). Eine solche Auffassung hätte aber zur Voraussetzung, daß auch das Tier über so etwas wie ein Vorhersehungsvermögen verfügen müßte. Die Fähigkeit zur Vorstellung von etwas *K ü n f t i g e m* stellt nämlich nicht von ungefähr ein wichtiges Moment in der Bestimmung des Begriffs der Begierde dar: „Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewisses) Voraussehen dessen, was durch diese (Kräfte des Subjekts) möglich ist“ (VII 185f; zweite Einfügung VB).

Wenn das Tier nun aber über so etwas wie ein „assoziatives Gedächtnis“ (SCHELER) verfügt, dann müßte dieser Begriff allerdings nicht nur ein assoziatives Erinnern beinhalten, sondern auch ein assoziatives Vorausschauen umfassen, das aber nur ein natürliches und unbegriffliches sein könnte. Ein solches Vorhersehen wäre nun mit KANTS Begriff eines „empirischen Voraussehens“, als eines Erwartens ähnlicher Fälle, gegebenenfalls in Einklang zu bringen: Ein solches Vorhersehen bedarf nämlich „keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor“ (VII 186 06).

4. Im Zuge der von KANT sowohl in der „Anthropologie“ als auch in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ gegebenen Erklärungen des Begriffs „Begierde“ ist auch der Begriff der **Neigung** bestimmt worden, der von ihm am häufigsten und stellvertretend für den Komplex sinnlicher Antriebe und Begierden verwendet wird. So erklärt es sich auch, daß der Begriff der Neigung nur an einer Stelle ohne Bezug auf den Begriff „Begierde“, dafür aber im Zusammenhang mit dem Begriff „Bedürfnis“ bestimmt wird. Wie eingangs bereits ausgeführt heißt es in der ersten Fußnotenstelle zum Begriff „Interesse“ in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „Die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von Empfindungen heißt *N e i g u n g*, und diese beweiset also jederzeit ein *B e d ü r f n i ß*“ (IV 413 26F; erste Sperrung VB).

Es wurde gesagt, daß ein Bedürfnis das Gefühl eines Mangels ist, welches *v o r a u s g e s e t z t* wird, damit ein Trieb zu einer Begierde (und mit dieser dann zu einer Neigung) im Gemüt gespannt werden kann. Entsprechend heißt es im obigen Zitate auch, daß eine Neigung von einer (subjektiven) Empfindung bzw. von einem Gefühl *a b h ä n g t* und also in diesem Sinne ein Bedürfnis *b e w e i s t*. An einer späteren Stelle in der „Grundlegung“ spricht KANT allerdings von „Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse“ (IV 428 13) und von Neigungen „als Quellen“ (Zeile 14) eines Bedürfnisses, womit das Bedingungsverhältnis zwischen beiden hier entgegengesetzt gefaßt wird. In einer Fußnote in der zweiten „Kritik“ spricht er wiederum von Fällen, wo das Bedürfnis auf Neigungen gegründet ist (vgl. V 144 26F). In einer anderen Stelle formuliert er aber präzise (wenn auch ohne Einbezug des Begriffs des Bedürfnisses), daß alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb auf Gefühl *g e g r ü n d e t* ist (vgl. V 072f).

Abgesehen von jener ersten Fußnotenstelle in der „Grundlegung“ bestimmt KANT den Begriff „Neigung“ also hauptsächlich und am verständlichsten vom Begriff der Begierde her: *N e i g u n g* (*inclinatio*) ist die sinnliche Begierde, die dem Subjekt zur *G e w o h n h e i t* (vgl. VII 265 29) und in seinem Gemüt *h a b i t u e l l* (vgl. VI 212 23; VII 251 05) geworden ist. – Nachzutragen wäre hier allenfalls noch eine weitere Stelle in der „Religionsschrift“, an der dieser enge Zusammenhang von Neigung und Begierde ebenfalls (wenn auch verkürzt) ausgesprochen und ferner die unten (Nr.7) noch zu kritisierende Gleichsetzung von Begierde (*appetitus*) und Gelüsten (*concupiscentia*) vorgenommen wird (vgl. VI 028 28).

5. An zwei dieser soeben beigezogenen Stellen referiert KANT übrigens auch die (nach Lage seiner von ihm entwickelten begrifflichen Möglichkeiten) zwar nicht gerade falsche, aber eben doch recht eindimensionale Begriffsreihe „Hang“ - „Instinkt“ - „Neigung“ - „Leidenschaft“; wobei diese jeweils als *S t u f e n* des Begehungsvermögens angesehen werden sollen (vgl. VI 028 36F bis 029 37F; VII 265 21-30). Daher wird hier unter dem Begriff einer **Leidenschaft** etwas verstanden, was in einer solchen Stufenfolge *g r a d u e l l* ans Ende gehört: nämlich eine *ins E x t r e m* gesteigerte Begehrlichkeit. In einer kleinen Abhandlung aus dem Jahre 1764 hatte KANT ausgeführt, daß die Triebe der menschlichen Natur dann Leidenschaften heißen, „wenn sie von viel *G r a d e n* sind“ (II 261 15; Sperrung VB).

Und noch in der dann einen ganz anderen Begriff der Leidenschaft in Ansatz bringenden „Anthropologie“ heißt es ganz am Anfang des dritten Buches („Begehungsvermögen“): „Die durch die Vernunft des Subjects *s c h w e r* oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft“ (VII 251 15; Sperrung verändert, VB) – womit ebenfalls eine nur „graduelle“ Einstufung zum Ausdruck gebracht wird. Aber nicht dieser **traditionelle**, sondern der typisch **kantische** Begriff der Leidenschaft wird im §13 zu behandeln sein. Unter „Leidenschaft“ ist nämlich kein Extrem, sondern eine *P e r v e r s i o n* als Ausdruck des *B ö s e n* zu verstehen.

6. Am Anfang der Stufenfolge der Begriffe steht der **Hang** (*propensio*); und darunter versteht KANT „den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (*habituellen* Begierde, *concupiscentia*), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist. Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann“ (VI 028f), aber auch als erworben zu denken ist (vgl. 029 02-04). Dementsprechend ergänzt er auch die Bestimmung dieses Begriffs: „Aller Hang ist entweder physisch, d.i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d.i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig“ (031 07). Empirisch erklärt ist der Hang zu etwas „die *P r ä d i s p o s i t i o n* zum Begehren eines Genusses“ (028 30F), aus welcher bei Bekanntschaft mit einem Genuß dann leicht eine Neigung erweckt wird – wie man dies in allen Kulturen am Beispiel des Hanges der Menschen zum Genuß berauschender Essenzen beobachten kann.

Dieser Disposition gemäß wird der Begriff „Hang“ immer unter dem Gesichtspunkt des *P o t e n t i e l l e n* bestimmt: als subjektiver Grund der Möglichkeit einer Neigung (Begierde) (vgl. VI 028 27) bzw. als die „subjective *M ö g l i c h k e i t* der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht“ (VII 265 21). Damit steht der Begriff des Hanges aber noch vor dem Begriff des Bedürfnisses, welches als Gefühl eines gewissen Mangels ebenfalls eine entsprechende Begierde nach sich zieht. Der Unterschied zwischen beiden wird darin zu sehen sein, daß ein Bedürfnis sich konkret anmeldet, da ihm ein wirklicher Mangel korrespondiert.

7. Ferner ist auch noch „die *C o n c u p i s c e n z*“ (das Gelüsten) von dem Begehren selbst als Anreiz zur Bestimmung desselben zu unterscheiden“ (VI 213 10). Allerdings hat KANT (wie gesagt) an einer Stelle einmal das Gelüsten in seiner lateinischen Bezeichnung mit der Begierde

gleichgesetzt (vgl. VI 028 28). Es ist aber zweifelsohne so, daß das **Gelüsten** bzw. die Konkupiszenz eine „noch zu keinem Act des Begehungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung“ (VI 213 12) ist, sondern der Pfl e g e „praktischer“ L u s t entspricht.

Dies unterscheidet das Gelüsten auch vom W u n s c h , der gleichwohl (worauf KANT ausdrücklich und wiederholt bestanden hat) einen Akt des Begehungsvermögens und also ein Begehren darstellt (vgl. V 178 19-24F; VI 356f), auch wenn ihm das Bewußtsein der Fähigkeit zur Erlangung bzw. zur Bewirkung des Begehrten fehlt (vgl. VI 213 19; VII 251 06). Das Bewußtsein unseres U n v e r m ö g e n s bzw. Unzulänglichkeit „zur beabsichtigten Wirkung“ (VI 356 25) ändert nämlich nichts daran, daß die zu erwartende Erfolglosigkeit (vgl. V 177 38F) erstens nur i n n e r h a l b des dem Begehungsvermögen eigentümlichen Kausalverhältnisses artikuliert werden und zweitens auch durchaus innere W i r k u n g e n nach sich ziehen kann (vgl. V 178 22-32F; VI 357 04-08).

Aufgrund mangelnder äußerer Wirkungen (bzw. Handlungen) beziehen sich daher rechtliche Regelungen auch nicht auf das Begehungsvermögen in seinem Verhältnis auf den bloßen Wunsch, sondern auf die Willkür und die von ihr ausgehenden Handlungen. – Das Recht bezieht sich also nicht auf den **Wunsch** und „folglichs auch (nicht) auf das bloße Bedürfnis“ (VI 230 12; Einfügung VB). „Wünsche und Bedürfnisse“ (IX 247 30) liegen zwar nahe beieinander, sie müssen aber als zu verschiedenen Grundvermögen gehörig doch auseinander gehalten werden.

8. Abschließend muß der enge sachliche **Zusammenhang** aller dieser Begriffe (auch im Hinblick auf den nächsten Paragraphen) noch einmal betont werden, obwohl er oben immer wieder dadurch deutlich geworden sein dürfte, daß die Begriffe ohne nähere Begründung miteinander vertauscht oder doch wenigstens nebeneinander gestellt wurden. So ist z.B. der menschliche Wille mit Bedürfnissen u n d sinnlichen Bewegursachen affiziert (vgl. V 032 19); wobei „Bewegursachen“ auch sinnliche „Antriebe“ bzw. „Anreize“ bzw. „stimuli“ genannt werden können und also sinnliche „Triebfedern“ bzw. „Springfedern“ (VII 267 19) sind. Ein anderes Mal werden bestimmte „Neigungen“ a l s ein „natürliches und tierisches Bedürfnis“ bezeichnet (vgl. Zeile 21). Oder es wird gesagt, daß das Angenehme a l s Triebfeder d e r Begierden „durchgängig von einerlei Art“ (V 266 23) ist. Dies trifft aber nicht nur auf „materiale“ Begierden zu, sondern auch auf „formale“: weil der Wahn ebenfalls a l s Triebfeder d e r Begierden firmiert (vgl. VII 274 20). Ein anderes Mal b e z i e h t sich das Wohlgefallen (am Angenehmen) a u f die (habituelle) Begierde bzw. Neigung (vgl. V 210 15) und wird in einem Neigungsinteresse handlungsrelevant.

Was die **Einteilungen** jener Begriffe durch KANT anbetrifft, so werden sowohl die Bedürfnisse als auch die Triebfedern in solche der N e i g u n g (bzw. Sinnlichkeit) und der V e r n u n f t grundgeteilt, und zwar nach dem **Schema** der Haupteinteilung des Interesses. Dies war auch nicht anders zu erwarten, weil die drei Begriffe „Bedürfnis“ - „Triebfeder“ - „Interesse“ in einem engen sachlichen Zusammenhang stehen. – Die s i n n l i c h e n Triebfedern sind B e g i e r d e n bzw. Neigungen und werden beim Tier ohne Vernunftvermittlung als bloße A n r e i z e (stimuli) dann verhaltensrelevant, wenn ein s i n n l i c h e s Bedürfnis danach verlangt. Beim Menschen laufen gewisse Triebbefriedigungen zwar auch auf die „Sättigung einer bloß thierischen Begierde“ (VIII 112 37) hinaus, seine Willkür wird von sinnlichen Anreizen aber nicht bestimmt (sondern nur affiziert). Vielmehr werden seine von Bedürfnissen aktivierten Triebfedern durch die Vernunft vermittelt und als I n t e r e s s e n bzw. als M o t i v e handlungsrelevant.

Anmerkung : In den beiden Stellen, wo KANT jene Stufenfolge von Begriffen vorträgt, hat er auch den **Instinkt** (zwischen Hang und Neigung) angeführt und dessen Begriff bestimmt. Daß er den Instinkt in jene auf das menschliche Begehungsvermögen bezogene Reihenfolge aufgenommen

men hat, verdankt sich seiner Auffassung, daß der „bloß thierische Instinct“ als die „unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur“ (VIII 413 07) angesehen werden muß. Dabei wird die Natur im Menschen „noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, sowie sie im Thier thätig ist (...), vorgestellt“ (Zeile 23). Instinktgeleitetes Verhalten ist daher auch auf keine (eigene) Vernunftthandlung gegründet (vgl. V 303 16) und folgt s t i m u l i s , „so fern sie (...) dunkeln Vorstellungen conform sind“ (Poe 183).

Die I n s t i n k t e entwickeln sich, ohne daß sie ihren Gegenstand kennen (vgl. IX 496 27), „nach der Regel der Angewöhnung“ (VII 149 17). Sie sind „ein gefühltes Bedürfnis (...), etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat“ (VI 029 33F), und stellen eine innere Nötigung des Begehrungsvermögens dar, einen Gegenstand, „ehe man ihn noch kennt“ (VII 265 24), in Besitz zu nehmen. Bei beiden Erklärungen führt KANT als Beispiel eines Instinktes u.a. den T r i e b zum Geschlecht bzw. den Begattungstrieb an; als anderes probates Beispiel dient ihm auch der T r i e b zur Nahrung (vgl. z.B. VI 215 31). Solche n a t ü r l i c h e n Triebe bzw. „Naturtriebe“ gelten ihm also als Instinkte bzw. als b l o ß tierische Triebfedern bzw. Begierden.

§9 Begierden, Bedürfnisse und Neigungsinteressen

Am Ende des vorangegangenen Paragraphen wurde auf den engen Zusammenhang der in ihm erörterten Begriffe hingewiesen. Deren Zusammenhang ist aber nicht nur von ihnen selbst her gesehen sinnfällig, sondern er wird auch durch den Begriff des *I n t e r e s s e s* geradezu „verklammert“ und besiegelt: Aus dem Begriff einer Triebfeder entspringt der eines Interesses, weil dieses eine *T r i e b f e d e r* darstellt, sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird (vgl. V 079 19-22). Oder: eine Triebfeder der Sinnlichkeit zieht als *B e g i e r d e* bzw. als praktische Lust, die der Bestimmung des Begehrungsvermögens notwendig vorhergeht, ein Interesse der *N e i g u n g* nach sich, weil diese Bestimmung beim Menschen nur dann stattfinden kann, wenn sie vom Verstand (nach einer Regel) gutgeheißen wird (vgl. VI 212 20-27).

Aber nicht nur der Begriff der Triebfeder und mit diesem der Begriff der Begierde (bzw. Neigung) stehen mit dem Begriff des Interesses in einem engen sachlichen Zusammenhang, sondern auch der Begriff des *B e d ü r f n i s s e s*: weil dieses das Gefühl eines Mangels bedeutet, welches eine Begierde weckt. Daher setzt ein Interesse der Neigung immer ein Bedürfnis voraus (vgl. V 210 20) bzw. jede Neigung „beweist“ stets ein Bedürfnis (vgl. IV 413 27F). – Und versteht man unter einer „tierischen“ Begierde mit KANT das, was er pauschal *I n s t i n k t* nennt, dann steht ein weiterer Begriff zur Verfügung, um **Besonderungen** des Neigungsinteresses ausfindig machen zu können: als Spezifizierungen von Triebfedern (bzw. Trieben oder „Instinkten“) oder von Begierden (bzw. Neigungen) oder von Bedürfnissen.

Da man nur vom Menschen sagen kann, daß sein Verhalten interessegeleitet ist (vgl. IV 459 35F), muß aufgrund seiner Charakteristik als „einem vernünftigen Wesen“ (ebda) noch ein weiteres und ebenfalls spezifisches *K r i t e r i u m* für **Einteilungen** des Neigungsinteresses beachtet werden: Die Vernunftbegabung des Menschen bringt es nämlich mit sich, daß die Vernunft seine Bedürfnisse „zum Theil selbst vervielfältigt“ (IV 396 16) bzw. „daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft (...) erkünsteln kann“ (VIII 111 26) und dies nicht nur „ohne“ sich dabei an einen Naturtrieb zu halten, sondern sogar „gegen“ einen solchen gerichtet sein kann (z.B. im Genuß berauscher, aber für die Gesundheit schädlicher Stoffe). – Daher spricht KANT auch sehr oft (ohne nähere Begründung) von „wahren“ oder „natürlichen“ Bedürfnissen und Trieben (Naturtrieben), die also von „künstlichen“ zu unterscheiden sind. Er kann aber auch von „unmittelbaren“ und „mittelbaren“ Neigungen reden; ohne dabei allerdings einem „künstlichen“ Bedürfnis oder einer „mittelbaren“ Neigung immer eine „negative“ Bedeutung beizumessen.

Anmerkung : Die nachfolgenden Ausführungen unternehmen *nicht* den Versuch, *alle* Interessen der Neigung, die KANT über sein Werk direkt oder indirekt genannt hat, möglichst *vollständig* vorzustellen, sondern sie richten ihr Augenmerk vielmehr auf seine *Einteilungsversuche* und auf die sie leitenden Prinzipien – was wenigstens a limine eine **philosophische Erörterung** des Themas darstellen dürfte: Sowohl der durch den Begriff „Interesse“ gesicherte Zusammenhang jener zuvor genannten Begriffsvielfalt als auch die anthropologisch begründete Unterscheidung von „natürlichen“ („wahren“) und „künstlichen“ Bedürfnissen bzw. von „unmittelbaren“ und „mittelbaren“ Neigungen wie auch z.B. die Unterscheidungen innerhalb der „Anlage der Tierheit“ im Menschen werden von KANT nicht dem Objektbereich „abgelauscht“, sondern an ihn „herange-tragen“ und philosophisch „entworfen“.

1. Da der Mensch und das Tier der Gattung nach als **lebende** und durch Bewußtsein bestimmte Wesen Gemeinsamkeiten aufweisen, reichen Momente dieser Gattungsbestimmtheit auch in die menschliche Existenz, so daß der Mensch auch über eine dem Tier analoge Anlagenausstattung

verfügt, die als die „unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur“ (VIII 413 07) angesehen werden muß, und bei ihm also auch „bloß thierische Instincte“ bzw. „Naturtriebe“ wirksam sind. Zu nennen sind hier zunächst der „Instinct zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält“ (VIII 112 27), und sodann der „Instinct zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung jeder Art sorgt“ (Zeile 28; Sperrungen weggelassen, VB). Aber nicht nur der „Begattungstrieb“ dient der Arterhaltung, sondern auch der „Elterntrieb“ (vgl. VII 265 25).

Man kann also von einer „Anlage für die **Thierheit** im Menschen“ (VI 026 12) sprechen und diese unter „den allgemeinen Titel der physischen und bloß m e c h a n i s c h e n Selbstliebe, d.i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird“ (Zeile 13). Diese Art der S e l b s t l i e b e „ist dreifach: e r s t l i c h zur Erhaltung seiner selbst; z w e i t e n s zur Fortpflanzung seiner Art durch den Trieb zum Geschlecht und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; d r i t t e n s zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, d.i. der Trieb zur Gesellschaft“ (Zeile 14) – womit KANT auch das menschliche Streben nach Gemeinschaft als „Naturtrieb“ auffaßt und die Zahl der grundlegenden „Instinkte“ auf drei erhöht.

Diese Einteilung in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) erfolgt nicht etwa nur nebenbei, sondern anläßlich der wichtigen Erörterung der „ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“ (so die Überschrift); wobei diese Anlage bezüglich ihres Zwecks (des Guten) in „drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen“ (026 04), unterteilt werden kann: in die Anlage (1.) zur Tierheit, (2.) zur Menschheit und (3.) zur Persönlichkeit. In der ersten Klasse wird der Mensch als bloß „lebendiges“, in der zweiten als „lebendiges und zugleich vernünftiges“ und in der dritten nur als „moralisches“ Wesen betrachtet (vgl. Zeilen 06-11). Damit stellt aber jene „unterste Stufe“ der menschlichen Natur und also seine „Tierheit“ mit ihren drei Grundtrieben eine Anlage zum G u t e n und also an sich etwas Gutes dar. Gleichwohl können auf diese an sich guten Triebe „allerlei L a s t e r gepfropft werden (die aber nicht aus jener Anlage als Wurzel von selbst entsproßen)“ (Zeile 19; Sperrung VB).

In der „Metaphysik der Sitten“ (1797) führt KANT an herausgehobener Stelle jene „Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menschen betrifft“ (VI 420 04), erneut an – allerdings mit deutlichen Änderungen und in einem anderen Kontext: Der §4 der „Tugendlehre“ handelt nämlich „Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst“ (so die Überschrift) und unterscheidet zuerst zwischen (1.) der o b j e c t i v e n und (2.) der s u b j e c t i v e n Einteilung derselben. Während die erste Unterteilung in Ansehung des Z w e c k s der Natur des Menschen vorgenommen wird und (dem Reflexionsbegriffspaar „formal-material“ folgend) die Pflichten gegen sich selbst in Unterlassungs- und Begehungspflichten einteilt (vgl. 419 15-36), erfolgt die zweite Unterteilung in Ansehung des S u b j e k t s der Pflichten (vgl. 419f).

Dabei wird dieses Subjekt (bzw. der Mensch) „entweder als animalisches (physisches) und zugleich moralisches, oder bloß als moralisches Wesen betrachtet“ (420 02; Fettdruck weggelassen, VB). Ferner sind dann unter jenen „Antriebe(n) der Natur, was die Tierheit des Menschen betrifft“ (Zeile 04; Fettdruck weggelassen, VB), wiederum drei grundlegend: (a) Selbsterhaltung, (b) Arterhaltung und (c) „die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuß“ (Zeile 06). – Der *Unterschied* zu den Einteilungen in der „Religionsschrift“ liegt auf der Hand: Zunächst sind hier (im §4 der „Tugendlehre“) die beiden dortigen ersten Klassen zu e i n e r zusammengefaßt worden, weil der Mensch hier bereits als „verpflichtetes“ und also als „animalisches u n d zugleich moralisches“ Wesen betrachtet werden muß. Sodann ist der dortige „Trieb zur Gesellschaft“ hier durch (c) e r s e t z t worden.

Im Blick auf die mit diesen Antrieben verbundenen *L a s t e r*, die im §4 der „Tugendlehre“ anschließend behandelt werden, ergibt sich aber noch eine weitere wichtige Divergenz: Während in der „Religionsschrift“ den Trieben zur „Selbsterhaltung“ und zur „Arterhaltung“ sowie zur „Gesellschaft“ die „viehischen“ Laster der „Völlerei“, der „Wollust“ und der „Wildheit“ aufgepfropft werden können (vgl. VI 027 02; IX 442 09), werden in der „Tugendlehre“ als Laster der „Selbstmord“, der „unnatürliche Gebrauch der Geschlechtsneigung“ und der „unmäßige Genuß der Nahrungsmittel“ genannt (vgl. VI 420 09-12). Daraus ist zu ersehen, daß die „Völlerei“ im §4 auf die dritte Position verlegt wurde – was *kritisiert* werden muß, weil der „Instinct zur Nahrung“ derjenige ist, „durch welchen die Natur jedes Individuum erhält“ (VIII 112 27) und der deshalb auf Platz „eins“ gehört. Und ganz gewiß ist der „Selbstmord“ kein Laster, sondern in bestimmten Fällen ein *A f f e k t* (vgl. VII 099 20; 258 10; unten §13).

Anmerkung : Abgesehen von diesen sachlichen Unstimmigkeiten kann man aber dem soeben vorgenommenen Vergleich der Ausführungen in der „Religionsschrift“ und in der „Tugendlehre“ unübersehbar entnehmen, daß KANT seine **Einteilungen** ganz gewiß nicht *e m p i r i s c h*, sondern vielmehr *p h i l o s o p h i s c h* vornimmt: und zwar je nach Argumentationsziel und Kontext verschieden. – Was die diese Einteilungen leitende Systematik und Methode angeht, so kann man dazu zwar von H. J. HESS (1971, S. 136-143) ausgehen, aber nicht bei ihm stehen bleiben; und zwar schon deshalb nicht, weil er sich der Diskrepanz jener Stellenkomplexe nicht gestellt hat. Wenn man aber die obwaltende **Systematik** an der Kategorientafel orientiert, gerade dann ist es klar, daß die Einteilung der Triebe in der „Religionsschrift“ (Selbsterhaltung, Fortpflanzung, Gemeinschaft) den drei Kategorien der *R e l a t i o n* folgt und daher „notwendig“ und eben nicht empirisch-„zufällig“ ist.

2. Wie es im §8 (unter Nr.3) bereits deutlich gemacht wurde, ist es durchaus möglich, eine allgemeine und somit auf Tier wie Mensch gleichermaßen zutreffende Erklärung des Begriffs der **Begierde** zu geben. KANT spricht ja auch von bloß „tierischen“ Begierden. Wenn die Begriffslage in der Bestimmung der Gattungsposition diesbezüglich offen bleiben muß, so stellt dies für die sich anschließenden Spezifikationen der Begierde jedoch ein Problem dar, da diese von ihm ausdrücklich nur für menschliches Begehren vorgenommen werden: „Alle Begierden (...) sind entweder *f o r m a l* (Freiheit und Vermögen), oder *m a t e r i a l* (auf ein Object bezogen), Begierden des *W a h n e s* oder des *G e n u s s e s*, oder endlich sie beziehen sich auf die bloße *F o r t d a u e r* von beiden, als Elemente der Glückseligkeit“ (IX 492 03; Sperrungen VB).

Wenn es auch so sein mag, daß man bei der allgemeinen Erklärung einer Begierde vor allem die Art der „materialen“ und auf ein Objekt bezogenen Begierden vor Augen hat, so gilt jene allgemeine Bestimmung aber auch für die Art der „formalen“ Begierden, die *n i c h t* auf ein Objekt, sondern auf Willkürfreiheit und den bloßen Besitz von Ansehen und Gütern bezogen sind. Zu den *f o r m a l e n* Begierden zählt KANT an dieser Stelle seiner „Pädagogik“: Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht (vgl. 492 07). Zu den *m a t e r i a l e n* Begierden gehören der „Genuß des Geschlechtes (Wollust), der Sache (Wohlleben), oder der Gesellschaft (Geschmack an Unterhaltung)“ (Zeile 08). Begierden, die sich bloß auf die *F o r t d a u e r* dieser beiden Arten von Begierden beziehen, sind schließlich „Liebe zum Leben, zur Gesundheit, zur Gemächlichkeit (in der Zukunft, Sorgenfreiheit)“ (Zeile 10).

Vergleicht man *d i e s e* Einteilungen mit *j e n e n* gerade zuvor zitierten Spezifikationen der „Anlage für die Tierheit im Menschen“ gemäß der „Religionsschrift“ (vgl. VI 026 12-18), so ergibt sich, daß dort vor allem auf jene *T r i e b e* abgestellt wurde, aus denen hier die materialen *B e g i e r d e n* resultieren – wenn auch zwischen den beiden Gruppierungen merkliche *Unterschiede*

bestehen: Zunächst ist hier in der „Pädagogik“ die Geschlechtsbegierde auf die erste Position gestellt und sodann die Selbsterhaltung als „Wohlleben“ zu Recht allgemeiner gefaßt worden, weil der Mensch nicht nur Nahrung aufnehmen, sondern sich auch vor dem Unbill der Natur (Wetter) durch Bekleidung und Behausung schützen muß. Die größten Diskrepanzen ergeben sich jedoch im Hinblick auf die auch hier anschließend aufgezählten *L a s t e r* (vgl. IX 492 12-17), deren Systematik unklar bleibt und auf die deshalb nicht näher eingegangen werden soll. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß bereits die „materiale“ Geschlechtsbegierde als Laster (nämlich: Wollust) und alle drei „formalen“ Begierden als *L e i d e n s c h a f t e n* (nämlich: Süchte) verzeichnet sind.

Während die „materialen“ Begierden als auf ein „Objekt gerichtet“ solche des *G e n u s s e s* sind, werden die „formalen“ und „nicht“ auf ein Objekt gerichteten als solche des *W a h n e s* bezeichnet (vgl. IX 492 03-05). Nicht nur der Genuß bzw. das Angenehme kann also eine „Triebfeder der Begierden“ sein (vgl. V 266 23), sondern auch der Wahn (vgl. VII 274 20). Die Begierden des Wahnes sind (allgemein bestimmt) solche, die auf „Freiheit und Vermögen“ gehen; wobei unter „Vermögen“ sowohl „facultas“ als auch „Besitz“ („formal“ genommen) zu verstehen ist. Dementsprechend sind im Verhalten des Menschen die „formalen“ Begierden der „Ehrsucht“, der „Herrschaft“ und der „Habsucht“ wirksam (vgl. IX 492 07), denen aber keine „wirklichen Zwecke“ korrespondieren, sondern die nur „Erwerbungsarten von Ehre, Gewalt und Geld“ (VII 274 27) darstellen – welche Verwechslung ihren „Wahn“ ausmacht.

Der („praktische“) **Wahn** ist nämlich „die innere praktische Täuschung, das Subjective in der Bewegursache für objectiv zu halten“ (VII 274 21). Er kann sich aber z.B. nicht nur in der habsüchtigen Anhäufung von Geld äußern, sondern auch in dessen geiziger Bewahrung: Der Geizige ist dem Wahn verfallen, daß er „sich einmal (...) seiner Reichthümer bedienen“ (VI 168 22F) könnte und dies für den „genugsamen Ersatz dafür hält, daß er sich ihrer niemals bedient“ (Zeile 23F). Er hält also etwas, das bloß ein „Mittel“ ist, für einen „Zweck“ (vgl. Zeilen 30-34F). – Den „theoretischen“ Wahn bzw. den „Wahnsinn“ einbeziehend und also allgemein ist der Begriff „Wahn“ bestimmt als „Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend“ (Zeile 20F) und also generell „das Subjective für objectiv“ (VII 275 29) zu halten. Dies kann sich beim „praktischen“ Wahn aber nicht nur in der Verwechslung von „Zwecken“ mit „Erwerbungsarten“ oder „Mitteln“ äußern, sondern auch darin: „die bloße Meinung Anderer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleich zu schätzen“ (270 15).

Anmerkung : Es sei noch darauf hingewiesen, daß das Tier mit dem Menschen auch den Freiheitsdrang (in gesteigerter Form) gemein hat und ebenfalls andere Artgenossen zu beherrschen sucht bzw. „Hack“- oder „Beiß“- , aber auch „Begattungs“- und „Revierordnungen“ ausbildet. Daher müßte jene grundsätzliche Triebausstattung bzw. jene Anlage der Tierheit (auch beim Tier und nicht nur im Menschen) um die *f o r m a l e r* Begierden **ergänzt** werden – was sich bei KANT auch andeutet, da er den „natürlichen“ („tierischen“) Trieben zur Nahrung und zum Geschlecht auch Triebe zur *B e w e g u n g* (und zur Ruhe) beigesellt (vgl. VI 215 31), die erkennbar auf kein Objekt gerichtet und also „formal“ sind.

3. Die Neigungen des Wahnes „sind gerade darum, weil die Phantasie dabei Selbstschöpferin ist, dazu geeignet, um im höchsten Grade *l e i d e n s c h a f t l i c h* zu werden“ (VII 275 06). Daher nehmen sie auch in KANTS Abhandlung der Leidenschaften in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798) einen breiten Raum ein. Ohne der eingehenden Erörterung des Begriffs der **Leidenschaft** unten im §13 zu sehr vorzugreifen, muß jetzt festgehalten werden, daß eine Leidenschaft „immer eine Maxime des Subjects“ voraussetzt (266 14) und sie daher bei „bloßen Thie-

ren“ (Zeile 16) nicht vorkommen kann. Ferner sind alle Leidenschaften immer nur „auf Menschen, nicht auf Sachen gerichtete Begierden“ (268 07) – was auf jene oben genannten „formalen“ Begierden auch zutrifft. Sie werden deshalb mit dem Begriff der *S u c h t* verbunden, „weil sie nie vollkommen befriedigt“ (266 18) werden können und daher „als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt“ (Zeile 19), anzusehen sind.

KANTS **Einteilung** der Leidenschaften ist insofern interessant, weil dafür ein neues Kriterium herangezogen wird: Sie werden hier nämlich „in die Leidenschaften der *n a t ü r l i c h e n* (angeborenen) und die der aus der *C u l t u r* der Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung eingeteilt“ (VII 267 32). – Zu den „**natürlichen**“ zählen dann die Freiheits- und die Geschlechtsneigung, die „beide mit Affect verbunden“ (268 01) sind und daher auch „erhitzte“ Leidenschaften genannt werden können (vgl. Zeile 04). Die Freiheitsneigung wäre nach der in der „Pädagogik“ gegebenen Einteilung eine habituell gewordene „formale“ und die Geschlechtsneigung eine verfeistigte „materiale“ Begierde.

Zu den „**künstlichen**“ Neigungen gehören das Streben nach „Ehre“, nach „Macht“ und nach (bloßem) „Besitz“, die als „Süchte“ (Ehr-, Herrsch- und Habsucht) (vgl. 268 02) zu „kalten“ Leidenschaften werden (vgl. Zeile 05) und alle von „formalen“ Begierden herrühren – was hier in der „Anthropologie“ auch näher begründet wird: Ehre, Gewalt und Geld dienen ihrerseits nämlich der „allgemeinen“ Neigung, die nach dem „*V e r m ö g e n*“, auf Andere Einfluß zu haben“ (271 22), strebt. Formale Begierden bzw. Neigungen sind nämlich solche, die nicht „auf ein Objekt bezogen“ sind, sondern auf „Freiheit oder Vermögen“. Wer jene „dreifache Macht“ besitzt, der kann jeden Menschen „zu seinen Absichten brauchen“, weil er ihm, „wenn nicht durch einen dieser Einflüsse, doch durch den andern beikommen“ kann (vgl. Zeilen 24-27).

Jene Einteilung der *L e i d e n s c h a f t e n* ist aber auch allgemein von Interesse, weil diese aus ihnen zu Grunde liegenden *N e i g u n g e n* hergeleitet werden, und sie daher auch für die Einteilung der Begierden bzw. Neigungen von Bedeutung ist – wenn auch mit Abstrichen, weil nicht alle der genannten Neigungen gleichermaßen dazu geeignet sind, zur Leidenschaft gesteigert bzw. verformt werden zu können. Dies trifft nach KANT merkwürdiger Weise vor allem auf die Geschlechtsneigung bzw. auf die „physische Liebe“ (bzw. Sex) zu, da sie zu keiner „Sucht“ bzw. „Leidenschaft“ führen kann (vgl. VII 266 12). Weil seine Begründung dafür aber ebenso verschroben wie verfehlt ist (vgl. Zeilen 08-13), soll darauf auch nicht näher eingegangen, sondern nur pauschal darauf hingewiesen werden, daß es so etwas wie *S e x s u c h t* schon immer gegeben hat – wenn auch deren Bezeichnung neueren Datums ist, und zu Zeiten KANTS dafür in der Tat kein aussagekräftiges Wort zur Verfügung stand (vgl. Zeilen 06-08).

*Die „Geschlechtsneigung“ kann also nicht nur zum Laster der „Wollust“ gesteigert, sondern auch zur Leidenschaft der „Sexsucht“ pervertiert werden. Demgemäß müßte ihre Erörterung in der sich an jene Einteilung anschließenden Behandlung der einzelnen Leidenschaften unter B. (§83; Wei §80) anstelle der „Rachbegierde“ erfolgen. – Von einer solchen **Substitution** wäre die *S y s t e m a t i k* der Leidenschaften (und der ihnen zu Grunde liegenden Neigungen) aber nicht betroffen: Während unter A. (§82, Wei §79) über die „Freiheitsneigung“ gehandelt wird, kommt unter C. (§84; Wei §81) die allgemeine Neigung, auf andere Einfluß auszuüben, und damit im §85 (Wei §82) die „Neigungen des Wahnes“ (270 14; 274 19) als Leidenschaften (wie gehabt) zur Sprache: a.) „Ehrsucht“, b.) „Herrschaftsucht“ und c.) „Habsucht“.*

4. Was jene „Rachebegierde“ anbetrifft, so stellt diese eine Art von *H a ß* dar, welcher eine „negative Liebe“ ist (vgl. II 182 04). Der Haß wie die *L i e b e* sind zunächst erst einmal eine Sache

der Empfindung und nicht des Wollens (vgl. VI 401 24), und stellen beide also *G e f ü h l e* dar. **Liebe** ist für KANT zunächst einmal „pathologische“ Liebe, die „im Hange der Empfindung“ wurzelt und sich in „schmelzender Theilnehmung“ äußert (vgl. IV 399 31-33); womit Liebe also nur „als Neigung“ (Zeile 29) aufgefaßt wird. Demgegenüber ist die „praktische“ Liebe zunächst keine Sache des Gefühls, sondern des Wollens; sie ist genauer ein „Wohlthun aus Pflicht“ (Zeile 29) und wurzelt im Willen (vgl. Zeile 32) (vgl. unten den §11 Nr.6 vor allem (a)-(c) ausführlicher). – In der „engsten“ Bedeutung des Wortes ist mit „Liebe“ die „Geschlechtsneigung“ gemeint (vgl. VI 426 20), welche die „größte Sinnenlust“ darstellt, „die an einem Gegenstande möglich ist“ (Zeile 21). Eine solche Lust wird von KANT „praktische Lust“ genannt, welche der Bestimmung des Begehrungsvermögens vorhergeht und daher auch treffend als „Begierde“ bzw. „Neigung“ zu bezeichnen ist (vgl. 212 22). Aus diesem Grunde gehört die aus dem Genuß eines anderen Menschen sich ergebende Geschlechtslust „zum *B e g e h r u n g s v e r m ö g e n* und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft“ (426 25) – wobei in der Rede von der „höchsten Stufe“ der traditionelle Begriff der Leidenschaft verwendet wird.

Dementsprechend werden „Liebe oder Haß“ auch im §83 (Wei §80) der „Anthropologie“ zu den *L e i d e n s c h a f t e n* (in traditioneller Bedeutung) gerechnet und dies auch in dem Sinne, daß sie (gesteigerte) „von Menschen auf Menschen gerichtete Neigungen“ (VII 270 19) sind. Als Bezeichnung einer typisch menschlichen Gemütsregung hat das Wort „Liebe“ dann aber eine „weitere“ Bedeutung, weil der Mensch in seiner Entwicklung „von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloß thierischen Begierde allmählig zur Liebe“ (VIII 113 08) fortgeschritten ist – welche für KANT aber immer eine „pathologische“ bleibt, und zwar gerade in ihrer Abgrenzung zur „praktischen“ Liebe. (Und also keine „Himmelsmacht“ sein kann).

Die Gründe dafür, daß KANT in jenem §83 (Wei §80), in dem aus systematischen Gründen die Geschlechtsneigung (als Leidenschaft) hätte thematisiert werden müssen, die Rachbegierde bzw. (um den Gleichklang zu wahren:) die *R a c h s u c h t* behandelt hat, liegen zum einen in seiner Auffassung, daß man die Geschlechtsneigung nicht als Sucht bzw. als Leidenschaft „aufführen kann“ (VII 266 12; siehe oben Nr.3); zum anderen liegt dies daran, daß KANT hier die Liebe als „Wohlwollen“ (270 24) ins Spiel bringt und den „stärker bewegenden Antrieb“ (ebda) des „Übelwollens“ bzw. des „Hassens“ für geeigneter hält, als Leidenschaft aus „der Natur des Menschen unwiderstehlich“ (Zeile 26) hervorzugehen. – Die „Rachbegierde“ ist deshalb *b e v o r z u g t* dazu geeignet, als „Leidenschaft“ (nun im typisch kantischen Sinne) aufzutreten, weil sie vorgibt, der Gerechtigkeit zu dienen: quasi als „Analogon“ zur „Rechtsbegierde“ (vgl. Zeile 28).

Anmerkung : Ebenso wie es im §83 (Wei §80) möglich gewesen wäre, über sexuelle Leidenschaften zu handeln und dabei z.B. die Masturbation bzw. die „wohllüstige Selbstschändung“ (vgl. „Tugendlehre“: §7 und „Pädagogik“: IX 497 17) aufzunehmen, ebenso wäre es möglich gewesen, der *R a c h s u c h t* die *E i f e r s u c h t* an die Seite zu stellen, welche sehr wohl *a u c h* als ein „stark bewegender Antrieb“ angesehen werden muß. Die Eifersucht steht nicht (wie die Rachsucht) mit dem Haß, sondern mit der Liebe in Verbindung; und zwar durchaus mit der Liebe in ihrem „weiteren“ Sinne, daß in ihr „idealische“ Reize empfunden werden. Eine solche Parallelisierung wäre sogar geboten, weil Rach- und Eifersucht die wesentliche Gemeinsamkeit aufweisen, daß *b e i d e n* ein Mensch *v e r f o l g t* wird: einmal aus Haß, das andere Mal aus Liebe.

5. Die bisherigen Ausführungen haben es bereits hinreichend deutlich gemacht, daß KANTS Systematisierungen zwar keineswegs auseinanderfallen, aber doch einen **Harmonisierungsbedarf** zu erkennen geben, welcher sowohl im Hinblick auf eine bündige Anthropologie als auch hinsichtlich der Aufstellung von Pflichtenkatalogen sowie der Einteilung des Neigungsinteresses zu Recht an-

gemahnt werden muß. – Zu den bereits angesprochenen Schwierigkeiten kommen aber noch *w e i t e r e* hinzu, von denen die sogleich zu behandelnde noch die kleinste ist.

In der Tat ist die Geschlechtsneigung „die *g r ö ß t e* Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist“ (VI 426 21; Sperrung VB), weshalb auch die „Geschlechtsvermischung“ als Beispiel „heftigster Neigung“ angeführt werden kann (vgl. VII 269 13). Andererseits bezeichnet KANT die „Freiheitsneigung“ als die *h e f t i g s t e* unter allen am Naturmenschen vorkommenden (vgl. 268 14). Diese kontroversen Aussagen ließen sich nun leicht in der Weise harmonisieren, daß der Freiheitsdrang und der Sexualtrieb jeweils die stärksten derjenigen Grundart von Begierden sind, der sie angehören: der formalen und der materialen.

Viel schwerer fällt eine Harmonisierung, wenn man diese Aussagen mit einer anderen Feststellung KANTS konfrontiert, nach welcher als *s t ä r k s t e* Antriebe der Natur zum einen die „Liebe zum Leben“ und zum anderen die „Liebe zum Geschlecht“ anzusehen sind. Dabei dient die erste dazu, „um das Individuum, die zweite um die Species zu erhalten“ (VII 276 28 u. 31-33). Hier ist also der Selbsterhaltungstrieb dem Freiheitsdrang vorgezogen worden, während der Geschlechtstrieb seine gewohnte Position einnimmt. Verengt man die Selbsterhaltung auf den Trieb zur Nahrungsaufnahme, dann sind beide in der Tat die stärksten „materialen“ Antriebe der Natur – wobei die Selbsterhaltung dann allerdings auf Platz „eins“ gestellt werden muß: „*N ä c h s t* dem Instinct zur Nahrung (...) ist der Instinct zum Geschlecht (...) der vorzüglichste“ (VIII 112 27; Sperrungen verändert, VB).

Als eher unmöglich erscheint aber eine Harmonisierung, wenn man bedenkt, daß KANT die „Liebe zum Leben“ einer „dritten Art von Begierden“ zugeschlagen hat (vgl. IX 492 09), die auf die „*b l o ß e F o r t d a u e r*“ der beiden anderen (der „formalen“ des Wahnes; der „materialen“ des Genusses) gerichtet ist (vgl. Zeile 05) und die sowohl mit der „Liebe zur Gesundheit“, aber auch der „zur Gemächlichkeit“ (Existenzvorsorge) in einem Atemzuge genannt wird (vgl. Zeile 10). (Abgesehen von Einzelheiten muß hier vor allem dies befremden, daß zwar eine „dritte Art“ abgeteilt, ihr aber kein entsprechender Reflexionsbegriff, sondern nur ein Zeitmodus (vgl. A 177/ B 219; A 182/B 226) zugeordnet wird – und zwar ein dem „Beharrlichen“ entsprechender).

Von dieser Problematik wiederum absehend führt jene „dritte“ Grundart aber auch zu Schwierigkeiten durch deren Zuordnung zu den „formalen“ u n d „materialen“ Begierden, da ihre einzelnen Fälle in der Sache vor allem auf die „formalen“ Neigungen zu beziehen sind. Aufgrund der gesamten Problematik und aufgrund der Tatsache, daß diese „dritte“ Art der Begierden einzig in der Einteilung der „Pädagogik“ aufgeführt wird, sollte von ihr als eigenständiger *G r u n d a r t* (neben der „formalen“ und „materialen“) Abstand genommen werden. Von der Sache her könnte man sie der dritten Art von „Antrieben der tierischen Natur“ bzw. der „Tierheit des Menschen“ gemäß der Einteilung in der „Tugendlehre“ parallelisieren, da diese auf die Erhaltung des *V e r m ö g e n s* zum angenehmen, „aber doch nur thierischen Lebensgenuß“ (VI 420 06) geht.

Eine solche Auffassung und Einordnung müßte dann aber die Einteilungen in der „Tugendlehre“ und in der „Pädagogik“ insgesamt parallelisieren; was bezüglich der beiden vorhergehenden Positionen (Selbst- und Arterhaltung dort; Genuß der Sachen und des Geschlechtes hier) auch möglich wäre. Was aber dann dazu führen würde, daß die „Neigung zur Gesellschaft“ *a u c h* in der „Pädagogik“ ihren Platz verlieren würde – *w i e* dies in der „Tugendlehre“ im Vergleich zur Einteilung in der „Religionsschrift“ der Fall ist. Damit würde sich aber erneut die Frage nach dem „Verbleib“ des „Triebs zur Gesellschaft“ (vgl. VI 026 18) stellen (siehe oben Nr.1).

Anmerkung : Die hier und auch zuvor angesprochenen Unstimmigkeiten lassen ohne Zweifel das Urteil zu, daß KANT eine philosophische (kategorial bestimmte) Systematisierung des Begriffsgefüges zwar versucht, aber nicht befriedigend durchgeführt hat. Ist man jedoch mit ihm davon überzeugt, daß auch die Ethik einen empirischen Teil haben muß, dann kann dieser unter dem Namen einer „praktischen“ bzw. „moralischen“ Anthropologie (vgl. IV 388 13 bzw. VI 217 10) aber nicht bloß empirisch zusammengesucht werden. Ein solches „Gegenstück einer Metaphysik der Sitten“ kann sowohl für die Aufstellung von Pflichtenkatalogen, aber auch für Ausführungsbedingungen der einzelnen Pflichten „nicht entbehrt werden“ (VI 217 16). Insofern darf also eine zwar ebenso mühselige wie unerfreuliche Erörterung der Einteilungen der Begriffe „Triebfeder“ und „Begierde“ sowie „Bedürfnis“ und „Interesse“ nicht ausgespart werden.

6. Wie im §41 der „Kritik der Urteilskraft“ wird der „Trieb zur Gesellschaft“ (V 296 34) bzw. die „Neigung zur Gesellschaft“ (297 30) auch in der „Pädagogik“ als „Genuß der Gesellschaft“ vorzüglich mit dem „Geschmack an Unterhaltung“ (IX 492 09) gleichgesetzt. Und dies natürlich mit gutem Grund, genügt doch die emotional orientierte Geselligkeit dem „Erforderniß des Menschen als (einem) für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfes“ (V 296f; Einfügung VB). Der Mensch fühlt allerdings nicht nur „das Bedürfnis sich Anderen zu eröffnen“ (VI 471 32), sondern auch „sich selbst zu verschließen“ (471f). Er hat jedoch nicht nur in dieser speziellen Absicht, sondern ganz allgemein „eine Neigung sich zu vergesellschaften“ (VIII 020 34), aber „auch einen großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren)“ (021 01).

Das **Gemeinschaftsstreben** des Menschen ist also nicht nur auf den Genuß der Unterhaltung aus, sondern auch darauf abgestellt, sich überhaupt sozial einzuordnen bzw. „sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen“ (VIII 021 08; Sperrung VB), wozu ihn „Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht“ (ebda) antreiben. Er will sich also nicht nur einordnen, sondern anderen auch überordnen: Er ist von Natur aus dazu aufgelegt, sozial auf- und nicht etwa abzustiegen. Weil nun aber die „Mitgenossen“ ebenfalls einen möglichst hohen sozialen Rang erstreben, befindet sich der Mensch in einer generellen sozialen Konkurrenzsituation bzw. in einem allgemeinen gesellschaftlichen **Antagonismus**, was KANT in seiner Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte ...“ (1784) als „die ungesellige Geselligkeit der Menschen“ (020 30) bezeichnet, und wozu „die Anlage offenbar in der menschlichen Natur“ (Zeile 33) liegt – und zwar in seiner tierischen Natur.

Da auch das Tier einen sogenannten „Herdentrieb“ zu erkennen gibt und ebenfalls soziale „Rangordnungen“ ausbildet, wird der „Trieb zur Gesellschaft“ beim Menschen von KANT in der „Religionsschrift“ (1793) auch seiner „Anlage für die Thierheit“ (VI 026 18 u. 12) zugerechnet. Und da beides beim Tier der Selbst- und Arterhaltung dienlich ist, kann man es verstehen, daß er den Gemeinschaftstrieb in der Einteilung der „Tugendlehre“ (1797) zugunsten des Strebens nach Erhaltung seines Vermögens zum Lebensgenuß (vgl. VI 420 06) aufgegeben hat. Hier hat er auch (wie gesagt) die beiden ersten „Klassen“ der Einteilung in der „Religionsschrift“ (Anlage für die Thierheit; für die Menschheit) zu einer zusammengefaßt und den Menschen also (sachlich zutreffend) sowohl als „animalisches“ und zugleich als „vernünftiges“ Wesen betrachtet.

Damit sind aber auch die Ausführungen, die KANT in der „Religionsschrift“ der Erörterung der „Anlage für die Menschheit“ gewidmet hat, in der „Tugendlehre“ entfallen. Während die „Anlage für die Thierheit“ unter dem allgemeinen Titel „der physischen und bloß menschlichen Selbstliebe“ (VI 026 13) verhandelt wird, muß die „Anlage für die Menschheit“ unter den Titel einer „zwar physischen, aber doch verglichen den Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht“ (027 05) und genauerhin die Neigung des Menschen erörtert werden, sich einen

anerkannten sozialen „Werth“ (bzw. „Rang“) zu verschaffen – „und zwar ursprünglich bloß den der *G l e i c h h e i t*: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer ständigen Besorgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben“ (Zeile 09).

Mit diesen Formulierungen beschreibt KANT aber mit neuen Worten nichts anderes als jenen sozialen „Antagonismus“: nur eben am konkreten Beispiel der sozialen „*E i f e r s u c h t*“ (VI 027 13), die die Wurzel jener lasterhaften Neigung der „*E h r s u c h t*“ ist (und die durch „Herrschaft“ und „Habsucht“ ergänzt wird). Während die „viehischen“ Laster der Völlerei, der Wollust und der Wildheit solche der *R o h i g k e i t* der Natur sind (vgl. 026f), müssen jene typisch „menschlichen“ Laster als solche der *C u l t u r* bezeichnet werden (vgl. 027 22). Mit diesen werden allerdings „die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht“ (VIII 021 10), eingeleitet.

7. Dieser **grundsätzlichen** Einteilung der *L a s t e r* in solche der „Rohigkeit“ oder der „Cultur“ entspricht die ebenso grundsätzliche der *L e i d e n s c h a f t e n* in „natürliche“ oder „künstliche“ bzw. „aus der Kultur des Menschen hervorgegangene“ bzw. „erworbene“ (vgl. VII 267 32; oben Nr.3); wenn auch die zugeordneten einzelnen Fälle bei den „viehischen“ Lastern und den „angeborenen“ Leidenschaften (wie gezeigt) gewisse Abweichungen voneinander aufweisen. Jene grundsätzliche Unterscheidung trifft aber auch (wie sollte es anders sein) auf die *T r i e b f e d e r n* zu, die von KANT ebenfalls in „natürliche“ oder „künstliche“ eingeteilt werden und denen einerseits z.B. die „Triebe zur Nahrung“ und „zum Geschlecht“ und andererseits z.B. „zur Ehre“ unterfallen (vgl. VI 215 31-33). Jener Unterschied findet sich aber auch bei unseren *B e d ü r f n i s s e n*: der „Rohigkeit des Naturbedürfnisses“ (VI 445 02) des Menschen werden Bedürfnisse gegenübergestellt, die mit der „Cultur seines Vermögens“ entstehen.

Auch dies kann aufgrund des engen Zusammenhanges aller dieser Begriffe (vgl. §8 Nr.8) nicht anders sein: Der Zusammenhang der Begriffe „Neigung“ und „Bedürfnis“ wurde oben (§8 Nr.4) bereits behandelt. Daher kann KANT auch das „praktisch Bedingte“ als auf „Neigungen u n d Naturbedürfnis beruhend“ charakterisieren und vom „praktisch Unbedingten“ (als darauf nicht beruhend) abgrenzen (vgl. V 108 08). Und dementsprechend ist der menschliche Wille einem „mit Bedürfnissen u n d sinnlichen Bewegursachen (sprich: „Triebfedern“) affizierten Wesen“ eigen (vgl. V 032 19). Und auch jener soziale Antagonismus der Menschen war oben u.a. auf der Folie des Begriffs „Bedürfnis“ geschildert worden; was noch dadurch ergänzt werden kann, daß ihnen sowohl Eintracht als auch Zanken ein Bedürfnis ist (vgl. VI 471 20). Und aufgrund der durchgängigen Parallelität kann KANT auch z.B. vom „Bedürfnis der Selbsterhaltung“ (VI 445 35) oder z.B. vom „Bedürfnis nach Gesellschaft“ (vgl. V 275 34) sprechen.

Ein *n a t ü r l i c h e s* Bedürfnis ist ein solches „der Tierheit im Menschen“ (vgl. IX 496 17), und man kann daher von einem „natürlichen u n d tierischen Bedürfnis“ sprechen (vgl. VII 267 21). **Naturbedürfnisse** werden von KANT als *w a h r e* Bedürfnisse angesehen (vgl. V 160 34; VI 432 06 u. 12). In den (also immer:) „wahrhaften Naturbedürfnissen“ stimmt dann die menschliche Gattung (als einer tierischen) „durchgängig mit sich“ überein (vgl. V 430 17). Die Naturbedürfnisse sind die „ersten Bedürfnisse des Lebens“ (VIII 119 18), zu deren Befriedigung der Mensch in seiner „tierischen Ausstattung“ von der Natur nicht eben gerade begünstigt, sondern mit „größter Sparsamkeit“ bedacht worden ist (vgl. VIII 019 35): nämlich denkbar knapp und genau „auf das höchste Bedürfnis einer anfänglichen Existenz abgemessen“ (020 01) – was man auch so verstehen kann, daß er diesbezüglich sogar als *M ä n g e l w e s e n* erschaffen worden ist: besitzt er

doch z.B. zu seiner Verteidigung „weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, sondern b l o ß Hände“ (019 30; Sperrung VB).

Aufgrund seiner Naturausstattung ist der Mensch also nicht einfach, sondern in besonderem Maße „ein bedürftiges Wesen“ (V 061 25). Zur Kompensation wurde er aber mit V e r n u n f t begabt, die zunächst „einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit“ (bzw. der Natur) hat, „sich um das I n t e r e s s e derselben zu bekümmern“ (Zeile 27; Sperrung VB). Der Mensch m u ß also seine Vernunft sehr wohl „zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens“ (Zeile 31) gebrauchen. „Er bedarf also f r e i l i c h nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstaht Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen“ (062 01; Sperrung VB). Der Mensch wurde aber mit Vernunft n i c h t n u r zur Kompensation seiner dürftigen Naturausstattung und also als deren Prothese begabt. Sie soll ihm nicht „nur zum Behuf desjenigen dienen (...), was bei Thieren der Instinct verrichtet (061 34). Seine Vernunft soll v i e l m e h r dies ermöglichen, daß er „alles aus sich selbst herausbringen“ kann (vgl. VIII 019 28) – was in letzter Konsequenz aber soviel besagen will: „mehr“ als nur Naturhaftes (worauf unten nochmals eingegangen wird) (vgl. oben §1 unter 2.).

8. Gleichwohl enthält dieses „Mehr“ auch jenes „Nur“, weil der Mensch in seinem Verhalten „freilich“ eben auch „sein Wohl und Weh“ im Auge behalten muß: seine Nahrungsmittel, seine Bedeckung (Bekleidung und Behausung) und seine äußere Sicherheit (Verteidigung) (vgl. VIII 019 29). Alles das, was bei Tieren der Instinkt verrichtet, das m u ß bei ihm die Vernunft „auch“ leisten; was sie aber nur dann k a n n, wenn sie im menschlichen Gemüt prinzipiell „Kausalität“ hat. Was unbezweifelbar der Fall ist: Die menschliche Willkür ist als arbitrium liberum eine solche, die von sinnlichen Antrieben u n d Naturbedürfnissen zwar affiziert, aber nicht nezesiert wird (vgl. oben §2 Nr.1), weshalb der Mensch „dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzogen“ ist (vgl. V 160 34). Also nicht das, „was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernte Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden“ (A 802/B 830).

Der Mensch ist also nicht nur **Neinsagenkönner**, und er vollführt nicht nur das (negative) „Kunststück“ der W e i g e r u n g (vgl. VIII 113 07), dem Zwang seiner Naturbedürfnisse nachzugeben und „bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen“ (Zeile 21), sondern er tut dies, w e i l er sein „Wohl und Wehe“ (positiv) im Auge hat und Vorstellungen von für ihn „Nützlichem“ oder „Schädlichem“ folgt – wozu er auch in der Lage und insofern also f r e i ist. Indem er auf sein Wohl und das für ihn Nützliche bedacht ist, folgt er der „Triebfeder seines Vorteils“ (vgl. V 072 16) und also seinem I n t e r e s s e. Dazu muß er n i c h t n u r eine „für ihn gültige Regel des Verstandes“ zur Anwendung bringen (vgl. VI 212 25), sondern a u c h eine „überlegte Erwartung des Künftigen“ hegen (vgl. VIII 113 20) bzw. „die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig machen“ (vgl. Zeile 22), wozu er s o w o h l seine Urteils- a l s a u c h seine Einbildungskraft anstrengen muß.

Indem der Mensch seinen Vorteil und dabei sein Wohl wie das ihm Nützliche im Auge hat, folgt er seiner Vernunft und deren Tendenz auf „mehr“. Konsequenter Weise werden dann auch seine Bedürfnisse von der V e r n u n f t „zum Theil selbst vervielfältigt“ (IV 396 16). Dies bedeutet zunächst, daß sie um neue v e r m e h r t werden. So kommt es, daß z.B. in einer in ihrer Entwicklung weit fortgeschrittenen Gesellschaft die „Leserei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfnis“ wird (vgl. VIII 436 18). – In einer vom rohen Naturzustande noch nicht weit entfernten Gemeinschaft macht es die „Einfalt der Bedürfnisse“ (VIII 116 30F) einem gerade zum

Manne gereiften Jüngling leicht, „sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen und auch diese sammt seinem Weibe zu erhalten“ (Zeile 29F). In einem entwickelteren („cultivirten“) Zustande der Gesellschaft fällt dies ungleich schwerer, weil hierfür nun „viele Erwerbsmittel“ (Zeile 32F) erforderlich sind, weshalb ein junger Mann erst zehn Jahre nach seiner Geschlechtsreife eine Familie gründen kann (vgl. Zeile 34F). – Der Einfluß der Gesellschaft bei der Vermehrung der Bedürfnisse wird auch daran deutlich, daß bei einem von ihr „abgesondert“ lebenden Menschen dessen aus seiner „eigenen rohen Natur“ erwachsende Bedürfnisse „nur klein“ sind (vgl. VI 093 19-25; V 297 07).

Die **Vervielfältigung** der Bedürfnisse kann auch bedeuten, daß sie *vergrößert* werden, was vom Entwicklungszustand und damit vom Einfluß der Gesellschaft relativ unabhängig geschehen kann: z.B. beim „Instinct zum Geschlecht“ (vgl. VIII 112 28). Hier ist es so, daß die Vernunft (im Bunde mit der Einbildungskraft) es nicht versäumt, „ihren Einfluß auch an diesem (Triebe) zu beweisen“ (Zeile 30; Einfügung VB): Der Mensch findet nämlich bald heraus, „daß der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der *Verlängerung* und sogar *Vermehrung* durch die Einbildungskraft fähig sei“ (Zeile 31; Sperrungen VB). Er beläßt es also nicht bei der bloßen Triebbefriedigung, akzeptiert nicht seine bloße Sättigung, sondern er will *immer und mehr*, womit er sich also in einen generellen Zustand der *Lüsterneheit* begibt. (Was KANT auch am „Instinct zur Nahrung“ und am „Trieb zur Gesellschaft“ hätte illustrieren und dabei noch die Rolle der Gesellschaft für die Ausformung der Erotik, der Feinschmeckerei („Lordmaireschmaus“: VII 250 09) und der Unterhaltung (nicht nur in puncto „Leserei“ bzw. Informationsbedürfnis) einarbeiten können).

Zur Vervielfältigung unserer Bedürfnisse gehört schließlich aber auch, daß sie *verändert* werden. Auf unsere Triebe können nämlich „allerlei Laster gepropft werden“ (VI 026 19), die also nicht aus unserer tierischen Anlage „als Wurzel von selbst entsprossen“ (Zeile 20) und die daher einer anderen Quelle entspringen müssen; wofür nur die Vernunft in Frage kommen kann. Wenn die Laster den Trieben also nicht *entsprossen*, dann müssen sie ihnen (als Unterlage bzw. Wildling) *aufgepropft* werden, und zwar nicht nur die Laster der Rohigkeit (der Natur), sondern auch die der Kultur (vgl. 027 21-22), für die allerdings unterschiedliche „Pfropfmethode“ zur Anwendung gelangen.

In diesem Zusammenhang muß ferner auf die Eigenschaft der Vernunft hingewiesen werden: „daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft nicht allein *ohne* einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar *widere* denselben **erkünsteln** kann, welche im Anfange den Namen der *Lüsterneheit* bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen unter der Benennung der *Üppigkeit* ausgeheckt wird“ (VIII 111 26; Fettdruck VB). Dies auszuhecken ist die Vernunft in der Lage, weil sie ein *Vermögen* ist, „das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, *erweitern* kann“ (112 01; Sperrung VB).

Mit dieser Möglichkeit steht der Mensch aber „am Rande eines Abgrundes“ (VIII 112 21), weil sich vor ihm „eine Unendlichkeit“ von Gegenständen auftut, auf die sich seine Begehrlichkeit richten kann, während die Zahl der Objekte zur Befriedigung seiner natürlichen Begierden (innerhalb der Schranken seiner „Instinkte“) prinzipiell begrenzt ist (vgl. Zeilen 21-23). Dabei ist die Rede vom *Abgrund* insofern zutreffend, weil der Mensch nicht nur einen ganzen Schwarm *entbehrlicher*, sondern darunter auch *naturwidriger* Neigungen entwickelt: das Gegen-

teil von Wasser (Alkohol) trinkt, zum Gift konzentrierte Nahrung (Süßigkeiten) ißt und Rauch einatmet.

Alles Entbehrliche (gleich ob naturgemäß oder nicht) wird von KANT als **Üppigkeit** bezeichnet, welche also immer (am Unentbehrlichen gemessen) ein **Ü b e r m a ß** ist und dann **L u x u s** heißt, wenn dadurch das Wohlleben mit Geschmack gestaltet wird (vgl. VII 249 32-34). Ist dabei kein Geschmack im Spiel, heißt es **S c h w e l g e r e i** (luxuries) (vgl. Zeile 34-35). Der entbehrliche Aufwand für die Schwelgerei macht **k r a n k** und der für den Luxus **a r m** (vgl. 250 01-03) – allerdings nur dann, „wenn der Hang zum Entbehrlichen (...) dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt“ (V 432 22).

9. Die Grundeinteilung der **Neigungen** folgt derjenigen der Begierden, weil jene ja „habituell“ gewordene Begierden sind: einerseits in **f o r m a l e** „Neigungen des Wahnes“ (VII 270 14) und **m a t e r i a l e** „Neigungen des Genusses“ (V 433 29) sowie andererseits in „natürliche“ bzw. „angeborene“ Neigungen und „erkünstelte“ bzw. „erworbene“. Da diese zweite Einteilung aber auf gleicher Begriffshöhe mit der ersten vorgenommen werden sollte, ist für sie das Begriffspaar „unmittelbarmittelbar“ als bestimmend anzusetzen. Es sind dann **u n m i t t e l b a r e** Neigungen (vgl. z.B. IV 397 34) von **m i t t e l b a r e n** zu unterscheiden und ihnen die „angeborenen“ bzw. die „erworbenen“ entsprechend zuzuordnen. Als Beispiel für die ersten kann die Lebenserhaltung und für die zweiten das eigennützige Streben angeführt werden (vgl. Zeilen 33 u. 32).

Aufgrund des engen Zusammenhanges der Begriffe entspricht der Einteilung der Neigungen (bzw. der Begierden oder der sinnlichen Triebfedern) aber auch die der **Bedürfnisse**. Die natürlichen Neigungen können daher auch zu Recht als **w a h r e** bezeichnet werden, weil ihnen keine „eingebildeten Bedürfnisse“ (VIII 122 24), sondern eben „wahre“ (V 160 34) korrespondieren. – Die natürlichen Neigungen werden von KANT aber auch **g u t e** bzw. unverwerfliche genannt (vgl. VI 058 01) und sind „an sich unschuldig“ (vgl. 059 02); wenn sie auch als „Gegner der Grundsätze überhaupt“ (058 32F) angesehen werden müssen und „überlegte Maximen in Verwirrung“ (V 118 21) bringen können.

Anmerkung : Gleichwohl kann nicht übersehen werden, daß KANT in der Sache eine Lanze für die Sinnlichkeit gebrochen hat. Während er als „Advokat“ für das Recht der Sinnlichkeit des Begehungsvermögens an verschiedenen Stellen (über sein Werk verstreut) eingetreten ist, hat er ausdrücklich und zusammenhängend eine „Apologie für die Sinnlichkeit“ des Erkenntnisvermögens verfaßt (vgl. „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ §§ 8-11).

Allerdings spricht KANT auch vom „Despotism der Begierden“ (V 432 05) oder davon, daß Neigungen „blind und knechtisch“ sind, und zwar jede: „sie mag gutartig sein oder nicht“ (vgl. V 118 14). Solche Aussagen müssen aber richtig verstanden werden: Natürlich sind Neigungen (als solche und noch nicht als Interesse vermittelte) „blind“ und insofern auch „knechtisch“ als sie nicht über sich selbst verfügen können. (Auf gar keinen Fall können sie den Menschen **k n e c h t e n** (das kann nur er selbst), ist er doch „dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzogen“ (vgl. V 160 34), da seine Willkür von sinnlichen Antrieben nur affiziert, aber nicht bestimmt werden kann). Als rücksichtslos selbstisch **g e b ä r d e n** sich die Begierden freilich „despotisch“.

10. Der Einteilung der Neigungen muß nun fraglos auch die Unterteilung ihrer **Interessen** folgen. **A l l g e m e i n** beinhaltet der Begriff des **I n t e r e s s e s** die Verbindung von Lust mit dem Begehungsvermögen, „sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (...) gültig zu sein geurtheilt wird“ (VI 212 24). In dem **s p e z i e l l e n** Falle, daß die Lust bei

jener Verbindung der Bestimmung des Begehrungsvermögens vorhergeht, handelt es sich dann um ein Interesse der *N e i g u n g* (vgl. Zeile 27).

Eine im Gemüt des Menschen latent angelegte Begierde bzw. Neigung wird durch ein Bedürfnis akut, dessen Befriedigung Lust verspricht, und zwar zunächst „Sinnenlust“ (vgl. oben §4 Nr.5). Dementsprechend sind *a l l e* Neigungen auf *L u s t g e w i n n* aus und suchen sich „zu einer Summe zu vereinigen“, die *G l ü c k s e l i g k e i t* heißt (vgl. IV 399 08) – weshalb KANT auch von einer „allgemeinen“ Neigung zur Glückseligkeit reden kann (vgl. Zeile 21). Das Streben des Menschen nach Glückseligkeit und nach Lustgewinn wird von ihm auch als *S e l b s t l i e b e* aufgefaßt und (manchmal) *S e l b s t s ü c h t* genannt (vgl. V 073 11; vgl. §10 Nr.1). Um dieses Streben verständlich zu realisieren, folgt der Mensch allgemein *d e m* Interesse der Neigung.

Dies muß der Mensch auch notwendiger Weise tun, da er nun einmal ein „bedürftiges Wesen“ und in der „Sinnenwelt“ verwurzelt ist. Dementsprechend hat seine Vernunft auch „einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit (...) zu machen“ (V 061 26). Dieses **Interesse der Sinnlichkeit** ist natürlich nichts anderes als das (allgemeine) Neigungsinteresse, mit dessen Befolgung er einzig den Ansprüchen seiner sinnlich bedingten Bedürftigkeit und seiner tierischen Veranlagung gerecht werden kann: „Denn die Natur hat gewiß nicht Instincte und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten“ (VIII 117 10F). Tun sie dies doch, wird sich die Natur dafür rächen.

Als Interesse der Sinnlichkeit wird das **Neigungsinteresse** von KANT auch an vielen Stellen **allgemein** als „*s i n n l i c h e s*“ (so z.B. an der Hauptstelle: VI 212 31) oder als „Interesse der Sinne“ (vgl. VII 164 29) oder (einmal) kurz als „Sinneninteresse“ (V 271 13) bezeichnet. Es wird aber auch „*e m p i r i s c h e s*“ (vgl. IV 460 35F) bzw. „*p a t h o l o g i s c h e s*“ (vgl. 413 33F) Interesse am „Gegenstand der Handlung“ (nicht aber an der Handlung selbst) genannt. Der begehrte Gegenstand steht in seiner Existenz in einer Beziehung „auf meinen Zustand“ (V 207 04) und ist mir (immer) *a n g e n e h m*. Insofern kann das Neigungsinteresse auch als „Interesse des Zustandes“ (IV 450 04) bezeichnet werden, und die mit ihm verfolgten Zwecke (die letztlich bloß meiner empirischen Zustandserhaltung oder -veränderung dienen) sind nur „subjektive Zwecke“ (vgl. V 221 07). Daher kann es als „Interesse der Selbstliebe“ (vgl. IV 432 10) bzw. als „*s e l b s t s ü c h t i g e s*“ Interesse (vgl. V 446 17) bezeichnet werden.

Als empirisches Interesse verspricht das Neigungsinteresse „durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, (...) einen Beitrag zum Wohlbefinden“ (IV 442 33F) und also zum Zustand des Subjektes, „es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen“ (Zeile 34F). Die hier nebenbei vorgenommene **Unterteilung** des Neigungsinteresses folgt erkennbar jener grundlegenden Einteilung der Neigungen (vgl. oben Nr.9) einmal in solche, die *u n m i t t e l b a r* auf Annehmlichkeit aus sind, und solche, die dies nur *m i t t e l b a r* tun: auf Vorteilnahme bedachte. Ungeachtet dieser Verschiedenheit ist das Interesse der Neigung in beiden Fällen (und also immer) mit deren Gegenstand verbunden: der also nicht allein das Angenehme, sondern auch „das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt“ (V 209 06), sein kann.

Aber auch jene andere grundlegende Einteilung der Neigungen (bzw. der Begierden) in „formale“ und „materiale“ bzw. in solche des *W a h n e s* und solche des *G e n u s s e s* läßt sich in der Spezifizierung des Neigungsinteresses wiederfinden: KANT redet nämlich sowohl vom „Interesse des Wahnes“ (vgl. VII 275 02) als auch vom „Interesse an sinnlichstem Genuß“ (vgl. IX 230 18);

wobei die Interessen des Wahnes auf „Ehre, Gewalt und Geld“ bezogen sind (vgl. VII 274 27). – Während man bei den in der Sache zweifellos gegebenen Interessen der Selbst- und Arterhaltung nach einer entsprechenden Benennung vergebens sucht, findet sich eine solche bei dem den „Trieb zur Gesellschaft“ vermittelnden „gesellschaftlichen“ Interesse (an und zur Gesellschaft) umso häufiger an mehreren Stellen.

Anmerkung : Was die Neigungsinteressen im **einzelnen** anbetrifft, so hat KANT ihnen keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, sondern an der überwiegenden Mehrzahl der Stellen nur allgemein von dem Interesse der Neigung gesprochen und gelegentlich dessen grundlegende Einteilung zu erkennen gegeben. Zweifellos läßt sich aber in der Sache zumindest jeder Art von Neigung und Bedürfnis auch eine Art von Neigungsinteresse zuordnen, wozu vor allem die zahlreichen einzeln genannten Bedürfnisse für weitere Unterteilungen genutzt werden können (vgl. unten die Stellentabelle zum Begriff „Bedürfnis“).

Daß KANT sich einer solchen Ausschmückung enthalten hat, kann wohl kaum verwundern: Wäre dies doch gewiß Sache anderer Wissenschaften, die aber aus dem gleichwohl Vorhandenen manche Belehrung erfahren könnten (Belebung allemal) – was vor allem auf die etwas ausführlicher behandelten „Interessen an und zur Gesellschaft“ zutrifft und worauf im Zweiten Band im Zusammenhang nicht nur des „empirischen Interesses am Schönen“ (vgl. V 296 15), sondern auch des „Interesses am Zeitvertreib“ (vgl. V 306 01; VII 102 33) und „am Spiel“ (vgl. V 331 25) noch näher eingegangen werden wird.

§10 Exkurs : Glückseligkeit

Wie es in den vorangegangenen Paragraphen (vor allem 2 und 5, aber auch 9) in der Erarbeitung des Begriffs „Interesse“ gezeigt wurde, ist im bewußten Verhalten des sinnlich bedingten Vernunftwesens Mensch immer seine **Vernunft** (bzw. sein Verstand) einerseits und andererseits seine Sinnlichkeit wirksam: Die Vernunft hat dabei einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um deren **I n t e r e s s e** an der Befriedigung aller ihrer Bedürfnisse und Begierden (auch der bloß natürlichen bzw. tierischen) zu kümmern (vgl. V 061 26).

Daraus erklärt sich auch die Tendenz auf „immer mehr“ bzw. zur **E r w e i t e r u n g** der menschlichen Bedürfnisse und Neigungen, für die nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft verantwortlich ist: sowohl für deren Vermehrung wie für deren Vergrößerung als auch für deren Veränderung. Die Vernunft ist es, die mit Hilfe der Einbildungskraft „einen ganzen Schwarm entbehrlicher und sogar naturwidriger Neigungen unter dem Namen der Üppigkeit ausheckt“ (vgl. VIII 111 26-31), sodaß sich vor dem Menschen eine (indefinite) **U n e n d l i c h k e i t** von Gegenständen auftut, auf die er seine Begehrlichkeit richten kann, und wodurch er an den Rand eines Abgrundes gerät (vgl. 112 20-24) (siehe §9 Nr.8).

Daraus erklärt sich aber auch, daß der Mensch in seinem **e i n z e l n e n** Neigungen verpflichteten Verhalten auf **A l l g e m e i n h e i t** aus ist: Es kann ihm nicht verborgen bleiben, daß alle Neigungen in ihrer Befriedigung auf **Lust** aus sind, und er daher ein allgemeines **S t r e b e n** nach Lust an den Tag legt. Er denkt sich aber auch einen **Z u s t a n d** allgemeinen Wohlbefindens aus, den er in seiner Bedürfnisbefriedigung eigentlich und insgesamt anstrebt. Diesen Zustand belegt der Mensch mit dem Namen allgemeiner **G l ü c k s e l i g k e i t** und das auf seine Erlangung gerichtete Luststreben **S e l b s t l i e b e** (siehe §9 Nr.10). Dementsprechend kann man auch von der „allgemeinen Neigung zur Glückseligkeit“ (vgl. IV 399 21) reden, die nicht der Lust (die auch das Tier verspürt) von selbst entspringt, sondern einer **I d e e** folgt (siehe sogleich unten unter Nr.2) – nicht die Lust will „tiefe Ewigkeit“, sondern die Vernunft, die einzig auf so etwas verfallen kann.

1. Unter **Glückseligkeit** versteht KANT „die Befriedigung aller unserer Neigungen“, und zwar die **v o l l k o m m e n e** Befriedigung: „sowohl *extensive* der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive* dem Grade und auch *protensive* der Dauer nach“ (A 806/B 834; Kursivsatz VB). Wenn man also die **g a n z e** Befriedigung der Bedürfnisse und Neigungen „unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt“ (IV 405 08), dann wird darunter „eine ganze **F ü l l e** von Annehmlichkeiten“ (vgl. V 209 01) bzw. „ein absolutes **G a n z e s**, ein **M a x i m u m** des Wohlbefindens“ (vgl. IV 418 07) verstanden. Glückseligkeit umfaßt also „die **g r ö ß t e S u m m e** der Annehmlichkeiten des Lebens“, und zwar nicht nur „der Menge sowohl als der Dauer“ (vgl. V 208 23), sondern auch der Tiefe nach. Wie es vor allem der Begriff des Ganzen (und weniger der der Summe) nahelegt, gehört zur vollkommenen Befriedigung aller Neigungen auch der *relationale* Aspekt ihrer verträglichen **Z u s a m m e n s t i m m u n g**.

Unter dem Namen der **G l ü c k s e l i g k e i t** versteht der Mensch also „das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande“ (IV 393 15) bzw. „das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit“ (VI 480 24), aber nur sofern er auch „der Fortdauer derselben gewiß ist“ (387 27). Diese fortwährende **Z u f r i e d e n h e i t** mit seinem (physischen) Zustande nennt KANT auch **physische Glückseligkeit** (vgl. VI 067 23), weil dieses durchgängige Wohlergehen ein „Sinnenwohl“ (VII 331 07) darstellt, da alle „Neigungen“ zusammen befriedigt werden (vgl. V 073 09). Der Mensch befindet sich also dann im **Z u s t a n d** der Glückseligkeit, wenn alle

seine Bedürfnisse immer zutiefst befriedigt werden und er deshalb „mit seinem ganzen Dasein“ zufrieden ist (vgl. V 025 14).

Die Befriedigung aller Neigungen des Menschen läßt sich aber auch als dessen **Selbstsucht** verstehen (vgl. V 073 09-11). Diese ist entweder die Selbstsucht der **Selbstliebe** „eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philautia), oder die (Selbstsucht) des Wohlgefalle an sich selbst (Arrogantia)“ (Zeile 12; eine Einfügung VB), welche **Eigendünkel** heißt; während man die Selbstliebe (um den Gleichklang zu wahren) auch „Eigenliebe“ nennen kann (vgl. Zeile 14). Der Begriff der Liebe wird in den Benennungen „Selbst-“ bzw. „Eigenliebe“ von KANT in praktischer Bedeutung als „Liebe des Wohlwollens“ gebraucht, die von der „Liebe des Wohlgefalle“ (mit ästhetischer Bedeutung) unterschieden ist (vgl. VI 426 27; 449 17-22; IV 399 28-33; siehe unten §11 Nr.2a u. 6). Zu dieser letzten Art der Liebe muß die Selbstsucht in Form des „Eigendünkels“ gezählt werden – weshalb für das Wort der Selbstsucht auch das der Selbstliebe (i.w.S.) verwandt werden kann.

Also kann auch die **Selbstliebe** (i.w.S.) „in die des Wohlwollens und des Wohlgefalle (benevolentiae et complacentiae) eingetheilt werden“ (VI 045 23F; s.u. §11 Nr.6c); womit **Eigenliebe** und **Eigendünkel** beide Arten der Selbstliebe sind. Und daher können in der Tat sowohl Selbstsucht als auch Selbstliebe beide als Gattungsbezeichnung verwandt und also gesagt werden, daß alle Neigungen zusammen die Selbstsucht bzw. die Selbstliebe ausmachen. – Und weil „deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt“ (V 073 10), geht die „auf eigenes Wohlbehagen gerichtete Selbstliebe“ (vgl. VI 003 21F) letztlich auf Glückseligkeit; weshalb KANT auch beide Begriffe als Wechselbegriffe gebrauchen kann: z.B. in seiner Rede vom „allgemeinen Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ (vgl. V 022 07). Er hätte auch vom „allgemeinen Prinzip der Selbstsucht“ sprechen und so die Selbstliebe in ihrer gesteigerten Form als Leidenschaft bzw. „Sucht“ in die Begriffsfassung mit einbeziehen können.

2. KANT nennt „Glückseligkeit“ an drei Stellen zwar eine **Idee**, gibt in deren Kontext jedoch zu erkennen, daß sie eine solche zwar eigentlich sein müßte, aber eben doch nicht ist: Im §83 der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ hält er zunächst sehr treffend fest, daß der Begriff der Glückseligkeit nicht ein solcher ist, „den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt“ (V 430 06). Vielmehr handelt es sich bei jenem Begriff um „eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er (der Mensch) den letzteren (Zustand) unter bloß empirischen Bedingungen (...) adäquat machen will“ (Zeile 08; Einfügungen VB), welches aber „unmöglich ist“ (Zeile 09).

In der ersten Stelle der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ wird von der „Idee“ der Glückseligkeit gesagt, daß sich in ihr „alle Neigungen zu einer Summe vereinigen“ (IV 399 09), wovon man sich jedoch „keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann“ (Zeile 13); weshalb es sich beim Begriff der Glückseligkeit nicht nur um eine „bloße“ Idee handelt, sondern sogar um „eine schwankende Idee“ (Zeile 16). – Dem Kontext der zweiten Stelle in der „Grundlegung“ kann man dann entnehmen, warum KANT den Begriff der Glückseligkeit, obwohl er ein schwankender bzw. „ein so unbestimmter Begriff ist“ (418 02), überhaupt eine **Idee** nennt: Die gängigen Bestimmungen des Begriffs „Glückseligkeit“ besagen ja ausdrücklich, daß zu ihr nicht nur einfach alle Neigungen in einer **Summe** zu vereinigen sind, sondern zu ihr (viel anspruchsvoller:) „ein absolutes **Ganze** (s), ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist“ (Zeile 07; Sperrung VB) – was aber auch an dieser Stelle für „unmöglich“ gehalten wird (vgl. Zeilen 09-24).

Ein solcher Zustand wäre nun das Resultat bzw. die *Folge* einer umfassenden und dauerhaften Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse durch dazu notwendige Handlungen, was soviel heißt, daß „dadurch die *Totalität* einer in der *That* *unendlichen* Reihe von Folgen erreicht würde“ (A 419 01; Sperrungen VB). Eine solche **Totalität** wäre aber nur mit einer *Idee* begrifflich zu erfassen – die als reiner bzw. transzendentaler Vernunftbegriff auch „nur zum *Aufsteigen* in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten“ (A 336/B 394) dienen kann und nicht zum *Abssteigen*, welches zwar auch zum logischen Gebrauch der Vernunft gehört, aber vor allem eine logische Bewegung des Verstandes darstellt (vgl. A 336f/B 393f).

Anmerkung : Eine **Idee** ist ein reiner Vernunftbegriff, „der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt“ (A 320/B 377). Macht man sich dessen Rang in KANTS „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten klar, dann „muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören“ (ebda) – was aber auch auf ein „reines Bild der Sinnlichkeit“ (vgl. ebda) zutrifft und natürlich auch auf die Vorstellung der Glückseligkeit zutreffen muß, die „sich auf empirische Principien gründet“ (vgl. A 806/B 834) bzw. „bloß auf empirischen Gründen beruht“ (IV 418 37) und als *Inbegriff* „aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke“ (V 431 18) aufzufassen ist.

3. Der Begriff der Glückseligkeit kann sich aber nicht nur aufgrund jener *logischen* Defizite nicht zu einer Idee qualifizieren, sondern auch aus *inhaltlichen* Gründen nicht; was hier zunächst allgemein dargetan werden soll: In jenem §83 der „Kritik der Urteilskraft“ hatte KANT den Grund dafür, daß das Projekt der Glückseligkeit unmöglich (auch nur) den tierischen „Instinkten“ bzw. Neigungen des Menschen „adäquat“ gemacht werden kann, darin gesehen, daß dieser Versuch „unter bloß empirischen Bedingungen“ (V 430 09) vorgenommen werden muß. Die Vorstellung dieser Adäquatheit und also der Glückseligkeit muß sich deshalb auf **empirische** Bedingungen bzw. Prinzipien gründen, weil man auf einem anderen Wege als dem der Erfahrung weder *wissen* kann, „welche Neigungen dasind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können“ (A 806/B 834).

Was die „Naturursachen“ zur Bedürfnisbefriedigung angeht, so liegt die Unmöglichkeit auf der Hand, daß irgend jemand „noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuß wahrer Freuden des Lebens gelangen könne“ (VI 215 27). Aber nicht nur die Frage, *wie* man in den Genuß von Freuden gelangen kann, ist einzig an die Erfahrung zu richten, sondern auch die Frage, *was* „uns Freude bringe“ (Zeile 30). Beide Fragen müssen zudem noch mit einer grundsätzlichen Schwierigkeit fertig werden, die in der prinzipiellen **Subjektivität** des Erfragten besteht: Sowohl die natürlichen Triebe als auch die „bei der Entwicklung unserer Naturanlagen“ erworbenen „können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu *setzen*, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu *suchen* habe“ (Zeile 33).

Das „Was“ und das „Wie“ entwirft der einzelne Mensch also selbst und auf recht „verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand“ (V 430 10); aber nicht nur das: Er *ändert* seine Entwürfe auch oftmals ab (vgl. Zeile 12). Wenn es angesichts dieser grundsätzlichen „Subjektivität“ des menschlichen Luststrebens doch noch so etwas wie „Objektivität“ geben sollte, so wäre dies nichts anderes „als durch *Induktion* zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung“ (VI 215f; Sperrung VB) – eine Allgemeinheit, die „noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen“ (216 02).

Es stellt sich bezüglich des Glücksstrebens des Menschen also die Frage, „was er hier eigentlich wolle“ (IV 418 11). Die Antwort lautet: Er weiß es selbst nicht (und ein anderer an seiner Stelle erst recht nicht). Dazu müßte er sich von der Glückseligkeit einen „bestimmten Begriff“ (ebda) machen können, der es ihm erlaubt, „mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde“ (Zeile 22); was er aber nicht vermag, „darum weil hiezu *A l l w i s s e n h e i t* erforderlich sein würde“ (Zeile 23; Sperrung VB). Deshalb kann er diesbezüglich nicht nach notwendigen Prinzipien handeln, „sondern nur nach empirischen Rathschlägen (...), von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im *D u r c h s c h n i t t* am meisten befördern“ (Zeile 25; Sperrung VB). Damit ist aber „die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen“ (Zeile 32), wodurch der Mensch glücklich werden kann, „völlig unauflöslich“ (Zeile 34) – eben „weil Glückseligkeit nicht ein **Ideal** der Vernunft, sondern der *E i n b i l d u n g s k r a f t* ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht“ (Zeile 36; Fettdruck u. Sperrung VB).

Anmerkung : Aber selbst ein Ideal der *V e r n u n f t* ist von der objektiven Realität noch weiter entfernt, als es eine Vernunftidee ohnehin bereits ist (vgl. A 568/B 596), obwohl ein *I d e a l* auf *b e s t i m m t e n* Begriffen beruht „und zur Regel und Urbilde, es sei der Befolgung oder Beurtheilung“ (A 570/B 598), dient. „Ganz anders verhält es sich mit den Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam *M o n o g r a m m e n*, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen“ (ebda), und die also „ein nicht mitzutheilendes Schattenbild“ (ebda) darstellen – wie die Vorstellung der „Glückseligkeit“ (vgl. VIII 064 28).

4. Um den Zustand der Glückseligkeit nicht von vorneherein zu verfehlen, darf der Mensch seine Bedürfnisse und Neigungen nicht bloß jeweils einzeln bzw. isoliert befriedigen wollen; vielmehr muß er dafür sorgen, daß „sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur *Zusammenstimmung* in einem Ganzen (...) gebracht werden können“ (VI 058 04). Er muß also deren jeweiligen despotischen Anspruch bezähmen und ihre Verträglichkeit miteinander gewährleisten – wozu die Vernünftigkeit der *K l u g h e i t* gefragt ist, zu deren Grundsätzen es z.B. gehört, „nicht Einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe *a l l e r* Neigungen zusammen bestehen könne“ (VII 266 25). Daher kann es sich bei jenem **Ganzen**, als das Glückseligkeit projiziert wird, auch nicht um ein *M a x i m u m* an Wohlbefinden (vgl. IV 418 08), sondern nur um ein diesbezügliches *O p t i m u m* handeln.

Als ein *G a n z e s* muß die Glückseligkeit also nicht nur die Befriedigung aller Neigungen *u m f a s s e n*, sondern diese auch miteinander *v e r t r ä g l i c h* machen; was soviel bedeutet, daß dieses Ganze als ein **System** aufgefaßt werden muß. Daher sagt KANT in der „Kritik der praktischen Vernunft“ auch, daß alle Neigungen zusammen „wohl in ein erträgliches System gebracht werden können“ (V 073 09). Daß es sich dabei nur um ein *e r t r ä g l i c h e s* Gefüge aller Neigungen, „deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt“ (Zeile 10), handeln kann und nicht um ein *v o l l w e r t i g e s*, liegt zum einen daran, daß man hierzu von vorne herein bestenfalls nur ein Optimum an Wohlbefinden anstreben kann. Für die Optimierung der Befriedigung aller Neigungen steht als Leitfaden aber zum anderen und vor allem keine Idee, sondern nur ein Ideal (der Einbildungskraft) und damit nur ein „Schattenbild“ zur Verfügung. Daher sollte in KANTS Aussage das Wörtchen „wohl“ nicht übersehen werden.

Für eine solche **Optimierung** seines Luststrebens (im Hinblick auf Glückseligkeit) bieten sich dem Menschen zwei (entgegengesetzte) Wege an: *Zum einen* kann er versuchen, die Anzahl seiner Neigungen *ü b e r s c h a u b a r* zu halten und seine Begehrlichkeit „auf das wahrhafte Naturbedürfnis, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen“ (V 430 17); womit er aber auch seine Glückseligkeitserwartung erheblich *r e d u z i e r e n* würde. Dies hätte angesichts der zweckrationalen Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung zudem noch eine räumliche *I s o l i e r u n g* gegenüber der Gesellschaft zur Bedingung, weil nur so die Bedürfnisse „klein“ gehalten werden können (vgl. VI 093 19-25; oben §9 Nr.8). Im Grenzfall würde dabei das „Glücksideal“ nicht nur aufgegeben, sondern sogar in sein Gegenteil verkehrt werden: in das „asketische Ideal“ der Weltflucht (MAX WEBER).

Auf dem *anderen Weg* muß die *G e s c h i c k l i c h k e i t* in der Entwicklung künstlicher Bedürfnisse und zu deren Befriedigung *g e s t e i g e r t* werden (vgl. V 430 18). Dies ist ohne Erfahrungen zu machen allerdings nicht möglich: also „am Ende doch nur durch seinen oder anderer ihren Schaden klug zu werden“ (VI 216 05). Überschlagen die Menschen den Vorteil, den sie aus „der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus (...) ziehen“ (IV 395 34), so finden sie, daß sie sich „nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben“ (395f). Bestenfalls gelingt die Entwicklung von Ratschlägen, die mit größerer oder kleinerer *W a h r s c h e i n l i c h k e i t* angeben können, was das Wohlbefinden (dann auch nur:) im *D u r c h s c h n i t t* am meisten befördern mag (vgl. 418 21-28).

Anmerkung : KANT versteht unter einem **System** „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile untereinander a priori bestimmt wird“ (A 832/B 860). Ein *S y s t e m* ist also „ein nach Principien geordnetes Ganze(s)“ (IV 467 18) und ist einem *A g g r e g a t* entgegengesetzt (vgl. 322 29 u. 32). Ein System „beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht“ (IX 072 04). Daher ist in einem System „das *G a n z e* eher als die Theile, im Aggregat hingegen sind die *T h e i l e* eher da“ (IX 158 12). – Da beim Glücksstreben des Menschen die Teile (Neigungen) dem Ganzen (Glückseligkeit) vorhergehen, kann es (anders als das Tugendstreben) auch in *k e i n* System gebracht (vgl. A 811 /B 839), sondern nur als ein Aggregat „ausgeklügelt werden“ (V 118 03); was aber „niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat sein“ (Zeile 04) kann.

5. Selbst wenn der Mensch jene beiden Wege zur Optimierung seines Glücksstrebens (eventuell sogar in Kombination miteinander) beschreiten würde, so könnte doch das, was er unter Glückseligkeit versteht, „von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden“ (V 430 21). Der Mensch will also immer *m e h r* haben, sein und genießen (vgl. oben §9 Nr.8); und er will dieses nicht etwa aufgrund seiner Naturausstattung bzw. aufgrund der *T i e r h e i t* in ihm, sondern aufgrund seiner *V e r n u n f t*, die zusammen mit seiner Sinnlichkeit zu seiner **Natur** gehört. – Das Wort „Natur“ wird von KANT an dieser Stelle nämlich nicht in „materialer“, sondern in „formaler“ Bedeutung genommen und meint daher „das erste, innere Princip alles dessen (...), was zum Dasein eines Dinges (bzw. einer Sache) gehört“ (IV 467 03; Einfügung VB); während unter „Wesen“ „das erste, innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges (bzw. einer Sache) gehört“ (Zeile 22F; Einfügung VB), zu verstehen ist (vgl. unten Nr.8 Anm.).

Es handelt sich bei jenem Charakterzug um „die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können“ (B XXXII). Eine *Z u f r i e d e n h e i t* während des Lebens „ist dem

Menschen unerreichbar“ (VII 234 36), und zwar auch in pragmatischer Hinsicht: Zufriedenheit „mit seinem Wohlbefinden, was er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt“ (235 01). Vielmehr befindet er sich in einem allgemeinen Zustand der *U n z u f r i e d e n h e i t*, welche alle seine Neigungen „immer begleitet“ (V 118 27). „Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat“ (Zeile 04). Daher führt kein Weg an der Erkenntnis vorbei, „daß, je mehr eine cultivirte *V e r n u n f t* sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme“ (IV 395 28; Sperrung VB).

Zu dem Unvermögen, daß der Mensch nicht *w e i ß*, was er in seinem Glückseligkeitsstreben eigentlich will, kommt also noch das hinzu, daß er nicht zufrieden *s e i n* kann und immer „mehr“ will. Doch damit nicht genug: Es verhält sich mit dem Menschen nämlich so, „daß das Widersinnische der Naturanlagen in ihm ihn noch in selbstersonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u.s.w. in solche Noth versetzt und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daß selbst bei der wohlthätigsten Natur außer uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde“ (V 430 28; Sperrung weggelassen, VB). Zum eigenen *U n v e r m ö g e n* kommt also auch noch jener allgemeine gesellschaftliche *A n t a g o n i s m u s* hinzu (vgl. oben §9 Nr.6) – weshalb der Zustand der Glückseligkeit weder individuell, noch sozial in einem **System** lustvoller Befriedigung aller Neigungen erreicht werden kann.

Anmerkung : Es kann nicht übersehen werden, daß KANT oftmals von „wahren Freuden des Lebens“ (vgl. VI 215 28) oder davon, was den Menschen „wahrhaftig glücklich machen werde“ (IV 418 23), oder (wie gerade zuvor) von der „wahren Zufriedenheit“ des Menschen redet. Dementsprechend besteht auch die Glückseligkeit in der Befriedigung „seiner wahren Bedürfnisse“ (VI 393 30). Wollte KANT mit dieser Redeweise „Objektivität“ in deren Begriff bringen, würde er sich selbst grundlegend widersprechen; denn beim Glücksstreben des Menschen kommt es „darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfnis sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß“ (Zeile 27). – Mit der Rede vom **wahren** Bedürfnis ist daher auch nicht das „Naturbedürfnis“ (vgl. oben §9 Nr.7), sondern *z u n ä c h s t* erst einmal *n u r* das für den Menschen „wirklich“ maßgebende und also sein Interesse gemeint. Ob ihm dessen Befriedigung bzw. Verfolgung „wirklich und wahrhaftig“ Freude bringen wird, steht auf einem anderen Blatt, auf dem zur Beantwortung dieser Frage nur „Ratschläge“ (der Klugheit und Geschicklichkeit) nachgelesen werden können. (Vgl. aber unten Nr.10).

6. Die Vorstellung der Glückseligkeit verdankt sich einer zweifachen *A b s t r a k t i o n* : Da sich aus der Befriedigung jedweder Neigung Lust ziehen läßt, kann daraus zum einen ein allgemeines *S t r e b e n* nach Lust abgehoben und diesem zum zweiten ein *Z u s t a n d* allgemeinen Wohlbefindens (unter dem Namen der Glückseligkeit) zugeordnet werden, welcher in der Summe aller Bedürfnisbefriedigungen eigentlich angestrebt wird und der also als der letzte Zweck des Luststrebens angesehen werden muß. Hierbei ist es nun interessant, daß durch diese Abstraktionen ein „Begriff“ gewonnen wird, der „unbestimmt“ und „schwankend“ ist und der nur einen gemeinsamen **Titel** für eine in sich heterogene Mannigfaltigkeit darstellt (vgl. V 036 22). Obgleich also dieser Begriff „der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehungsvermögen allerwärts zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine *T i t e l* der subjectiven Bestimmungsgründe und bestimmt nichts specifisch“ (025 25; Sperrungen verändert, VB).

„Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls“ (V 025 29). Der Begriff der Glückseligkeit ist also gerade dadurch auf einen schwankenden Grund gestellt, weil er ein allgemeines Luststreben erfüllen soll und damit vom Begriff der **Lust** (als Sinnenlust) abhängig ist. „Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent sein werde“ (021 27; Sperrungen weggelassen, VB). Diese prinzipielle **U n m ö g l i c h k e i t** ist daher auch der eigentliche **G r u n d** dafür, daß die Vorstellung der Glückseligkeit (als „Maximum“ von Lust) kein wahrer Begriff, sondern nur ein „Titel“ bzw. nur ein „Name“ ist.

Wie der Name „Glückseligkeit“ zwar viel verspricht, aber nur wenig davon hält, ebenso hört sich dessen Erklärung, er stehe für den Genuß der **Summe** von Lust aus der Befriedigung aller unserer Neigungen, auch nur gut an: Um „die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen“ (II 181 32), müssen angesichts der Tatsache, daß in diese auch die „negative“ Größe der **U n l u s t** einzurechnen ist, bestimmte Quantifizierungen vorgenommen werden, um das „Übergewicht der Lust oder Unlust“ oder deren „Gleichgewicht“ (vgl. Zeilen 30 u. 26) bestimmen zu können – wobei „diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint“ (181f).

Bei dieser Sichtweise (des Jahres 1763) ist KANT aber nicht stehen geblieben; vielmehr hat er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) in der Anmerkung I zum §3 eine wichtige Korrektur vorgenommen: Das Gefühl der Lust (und Unlust) ist nämlich nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen oder anderer Veranlassungen zwar unterschiedlich erzeugt und sicherlich dadurch auch verschieden „eingefärbt“, im Resultat aber „von einerlei Art“ (V 023 16) und daher „in nichts als dem Grade verschieden“ (Zeile 19): also gleichgültig, ob es aus „feineren Freuden und Ergötzungen“ (vgl. 024 06) oder durch die „größten Sinne“ (vgl. Zeile 18) entsteht. Der Mensch fragt, „wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist“ (023 36), nicht nach der Verschiedenheit der Lustquellen, sondern nur danach „wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen“ (Zeile 38; Sperrungen weggelassen, VB).

Die Quellen sind ihm dabei „gänzlich einerlei“ (023 31). „Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen“ (Zeile 32). Wenn die zwar aus verschiedenen Quellen zu ziehenden, aber an sich selbst doch **g l e i c h a r t i g e n** Lustempfindungen miteinander **v e r g l e i c h b a r** sind, so setzt das Ziehen ihrer Summe doch immer noch deren verlässliche Quantifizierung bzw. Größenbestimmung (dem Grade nach) einen objektiven Maßstab voraus. Daher wird die Vorstellung der Glückseligkeit selbst dann nicht als „Summe“ auftreten können, wenn es in einem Leben nur Lust zu addieren gäbe. Das Gleiche gilt für die „Summe“ der Unlust, die als „negative“ Lust entsprechend subtrahiert werden müßte. Hier sind also nur **g r o ß e** Größenschätzungen der Art möglich, daß z.B. mit einigem Recht vom Geschlechtsgenuß gesagt werden kann, daß er „die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist“ (VI 426 21), gewährt.

7. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß der Mensch zum einen nicht weiß, sowohl „was“ er in seinem Streben nach Glückseligkeit eigentlich will als auch „wie“ er sie erlangen soll, und daß er zum anderen mit dem jeweils Erreichten nicht zufrieden sein kann. Um die Aussicht auf Verwirklichung des Projektes „Glückseligkeit“ ist es aber noch schlechter bestellt: Selbst wenn er von sich her dazu **v e r m ö g e n d** wäre, so wäre sein Streben nach Glückseligkeit doch **v e r**

g e b l i c h . Um alle seine Neigungen fortwährend befriedigen zu können, müßte ihm alles „nach Wunsch und Wille“ gehen – womit eine weitere wichtige Bestimmung bzw. Voraussetzung des Projektes „Glückseligkeit“ zur Erörterung heransteht: Um wirklich „glücklich“ s e i n zu können, muß der Mensch auch „Glück“ h a b e n .

Oben (unter Nr.5) war KANTS im §83 der „Kritik der Urteilskraft“ geäußerte Auffassung zitiert worden, „daß selbst bei der wohlthätigsten Natur außer uns“ (V 430 33) der Zustand der Glückseligkeit nicht erreicht werden kann. Nun ist es aber „weit gefehlt“, daß die Natur (in „materialer“ Bedeutung) dem Menschen nur **Wohltaten** erweist und „ihn zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohltun begünstigt habe, daß sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Thieren u.d.gl., eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier“ (Zeile 24). Er ist sogar von der Natur benachteiligt worden: nicht nur, daß er als ein „Mängelwesen“ erschaffen worden ist (vgl. oben §9 Nr.7), sondern auch dadurch, daß bestimmte Plagen „selbstersonnene“ (Zeile 29) sind – während Tiere ihre Kräfte „regelmäßig“ gebrauchen, „d.h. in der Art, daß sie ihnen selbst nicht schädlich werden“ (IX 441 06).

Der Mensch ist also durch die Natur „allen Ü b e l n des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen“ und wird „es auch immer bleiben“ (V 452 25 u. 26; Sperrung VB). Von einer „Freigebigkeit der Natur“ (208 28) kann keine Rede sein. Auch deshalb ist es für die Menschen hinsichtlich ihrer Glückserwartung besser, „daß sie sich auf diese in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen“ und dafür „auf die größten Trübsale und Aufopferungen gefaßt“ (VI 134f) sein sollten. Also nicht nur er selbst und seine Artgenossen machen dem Menschen einen Strich durch seine Rechnung auf Glückserlangung, sondern auch die Natur bzw. die Welt, in die er geworfen ist wie ein Nichtschwimmer ins Wasser.

Die Vorstellung der G l ü c k s e l i g k e i t muß also zusätzlich zu ihren bisherigen Bedeutungen noch dadurch ergänzt werden, daß sie auch als ein „Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt“ (V 124 21) aufzufassen ist, „dem es im Ganzen seiner Existenz a l l e s n a c h W u n s c h u n d W i l l e g e h t“ (Zeile 22). Dies würde nun allerdings voraussetzen, daß sich seine Strebungen mit der Natur in vollkommener **Übereinstimmung** befinden müßten, welche er jedoch, „was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann“ (124f): „Das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von U m s t ä n d e n ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind“ (VI 482 11; Sperrung VB). Die Glückseligkeit muß aber nicht nur den „Genuß immer wachsender Vergnügen“ suchen, sondern notwendiger Weise auch der „Befreiung von Übeln“ sicher sein können (vgl. VI 067 22) – womit sie dann endgültig ins Land „Utopia“ gehört.

Anmerkung : Mit dem Wort „**Glück**“ verbinden sich also die beiden verschiedenen Bedeutungen: die des „Glücklichseins“ und die andere des „Glückhabens“; wobei beide (wie oben gezeigt) auch miteinander dergestalt zusammenhängen, daß derjenige, der ständig „Pech“ hat, nicht „glücklich“ sein kann. Eine zurückhaltende „Freigebigkeit der Natur“ bedeutet dann, daß sie mit „Glücksge-schenken“ (vgl. VIII 330 04) geizt, und zwar sowohl bezüglich der natürlichen Ausstattung des Menschen als auch hinsichtlich ihm „günstiger“ Umstände und Gelegenheiten. Sowohl „durch eine besondere U n g u n s t des Schicksals“ als auch „durch k ä r g l i c h e Ausstattung“ wird der Mensch von einer „stiefmütterlichen Natur“ benachteiligt (vgl. IV 394 19-20). – Daher gehören für KANT „Glück“ wie auch „Schicksal“ zu den „usurpierten Begriffen“ (vgl. A84/B 117), die beide „zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen“, bei denen man aber bezüglich der Berechtigung zu ihrem Gebrauch „in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen

Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ihres Gebrauchs deutlich würde“ (ebda). Wird unter „Glück“ eine Art des „Z u f a l l s“ verstanden, dann steht einem solchen Gebrauch der Grundsatz entgegen: „nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr (in mundo non datur casus)“ (A 228/B 280).

8. Um die Erörterung des Begriffs der Glückseligkeit abzuschließen, muß noch auf die Frage eingegangen werden, inwiefern es sich bei ihr um einen **Zweck** handelt; wobei dieses Thema in den vorangegangenen Passagen bereits hier und da angeklungen war, aber nicht eigens behandelt werden konnte. So war z.B. zu Beginn des Abschnittes Nr.6 gesagt worden, daß sich der Begriff „Glückseligkeit“ einer zweifachen Abstraktion verdankt, indem zum einen aus aller Bedürfnisbefriedigung **L u s t** gezogen und daher ein allgemeines Luststreben abgehoben werden kann. Diesem **S t r e b e n** konnte dann zum zweiten ein **Z u s t a n d** allgemeinen Wohlbefindens zugeordnet werden, welcher in der „Summe“ (sprich: in der „Vereinigung“) der Befriedigung aller Neigungen eigentlich angestrebt wird und also als deren letzter **Z w e c k** angesehen werden muß – und dies auch zu Recht, weil jeder Zweck auf den Zustand des handelnden Subjekts bezogen ist bzw. darauf, diesen entweder zu verändern oder zu erhalten.

Weil nun „der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der **O b j e c t e** aufs Begehungsvermögen **a l l e r w ä r t s** zum Grunde liegt“ (V 025 24), ist der Zustand der eigenen Glückseligkeit ein **Z w e c k**, den „alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben“ (VI 386 01). Dieser allgemein verfolgte Zweck weist aber noch eine andere Allgemeinheit auf, nämlich „die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die **G l ü c k s e l i g k e i t** und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen“ (A 800/B 828); wobei diese „Mittel“ jene „Objecte“ des Begehrens sind, die als „Zwischenursachen“ fungieren, „um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken“ (VI 192 02): diejenige auf Glückseligkeit (vgl. oben §7 Nr.2). Da aber deren Begriff nur einen **T i t e l** darstellen kann, handelt es sich bei der Glückseligkeit auch nur um den **I n b e g r i f f** „aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke“ (V 431 18).

Da die „vermöge des Antriebes ihrer Natur“ von den Menschen gesetzten Zwecke zur Befriedigung ihrer Neigungen (mit Absicht auf Lustgewinn) dienen, sind sie allesamt empirisch und auch nur subjektiv gültig. Dementsprechend stellt die eigene (physische) Glückseligkeit auch nur (bloß) einen „subjectiven Zweck“ dar (vgl. VI 388 14). Und da ein Zweck, „welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält“ (VI 006 31F), **Endzweck** genannt werden muß, ist die eigene Glückseligkeit dann auch als „der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen“ (Zeile 33F) anzusehen, welchen „jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat“ (ebda; Sperrung weggelassen, VB).

Glückseligkeit ist demnach in zweierlei Hinsicht als „natürlicher“ Zweck (vgl. VIII 278 17) aufzufassen: zum einen deshalb, weil der Mensch ihn „vermöge seiner Natur hat“; und zum anderen deswegen, weil er „von sinnlichen (bzw. natürlichen) Gegenständen abhängt“. In der zweiten Hinsicht besteht die „physische“ Glückseligkeit in der fortdauernden Zufriedenheit „mit dem, was die **N a t u r** beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt“ (VI 387 32; Sperrung verändert, VB), und umfaßt also alles „(und auch nicht mehr als)“, was die **N a t u r** verschaffen kann (vgl. VIII 283 27F). In dieser doppelten Bedeutung bzw. Hinsicht ist die eigene Glückseligkeit also „der Naturzweck, den alle Menschen haben“ (IV 430 18).

Während in der zweiten Hinsicht mit dem hier verwandten Begriff der Natur dessen „materiale“ Bedeutung zu verbinden ist, muß in der ersten Hinsicht der Begriff der Natur in seiner „formalen“

Bedeutung genommen werden und also *s o w o h l* die Sinnlichkeit *a l s a u c h* die Vernunft des Menschen umfassen. Dementsprechend dürfen KANTS Aussagen, daß die Menschen „vermöge des Antriebes ihrer Natur“ (vgl. VI 386 02) bzw. der Mensch „vermöge seiner (...) abhängigen Natur“ (VI 006 34F) nach Glückseligkeit streben bzw. strebt, nicht nicht so verstanden werden, daß dieses Verhalten *n u r* aufgrund „thierischer Antriebe“ an den Tag gelegt wird; sondern so, daß diese *a u c h* im Spiele sind.

Das gilt es vor allem dann zu beachten, wenn KANT das Glücksstreben des Menschen mit dessen Bemühen um eine sittliche Lebensführung konfrontiert und dabei *G l ü c k s e l i g k e i t* als dasjenige angesehen wird, „wozu beständig hin zu streben ihn seine *N a t u r* antreibt“ (VII 326 12; Sperrung VB), während die *V e r n u n f t* (als reine und autonome) dieses Streben „auf die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein“ (Zeile 13) und also auf *S i t t l i c h k e i t* einschränkt. Diese Zuordnungen sind zwar nicht falsch, aber einseitig, da die Vernunft (heteronom und in dienender Funktion) auch für das Glücksstreben des Menschen in Anspruch genommen wird. Im gleichen Sinne muß dann auch die Aussage verstanden werden, daß sein „thierischer Hang“ es mit sich bringt, „sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *p a s s i v* zu überlassen“ (325 01), anstatt *a k t i v* moralisch zu sein.

„Wenn unter *N a t u r* das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner *G l ü c k s e l i g k e i t* (...) verstanden wird“ (VII 043 04; erste Sperrung VB), dann spricht sich auch hier jene Einseitigkeit aus, in welcher Natur nun aber in „materialer“ Bedeutung (als tierische Anlage bzw. Sinnlichkeit) genommen wird. „Wird aber unter *N a t u r* (in praktischer Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten verstanden“ (Zeile 08; Sperrung VB), dann wird deren Begriff in „formalem“ Sinne verwandt: aber dieses Mal zu sehr auf *V e r n u n f t* verengt.

Anmerkung : Um den ausführlichen Erörterungen des §18 nicht unnötig vorzugreifen, soll hier nur auf die doppelte Bedeutung des Wortes „Natur“ hingewiesen werden: Wird dieses Wort „blos in *f o r m a l e r* Bedeutung genommen“, dann bedeutet „es das erste, innere Princip alles dessen (...), was zum Dasein eines Dinges gehört“ (IV 467 02-04). Wird es aber in *m a t e r i a l e r* Bedeutung genommen, dann wird es „nicht als eine Beschaffenheit, sondern als der Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unserer Sinne (...) sein können“ (Zeile 08; Sperrungen weggelassen, VB), verstanden (vgl. auch Anm. A 418f/B 446; aber auch: B 163 u. B 165). – Die Natur *d e s* Menschen versteht das Wort in formaler Bedeutung und umfaßt sowohl Sinnlichkeit und Vernunft; die Natur *i m* Menschen dagegen nur seine empirische Seite (z.B. seine „tierischen Antriebe“), welche als „Natur“ zu seiner „Natur“ gehört.

9. Als **Naturzweck** des *M e n s c h e n* ist die „physische“ Glückseligkeit aber nicht auch schon ein Zweck der *N a t u r*. Für eine solche Auffassung müßte zunächst und zuerst geklärt werden, ob es überhaupt Naturzwecke geben kann (was hier nicht erörtert werden soll). Dazu müßte nachgewiesen werden, daß es so etwas wie eine *N a t u r a b s i c h t* im natürlichen Verhalten der Menschen gibt (vgl. VIII 018 08); womit dem Begriff der Natur noch die (ihn sprengende oder vervollständigende, jedenfalls aber:) weitere Bedeutung beizulegen wäre, daß ihr eine „Intelligenz“ zu Grunde liegt und in ihr wirksam ist – was es dann auch rechtfertigen würde, daß die *N a t u r* „dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab“ (019 24), welche beide nicht zum „Inbegriff der Erscheinungen“ gehören können.

Diesseits der Frage, ob eine Naturabsicht und dann auch Naturzwecke angenommen werden können, wäre es zumindest nicht auszuschließen, daß bei deren Annahme auch die „Glückseligkeit der

vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur“ (V 436 14F) sein könnte; und dann „wäre sie auch ihr l e t z t e r Zweck. Wenigstens kann man a priori nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet sein sollte, weil durch ihren Mechanismus diese Wirkung, wenigstens so viel wir einsehen, wohl möglich wäre“ (Zeile 15F). Wie aber oben (unter Nr.7) gezeigt wurde, ist diese Möglichkeit nur vorsichtshalber nicht auszuschließen, aufgrund empirischer Befunde allerdings zu verneinen, da die Natur dem menschlichen Glücksstreben nicht entgegenkommt bzw. günstig ist, sondern dieses durchaus auch verhindert. Daher ist Glückseligkeit nach diesem „Zeugniß der Erfahrung“ (Zeile 23F) auch k e i n Z w e c k d e r N a t u r „in Ansehung der Menschen mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen“ (Zeile 24F) – von denen ebenfalls keines von der Natur „zu ihrem besondern Liebling“ erklärt wird (vgl. 430 24).

Daher scheint es also „der Natur darum gar nicht zu thun gewesen zu sein, daß er wohl lebe; sondern daß er sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen“ (VIII 020 10). Es sieht so aus, „als habe sie es mehr auf seine vernünftige S e l b s t s c h ä t z u n g, als auf ein W o h l b e f i n d e n angelegt“ (Zeile 06; zweite Sperrung VB) – eben weil den Menschen „ein ganzes Heer von Mühseligkeiten“ erwartet, das zudem auch von nur einer G e n e r a t i o n nicht überwunden werden kann, welche „ihr mühseliges Geschäfte“ vielmehr für spätere verrichtet (vgl. Zeilen 09; 13-20). Dieser Umstand des zu frühen Todes ist bereits ein hinreichender Grund dafür, daß das einzelne menschliche Wesen seine e i g e n e Glückseligkeit (in einem Leben) nicht bezwecken kann.

Kann schließlich gar noch gezeigt werden (was hier ebenfalls nicht zu erörtern ist), daß man „den Menschen nicht bloß wie alle organisirte Wesen als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den l e t z t e n Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen“ (V 429 28), ansehen muß, dann stellt sich die Frage, „was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll“ (Zeile 34). Die Antwort darauf steht vor der Alternative, daß dieser Zweck e n t w e d e r von der Art ist, „daß er selbst durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann“ (430 01) und als Zweck der Natur dann bereits G l ü c k s e l i g k e i t bedeuten würde; was aber auszuschließen ist, da die Natur den Menschen nicht zu ihrem G ü n s t l i n g erkoren hat, daß sie ihm nur Wohltaten erweist.

O d e r aber jener Zweck ist von der Art, daß in ihm die C u l t u r des Menschen beabsichtigt wird: „die Tauglichkeit und G e s c h i c k l i c h k e i t zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden“ (430 02; Sperrung VB) kann und wodurch er „sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur G l ü c k s e l i g k e i t empor gearbeitet haben“ (VIII 020 03; Sperrung VB) könnte – wobei der Konjunktiv einen Optimismus verrät, der illusorisch ist, da der Mensch auch bei der höchst entwickelten „Geschicklichkeit“ seine eigene Glückseligkeit n i c h t verwirklichen kann, wenn er n u r sie bezweckt; weshalb die Vervollkommnung seiner Denkungsart mehr beinhalten muß als nur Geschicklichkeit.

10. Stünde dem Menschen also nur die Möglichkeit offen, seine eigene Glückseligkeit auf d i r e k t e m Wege erlangen zu können, dann würde er im Zielpunkt seines Glücksstrebens von seiner inneren und von der äußeren Natur zum N a r r e n gehalten werden; und zwar grundsätzlich: da ihm das Streben nach Glückseligkeit u n a u s r o t t b a r inne wohnt, „nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens“ (V 025 12) ist und seinem praktischen Verhalten „allerwärts zum Grunde liegt“ (vgl. Zeile 26); welche „sich zu wünschen und zu suchen seiner Natur unvermeidlich ist“ (vgl. VI 387 27) und „wozu beständig hin zu streben ihn seine Natur antreibt“ (VII 326 12). Sucht der Mensch sein Glück auf diesem direkten Wege, dann bleibt es bloß

ein Ziel, dem er sich mehr oder weniger nur annähern kann (vgl. VII 329 05) – dann bleibt es nur ein Wunsch, wenn auch ein „unvermeidlicher“ (vgl. VI 134 31-32).

Ist dem Menschen also die direkte Erwirkung bzw. Bezweckung seiner eigenen Glückseligkeit definitiv nicht möglich, dann bleibt nur die Frage, ob sein Streben nicht auf indirektem Wege sein Ziel erreichen kann. Und genau diese Frage führt auf die Lösung des Problems: Da es nur diese beiden Wege geben und der direkte nicht zum Erfolg führen kann, deshalb bleibt das Projekt „Glückseligkeit“ entweder ein Phantom oder es wird einzig dadurch verwirklicht, daß der Mensch von dessen unmittelbarer Verfolgung Abstand nimmt und dafür dessen Gegenteil in den Mittelpunkt seines praktischen Verhaltens rückt: seine Absicht nicht auf Glückseligkeit (vgl. IV 415 33), sondern auf Sittlichkeit und also Pflichterfüllung richtet.

„Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter dem (...) Gesetze ((der Pflicht)) einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich, das **höchste** in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde **physische Gut** ist Glückseligkeit: unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als Würdigkeit glücklich zu sein“ (V 450 10; Einfügung und Fettdruck VB). Nur durch konsequente Pflichterfüllung kann der Mensch also die Würdigkeit erlangen, daß ihm das zuteil wird, was er in seinem zum obersten Verhaltensprinzip erhobenen Glücksstreben verfehlen muß.

Nur dadurch, daß er sein subjektives Glücksstreben der objektiv gültigen Pflicht unterordnet, kann der Mensch seine „wahre“ Zufriedenheit erlangen und in den „Genuß einer gesitteten Glückseligkeit“ gelangen (vgl. VII 277 08 u. 16), welche also einzig sein wahres „physisches“ Glück darstellen kann. – Mit jener verbindet KANT aber einen anderen Begriff, als den gemeinhin in der Rede von der „moralischen“ Glückseligkeit gemeinten, welcher nämlich der „physischen“ entgegengesetzt wird. Diese „moralische“ Glückseligkeit ist aber „ein sich selbst widersprechendes Unding“ (VI 377 18), wenn sie als „nicht auf empirischen Ursachen“ beruhend gedacht wird (vgl. Zeile 17).

KANT räumt allerdings ein, daß der Mensch, „wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, (...) sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist“ (VI 377 19), wiederfindet. – Unter der moralischen Glückseligkeit wird also nicht „die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Übeln und Genuß immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit“, verstanden, sondern die Versicherung „von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Gesinnung“ (VI 067 20 u. 23; Sperrungen weggelassen, VB) (vgl. 075 31-37F).

Anmerkung: Die als „höchstes physisches Gut“ zu bezeichnende Glückseligkeit kann also nur die „physische“ sein, welche zusammen mit der Tugend „das ganze und vollendete Gut“ (V 110 22) ausmacht und „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (...) ausgetheilt“ (Zeile 33) werden wird. Für diese Proportionierung ist allerdings die Tugend maßgebend, welche also das „oberste“ Gut darstellt. Damit hat das „**höchste Gut**“ zwei Elemente, deren zweites die Glückseligkeit ist, während die Tugend bzw. die Sittlichkeit als „oberstes Gut“ dann auch „die erste Bedingung des höchsten Guts“ (119 08) darstellt.

SCHLUSS : Freiheit und Interesse der Vernunft

Daß die **Freiheit** des Willens dadurch erklärt werden kann, daß es gelingt, ein **Interesse** „ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne“ (IV 459f), dies ist der *entscheidende* Gedanke KANTS zur Lösung des Problems der Willensfreiheit. Gelingt der Nachweis eines *moralischen Interesses*, dann weisen Freiheit und Sittengesetz nicht nur „wechselsweise auf einander zurück“ (V 029 24), sondern dann sind sie in der Tat als „Wechselbegriffe“ (IV 450 24) anzusehen. Denn mit einem *Vernunftinteresse* stünde jenes **Dritte** zur Verfügung, über welches Freiheit und Gesetz unverbrüchlich miteinander verbunden werden können und welches es ermöglicht, beiden Begriffen die verlangte *objektive Realität* zusprechen zu können – und damit auch die *Verbindlichkeit* des kategorischen Imperativs aufzuweisen: daß dieser nicht nur faktisch zum Menschen *spricht*, sondern auch *Einfluß* auf sein Herz haben kann.

Der Nachweis eines moralischen Interesses setzt aber auch die Fassung des gesamten **Gefüges** des Begriffs „Interesse“ ins Recht: Es wird damit nämlich gezeigt, daß ein *Interesse* bzw. eine Verbindung praktischer Lust mit dem Begehungsvermögen („sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (...) gültig zu sein geurtheilt wird“: VI 212 24) nicht nur auf die *eine* Weise geschehen kann, daß die Lust (als Sinnenlust bzw. als Begierde) der immer rational zu vermittelnden Bestimmung des Begehungsvermögens *vorhergeht* und „in diesem Falle ein Interesse der Neigung“ (212 27) begründet, sondern in der Tat auch auf die *andere* Weise, daß die Lust (als intellektuelle) „nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehungsvermögens *folgen* kann“ (Zeile 28; Sperrung VB) und in diesem Falle von einem Interesse der Vernunft gesprochen werden muß.

Da nun eine *jede* Willensbestimmung nur auf eine dieser beiden Weisen erfolgen kann, ist es auch unmittelbar einzusehen, daß *jeglichem Wollen* ein Interesse zu Grunde liegt bzw. daß „etwas wollen“ und „daran ein Interesse nehmen“ einerlei bzw. „identisch“ sind (vgl. V 209 10-12). Wenn dies zutrifft und also „Wollen“ und „Interessenahme“ tatsächlich *gleich* sind, dann muß deren *Struktur* auch in der menschliche **Willkür** (im menschlichen Begehungsvermögen) anzutreffen sein – was der Fall ist. Im §2 war (unter Nr.1) gezeigt worden, daß die menschliche Willkür überhaupt nicht *unmittelbar* bestimmt wird: *weder* durch Antriebe (stimuli) *noch* durch Begriffe. Deshalb muß sie auch nach diesen beiden Seiten als zur Bestimmung *offen* angesehen werden und also eine diesbezügliche *Zwischenstellung* einnehmen. Und eine solche Position zwischen Sinnlichkeit und Verstand (bzw. Vernunft) hat sie in der Tat: weil sie *sowohl* als *arbitrium sensitivum* *als auch* als *arbitrium intellectuale* und also als eine „vermischte“ bzw. „hybride“ Willkür aufzufassen ist; womit die *strukturelle Parallele* zum Interesse auf der Hand liegt.

Wichtig an dieser Zwischenstellung der menschlichen Willkür ist nun aber dies, daß sie nicht in der Weise als eine „vermischte“ aufgefaßt werden darf, daß ihre beiden Seiten als bloß nebeneinander angeordnet bzw. als bloß *koordiniert* gedacht werden müssen, sondern immer in einer *Über- bzw. Unterordnung* (Subordination) zueinander stehen. Erst aufgrund dieser **Ordnungsstruktur** ist es dann möglich, daß das *arbitrium humanum* von der Bestimmung z.B. durch sinnliche Antriebe (stimuli) *unabhängig* und also *frei* sein kann. – Und erst aufgrund dieser Ordnungsstruktur kann der Begriff des Interesses allgemein (als Vermittlung) und mit seinen (daher auch einzig) möglichen Grundarten gefaßt werden.

Vor allem weil die menschliche Willkür nicht durch sinnliche Antriebe direkt bestimmt werden kann, darf sie als **arbitrium liberum** bezeichnet werden (im Unterschied zur tierischen Willkür als *arbitrium brutum*). Beide werden zwar von Sinnenreizen affiziert, die menschliche aber (anders als die tierische) von diesen nicht bestimmt. Wie es im §2 (unter Nr.2) ebenfalls näher ausgeführt worden ist, wird die Freiheit der Willkür von KANT auch **praktische Freiheit** genannt. – Daß die **Willkürfreiheit** eine Erfahrungstatsache ist, erweist sich am „Neinsagen-Können“ des Menschen gegenüber sinnlichen Reizen und Antrieben. Der Begriff der praktischen Freiheit kann aber nicht nur *n e g a t i v* gefaßt werden, sondern (ebenfalls durch Erfahrung gesichert) auch *p o s i t i v*: Es ist nämlich *nicht nur* eine Tatsache, daß wir Menschen „das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar afficirt“ (A 802/B 830) *n i c h t* zur Bestimmung unserer Willkür wirksam werden lassen können, *sondern* es trifft *auch* zu, daß wir *V o r s t e l l u n g e n* von dem, „was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist“ (ebda), Folge leisten können; wofür das „Neinsagen-Können“ zu sinnlichen Antrieben natürlich Voraussetzung ist.

Die *V o r s t e l l u n g e n* aber von dem, was *g u t* und *n ü t z l i c h* ist, „beruhen auf der Vernunft“ (A 802/B 830); weshalb es also auch eine Erfahrungstatsache ist, daß der Mensch auf die **Vernunft** hört und ihr folgt. Gleichwohl wird er von deren Sprache und also von Begriffen (wie von sinnlichen Antrieben) lediglich nur affiziert, nicht aber bestimmt. Wird mit dem **positiven** Begriff der praktischen Freiheit nun zwar auf die Vernunft Bezug genommen, so wird deren Rolle damit aber noch nicht näher festgelegt, sondern ebenfalls (unspezifiziert) **offen** gelassen – was aufgrund der Gesamtstruktur auch nicht anders sein kann.

Während die Sinnlichkeit bestimmt, was *a n g e n e h m* ist und sinnliche Lust verspricht, macht die Vernunft das geltend, was *g u t* ist. Dieses ist aber von zweierlei Art: einmal dasjenige, was wozu-gut bzw. *n ü t z l i c h* ist, und zum anderen das, was als ansich-gut bzw. *s i t t l i c h* angesehen werden muß (vgl. V 207 15-17). Mit beidem ist aber immer ein *I n t e r e s s e* verbunden (vgl. Zeilen 18-21): im ersten Fall ein Interesse der *N e i g u n g* und im zweiten eines der *V e r n u n f t*. Während im ersten Fall die Vernunft „einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit“ (V 061 26) wahrnimmt bzw. „sich um das Interesse derselben“ (Zeile 27) kümmert und also eine **instrumentalisierte** Rolle spielt, dient sie im zweiten Falle **nicht nur** „zum Behuf desjenigen (...), was bei Thieren der Instinct verrichtet“ (Zeile 34).

Daß der Mensch (unspezifiziert) Vernunft hat, dies erhebt ihn keineswegs in seinem „Werthe über die bloße Thierheit“ (V 061 32). Erst dadurch, daß er (spezifiziert) seine Vernunft nicht „blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens“ (Zeile 31) gebraucht, ist er mehr als nur ein (kompliziertes) Tier. In diesem Falle erweist er sich als nicht so taub, „um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein“ (Zeile 30). Es folgt also daraus, „daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür **unbedingt** durch die bloße Vorstellung der **Qualification** ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also **für sich selbst praktisch** zu sein“ (VI 026 23F; Fettdrucke VB).

Erst mit jener im positiven Begriff der Willkürfreiheit *o f f e n* gehaltenen Möglichkeit einer nicht instrumentalisierten bzw. **autonomen** Rolle der Vernunft kommt der Begriff der **Willensfreiheit** in Sicht und damit das Vermögen der reinen Vernunft, „für sich selbst praktisch zu sein“ (vgl. IV 458 37; V 015 24; 031 36; 091 18; VI 214 01). Die *Frage*: „ob und wie reine Vernunft praktisch, d.i. unmittelbar willenbestimmend, sein könne“ (V 046 03), entspricht aber der *Frage* nach der Verbindlichkeit des **kategorischen Imperativs** (vgl. IV 461 27) – dessen Unterscheidung von den hypothetischen die *Bündigkeit* des gesamten Begriffskomplexes (der Struktur nach) besiegelt.

§11 Moralisches Interesse (Selbstachtung)

KANT hatte bei der Einführung des Begriffs „Interesse“ in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ein **Interesse** *a l l g e m e i n* als dasjenige erklärt, „wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird“ (IV 459 34F). Und er hatte in diesem Werk auch dessen grundlegende *S p e z i f i k a t i o n* dergestalt vorgenommen, daß er zwei hauptsächliche Arten zu unterscheiden lehrt, *w i e* Vernunft praktisch werden kann: *zum einen* so, daß „die Allgemeingültigkeit der Maxime (...) ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist“ (460 28F); und *zum anderen* auf die Weise, daß die Vernunft „den Willen nur vermitteltst eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen kann“ (Zeile 29F). Das erste dieser beiden **Hauptarten** des Interesses „zeigt nur (die) Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“ (413 34F; Einfügung VB).

Während in der „Grundlegung“ sowohl die allgemeine Erklärung des Begriffs „Interesse“ als auch dessen grundlegende Spezifikation auf die **Vernunft** bzw. auf deren unterschiedliche Rolle in der Willensbestimmung abstellt, nimmt die *a l l g e m e i n e* Erklärung zu Beginn des §2 der „Kritik der Urteilskraft“ auf den Begriff der **Lust** (bzw. genauer: den des Wohlgefallens) Bezug: „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (V 204 22); weshalb es „immer zugleich (eine) Beziehung auf das Begehungsvermögen“ (Zeile 24; Einfügung VB) hat und die (mit „Wohlgefallen“ nur anders bezeichnete) **Lust** also eine **praktische** (im Unterschied zur bloß **kontemplativen**) ist. Daher wird hier dann auch jene *G r u n d u n t e r s c h e i d u n g* des Interesses vom Begriff der Lust bzw. des Wohlgefallens her vorgenommen: Die praktische Lust hat nämlich eine „Beziehung auf das Begehungsvermögen, *e n t w e d e r* als Bestimmungsgrund desselben, *o d e r* doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend“ (Zeile 24; Sperrungen VB).

Diese am Begriff der praktischen Lust festgemachte Grundunterscheidung jeglichen Interesses wird auch (näher erläutert) in die endgültige Fassung des Begriffs „Interesse“ in der (allgemeinen) „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ übernommen: Hier wird ein Interesse zunächst *a l l g e m e i n* so erklärt, daß in ihm eine „Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen“ (VI 212 23) unter der Bedingung stattfindet, daß „diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (...) gültig zu sein geurtheilt wird“ (Zeile 24). Und diese Verknüpfung bzw. Verbindung kann *z u m e i n e n* so geschehen, daß die Lust (als Sinnenlust bzw. als Begierde) der immer rational zu vermittelnden Bestimmung des Begehungsvermögens *v o r h e r g e h t* und „in diesem Falle ein Interesse der Neigung“ (Zeile 27) begründet; und *z u m a n d e r e n* auf die Weise, daß die Lust (als intellektuelle) „nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehungsvermögens *f o l g e n* kann“ (Zeile 28; Sperrung VB) und in diesem Falle von einem **Interesse der Vernunft** (vgl. Zeile 30) gesprochen werden muß.

1. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ hatte KANT für die *a l l g e m e i n e* Erklärung des Interesses auf den Begriff der **Triebfeder** abgestellt und dabei wiederum die Rolle der **Vernunft** betont: Hier bedeutet ein Interesse „eine *T r i e b f e d e r* (...), so fern sie durch *V e r n u n f t* vorgestellt wird“ (V 079 21; Sperrungen z.T. weggelassen, VB). Anschließend geht er (vom Kontext her verständlich) nur auf die eine der beiden *G r u n d a r t e n* des Interesses (nämlich auf das Vernunftinteresse) ein und stellt fest, daß „das *m o r a l i s c h e* *I n t e r e s s e* ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (Zeile 23) ist, weil „das *G e s e t z* selbst in einem moralisch guten Willen die *T r i e b f e d e r* sein muß“ (Zeile 22; Sperrungen VB) – womit

KANT an im dritten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gegebene Bestimmungen anknüpft.

(a) Wird ein Interesse allgemein als dasjenige aufgefaßt, „wodurch Vernunft praktisch, d.i. einen Willen bestimmende Ursache, wird“ (IV 459 34F), dann ist ein **moralisches Interesse** bzw. ein Interesse am moralischen Gesetz ein solches, in welchem reine Vernunft „an sich selbst“ (413 35F) als den Willen bestimmende Ursache gedacht wird. Dazu ist die Vernunft aber nur dann in der Lage, wenn sie „für sich selbst eine *T r i e b f e d e r* abgeben“ (461 30; Sperrung VB) kann. Nur dann könnte sie „ein Interesse, welches rein *m o r a l i s c h* heißen würde, bewirken“ (ebda) – was zu erklären aber „alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend“ (Zeile 33) sein soll.

Daß „alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen“ (461 34), nun „verloren“ bzw. umsonst aufgewendet sein soll, diese gegen Ende des dritten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ geäußerte negative Aussicht ist allerdings aufgrund einer Textpassage im ersten Abschnitt schlichtweg unverständlich. An deren Beginn wird der sogenannte „*dritte Satz*“ formuliert, den KANT „als Folgerung aus den beiden vorigen“ (400 17) zu gewinnen vorgibt und in dem der Begriff der *P f l i c h t* definiert wird. Er besagt, daß Pflicht „die Nothwendigkeit einer Handlung aus *A c h t u n g* fürs Gesetz“ (Zeile 18; Sperrungen z.T. weggelassen, VB) ist.

Was KANT (durch die Aufstellung des „*zweiten Satzes*“: vgl. 399 35) nachgewiesen hatte, war aber nur dies: daß im Begriff der Pflicht die von ihr geforderte praktische Notwendigkeit *n i c h t* aus zu erreichenden *A b s i c h t e n* hergeleitet werden und also *n i c h t* von der Wirklichkeit des *G e g e n s t a n d e s* einer (Absichten realisierenden) Handlung abhängen kann (vgl. 399f). Daraus könnte dann (wenn auch nur unter Einbezug weiterer Argumente) zwar zu Recht gefolgert werden, daß Pflicht die Notwendigkeit einer Handlung *n i c h t* „aus Neigung“ sein kann – keinesfalls aber deren *p o s i t i v e* Erklärung: „aus Achtung“ (für das Sittengesetz).

Dementsprechend geht KANT auch sofort nach der Formulierung des „*dritten Satzes*“ (als Eröffnungssatz eines Absatzes) dazu über, diese positive Aussage zu begründen. Da ihre Rechtfertigung (mittels dreier Sätze) aber sehr voraussetzungsreich und deshalb auch an sich selbst unklar ist, soll darauf erst unten (in der Anmerkung) eingegangen und statt dessen sofort auf das (im letzten Satz des Absatzes ausgesprochene) Ergebnis hingewiesen werden – welches jenen „*dritten Satz*“ näher erläutert: In ihm wird jetzt auch ausdrücklich *negativ* festgehalten, daß im Falle einer Handlung aus Pflicht der Einfluß der Neigung (und damit jeden Objektes des Willens) ganz abgesondert werden muß (vgl. 400 30-31) und daß daher für die Willensbestimmung *positiv* nichts anderes übrig bleibt „als **objectiv** das *G e s e t z* und **subjectiv** *r e i n e A c h t u n g* für dieses praktische Gesetz“ (Zeile 32; Fettdrucke VB).

Kurz vor den den zweiten Abschnitt der „Grundlegung“ abschließenden Unterabschnitten weist KANT nochmals auf diese Erörterungen hin, in denen er gezeigt haben will, daß „weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige *T r i e b f e d e r* sei, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann“ (440 05; Sperrung VB). Womit er aber (erkennbar durch die Anspielung auf „Furcht“ und „Neigung“) auf eine Fußnote in jener Textpassage des ersten Abschnittes hinweist, die er zum Begriff der **Achtung** angemerkt hatte – wenn auch nicht sofort nach der Einführung dieses Begriffs im „*dritten Satz*“, sondern (leider) erst am Ende des nächsten Absatzes (vgl. 401 17-40F).

Vor allem aber wird durch jenen eindeutigen Hinweis (gegen Ende des zweiten Abschnittes) unzweifelhaft klar, was unter dem *s u b j e k t i v e n* Moment in der erläuternden Formulierung des

„*dritten Satzes*“ zu verstehen ist: nämlich die **Triebfeder** zur Pflichterfüllung. Erst dadurch, daß zu einem „objektiven“ Moment (dem Sittengesetz) noch ein „subjektives“ (Achtung fürs Gesetz) hinzukommt, wird eine sittliche *M a x i m e* gefaßt, durch welche der Wille *t a t s ä c h l i c h* zur **Pflicht** bestimmt wird: „einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten“ (400f). – Dies bedeutet aber, daß bereits im ersten Abschnitt der „Grundlegung“ gezeigt wird, *w i e* reine praktische Vernunft „für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein *m o r a l i s c h* heißen würde, bewirken“ (461 30) kann: „Alles *m o r a l i s c h e* so genannte *I n t e r e s s e* besteht lediglich in der *A c h t u n g* fürs Gesetz“ (401 40F; erste Sperrung VB).

Da dieser zuletzt zitierte Satz (als Schlußsatz jener den Begriff der Achtung erklärenden Fußnote) dem hinsichtlich der Fassung des Begriffs „Interesse“ unvorbereiteten Leser nicht einleuchten kann, deshalb kann dieser Schlußsatz nicht als Resultat der vorangegangenen Erörterung angesehen werden, sondern als Auftakt einer später folgenden: Das *G e f ü h l* der Achtung (vor dem Sittengesetz) darf nicht den *V e r n u n f t b e g r i f f* ersetzen wollen, sondern muß als *T r i e b f e d e r* sittlichen Verhaltens aufgefaßt werden; womit es das entscheidende Moment darstellt, das zum Begriff des *I n t e r e s s e s* verlangt wird – weshalb man KANT auch nicht den Vorwurf machen kann, als suchte er „hinter dem Worte *A c h t u n g* nur Zuflucht in einem dunkelen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben“ (401 17F): der Frage nämlich, wie der Begriff der Pflicht zu erklären ist.

Wenngleich auch **Achtung** zweifellos ein *G e f ü h l* ist, so ist es „doch kein durch Einfluß *e m p f a n g e n e s*, sondern durch den Vernunftbegriff *s e l b s t g e w i r k t e s* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden“ (401 20F). In dem Gefühl der Achtung kommt „bloß das Bewußtsein der *U n t e r o r d n u n g* meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse“ (Zeile 23F) sinnlicher Art zum Ausdruck; weshalb Achtung auch als Bewußtsein der *u n m i t t e l b a r e n* Bestimmung des Willens durchs Gesetz aufzufassen ist (vgl. Zeile 25F), und zwar so, „daß diese als *W i r k u n g* des Gesetzes aufs Subject und nicht als *U r s a c h e* desselben angesehen“ (Zeile 26F) werden muß.

Da der *G e g e n s t a n d* der Achtung lediglich das moralische *G e s e t z* ist (vgl. 401 31F), deshalb ist sie eigentlich „die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut“ (Zeile 28F), und damit also „etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet“ (Zeile 29F) werden kann. Obwohl die Achtung als Gefühl zwar „mit beiden zugleich etwas Analogisches hat“ (Zeile 30F), ist sie doch von diesen *s p e z i f i s c h* unterschieden und also ein **Gefühl sui generis**; weshalb es auch verständlich sein kann, daß der Mensch dem Sittengesetz „mit Abbruch aller (s)einer Neigungen Folge zu leisten“ (401 01) in der Lage ist und also an moralischen Gesetzen ein Interesse nehmen kann.

Anmerkung: Hätte KANT diese Fußnotenankündigung dem Begriff der Achtung bereits bei dessen Einführung im sogenannten „*dritten Satz*“ zugeordnet (und nicht erst viel später), dann hätte der Leser die **Begründung** jenes Satzes zumindest besser verstehen können. Diese besteht aus drei sich anschließenden Sätzen, von denen der erste so lautet: „Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar *N e i g u n g* haben, aber *n i e m a l s* *A c h t u n g*, eben darum weil sie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist“ (400 19). Der nächste Satz ergänzt diese Feststellung: Wie für ein *O b j e k t* meiner Handlungen „eben so kann ich für *N e i g u n g* überhaupt (...) nicht Achtung haben“ (Zeile 22; Sperrung VB). Nachdem in diesen beiden Sätzen nur festgestellt wird, wovor man *k e i n e* Achtung haben kann, besagt der nächste Satz

dann *p o s i t i v*, daß lediglich „das bloße *G e s e t z* für sich (...) ein Gegenstand der Achtung“ (Zeile 28; Sperrung VB) sein kann – was aber kein Argument dafür liefert, daß Pflicht die Notwendigkeit einer Handlung *a u s* Achtung fürs Gesetz ist; sondern nur dies: daß der Mensch (wenn überhaupt vor etwas, dann nur) vor dem Gesetz selbst Achtung empfinden kann. Deshalb muß der letzte Satz des Absatzes die Begründung für den „*dritten Satz*“ bringen:

Wenn es nämlich so ist, daß „eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern“ (400 30) können soll, *dann* muß im Begriff der Pflicht neben der *o b j e k t i v e n* Notwendigkeit einer Handlung (neben dem „Gesetz“ also) noch ein *s u b j e k t i v e s* Moment gedacht werden, das den Einfluß der Neigung „überwiegt“ (Zeile 27) und es ermöglicht, diesem Einfluß „Abbruch“ (401 01) zu tun. – Dazu ist nun nur ein Gefühl in der Lage, das von dem Gefühl der Neigung „spezifisch unterschieden“ (401 22F) bzw. ihm entgegengesetzt sein muß. Deshalb kann jenes im Begriff der Pflicht ebenfalls zu denkende Moment nur das Gefühl der Achtung sein, das vom Vernunftbegriff bzw. vom Sittengesetz selbst gewirkt wird (vgl. Zeile 20F) und dieses daher zum Gegenstand hat. Dementsprechend bleibt für eine Handlung aus Pflicht „nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das *G e s e t z* und subjectiv *r e i n e A c h t u n g* für dieses praktische Gesetz“ (400 31).

(b) Wenn oben gesagt wurde, daß der Begriff des **moralischen Interesses** im Schlußsatz jener Fußnote im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ *n i c h t* als Resultat aus den dortigen Erörterungen anfallen kann, so hat diese Aussage ihre Berechtigung darin, daß sowohl der allgemeine Begriff des Interesses als auch seine grundlegende Unterteilung erst im zweiten Abschnitt eingeführt werden (vgl. IV 413 26F). Insofern stellt die Aussage, daß alles sogenannte moralische Interesse lediglich in der Achtung für das Sittengesetz besteht (vgl. 401 40F), einen **Vorgriff** dar. Andererseits hat KANT gerade durch seine Ausführungen in jener Fußnote seine Konzeption des Gefühls der *A c h t u n g* im **Grundriß** vorgetragen und mit der wenig später erfolgenden Formulierung des *G e s e t z e s* (vgl. 402 07) *b e i d e* Momente des „moralischen Interesses“ erarbeitet.

Um so merkwürdiger ist es daher, wenn KANT im dritten Abschnitt der „Grundlegung“ es einerseits für unmöglich hält, ein moralisches Interesse „ausfindig und begreiflich zu machen“ (459f), andererseits aber feststellt, daß der Mensch gleichwohl am Moralgesetz „wirklich“ ein Interesse nimmt, „wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches (...) als die *s u b j e c t i v e* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die *o b j e c t i v e n* Gründe hergiebt“ (460 02; zweite Sperrung VB) – was in allen wesentlichen Punkten der Konzeption im ersten Abschnitt entspricht, und weshalb es eigentlich gar keine Frage mehr sein kann: wie das Sittengesetz „für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse (...) bewirken“ (461 30) könne.

Warum es KANT im dritten Abschnitt der „Grundlegung“ für unmöglich hält, „das zu erklären“ (461 33), hat seinen Grund darin, daß er es *h i e r* noch für **ganz unmöglich** ansieht einzusehen, „wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe“ (460 13). Ein solche Empfindung wäre aber erforderlich, „um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt“ (Zeile 08). Wozu aber eben die Vernunft vermögend sein müßte, „ein *G e f ü h l* der *L u s t* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht (dem menschlichen Gemüt) *e i n z u f l ö ß e n*“ (Zeile 10; Einfügung VB) – wozu die Vernunft also eine entsprechende Kausalität *a priori* zu erkennen geben müßte; was aber eben nicht möglich ist (vgl. Zeilen 15-17). Daher „ist die

Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich“ (Zeile 22; Sperrungen weggelassen, VB).

Anmerkung: Zu dieser Auffassung KANTS paßt die Tatsache, daß er im ganzen dritten Abschnitt der „Grundlegung“ den Begriff der *Achtung* nicht verwendet, den er auch in dessen Entfaltung in jener Fußnote des ersten Abschnittes nicht in *kosmologischer*, sondern in *praktischer* Hinsicht behandelt: Obwohl Achtung ein erfahrbares Gefühl darstellt und dieses also zweifellos eine *Wirkung*, „die freilich in der Erfahrung liegt“ (460 21), sein muß, kann ihr doch eine nicht-empirische *Ursache* aus dem Grunde zugeordnet werden, weil das Gefühl der Achtung von dem der Neigung „spezifisch unterschieden“ (401 22F) ist und einzig „das bloße Gesetz für sich“ (400 28) zum Gegenstande haben kann – was dann den **Rückschluß** zuläßt, daß es als ein durch das Sittengesetz bzw. durch den Vernunftbegriff „selbstgewirktes Gefühl“ angesehen werden muß (vgl. 401 21F).

Im dritten Abschnitt verwendet KANT demgegenüber den Begriff des **moralischen Gefühls** und gibt dabei zugleich zu erkennen, daß er ihm sowohl eine *neue* Bedeutung geben als auch eine *neue* Rolle zuweisen will – während der von ihm *vorgefundene* Begriff „fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden“ (460 03) ist; womit er vor allem (als den „vornehmsten Autores“: vgl. Men 23) SHAFTESBURY und HUTCHESON gemeint hat. Dieser vorgefundene Begriff des moralischen Gefühls ist es dann auch, den KANT im letzten Unterabschnitt des zweiten Abschnittes der „Grundlegung“ mit dem Prinzip der **Glückseligkeit** in Zusammenhang bringt (vgl. 441f; 442 32F). „Dieser vermeintliche besondere Sinn“ (442 23) kann auch nach der „Kritik der praktischen Vernunft“ nur unwahrer Weise für das Prinzip der Moral gehalten werden (vgl. V 038 12-17), weil es sich bei ihm nur um einen der (sechs) „materiale(n) Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit“ handelt (vgl. deren „Tafel“: V 040), die eben als „materiale“ nicht wirklich zum Prinzip der Moral taugen.

Hinweise: (1) Zur *Systematisierung* der einzelnen „Ansätze“ der Moralphilosophie sind zu vergleichen: zum einen der letzte Unterabschnitt des zweiten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (IV 441-443); zum zweiten die „Tafel“ der „materialen Bestimmungsgründe“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und deren Erläuterungen (vgl. V 039-041) sowie eine Textpassage in deren zweitem Hauptstück (vgl. V 064 06-25); zum dritten zwei Seiten des III. Abschnittes im Teil A der „Vorlesung über Ethik“ (vgl. Men 23-24). – (2) Aus der nachgewiesenen *Unveränderlichkeit* der Position KANTS in der beigezogenen Fußnote (samt ihrem Kontext) im ersten Abschnitt der „Grundlegung“ (vgl. IV 401 40F) mit derjenigen der letzten Untersektion des dritten Abschnittes (vgl. 459-461) ist zu schließen, daß („zumindest“, aber wahrscheinlich: „nicht nur“) diese Textpassage *älter* ist als die erste. (Daher wird man auch P.MENZERS Bemerkung über „die schöne Geschlossenheit des Gedankenganges der Grundlegung“ nicht in jeder Hinsicht zustimmen können: vgl. IV 629).

2. Wenn KANT auch seine Auffassung von **Pflicht** im Kontext jenes „*dritten Satzes*“ des ersten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und hier vor allem sein Verständnis ihres „subjektiven“ Momentes in der einschlägigen Fußnote zum Begriff der **Achtung** im *Grundriß* vorgetragen hat, so bedarf dieser Vortrag aber ganz sicher einer näheren und umfassenderen *Ausgestaltung* seines Sachgehaltes. Dieses Erfordernis wird auch daran deutlich, daß KANT im letzten Satz jener Fußnote die Bestimmung des moralischen Interesses einfach nur hingestellt und sie also keineswegs vorbereitet hat (vgl. IV 401 40F).

Wenn KANT dann gegen Ende des zweiten Abschnittes der „Grundlegung“ auf seine Erörterung der Begriffe „Pflicht“ und „Achtung“ im ersten Abschnitt ausdrücklich hinweist und dabei jenes *s u b j e k t i v e* Moment im Begriff der Pflicht als **Triebfeder** moralischen Verhaltens ausweist (vgl. 440 06), so muß auch dies näher begründet werden; und zwar durchaus auch (via „Triebfeder“) im Hinblick auf die Möglichkeit eines moralischen Interesses, weil die gesamte Erörterung auf eben diesen Begriff hinaus will. – Die Erwartung einer näheren und umfassenderen Darlegung seiner Position hat KANT dann wenig später in der „Kritik der praktischen Vernunft“ erfüllt, und zwar im dritten Hauptstück der Analytik mit dem Titel: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (vgl. V 071).

Einer wichtigen systematischen Bemerkung KANTS zufolge hätte es aber auch „Vom moralischen Interesse“ betitelt werden können: Im Hinblick auf die Einteilung der Analytik stellt er nämlich durchaus einleuchtend fest, daß diese „der eines Vernunftschlusses ähnlich (hätte) ausfallen müssen, nämlich vom Allgemeinen im *O b e r s a t z e* (dem moralischen Princip) durch eine im *U n t e r s a t z e* vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen zu dem *S c h l u ß s a t z e*, nämlich der subjektiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktisch möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime), fortgehend“ (V 090 31; Einfügung VB) – womit das dritte Hauptstück also eigentlich auf den Begriff des **moralischen Interesses** hinaus will (speziell: auf dessen Triebfeder).

Daher muß auch der zehnte der insgesamt 25 Absätze des Hauptstücks als der *z e n t r a l e* angesehen werden: Nach der Einführung des Begriffs „Triebfeder“ im ersten Absatz (vgl. V 072 01) und der Aufgabenstellung im zweiten („auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde“: Zeile 18) nimmt KANT eine umfassende Erörterung des Gefühls der Achtung vor (Abs. 3-9) und resümiert zu Beginn des zehnten Absatzes, daß als „einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder“ (078 20) die Achtung für das Sittengesetz anzusehen ist. Und da aus dem Begriffe einer Triebfeder der eines Interesses entspringt (vgl. 079 19), steht mit dem Nachweis der moralischen Triebfeder auch das *m o r a l i s c h e I n t e r e s s e* fest: als „ein reines sinnensfreies Interesse“ (Zeile 23) – was im elften Absatz abgerundet wird.

Die restlichen Absätze (und damit die zweite Hälfte des Hauptstücks) sind dann dem Begriff der **Pflicht** gewidmet, welcher im zwölften Absatz zunächst *n e g a t i v* erklärt wird (vgl. 080 25-29) und im ersten Satz des nächsten Absatzes *p o s i t i v*: als Variante jenes „*dritten Satzes*“ der „Grundlegung“ (vgl. 081 10-13) – womit der sachliche Zusammenhang dieser Erörterungen der beiden praktischen Grundlegungsschriften auf der flachen Hand liegt. Da das Lehrstück der „Kritik der praktischen Vernunft“ nun aber eine *F ü l l e* zusätzlicher Gedanken (nicht nur in seiner zweiten Hälfte) in die Erörterung aufnimmt und dadurch leicht der „rote Faden“ verloren gehen kann, deshalb ist es nicht nur sachlich gerechtfertigt, sondern auch ratsam, von jenem (im ersten Abschnitt der „Grundlegung“) gegebenen *k o n z i s e n* Grundriß der Thematik auszugehen und sich an ihm zu orientieren.

Nimmt man diesen *Grundriß als Leitfaden*, dann liegen die **Argumentationsziele** des dritten Hauptstückes auf der Hand: Zunächst ist **(a)** der spezifische *U n t e r s c h i e d* von Achtung und Neigung herauszuarbeiten; sodann muß **(b)** gezeigt werden, daß Achtung auch ein *G e f ü h l* ist. Schließlich **(c)** stellt dieses (als moralisches) Gefühl ein Gegengefühl zu den Neigungen dar und hat daher als *T r i e b f e d e r* einen Einfluß auf die Willensbestimmung; womit **(d)** die sinnliche Seite des moralischen *I n t e r e s s e s* und damit dieses selbst nachgewiesen ist. Mit dem Nachweis des subjektiven Momentes der *P f l i c h t* ist **(e)** auch jener „*dritte Satz*“ begründet.

Anmerkung: Es sei eigens betont, daß die Defizite in der Begründung des so wichtigen „*dritten Satzes*“ des ersten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ keine notwendigen sind und im dritten Hauptstück der Analytik der „Kritik der praktischen Vernunft“ behoben werden. Nicht von ungefähr läuft die Argumentation in diesem Hauptstück über das moralische Interesse auf den Begriff der **Pflicht** zu, welcher in der Mitte des Lehrstückes (im Absatz 13) positiv definiert wird: analog zur ausführlicheren Formel des „*dritten Satzes*“ (vgl. V 081 10; IV 400 32). – In den beiden letzten Sätzen des zweiten Absatzes des „Triebfeder-Hauptstückes“ greift KANT auch jenen so wichtigen Gedanken der letzten Sektion des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ (allerdings nur andeutungsweise) auf, daß nämlich das Problem: „wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne“ (V 072 21) mit demjenigen „einerlei“ ist: „wie ein **freier Wille** möglich sei“ (Zeile 24; Fettdruck VB).

So wie KANTS Erörterung der Pflicht nach dem Erreichen der Formulierung des „*dritten Satzes*“ in diesem Paragraphen hier nicht weiter verfolgt zu werden braucht, ebenso ist von einer Erörterung des Zusammenhanges von moralischem Interesse und Willensfreiheit abzusehen (und auf den nächsten Paragraphen zu vertagen); dies schon deshalb, weil dieser Zusammenhang im dritten Hauptstück nicht mehr eigens behandelt wird und Episode bleibt. Es ist aber klar: Mit der Möglichkeit eines moralischen Interesses steht auch die Möglichkeit der Freiheit fest. Ist nämlich ein *I n t e r e s s e* etwas, wodurch Vernunft praktisch wird, so ist mit einem *m o r a l i s c h e n* Interesse dies gegeben, daß *r e i n e* Vernunft für sich selbst *p r a k t i s c h* sein kann – was nichts anderes bedeutet: als daß ein von ihr bestimmter Wille *f r e i* ist (vgl. IV 459f; 461 25-32).

(a) Gibt es ein Gefühl von „so eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft und zwar der praktischen reinen Vernunft zu Gebote zu stehen scheint“ (V 076 22), weil es eben von allen anderen Gefühlen, „die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden“ (IV 401 21F) ist, gibt es also „dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann“ (V 076 20), dann ist von ihm der **Rückschluß** auf einen nicht-empirischen *G r u n d* erlaubt, der aber nur ein *i n t e l l e k t u e l l e r* sein kann. – Dieses im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die dortige Erörterung bestimmende **Grundargument** KANTS findet sich ebenfalls im dritten Hauptstück der „Kritik der praktischen Vernunft“ und führt auf die (rhetorisch gestellte) Frage, ob es ein anderes als das Gefühl der *A c h t u n g* sein kann (vgl. Zeilen 19-21).

Und wie man es nicht anders erwarten kann, wird die Achtung auch in der zweiten „Kritik“ von der Neigung nach Art der Argumentation in der „Grundlegung“ *u n t e r s c h i e d e n* – nur eben sorgfältiger und umfassender sowie vor allem ausbaufähiger und dadurch auch überzeugender. Daß dies so ist, wird sofort daran deutlich, daß KANT als Gegenstand der Achtung sowohl allgemeiner als auch treffender alles ausschließt, was als **Sache** aufgefaßt werden kann: Das Gefühl der Achtung „geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen“ (076 24). *S a c h e n* können nur *N e i g u n g*, „niemals aber *A c h t u n g* in uns erwecken“ (Zeile 27). So kann man z.B. Tieren sogar *L i e b e* entgegenbringen oder auch *F u r c h t* vor ihnen haben (vgl. Zeile 25): niemals aber Achtung.

Auf der anderen Seite darf *A c h t u n g* auch nicht mit etwas, „was diesem Gefühl schon näher tritt“ (076 27) als die Sinnenneigung, verwechselt werden – wofür vor allem das Gefühl der *B e w u n d e r u n g* in Frage kommen könnte. Diese (als Affekt: auch das Erstaunen) kann nämlich „auch auf Sachen gehen, z.B. himmelhohe Berge, (oder auch) die Größe, Menge und Weite der Weltkörper“ (Zeile 29; Einfügung VB). Als auch auf Sachen gerichtetes Gefühl kann die Bewunderung aber nicht als eine Art von Achtung aufgefaßt werden (vgl. Zeile 31). Daher erfüllt der „be-

stirnte Himmel über mir“ (als solcher und nicht als Symbol für seinen Schöpfer) das menschliche Gemüt auch „nur“ mit Bewunderung und nicht mit *E h r f u r c h t* (vgl. V 161 33), die eine Art von gesteigerter Achtung ist.

Ein *M e n s c h* kann zwar „auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen, und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein“ (076 32): z.B. aufgrund seiner Körperkraft, die er für sportliche oder andere Zwecke einsetzen kann und die als *M i t t e l* nur eine *S a c h e* darstellt (welche anderen auch als Mittel zur Nutzung überlassen werden darf). – Achtung empfinde ich aber durchaus bereits vor „einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme“ (077 01). Die Achtung bringe ich ihm aber nicht aufgrund empirischer Merkmale entgegen, sondern aufgrund eines nicht-empirischen Attributes: aufgrund seiner Rechtschaffenheit und also seines beispielhaften Seins als **Person**.

Daß ich vor einem ganz einfachen und normalen (daher auch nicht bewunderungswürdigen) Menschen ob seiner Rechtschaffenheit Achtung empfinde, liegt daran, daß sein Beispiel mir ein Gesetz vorhält, „das meinen Eigendünkel niederschlägt“ (077 06). Damit erweise ich aber „eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beispiel vorhält“ (078 12), meine Referenz. Es ist also eigentlich das **moralische Gesetz** (an dem gemessen jemand als „rechtschaffen“ beurteilt wird), welches meinen *E i g e n d ü n k e l* dadurch niederschlägt, daß es mir *A c h t u n g* einflößt. – Mit diesem **Widerspiel** zwischen „Eigendünkel“ und „Achtung“ hat KANT aber seinen eigentlich entscheidenden *Argumentationsansatz* markiert.

Im §3 der „Kritik der praktischen Vernunft“ hatte KANT dargetan, daß alle Neigungen in *der* Hinsicht von einer und derselben Art sind, daß sie „unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ (V 022 07) gehören. Während also dort die *S e l b s t l i e b e* als letztes und daher als Grundprinzip alles neigungsorientierten Verhaltens des Menschen firmiert, wird im dritten Hauptstück eine nicht unerhebliche Veränderung vorgenommen: Alle Neigungen zusammen machen nun die **Selbstsucht** aus (vgl. V 073 09), der entweder Selbst- bzw. Eigenliebe oder Eigendünkel unterfallen. Die Selbst oder *E i g e n l i e b e* ist ein über alles gehendes *W o h l w o l l e n* gegen sich selbst und der *E i g e n d ü n k e l* ein entsprechendes *W o h l g e f a l l e n* an sich selbst (vgl. Zeile 12). – Damit wird hier eine Erweiterung des Prinzipiengefüges durchgeführt, die alles andere als nebensächlich ist; die aber problematisch zu sein scheint (wenn sie auch für die auf den Begriff der Achtung zulaufende Argumentation günstig ist).

Ein mögliches Problem kann allerdings nicht in dem Begriffsverhältnis selbst gesucht werden; denn ganz zweifellos kann neben den Begriff der „Eigenliebe“ der des „Eigendünkels“ gesetzt und beide dem der „Selbstsucht“ unterstellt werden: Dünkelhafte Selbstschätzung ist eine Art von Selbstsucht, die als Wohlgefallen an sich selbst von der (selbstsüchtigen) Eigenliebe als einem Wohlwollen gegen sich selbst auch klar unterschieden werden kann. Wenn hier also eine Problematik vorhanden sein soll, dann kann sie nur in dem Einbezug einer zunächst als „nicht-praktisch“ erscheinenden Komponente (eben einem „Wohlgefallen“ im Unterschied zu einem „Wohlwollen“) gesucht werden. Der **Eigendünkel** wäre aber nur dann ein „nicht-praktisches“ Moment der Selbstsucht, wenn es sich bei diesem Wohlgefallen an sich selbst (an seinem eigenen Zustand) um eine nur „kontemplative“ Lust und also um ein nur „untätiges“ Wohlgefallen (vgl. VI 212 13-17) handeln würde und nicht um eine „praktische“ Lust (vgl. Zeile 12).

Aber genau dies ist der Fall: Das selbstsüchtige Wohlgefallen an sich selbst gehört schon deshalb zu den *N e i g u n g e n* (und ist deshalb kein „untätiges“), weil der Mensch einen *H a n g* zu die-

ser Art der Selbstschätzung an den Tag legt (vgl. V 073 24). Ein Hang zu einem bestimmten Verhalten bezeichnet nämlich immer nur die Vorstufe eines Begehrens, ist die Prädisposition zum Begehren eines Genusses (vgl. VI 028 27 u. 30F) bzw. die subjektive Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde (vgl. VII 265 21) und ist also als zum Begehrensvermögen gehörig zu betrachten. Damit ist aber klar, daß mit dem Begriff der selbstsüchtigen Wertschätzung seiner selbst kein „nicht-praktisches“ Moment in ein durchgängig „praktisch“ zu denkendes Begriffsverhältnis gelangt.

Weit davon entfernt nicht am Platze zu sein, eröffnet der Begriff der selbstsüchtigen Selbstschätzung vielmehr dadurch, daß sie als eine ungerechtfertigte Wertschätzung seiner selbst anzusehen ist, die Möglichkeit, zu dem Begriff einer wahren Wertschätzung seiner selbst und damit zu einer gerechtfertigten und also **vernünftigen Selbstschätzung** überzugehen (vgl. VI 045 40F bis 046 24F); gerechtfertigt insofern, als ihr das dafür maßgebliche Kriterium in Form des Sittengesetzes zu Grunde liegt. Dieser Übergang steht *parallel* zum Übergang von der selbstsüchtigen Eigenliebe zur **vernünftigen Selbstliebe**. Hier geschieht der Selbstsucht aber nur ein Abbruch, da die Selbstliebe als eine natürliche Strebung des Menschen noch vor möglichen Bewertungen durch das moralische Gesetz in uns rege ist (vgl. V 073 15).

Zur vernunftgeleiteten und damit gerechtfertigten Selbstliebe wird dadurch übergegangen, daß die Einschränkung der sinnlichen Antriebe und Neigungen auf die Bedingungen des Sittengesetzes vollzogen wird. Hier werden die Ansprüche der selbstsüchtigen **Eigenliebe** von Fall zu Fall durch das Sittengesetz eingegrenzt, wenn auch die Bereitschaft zu dieser unbedingt vernünftigen Kontrolle der eigenen Neigungen durch die Annahme des Sittengesetzes als Form aller Maximen generell an den Tag zu legen ist. Dem **Eigendünkel** hingegen wird nicht nur *A b b r u c h* getan, sondern er steht nach KANTS Auffassung *g a n z u n d g a r* zur Disposition, „indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniß sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles *W e r t h s* der Person ist (...) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist“ (V 073 19; Sperrung VB).

Bei der Wirkung des moralischen Gesetzes auf die eigene **Wertschätzung** ist also keine *E i n s c h r ä n k u n g* des Wohlgefallens an sich selber möglich, sondern nur dessen *A u f g a b e*. Schlägt der Mensch jene erste Bedingung allen Wertes seiner selbst in den Wind, dann sind alle im einzelnen noch so berechtigten Ansatzpunkte einer eigenen Wertschätzung nur relativ zu preisen. Wird ein an individuellen Vorzügen reicher Mensch von gehobener sozialer Stellung mit einem einfachen, aber durch und durch rechtschaffenen Menschen konfrontiert, so mag jener „wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen“ (V 077 04), sein **Selbstwertgefühl** wird diesen Vergleich nicht aushalten, wenn es ihm selbst an Rechtschaffenheit mangelt.

Es ist das in einem rechtschaffenen Charakter personifizierte und anschaulich gemachte Sittengesetz, das den Stolz eines moralisch weniger weit gediehenen Menschen niederschlägt. Das dabei von dem *U r t e i l* der reinen praktischen Vernunft gewirkte Gefühl der eigenen Unterlegenheit kann nicht anders, denn als *D e m u t* (auf sich selbst bezogen) bzw. als *A c h t u n g* (vor dem anderen) bezeichnet werden. Das Gefühl der Achtung ist „ein *T r i b u t*, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden“ (V 077 15).

Der Mensch mag noch so viele Gründe angeben können, die ihn selbst (und vor allem auch andere) beeindrucken mögen, er mag sich auf seine Körper- und Seelenkräfte, gutes Aussehen und andere

Gaben der Natur (oder der Gesellschaft) etwas einbilden, es hilft alles nichts: Das letzte Kriterium einer Bewertung seiner selbst ist die Annahme des Sittengesetzes als die für das eigene Verhalten verbindliche letzte Instanz – oder aber dessen Nichtbeachtung. Die meisten Bezugspunkte des *Eigendünkels* stehen für etwas, an dessen Stelle auch etwas anderes gesetzt werden kann, das also nur einen *Preis* bzw. einen *relativen Wert* hat (vgl. IV 435 03); und solches mag man auch preisen. „Was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde“ (IV 434 33) bzw. einen *absoluten Wert*.

Dieses ist aber nur die *Person* im Menschen, die sich in freier Willensbestimmung in dieser Welt als existierende Vernunft selbst zur Geltung bringt. Diese Autonomie in eigener Sittlichkeit hat als einziges in der Welt eine *Würde*, d.h. einen unbedingten und „unvergleichbaren Werth, (...) für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat“ (IV 436 03). Es ist daher verständlich, daß „alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorgehen, nichtig und ohne alle Befugniß sind“ (V 073 19).

Anmerkung: Während KANT im dritten Absatz des dritten Hauptstücks der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Begriffe „Selbstliebe“ und „Eigendünkel“ klar und deutlich von einander unterschieden und dem allgemeineren Begriff „Selbstsucht“ untergeordnet hat, bringt er im vierten Absatz dieses **Begriffsgefüge** wieder ins Wanken: Er führt hier nämlich aus, daß es allgemein in der Natur des Menschen (als einem sinnlichen Wesen) liegt, daß sich ihm seine Neigungen zuerst aufdrängen (vgl. V 074 08-11) und sein „liebes Selbst“ seine Ansprüche noch vor einer Kontrolle durch das Sittengesetz geltend macht (vgl. Zeilen 11-15). Daraus erklärt sich der *Hang* des Menschen, „sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde seines Willens überhaupt zu machen“ (Zeile 15); welcher Hang hier dann als *Selbstliebe* bezeichnet wird – wofür aber auch der *allgemeinere* Name der **Selbstsucht** verwendet werden könnte.

Daß sich aber hinter dieser Benennungsfrage ein begriffliches **Problem** verbirgt, wird daran deutlich, daß KANT in diesem Zusammenhange den *Eigendünkel* als eine *Art* der **Selbstliebe** (und eben nicht: der Selbstsucht) aufgefaßt sehen möchte: dann nämlich, wenn die Selbstliebe „sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht“ (Zeile 18); wobei zudem noch diese *Spezifizierung* der Selbstliebe zum Eigendünkel nicht überzeugt, da sie jene Erklärung der Selbstliebe (gemäß Zeile 16) nur mit anderen Worten (in Zeile 18) wiederholt: Wird etwas „zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt gemacht“, dann wird es „zum unbedingten praktischen *Princip* (ge)macht“. – Beide sachlich gleichen Bestimmungen kennzeichnen vielmehr das allgemeine Prinzip der **Selbstsucht**, deren **Arten** die Eigenliebe und der Eigendünkel sind: entweder als selbstsüchtiges Wohlwollen gegen sich selbst oder als selbstsüchtiges Wohlgefallen an sich selbst.

(b) Die Erweiterung des Begriffsgefüges und damit die Einführung des Begriffs des Eigendünkels (als von der Eigenliebe klar und deutlich unterschieden) ist deshalb unerläßlich, weil (nicht die Eigenliebe, sondern) der Eigendünkel als *Pendant* zum Gefühl der Achtung angesehen werden muß, da es sich bei *beiden* um eine Art von **Wertschätzung** handelt. Beim Eigendünkel richtet sich die Wertschätzung auf etwas, an dessen Stelle auch etwas anderes gesetzt werden kann und das daher nur einen Preis hat; und das aufgrund seines Mittelcharakters auch nur als Sache anzusehen ist. Demgegenüber richtet sich die Achtung nur auf Personen, die eine Würde haben und daher einen absoluten Wert besitzen. Insbesondere schlägt die Achtung vor der Rechtschaffenheit einer

Person den Eigendünkel eines weniger rechtschaffenen Menschen ganz und gar nieder und stellt damit dessen eigentliches *W i d e r s p i e l* dar.

Wenn es sich beim Eigendünkel um ein über alles gehendes **Wohlgefallen** an sich selbst (am eigenen Zustand) handelt, dann stellt dieser ganz fraglos eine Gefühlsregung dar – was dann aber auch von der Achtung gesagt werden muß, da diese in der Lage ist, jene Gefühlsregung des Eigendünkels niederschlagen zu können. Aufgrund der Entgegengesetztheit beider muß es sich bei der Achtung jedoch um ein ganz *s o n d e r b a r e s* Gefühl handeln (vgl. V 076 20), das von so *e i g e n t ü m l i c h e r* Art ist, „daß es lediglich der Vernunft (...) zu Gebote zu stehen scheint“ (Zeile 22) und von ihr „bewirkt“ wird (vgl. Zeile 17). Vor allem aus der Niederschlagung bzw. aus der Demütigung des Eigendünkels (vgl. 073 31) ist es klar, daß die Achtung vor dem moralischen Gesetz (das uns in einer rechtschaffenen Person sein Beispiel vorhält) ein **Gefühl** sein muß, und zwar ein solches, das durch einen andersartigen, nämlich „durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird“ (Zeile 35).

Und dieses *G e f ü h l* hat noch die weitere Besonderheit an sich, daß es das *e i n z i g e* ist, „welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können“ (073 36). – Aber auch aus der Tatsache, daß alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb auf Gefühl gegründet ist (vgl. 072f), ergibt es sich zwingend, daß die von der Achtung vor dem Sittengesetz ausgehende „negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht)“ (073 01) selbst als *G e f ü h l* angesehen werden muß. Und auch hier sieht sich KANT genötigt zu betonen, daß wir hier den ersten, vielleicht auch *e i n z i g e n* Fall vor uns haben, „da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen“ (Zeile 06) können.

Anmerkung: Daß KANT dies in der „Kritik der praktischen Vernunft“ im Zusammenhang der Abgrenzung der Achtung sowohl zur Eigenliebe als auch zum Eigendünkel und also wiederholt betont, ist daraus zu erklären, daß er erst in diesem Werk von 1788 (eben mit seiner Lehre über das Gefühl der Achtung) zum Begriff eines **Gefühles a priori** vordringt, was er noch ein Jahr zuvor in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ (1787) als ganz „vergebliche Bemühung“ *eigens angemerkt* hatte (vgl. B 035f). – Seit der „Kritik der Urteilkraft“ (1790) stellt ein solches Gefühl a priori dann aber kein grundsätzliches Problem mehr dar, sodaß KANT in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ (1797) im Zusammenhange der dort vorgenommenen Bestimmung des Begriffs des Interesses ganz selbstverständlich von „intellektueller Lust“ sprechen kann. Bei dieser handelt es sich um eine solche, welche „nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehungsvermögens folgen kann“ (VI 212 28) und die Triebfeder eines praktischen Vernunftinteresses darstellt (und bei der es sich natürlich um die Achtung vor dem Sittengesetz handelt).

(ba) Aufgrund des Entwicklungsstandes von KANTS Denken hinsichtlich der Frage der Möglichkeit eines *G e f ü h l e s a p r i o r i* ist es verständlich, daß im „Triebfedern-Hauptstück“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ einige (diesbezügliche) Unstimmigkeiten vorhanden sind: Wenn KANT in diesem Lehrstück (im Abs. 6) z.B. bemerkt, daß „alles Gefühl sinnlich ist“ (V 075 28), dann kann diese Bemerkung nicht beanstandet werden, weil jene Bestimmung (als solche) zum einen sachlich zutrifft und zum anderen auch das „intellektuell“ gewirkte Gefühl der Achtung einschließen kann. Wenn er aber kurz zuvor sagt, daß jedes Gefühl überhaupt „pathologisch“ zu nennen ist (vgl. Zeile 07), dann muß dies nicht nur kritisiert, sondern sogar als merkwürdig empfunden werden – stellt er doch unmittelbar danach darauf ab, daß das Gefühl (negativ:) der Demütigung *durch* und (positiv:) der Achtung *vor* dem moralischen Gesetz unmöglich in Beziehung auf eine „pathologische“, sondern vielmehr auf eine „intelligibele“ Ursache steht (vgl. Zeilen 08-13). We-

nig später sagt er dann auch ganz ausdrücklich, daß die Gefühlsregung („Empfindung“) der Achtung „ihres Ursprunges wegen *n i c h t* pathologisch, sondern (...) *p r a k t i s c h g e w i r k t* heißen“ (Zeile 33; erste Sperrung VB) muß.

Wenn KANT dann weiter unten (im Abs. 9) bemerkt, daß „die Achtung (...) *s o w e n i g* ein Gefühl der *L u s t* (ist), daß man sich ihr in Ansehung eines (durchaus achtenswerten) Menschen nur ungern überläßt“ (077 19; Einfügungen VB) und vielmehr bestrebt ist, „etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne“ (Zeile 20), dann ist hier eben nicht das Wort „Gefühl“, sondern das Wort „Lust“ gesperrt: Achtung ist zwar ein Gefühl, aber keines der Lust. Gleiches gilt aber auch für die These, daß in der Achtung „auch wiederum *s o w e n i g* *U n l u s t*“ (Zeile 32) enthalten ist, weil das Sittengesetz auf den Menschen seelenerhebend wirken kann (vgl. Zeilen 34-37). – Bereiten jene beiden Aussagen jede für sich also keine Schwierigkeit, so werfen sie doch zusammengenommen insofern ein Problem auf, weil alles *G e f ü h l* eben (bereits seinem Namen nach) immer eines der „Lust“ *o d e r* der „Unlust“ ist (vgl. VI 211 10-11) und es daher grundsätzlich möglich sein muß, die Achtung entweder als Lust oder als Unlust auffassen zu können (wenn sie überhaupt Gefühl ist).

In der Dialektik der zweiten „Kritik“ geht KANT nochmals auf die Frage ein, um was für eine Art von Gefühl es sich bei der *A c h t u n g* eigentlich handelt: Zunächst resümiert er, daß im Gegensatz zur *S i n n e n l u s t* einzig die Achtung etwas ist, „wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde) möglich ist“ (V 117 16; Sperrung weggelassen, VB). Um den Unterschied zur Sinnenlust möglichst radikal zu bestimmen, sagt er dann aber noch, daß das Gefühl der Achtung „als Bewußtsein der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz“ (Zeile 18) aber „kaum ein *A n a l o g o n* des Gefühls der Lust“ (Zeile 19; Sperrung VB) ist: und zwar aus dem Grunde, weil das Gefühl der Lust (offensichtlich auf Sinnenlust verengt) „im Verhältnisse zum Begehungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus anderen Quellen thut“ (Zeile 20).

Zu diesem Komplex ist zu bemerken, daß nicht nur das einer Willensbestimmung „vorhergehende“ und daher zweifellos „pathologische“ Gefühl der Sinnenlust als *ä s t h e t i s c h* (also: sinnlich) zu bezeichnen ist, sondern auch das „intellektuelle“ der Achtung. Vor allem aber *wäre* (nach KANTS eigener Bestimmung des Analogiebegriffs) die Achtung *sehr wohl* ein Analogon zur Sinnenlust, da beide (nach seinen eigenen Worten) „eine vollkommne Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ (IV 357 28) aufweisen. Da sie *jedoch* als *A r t e n* des Gefühls (praktischer) Lust zwar klar von einander unterschieden, aber sich dabei keinesfalls „ganz unähnlich“ sind, geben sie *eben kein* bloßes Analogon für einander ab.

Anmerkung: Im §12 der „Kritik der Urteilskraft“ kommt KANT erneut auf das Gefühl der Achtung sowie dessen Erörterung in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu sprechen (vgl. V 222 02) und hält zunächst fest, daß es sich bei diesem Gefühl um „eine besondere und eigenthümliche Modification“ (Zeile 03) handelt und daß es „weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will“ (Zeile 04). Sodann bestätigt er, daß in der zweiten „Kritik“ das Gefühl der Achtung „von allgemeinen sittlichen Begriffen *a priori* abgeleitet“ (Zeile 05) worden ist. Wenn KANT dann jedoch diese klare Aussage wieder zurücknimmt und betont, daß jenes Gefühl aber eigentlich *n i c h t* „von der Idee des Sittlichen als Ursache“ (Zeile 10) *h e r g e l e i t e t* wurde, „sondern bloß die Willensbestimmung“ (ebda), dann muß diese Feststellung aufgrund ihrer Gegenläufigkeit zu jener vorangegangenen mehr als irritieren. Richtig ist hieran allerdings, daß der Wille durch das Sittengesetz bzw. durch die Idee der Sittlichkeit *u n m i t t e l b a r* bestimmt wird und *n i c h t* vermittelt der Achtung, welche vielmehr „nur auf eine

vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann“ (VI 212 28), darin aber zweifellos ihren Grund hat – weshalb aber (wenigstens in diesem Falle) „der Gemüthszustand (...) eines irgend wodurch bestimmten Willens“ (V 222 11) keinesfalls „an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch“ (Zeile 12) sein kann, sondern vielmehr auf die Willensbestimmung folgt. (Zudem: Wenn jene „Identität“ unterstellt werden müßte, dann könnte die Achtung niemals negativ als „Schmerz“ (V 073 05) oder „Demüthigung“ (075 11) empfunden werden; was aber der Fall ist).

(c) Es hat sich ergeben, daß die Achtung von jeder Neigung streng unterschieden ist und einzig das Sittengesetz zum Gegenstand haben kann, sodaß es „also lediglich durch Vernunft bewirkt“ (V 076 16) wird: Achtung ist immer eine vor dem **moralischen Gesetz**; auch wenn sie Personen gegenüber empfunden wird. Und es kann kein Zweifel daran bestehen, daß es sich bei der „Empfindung“ der Achtung um ein Gefühl handelt, wenn auch um ein sehr „sonderbares“ und „eigentümliches“: weil es sich bei ihm eben nicht um ein „pathologisch“, sondern um ein „praktisch“ gewirktes handelt. „Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden“ (075 16).

Da nun diese Benennung *zum einen* auf ihren von KANT erarbeiteten Begriff voll und ganz zutrifft, ist er daher *zum anderen* auch berechtigt, keinen anderen als seinen Begriff mit jenem Namen eines **moralischen Gefühls** zu verbinden und also nur die Achtung vor dem Sittengesetz „als das einzige ächte moralische Gefühl“ (085 24; Sperrung VB) gelten zu lassen – während der von ihm vorgefundene Name mit einem Begriff verbunden wurde, mit dem das moralische Gefühl falschlich „für das Richtmaß unserer sittlichen Beurtheilung (...) ausgegeben worden“ (IV 460 03) war; „da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß“ (Zeile 05; Sperrung weggelassen, VB) (vgl. nochmals IV 442 23 u. V 038 13; sowie ferner VI 387 18 u. 400 05).

„Wenn nun unter *Triebfeder* (elater animi) der subjective Bestimmungsgrund des Willens (...) verstanden wird“ (V 071f) und sie also der „subjective Grund des Begehrens ist“ (IV 427 26), dann darf bei allen elateres animi als causae impulsivae nicht nur deren Antriebscharakter betont, sondern immer auch beachtet werden, daß „alles Praktische, so fern es Triebfedern enthält, (...) sich auf Gefühle“ (A 15/B 29) bezieht. Zum anderen muß ein Gefühl der Lust (oder Unlust), das mit einer Triebfeder in Zusammenhang steht und welches daher mit dem Begehren notwendig verbunden ist, als praktische Lust aufgefaßt und also deren Antriebsrelevanz beachtet werden – „sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein“ (VI 212 12).

Wenn nun aber das moralische Gesetz „auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist“ (V 075 25), dann ist das Sittengesetz auch ein „subjectiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder“ (Zeile 23), zu einer sittlichen Handlung. Und die Achtung vor dem moralischen Gesetz muß daher „als subjectiver Grund der Thätigkeit, d.i. als *Triebfeder* zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden“ (079 16). Das moralische Gefühl ist damit aber auch „die einzige und zugleich unbezweifelte“ **moralische Triebfeder** (vgl. 078 20) bzw. „die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft“ (088 21).

(d) „Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines *Interesse*, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird und eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird“ (V 079 19). Wenn nun aber das Sitten-

gesetz in einem moralisch guten Willen durch das von ihm gewirkte moralische Gefühl selbst zur Triebfeder wird, dann entspringt aus dem Begriff einer *moralischen Triebfeder* der Begriff eines **moralischen Interesses**, welches „ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (Zeile 23) und also ein praktisches **Vernunftinteresse** ist – und kein Interesse der Neigung.

Aufgrund des engen Zusammenhanges von Gefühl und Triebfeder wird das moralische Interesse von KANT aber auch oftmals direkt mit dem moralischen Gefühl in Verbindung gebracht: weil dieses Gefühl als Achtung vor dem moralischen Gesetz „ein *Interesse* an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das *moralische* nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen, (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das *moralische Gefühl* ist“ (080 14).

Wenn eine praktische Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens „als Ursache nothwendig vorhergehen muß“ (VI 212 22), dann wird sie „im engen Verstande *Begierde*, die habituelle Begierde aber *Neigung* heißen“ (ebda). Und wenn „die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (...) gültig zu sein geurtheilt wird“ (Zeile 23), allgemein ein *Interesse* darstellt, dann kann dessen Begriff durchaus auch (unter Vernachlässigung des Begriffs „Triebfeder“) vom Begriff des Gefühls (der Lust oder Unlust) her gefaßt werden – weshalb jene Verbindung von moralischem Gefühl und moralischem Interesse auch möglich und also verständlich ist.

Geht nun eine habituelle Begierde der Bestimmung des Begehrungsvermögens als Ursache nothwendig vorher, dann wird sie als *Sinnelust* „in diesem Falle ein Interesse der Neigung“ (VI 212 27) zu ihrem Teil hervorbringen; wenn „die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine *intellektuelle Lust* und das Interesse (...) ein Vernunftinteresse genannt werden müssen“ (ebda; Sperrungen VB). Diese „intellektuelle“ praktische Lust (oder Unlust) ist aber nichts anderes als *Achtung* vor dem Sittengesetz (vgl. V 081 04-09); womit sich jene Behauptung aus dem ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ bestätigt: „Alles moralische so genannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz“ (IV 401 40F) – aber nicht nur diese These findet ihre Bestätigung, sondern auch eine weitere.

(e) Diejenige Handlung nämlich, welche nach dem Sittengesetz „mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung“ (V 080 25) erfolgt und also „objectiv praktisch ist, heißt *Pflicht*, welche um dieser Ausschließung willen in ihrem Begriffe praktische *Nothigung* (...) enthält“ (Zeile 26). Damit weist aber die Pflicht nicht nur ein *objectives* Moment auf, sondern auch ein *subjectives*: „Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung objectiv Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber subjectiv Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe“ (081 10; Sperrung weggelassen, VB).

Diese Erläuterung der **Pflicht** im dritten Hauptstück der Analytik der „Kritik der praktischen Vernunft“ entspricht nun recht genau jener zweiten Erklärung des Begriffs der Pflicht im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Dort war von KANT bereits ansatzweise gezeigt worden, daß „eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern“ (IV 400 30) muß und daß für die Willensbestimmung nichts anderes übrig bleibt, „als objectiv das *Gesetz* und subjectiv *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz“ (Zeile 32) – was in der Formulierung des sogenannten „*dritten Satzes*“ ver-

kürzt so lautet: „*Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (Zeile 18; Kursivsatz statt Sperrung VB).

3. Bislang ging es vor allem darum nachzuweisen, daß das Gefühl der Achtung von aller (auf Gefühl beruhender) Neigung streng *u n t e r s c h i e d e n* ist und nur das moralische Gesetz (bzw. ihm beispielhaft verpflichtete Personen) zum *G e g e n s t a n d* haben kann. Der Unterschied zur Neigung ist allerdings kein bloß logischer, sondern durchaus auch ein praktischer, weil die Achtung als ein **Gegengefühl** zur Selbstsucht und deren Grundarten angesehen werden muß: Während die Achtung der Eigenliebe nur Abbruch tut, schlägt sie den Eigendünkel gänzlich nieder – hat also eine *n e g a t i v e* Wirkung auf beide, welche von der Eigenliebe her gesehen sogar als „Schmerz“ (vgl. V 073 05) und vom Eigendünkel her als „Demütigung“ (vgl. Zeile 32) empfunden wird. Dies ist (aspektbedingt) nur *e i n e* Seite des Gefühls der Achtung; sie weist aber noch eine andere, nämlich **positive Seite** auf.

Um eine negative Wirkung ausüben zu können, muß das Sittengesetz nämlich „der Grund eines positiven Gefühls“ (073 32) sein. Es muß „eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits *blos n e g a t i v* ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft *p o s i t i v* ist“ (074f). Es bleibt also festzuhalten, daß dasjenige, was uns einerseits „in unserem Selbstbewußtsein demüthigt“ (074 28), in uns andererseits Achtung erweckt, „so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist“ (ebda) – und in welchem Gefühl „die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht“ (077 35).

Was von der sinnlichen Seite aus gesehen als „Herabsetzung“ erscheint, das stellt sich von der intellektuellen Seite her betrachtet als „Erhebung“ dar (vgl. 079 04-07); weshalb „mit einem Worte Achtung fürs Gesetz also auch ein seiner intellektuellen Ursache nach positives Gefühl“ (Zeile 07) ist: „Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst“ (Zeile 09). Als Beförderung einer Thätigkeit muß *A c h t u n g* aber „als subjectiver Grund der Thätigkeit, d.i. als *T r i e b f e d e r* (...) angesehen werden“ (Zeile 16) – deren positiver Bezugspunkt aber das Subjekt selbst ist.

(a) Das Gefühl der **Achtung** enthält zwar „als *U n t e r w e r f u n g* unter ein Gesetz, d.i. als Gebot (welches für das sinnlich afficirte Subject Zwang ankündigt), keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich“ (V 080 33). Weil aber „dieser Zwang *blos* durch Gesetzgebung der *e i g e n e n* Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch *E r h e b u n g*, und die subjective Wirkung aufs Gefühl, so fern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also *blos S e l b s t b i l l i g u n g* in Ansehung der letzteren heißen“ (080f). Bei Lichte besehen richtet sich die Achtung vor dem moralischen Gesetz also nicht auf eine Instanz, die dem *S u b j e k t* äußerlich, sondern die *e s s e l b s t* ist – womit die Achtung vor dem Sittengesetz also in Wahrheit **Selbstachtung** ist: Achtung seiner selbst als moralisch gesetzgebendes Wesen.

Das Wort „Selbstachtung“ bzw. „Achtung für uns selbst“ wird in der „Kritik der praktischen Vernunft“ erst ganz am Ende (kurz vor dem berühmten „Beschluß“) zur treffenderen Benennung seines im „Triebfedern-Hauptstück“ bereits eingeführten Begriffs (dort eben als „Selbstbilligung“ bezeichnet) von KANT herangezogen (vgl. 161 18). Im Gegensatz zur zweiten „Kritik“ läuft die Erörterung der „ästhetischen Vorbegriffe“ im Abschnitt XII der „Einleitung zur Tugendlehre“ auf den Begriff der Selbstachtung in ihrem wichtigsten Unterabschnitt (Nr. d) zu, der zwar „Von der Achtung“ betitelt ist, welche aber bereits im Vorspann des Abschnittes XII als „Achtung für sich selbst“ bzw. als „Selbstschätzung“ bezeichnet wird (vgl. VI 399 07). – Demgegenüber verbleibt

die Erörterung des (unter Nr. a) behandelten „moralischen Gefühls“ unübersehbar im Allgemeinen und bestimmt dieses (vergleichsweise exotisch) als die Empfänglichkeit „der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz)“ (400 18).

Im letzten Unterabschnitt (Nr. d) werden dann tatsächlich auch die im Vorspann eingeführten Bezeichnungen „Selbstschätzung“ (vgl. 402 35) und „Achtung gegen sich“ (403 04) herangezogen, um den Begriff der *A c h t u n g* näher zu kennzeichnen, welche „ein Gefühl eigener Art“ (402 29) und (als subjektives Moment) so eng mit der *P f l i c h t* verbunden ist, daß diese geradezu als „Achtung fürs Gesetz“ (V 085 02) definiert werden kann. Deshalb gibt es auch keine Pflicht, deren Gegenstand die Achtung wäre – was ja bedeuten würde, „als zur Pflicht verpflichtet werden“ (VI 402 34). Dementsprechend ist auch die Rede von einer „Pflicht der Selbstschätzung“ des Menschen nicht möglich, „und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich *A c h t u n g* für sein eigenes Wesen ab“ (402f).

Anmerkung: Daher ist auch „die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, (nur) subjectiv als Triebfeder betrachtet“ (V 076 04; Sperrungen u. Einfügung VB). – Andernfalls wäre jene Aussage der *Iterationsproblematik* ausgesetzt: zur Pflicht verpflichtet zu werden bzw. eine Triebfeder zur Triebfeder zu benötigen.

(b) Die moralische Selbstschätzung bzw. die **Selbstachtung** des Menschen ist also genauer Achtung „für sein eigenes Wesen“ (VI 403 01), welche er auch „von jedem anderen Menschen fordern kann“ (435 07); eben weil er (wie jeder andere) „eine *W ü r d e* (einen absoluten inneren Werth)“ (Zeile 02) besitzt und *P e r s o n* (und nicht: Sache) ist. Deshalb „ist er nicht bloß als Mittel zu anderen ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen“ (434f) – was recht genau der „*zweiten Hauptformel*“ des kategorischen Imperativs entspricht (vgl. IV 429 10-12). Da aber diese Formel auch nur eine der (drei) Arten ist, „das Princip der Sittlichkeit vorzustellen“ (IV 436 08), und auch sie nur aus der „*ersten Hauptformel*“ bzw. aus dem „einigen Imperativ“ (421 09) abgeleitet wird, deshalb ist die „Achtung für das Sittengesetz“ mit der „Selbstachtung“ *e i n e r l e i*.

„Die Menschheit in seiner Person ist (also) das Object der Achtung, die er (nicht nur) von jedem anderen Menschen fordern kann“ (VI 435 06; Einfügungen VB), sondern die er auch sich selbst entgegen bringen bzw. „sich nicht verlustig machen muß“ (Zeile 07). Es handelt sich bei dem Gegenstand der Achtung aber immer um die „Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eignen Person und ihrer Bestimmung verehren muß“ (VI 183 24). Wie der Mensch seine eigene **Würde** wahren soll und dies auch von anderen verlangen darf ebenso muß er auch die Würde eines jeden anderen Menschen achten: Auch „die Würde der Menschheit in eines Anderen Person“ (VI 449 28) ist natürlich ein Gegenstand der Achtung.

Wenn z.B. ein Mensch einen anderen belügt, dann stellt dies nicht nur eine Mißachtung der Würde des Belogenen dar, sondern auch eine „Verletzung der Achtung gegen sich selbst“ (VI 403 23). Und diese Mißachtung der eigenen Würde erstreckt sich auch auf „eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen“ (V 087f) möchte. Der sittliche Mensch unterläßt auch ein solches (unschädliches) Verhalten allein deshalb, „um sich ingeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten“ (088 03) zu müssen.

Nicht nur in einer *a l l g e m e i n e n* Erörterung, sondern auch an diesem *B e i s p i e l* läßt sich also zeigen, daß KANT die **Selbstachtung** bzw. die Achtung der eigenen Menschenwürde als die

eigentliche Triebfeder des eigenen moralischen Handelns ansieht, in welcher „etwas so Seelenerhebendes“ liegt (vgl. VI 183 26) und die daher auch in sich selbst von großer Kraft ist – deren Stärke aber vor allem dann erfahren wird, wenn man sich seines eigenen (in der Regel eher schlechten) moralischen Zustandes bewußt wird und sich fragt, w e r man eigentlich ist.

4. Die eigene moralische Beurteilung hat damit aber nicht nur eine kognitive Seite, sondern auch eine emotionale, die gemeinhin (aber deshalb nicht schon „vulgärer“ Weise) **Gewissen** genannt wird. Auf der k o g n i t i v e n Seite der moralischen Selbstbeurteilung steht zunächst das Bewußtsein von dem, wer man sein soll und was Pflicht ist bzw. was man tun und was man lassen soll (z.B. nicht zu lügen). Dieses S o l l e n schreibt die *Vernunft* dem Menschen durch das ihr eigentümliche Gesetz vor. Sodann gehört auf diese Seite ein Bewußtsein des eigenen Tuns (z.B. daß man lügt); welches I s t festzustellen, dem *Verstand* obliegt.

Schließlich gehört der V e r g l e i c h von Gebot und Tat und die Feststellung des „Deltas“ zwischen „Ist“ und „Soll“ bzw. deren Entsprechung oder Divergenz ebenfalls auf die kognitive Seite der moralischen Selbstbeurteilung; was eine Aufgabe für die *Urteilkraft* darstellt. Daher könnte man versucht sein, „das Gewissen auch so zu definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilkraft“ (VI 186 09; Sperrungen weggelassen, VB); wovon man aber besser Abstand nehmen sollte, weil „diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen“ (Zeile 11) würde.

(a) Aus grundsätzlichen Erwägungen heraus kann aber k e i n e der drei **rationalen** Instanzen dazu herangezogen werden, um das Gewissen zu erklären. Denn: „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand (bzw. die Urteilkraft), nicht das Gewissen“ (VI 186 01; Einfügung VB). Wer nämlich „kein moralisches Gefühl, d.h. keinen unmittelbaren Abscheu wider das moralisch Böse und keinen Gefallen an dem moralisch Guten hat, der hat (auch) kein Gewissen“ (Men 143; Einfügung VB). Derjenige aber, der „die Abscheulichkeit der Handlung selbst fühlt, (...) der hat ein Gewissen“ (ebda) – womit das G e w i s s e n also **emotionale** Instanz angesehen werden muß (weil es das moralische Gefühl zur Bedingung hat).

Wie das *moralische Gefühl* und die *Selbstachtung* ist auch das *Gewissen* ä s t h e t i s c h und stellt (wie jene) eine vorhergehende, aber natürliche **Gemütsanlage** bzw. „Prädisposition“ dar, „durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden“ (VI 399 11). Alle *drei* müssen also „als s u b j e c t i v e Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“ (Zeile 08) angesehen, dabei aber beachtet werden, daß sie nicht empirischen Ursprungs sind, sondern nur aus einem moralischen Gesetz, „als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen“ (Zeile 16). – Und es wäre ungereimt, sie zum Gegenstand einer P f l i c h t zu machen (vgl. Zeilen 05; 08; 12), weil sie „jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann“ (Zeile 13).

(b) Dementsprechend ist das G e w i s s e n „nicht etwas Erwerbliches, und es giebt k e i n e Pflicht sich eins anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, h a t ein solches ursprünglich in sich“ (400 23; erste Sperrung VB). Wenn man daher von einem Menschen sagt, daß er k e i n Gewissen hat, dann ist diese Aussage (wortwörtlich genommen) falsch; man will damit vielmehr zum Ausdruck bringen, daß er sich nicht an seine Gewissensregung k e h r t (vgl. 400 31-33). Also ist G e w i s s e n l o s i g k e i t nicht etwa Nichtbesitz bzw. „Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren“ (401 10).

Weil der Mensch ein Gewissen als natürliche Gemütsanlage besitzt, kann man es ihm also weder absprechen noch ihm die P f l i c h t auferlegen, es zu erwerben. Zudem wäre das Letzte auch un-

gereimt. Wie es oben im Falle der Achtung fürs Sittengesetz bereits gezeigt wurde, würde es auch im Falle des Gewissens so viel bedeuten: „als zur Pflicht verpflichtet werden“ (402 34) bzw. „so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben (,) Pflichten anzuerkennen“ (400 26). Weil es im Begriff der Pflicht liegt, ihr objektives Gebot auch subjektiv zu achten, deshalb liegt darin auch, daß ihr Gebot praktisch *a n e r k a n n t* werden muß (und also nicht wiederum geboten werden muß) – wozu der Mensch vielmehr durch sein Gewissen gefühlsmäßig *a n g e h a l t e n* wird.

Nur auf der Folie dieser Überlegungen kann eine der (ernsthaft) gegebenen Erklärungen des Gewissens akzeptiert werden, welche besagt, daß das *G e w i s s e n* ein Bewußtsein sei, „das für sich selbst Pflicht ist“ (VI 185 18; Sperrungen weggelassen, VB) und auf dessen Erwerb man also nicht eigens verpflichtet zu werden braucht. Und auf jener Folie kann man dann auch eine andere Definition des Begriffs des *G e w i s s e n s* verstehen, nach welcher es „die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft“ (VI 400 27) ist.

Auch in dieser Erklärung ist die Redeweise, daß die Vernunft dem Menschen dessen *P f l i c h t* zum Lossprechen oder Verurteilen einer Handlung (als Fall eines Gesetzes) vorhält, nicht so zu verstehen, daß der Mensch dazu eigens verpflichtet wäre; sondern so, daß jenes Lossprechen oder Verurteilen die Folge bzw. das Ergebnis davon ist, daß das Gesetz als *R i c h t e r* des eigenen Tuns anerkannt wird; welche Anerkenntnis bereits im Begriff der Pflicht als Forderung enthalten ist – und zu deren Einlösung das *G e w i s s e n* den Menschen anhält; womit es auch auf die Weise erklärt werden kann, daß es „eigentlich die *A p p l i c a t i o n* unserer Handlungen auf jenes Gesetz“ (vgl. IX 495 03) dergestalt ist, daß es dazu anhält. Und womit dann auch (sehr verkürzt) gesagt werden kann: „Das Gesetz in uns heißt Gewissen“ (ebda).

(c) In der Rede vom Lossprechen oder *V e r u r t e i l e n* einer Handlung, die als *F a l l* unter ein *G e s e t z* gebracht wird, ist die Analogie zum Vorgang der Rechtssprechung unübersehbar: Das Gesetz wird als Gewissen mit einem *R i c h t e r* vergleichbar aufgefaßt; denn dieser „muß nicht nur urteilen, sondern auch entweder verurteilen oder loslassen“ (Men 142) bzw. lossprechen. Dementsprechend kann KANT das *G e w i s s e n* auch so erklären: daß es „das Bewußtsein eines *i n n e r e n G e r i c h t s h o f e s* im Menschen (‘vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen’) ist“ (VI 438 10).

Durch das zu seinem Wesen gehörende Gewissen (vgl. 438 16) findet sich der Mensch ständig „durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im *R e s p e c t* (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten“ (Zeile 13; Sperrung VB); weshalb sein Gemütszustand auch im (positiven) Falle des Freispruchs bzw. der Lossprechung nur *n e g a t i v* beschrieben werden kann: als „Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit“ (440 31) – was jeder, der einmal vor Gericht gestanden hat, als zutreffende Beschreibung bestätigen wird. Gleichwohl darf man die Vorstellung vom „inneren Gerichtshof“ nur der *A n a l o g i e* nach (und damit nur als Ähnlichkeit der Verhältnisse, nicht der Dinge: vgl. IV 357 2629) heranziehen, weil beim Gewissen sowohl Richter als auch Ankläger und Verteidiger in einer Person vereinigt sind (vgl. VI 438 30).

Anmerkung: Der zuletzt behandelte Stellenkomplex im §13 der „Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“ ist insofern von besonderer Bedeutung, weil KANT hier auf die *b e i d e n* grundlegenden *E r k l ä r u n g e n* des **Gewissens** aus dem Abschnitt XII der „Einleitung zur Tugendlehre“ zurückkommt: *Zum einen* wird nochmals festgehalten, daß jeder Mensch ein Gewissen *h a t* (vgl. VI 438 13) und daß dieses „seinem Wesen einverleibt“ (Zeile 16) ist; und zwar als „ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage“ (Zeile 24) (was

eine weitere Erklärung darstellt und welche zur Bestimmung des Gewissens „als Instinkt“ (Men 142) merkwürdig kontrastiert). – Und *zum anderen* wird mit der Rede vom (inneren) *Richter* jener Gedanke aufgenommen und fortgeführt, der in der Definition in den „ästhetischen Vorbegriffen“ (im Unterabschnitt Nr.b) das eigentliche Bestimmungsmoment darstellt: daß das Gewissen den Menschen „zum Lossprechen oder Verurtheilen“ (400 28) seiner Handlungen (als Fällen des Sittengesetzes) anhält bzw. dazu, „auf die Stimme des inneren Richters“ (401 20) zu hören.

Schließlich ist die Feststellung (im §13) zu betonen, daß der Mensch durch sein Gewissen in einem andauernden Zustand des *Respekts* gehalten wird und daß dieser Respekt als „mit Furcht verbundene Achtung“ zu begreifen ist; womit also nicht nur die Selbstachtung, sondern auch das Gewissen mit dem moralischen Gefühl in engstem Zusammenhang steht, und die *subjektive* (ästhetische) Seite der *Pflicht* ein in sich zusammenhängender Komplex ist, welcher *alle* Bestimmungsmomente aufweist, die auf die Selbstachtung und das Gewissen gleichermaßen zutreffen und ihr Auseinanderfallen verhindern.

5. Niemand kann also in Abrede stellen, daß der Mensch ein *Gewissen* hat: Sagt man von jemandem, er sei gewissenlos, dann will man damit zum Ausdruck bringen, daß er sich nicht an die Stimme des Gewissens *kehrt*, nicht aber, daß er sie nicht *hört* (vgl. VI 438 22). Ferner kann niemand in Abrede stellen, daß nur der *Mensch*, „als sittliches Wesen“, ein Gewissen hat (vgl. 400 24): Er ist nämlich in der Tat „doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein“ (V 061 29). Dementsprechend gehört das Gewissen zwar zur *Natur* des Menschen, ist aber dennoch nicht empirisch begründet, sondern muß als Wirkung des Sittengesetzes auf sein Gemüt aufgefaßt werden (vgl. VI 399 1416) – und zwar als eine „unüberhörbare“ Wirkung.

Deshalb kann das **Gewissen** auch als der „aussagekräftigste“ *Zug* dafür angesehen werden, daß *reine* praktische Vernunft *nicht* *wirkungslos* ist: Während Verfehlungen gegen die Regeln der instrumentalisierten Vernunft (Geschicklichkeit und Klugheit) beim Menschen nur *Ärger* hervorrufen, verursachen Verstöße gegen das Gesetz der autonomen Vernunft *Reue* (vgl. Men 143); während die Klugheit uns dabei nur *Vorwürfe* macht, erhebt das Gewissen *Anklage* gegen uns (vgl. Men 144). Durch diese Reaktionen auf Verletzungen von Vernunftvorschriften wird zwar die Wirksamkeit der Vernunft im Verhalten des Menschen überhaupt unter Beweis gestellt, durch deren Unterschied aber zugleich dafür Zeugnis abgelegt, daß es einen unbedingten (reinen) praktischen Vernunftgebrauch geben muß.

Das *Gewissen* muß aber nicht nur als der „aussagekräftigste“, sondern auch als der „standhafteste“ *Zug* angesehen werden: weil es sich *nicht* *irren* kann (vgl. VI 401 05-10; VIII 268 11). Seine Rede ist nur „Ja, Ja“ und „Nein, Nein“; weil es keine Beziehung auf ein Objekt des Willens hat, „sondern bloß aufs Subject“ (VI 400 29) und also auf mich selbst: ob ich mein Handeln dem Sittengesetz unterworfen habe oder nicht – wenn nicht, dann sind jene allgemein bekannten und verspürten „Bisse des Gewissens“ (Men 144) die unvermeidliche Folge.

Wie das Gefühl der **Achtung** so geben also auch die Gewissensbisse zu erkennen, daß sie auf das Sittengesetz bezogen sind und von diesem bewirkt werden. Deutlicher allerdings als beim Gefühl der Achtung ist die Empfindung von *Schmerz* in der Reue ausgeprägt; weshalb es auch gemeinhin für „Moralität“ steht: daß jemand ein „Gewissen“ hat. Während sich das **Gewissen** vor allem im Falle der Verfehlung regt und durch seine „Bisse“ *privativ* auf das Gesetz bezogen ist, richtet sich die Selbstachtung *positiv* darauf – womit sich beide zwar ergänzen, die **Selbstachtung** aber wiederum als die eigentliche moralische Triebfeder ausgewiesen ist.

Anmerkung: Gleichwohl ist das **Gewissen** mit seinen Regungen der sich aufdrängende **Kronzeuge** dafür, daß ein **moralisches Interesse** im Verhalten des Menschen wirksam und er also **nicht gleichgültig** demgegenüber ist, „was Vernunft für sich selbst sagt“. Anders als bei der „goldenen Regel“ (als sich aufdrängendem Kronzeugen für die Lehre vom Sittengesetz als einem „Faktum der Vernunft“) hat KANT dem Gewissen in jenen „ästhetischen Vorbegriffen“ den ihm gebührenden Platz eingeräumt und es nicht gegenüber dem Gefühl der Achtung vernachlässigt; welches er allerdings zu Recht in den Vordergrund gestellt hat, weil es eben zuerst und einzig den Weg für die Annahme eines recht verstandenen moralischen Gefühls frei machen kann und muß. – KANT hat aber das **Gewissen** nicht nur gebührend beachtet, sondern seinen **Begriff** auch erstmals zutreffend bestimmt: daß es nicht auf ein Objekt (Inhalt) bezogen ist, „sondern bloß aufs Subject“; also unabhängig vom **Inhalt** einer verletzten Norm (z.B. dem Verbot des Essens von Schweinefleisch) nur **rein formal** dies „anzeigt“, daß gegen eine (subjektiv als gültig erachtete) moralische bzw. religiöse Norm verstoßen wurde (deren allgemeine Gültigkeit erkennbar dem Irrtum unterworfen sein kann).

*

6. Da auch die **Nächstenliebe** von KANT zu jenen „ästhetischen Vorbegriffen“ gezählt und mit den anderen in eine Reihe gestellt wird, müßten die im Vorspann des Abschnittes XII der „Einleitung zur Tugendlehre“ genannten allgemeinen Merkmale dieser Begriffe auch auf „die **Liebe** des Nächsten“ (VI 399 06) zutreffen: Auch sie müßte also als eine **subjektive** Bedingung der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff bzw. als eine **ästhetische** und vorhergehende, aber **natürliche** Gemütsanlage begriffen werden (vgl. Zeilen 08-12) – welche daher „zu haben **nicht** als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat“ (Zeile 12; Sperrung VB). Gleichwohl ist auch die Nächstenliebe nicht empirischen Ursprungs, sondern eine **Folge** des moralischen Gesetzes: „als Wirkung desselben aufs Gemüth“ (Zeile 16).

Daß dies alles von der **Nächstenliebe** gesagt werden kann, ist aber z.T. mehr als fraglich. Zunächst *scheint* es jedoch so zu sein, daß sie wenigstens jene wesentliche Bedingung erfüllt, daß es zu ihr „keine Verbindlichkeit giebt“ (399 08) und sie „nicht als Pflicht angesehen werden kann“ (Zeile 12); was unmittelbar einleuchten würde, wenn es sich bei ihr tatsächlich um eine natürliche Anlage handeln würde. Die Nächstenliebe kann aber auch von ihrem Begriff her (zunächst einmal) kein Gegenstand der **Pflicht** sein: Ich kann nämlich „nicht lieben, weil ich **will**, noch weniger aber weil ich **soll** (zur Liebe genöthigt werden)“ (401 25). Ich kann es nicht wollen, weil die Liebe „eine Sache der **Empfindung**, nicht des Wollens“ (Zeile 24) ist; und ich muß dazu nicht genöthigt werden, weil ich, wenn ich etwas aus Liebe tue, es **gerne** tue.

Demnach „ist eine Pflicht zu lieben ein **Unding**“ (401 26; Sperrungen weggelassen, VB) bzw. zur Liebe „eine Pflicht zu haben, d.i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein **Widerspruch**“ (402 24); weil eben **Liebe** und **Pflicht** im Gegensatz zueinander stehen: da die eine als „gänzliche und freie Ergebung“ (401 30) und die andere entgegengesetzt als „**Zwang**“ bzw. als „**Nötigung**“ (vgl. Zeile 33) bestimmt ist. Was man also „aus **Zwang** thut, das geschieht nicht aus **Liebe**“ (Zeile 34). Weil die **Nächstenliebe** nun eine **Art** von Liebe ist, wäre es dementsprechend ebenfalls ungereimt, zu ihr verpflichtet zu sein – was *allerdings* merkwürdiger Weise doch der Fall sein soll, da KANT ausdrücklich von einer „Pflicht der Nächstenliebe“ (450 03) spricht. Wenn dies nun kein eklatanter Widerspruch sein soll, dann muß es sich bei der Nächstenliebe um eine **ganz besondere** „Art“ von Liebe handeln.

Um die **Besonderheit** dieser Art von Liebe, zu der wir nach der Formel „Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst“ (450 33) verpflichtet sind, richtig verstehen zu können, ist es erforderlich, KANTS Fassung des Begriffs der Liebe zu erörtern – was nicht ganz leicht fällt, da er diesen nicht eigens erörtert hat, weil er kein zentraler Begriff seines Denkens ist: „Von Liebe ist bei Kant kaum, und wenn, dann unangemessen, die Rede. Es ist, als ob Kant den ganzen Umfang der Vernunft erspüre und aufhelle, aber nicht, in welchem Sinne Vernunft Liebe sei, und wie Vernunft in der Liebe wirke. Das blieb außerhalb seines philosophischen Gesichtskreises“ (KARL JASPERS: Die großen Philosophen, Bd. I, „Kant“, VII, d), 3.); zu welchem Urteil allerdings die Ausführungen KANTS zur Nächstenliebe kontrastieren.

(a) Gemeinhin versteht man unter **Liebe** zunächst und „in der engsten Bedeutung des Worts“ (VI 426 20) die *G e s c h l e c h t s n e i g u n g*, mit welcher „die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist“ (Zeile 21), verbunden wird. Aus diesem Grunde muß die „Liebe zum Geschlecht“ auch zu den „stärksten Antrieben der Natur“ gezählt werden (vgl. VII 276 28-32). Wenn gleich sie zunächst dem Naturzweck der Arterhaltung dient (vgl. VI 424 13-14), so kann sie bzw. „der Gebrauch der Geschlechtseigenschaften“ doch (ohne diesen Zweck zu beabsichtigen) auch „der bloßen thierischen Lust“ (Zeile 21) bzw. ihrem Genuß gewidmet werden. Der Antrieb dazu wird gemeinhin „Fleischeslust (auch Wohllust schlechthin) genannt“ (Zeile 30). Und der Geschlechtsakt bzw. die „körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter“ ist eine „an sich (...) bloß thierische“ (425 16) und dient „zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe“ (Zeile 25).

Ganz so „tierisch“ ist die von KANT auch als „Instinct zum Geschlecht“ (vgl. VIII 112 28) bezeichnete geschlechtliche bzw. „körperliche“ Liebe beim Menschen aber doch nicht: Irgendwann entdeckte der *M e n s c h* nämlich, „daß der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sei“ (Zeile 31) und zur *E r o t i k* verfeinert werden kann – und sogar ein Übergang „von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloß thierischen Begierde allmählig zur Liebe“ (113 08) möglich ist.

Gleichwohl kann auch die erotisch verfeinerte Fleischeslust „weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuß ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art (sui generis)“ (VI 426 27). Damit ist es aber fraglich, ob diese besondere Lust eigentlich als *L i e b e* bezeichnet werden kann oder nur „uneigentlich“: Wenn z.B. ein Mann eine Frau *n u r* „aus Geschlechtsneigung liebt, so kann dies *k e i n e* Liebe sein, sondern Appetit“ (Men 176; Sperrung VB) bzw. *n u r* Begierde – was insofern konsequent ist, weil KANT nur jene *z w e i* Arten der Liebe unterscheidet: die Liebe des „Wohlgefallens“ und die des „Wohlwollens“ bzw. die „pathologische“ und die „praktische“ Liebe.

Bei der *p a t h o l o g i s c h e n* *L i e b e* handelt es sich um eine solche, die „im Hange der Empfindung“ wurzelt und die sich in „schmelzender Theilnehmung“ äußert (vgl. IV 399 31-33). Auch die pathologische Liebe muß aber „als Neigung“ (Zeile 29) angesehen werden und demnach (keine „kontemplative“, sondern) eine „praktische“ Lust sein, welche also in einer Beziehung zum Begehungsvermögen steht, die aber der Willensbestimmung vorhergeht (vgl. VI 212 20-30). Und als Neigung kann diese Liebe auch „nicht geboten werden“ (IV 399 29). – Indem der „pathologischen“ Liebe eine *L u s t* zu Grunde liegt, kann sie auch eine Liebe des *W o h l g e f a l l e n s* genannt werden; in welcher allgemein eine „Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen“ (VI 449 17) empfunden wird und die *n i c h t* zur Pflicht gemacht werden kann; „denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung (...) geben“ (Zeile 19).

Die „pathologische“ Liebe kann nicht nur, sondern muß vielmehr der des „Wohlgefallens“ zugeordnet werden, weil die von ihr unterschiedene „praktische“ Liebe inhaltlich der des „Wohlwollens“ und diese der „Menschenliebe“ entspricht (vgl. VI 450 16-18). KANT sagt auch ganz ausdrücklich, daß in diesem Falle die **Liebe** „nicht als Gefühl (ästhetisch) (...), nicht als Liebe des Wohlgefallens verstanden“ (449 17) werden darf, sondern daß sie „als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden“ (Zeile 20) muß – damit aber auch terminologisch der praktischen Liebe entspricht. Diese ist eine solche, „die im Willen liegt“ (bzw. „in Grundsätzen der Handlung“ oder Maximen) und die daher auch „geboden werden kann“ (vgl. IV 399 31-34).

(b) Kann aber die Liebe des Wohlwollens geboten und zur Pflicht gemacht werden, dann kann sie auch nicht zuerst als eine Sache der Empfindung angesehen, sondern muß als Angelegenheit des Wollens aufgefaßt werden. Sie kann nur „als ein Thun einem Pflichtgesetz unterworfen sein“ (VI 401 27). Und daher kann auch diese Form der Liebe (wie schon die geschlechtliche) nur „sehr uneigentlich“ Liebe genannt werden (vgl. Zeile 29); eben deshalb, weil eine Pflicht zu lieben „ein Unding“ (Zeile 26) bzw. „ein Widerspruch“ (402 25) ist – woraus folgt, daß nur die Liebe des Wohlgefallens „eigentlich“ als Liebe zu bezeichnen ist.

Genau besehen ist der Mensch auch gar nicht zur Liebe des Wohlwollens verpflichtet, sondern zum Wohlwollen selbst (bzw. zum Wohltun als dessen Folge: vgl. 449 21): „Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzutun ist Pflicht“ (402 01), und zwar in jedem Falle: „man mag sie lieben oder nicht“ (Zeile 02) – womit die Pflicht zum Wohltun seinen Mitmenschen gegenüber ausdrücklich nicht mit einer Liebe zu ihnen verbunden (und schon gar nicht darauf gegründet) ist. KANT hegt allerdings die Zuversicht, daß die zur Maxime gemachte Befolgung jener Pflicht mit der Zeit zur Menschenliebe führen wird (vgl. Zeilen 14-16): „als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt“ (Zeile 20).

„Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (...) in dir bewirken“ (402 16). – Genau besehen ist daher die Liebe des Wohlwollens als „amor benevolentiae“ (401 27) nur eine (sich einstellende) indirekte bzw. vermittelte Form der Liebe, während allein die Liebe des Wohlgefallens als „amor complacentiae“ (402 22) als eine direkte bzw. unmittelbare Form angesehen werden kann (vgl. Zeile 23).

(c) Da die Liebe des Wohlwollens von KANT ausdrücklich nicht als „Gefühl“ und daher nicht als „ästhetisch“ (wie die des Wohlgefallens) verstanden (vgl. 449 17), sondern als eine Sache des „Wollens“ und daher als „praktisch“ gedacht wird (vgl. Zeile 21), muß es möglich sein, eine Liebe ästhetischer Art und eine praktischer Art zu unterscheiden und diesen Unterschied mit der Unterscheidung einer pathologischen und einer praktischen Liebe zu parallelisieren – womit sich die „pathologische“ bzw. „ästhetische“ Liebe des Wohlgefallens (als „direkter“ Form) und die „praktische“ bzw. (wiederum) „praktische“ Liebe des Wohlwollens (als „indirekter“ Form) gegenüberstehen würden: und dies auch im Zusammenhang mit dem Unterschied amor complacentiae und amor benevolentiae.

Kritischer Exkurs: Es ist in terminologischer Hinsicht zu bemerken, daß KANTS Unterscheidung von amor complacentiae und amor benevolentiae über den letzten Terminus auf den Unterschied von „amor concupiscentiae“ und „amor benevolentiae“ bei THOMAS bezogen werden kann (in Erinnerung an den Unterschied von „cupiditas“ und „caritas“ bei AUGUSTIN); wo-

bei dann die Differenz im ersten Terminus ebenso wenig übersehen werden kann wie die Übereinstimmung in der Unterscheidung selbst: Während THOMAS bei der ersten Form der Liebe deren Charakter des *V e r l a n g e n s* betont und (terminologisch) deren Charakter der *E m p f ä n g l i c h k e i t* vernachlässigt, ist es bei KANT gerade umgekehrt – was bei ihm (sachlich) darin begründet ist, daß er die geschlechtliche Liebe (als sexuelles Verlangen) *n i c h t* als Fall des *amor complacentiae* gelten lassen will (vgl. nochmals VI 426 27).

Daß KANT eine „sexuelle“ Form der *p a t h o l o g i s c h e n* Liebe von einer „nicht-sexuellen“ unterscheiden will, dagegen läßt sich natürlich nichts einwenden; denn zweifellos gibt es eine „nichtsexuelle“ Liebe sogar zu Tieren „(z.B. Pferde, Hunde etc.)“ (V 076 25) und natürlich erst recht zu Menschen (Verwandte, Freunde), die zweifellos „pathologisch“ ist, weil sie *N e i g u n g* in uns erweckt (vgl. ebda u. IV 399 29) – aber gerade durch die Heranziehung des Begriffs der Neigung auch zu erkennen gibt, daß in dieser Art von Liebe immer auch ein Moment des „Verlangens“ nicht übersehen werden kann: Man hat z.B. nicht nur ein *V e r l a n g e n* nach der Gegenwart seines Enkelkindes, man möchte mit ihm auch Zärtlichkeiten austauschen; andererseits hat man dies Verlangen nur dann, wenn man es liebt (ein *W o h l g e f a l l e n* an ihm hat).

Andererseits darf aber auch beim „sexuellen“ Verlangen und also bei der geschlechtlichen Liebe nicht übersehen werden, daß jenem ein Wohlgefallen am Sexualpartner vorhergeht und dieser also als „attraktiv“ *e m p f u n d e n* wird – weshalb die geschlechtliche Liebe nicht zur Liebe des Wohlgefallens in *G e g e n s a t z* gebracht und (bei aller Unterschiedenheit von „nicht-sexuellen“ Spielarten der Liebe) ihr gegenüber eben *n i c h t* als ein Gefühl „*sui generis*“ aufgefaßt werden darf. Und umgekehrt darf bei einem nicht sexuell eingefärbten Wohlgefallen keinesfalls übersehen werden, daß ein solches Wohlgefallen nicht als ein bloß „kontemplatives“ angesehen werden kann, sondern als „praktische“ Lust verstanden werden muß: als *V e r l a n g e n* also (zumindest nach dem Genuß der Gegenwart des geliebten Wesens).

Kann demnach die Geschlechtsliebe nicht der Liebe des Wohlgefallens entgegengesetzt (vgl. VI 426 27) und als ein Gefühl „*sui generis*“ verstanden (und keinesfalls auf tierisches „Brünstigsein“ reduziert) werden (vgl. Zeile 29), dann ist sie in der Tat „in der *e n g s t e n* Bedeutung des Wortes“ als *L i e b e* zu begreifen (vgl. Zeile 20); welches Wort dann auch eine *w e i t e r* gefaßte Bedeutung haben und ein nicht-sexuelles Wohlgefallen (und Verlangen) umfassen kann – womit die „pathologische“ (weil „Neigung“ erweckende) Liebe dann auch umfassender als **amor complacentiae e t concupiscentiae** zu bezeichnen (und ihrerseits von der „praktischen“ Liebe als **amor benevolentiae** zu unterscheiden) wäre.

(d) Im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ hat KANT den Unterschied von „praktischer“ und „pathologischer“ Liebe durchaus hinreichend erklärt: Die erste ist eine solche, „die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht (in) schmelzender Theilnehmung“ (IV 399 32; Einfügung VB); während die praktische Liebe geboten werden kann (vgl. Zeile 34), ist dies bei der pathologischen Liebe „als Neigung“ nicht möglich (vgl. Zeile 29). KANT hat an dieser Stelle aber auch zu erkennen gegeben, daß es sich bei der **praktischen Liebe** um *N ä c h s t e n l i e b e* (sogar unter Einschluß der Feindesliebe) handelt: „seinen Nächsten, selbst unsern Feind zu lieben“ (Zeile 28) – und dabei auch allgemein auf die entsprechenden „Schriftstellen“ im Neuen Testament hingewiesen (vgl. Zeile 27); wobei allerdings weder bei *Markus* (12,31) noch bei *Matthäus* (22,39) von Feindesliebe die Rede ist.

Im dritten Hauptstück der Analytik der „Kritik der praktischen Vernunft“ liefert KANT dann eine vertiefende und ausführlichere Auslegung jener „Schriftstellen“ und geht dabei nunmehr auch von

dem *D o p p e l g e b o t* der Gottes- und Nächstenliebe aus (welche in jenen Evangelien als gleichwertig gelten): „*Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst*“ (V 083 03; Kurssatz statt Sperrung VB). Und er sieht jenes Doppelgebot (Gottesliebe: vgl. Mk 12,30 und Mt 22,37) als „Kern aller Gesetze“ (Zeile 11) bzw. als „Gesetz aller Gesetze“ (Zeile 22) an – was mit jenen Schriftstellen und insbesondere mit *Matthäus 22,40* übereinstimmt.

Für ein zutreffendes Verständnis des doppelten Liebesgebotes weist KANT grundsätzlich darauf hin, daß es sich bei der darin zweifach *b e f o h l e n e n L i e b e* (vgl. 083 06) nicht um die „pathologische“, sondern einzig um die „praktische“ Liebe handeln kann: Eine Liebe nämlich zu Gott „als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben“ (Zeile 07). Deshalb „ist es bloß die *p r a k t i s c h e L i e b e*, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *g e r n e* thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn *g e r n e* ausüben“ (Zeile 11).

An dieser Stelle geht KANT aber (erstmal) auf das **Problem** ein, daß „ein Gebot, daß man etwas *g e r n e* thun soll, (...) in sich widersprechend“ (083 16; Sperrung VB) ist. Daher kann das Gebot, welches jenes „Gernetun“ „zur Regel macht, (...) auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *h a b e n*, sondern bloß darnach zu *s t r e b e n* gebieten“ (Zeile 14) – womit allerdings das Problem bloß (endlos) verschoben, aber nicht behoben wird: Wer nämlich *n i c h t* gerne danach strebt, etwas gerne zu tun, dem kann wiederum nur danach zu streben, gerne zu streben, geboten werden (usf.) (*Iterationsproblematik*; vgl. Nr.3 (a) Anm.).

Während jene (grundsätzliche) Schwierigkeit in der „Kritik der praktischen Vernunft“ also bestehen bleibt, wird sie in der „Einleitung zur Tugendlehre“ zwar auch keiner Lösung zugeführt, wohl aber dergestalt zur Klarheit gebracht, daß hier nämlich nur „sehr uneigentlich“ (VI 401 29) von „Liebe“ gesprochen werden kann und der Mensch **nicht** zur Liebe, sondern nur zum *W o h l w o l l e n* seinem Nächsten gegenüber verpflichtet und also **nur dieses** geboten werden kann; und zwar *u n a b h ä n g i g* davon, ob er ihn *l i e b t* oder nicht (vgl. VI 402 01-02). – Allerdings kommt er dabei mit der Zeit „endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben“ (Zeile 15). Die sich so einstellende Liebe bzw. *M e n s c h e n l i e b e* (vgl. Zeile 20) ist damit aber nur eine *v e r m i t t e l t e* bzw. indirekte (wie ausgeführt).

In der Elementarlehre der „Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“ nimmt KANT jenen *H a u p t g e d a n k e n* der „Einleitung zur Tugendlehre“ erneut auf: daß es im Gebot der Nächstenliebe *nicht* darum geht, seine Mitmenschen zu *l i e b e n*, *sondern* darum, ihnen *w o h l w o l l e n* gegenüber zu treten und ihnen dann nach Vermögen auch Wohltaten zu erweisen. Es geht nicht um *G e f ü h l e* („denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung (...) geben“: VI 449 19), sondern um die *M a x i m e* des Wohlwollens (vgl. Zeile 20). Und nur diese „Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander, man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht“ (450 31).

(e) Die *M a x i m e* der Pflicht der **Nächstenliebe** kann so *f o r m u l i e r t* werden: „sie ist die Pflicht Anderer ihre Zwecke (...) zu den meinen zu machen“ (450 04); dies aber nur unter den beiden Bedingungen: daß jene zum einen „nicht unsittlich sind“ (ebda) und daß ich zum zweiten dazu in der Lage bzw. vermögend bin (vgl. 402 01); wobei noch eine dritte Bedingung erwogen werden könnte: daß meine Hilfe (nicht nur im Notfall) tatsächlich gebraucht wird und mein Nächster also wirklich darauf angewiesen ist (vgl. 453 02). Andererseits würde „nach dem ethischen Gesetz der

Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst“ (450 33), auch das erwartet werden dürfen: daß ich ihm bzw. seinen Zwecken von mir aus förderlich bin.

Die *Maxime* der Pflicht der **Achtung** meines Nächsten *laute* anders: nämlich „keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen“ (450 06), sondern ihn jederzeit auch als Zweck (an sich selbst) zu würdigen (vgl. IV 429 12); welche Pflicht aus dem „einigen Imperativ“ abgeleitet werden kann (vgl. 421 09) und nur eine der „drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen“ bzw. nur eine der „Formeln eben desselben Gesetzes“ darstellt (vgl. 436 08-09). – Demgegenüber fällt es „nicht von selbst in die Augen“ (VI 452 31), daß die *Maxime* der Pflicht des Wohltuns bzw. der Nächstenliebe ebenfalls „in der Vernunft liege“ (Zeile 32); was aber natürlich der Fall sein muß, da sie sonst nicht zur Pflicht gemacht werden könnte.

Auch diese Pflicht der *Nächstenliebe* muß vom in der Vernunft liegenden Sittengesetz bzw. vom „einigen Imperativ“ als eine seiner *Formeln* abgeleitet werden können – was KANT in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ auch durchgeführt und begründet hat: und zwar im Ausgang von ausgerechnet jener „*zweiten Hauptformel*“ des praktischen Imperativs (welche er hier in der „Tugendlehre“ (nur zur Hälfte) als Formel der „Pflicht der Achtung meines Nächsten“ anführt). Mit der sittlichen Grundforderung, die Menschheit als Zweck-an-sich-selbst zu achten, würde es nämlich nicht übereinstimmen, „wenn jedermann auch nicht *die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern* trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein“ (IV 430 23; Kursivsatz VB) – was zweifelsfrei der Formel der Pflicht zur Nächstenliebe entspricht: *Anderer ihre Zwecke zu den meinen zu machen*.

Wenn die Formel der Pflicht der Nächstenliebe aber zweifelsfrei eine **Folgeformel** der Formel der Pflicht der Achtung des Mitmenschen ist, dann muß die *Triebfeder* zur Annahme der Pflicht der Nächstenliebe *ebenfalls* (wie alle moralische Triebfeder) *Achtung* (und nicht Liebe) sein; weshalb es auch verständlich ist, daß die *Maxime* des Wohlwollens bzw. die praktische *Menschenliebe* zur Pflicht aller Menschen gemacht werden kann, *unabhängig* davon, ob man einander liebt oder nicht (vgl. VI 450 32; 402 02) – während man einander *immer* Achtung zu zollen hat und dabei die Achtung anderen gegenüber durchaus auch aufgrund der Achtung seiner selbst erfolgt: Gerade meine *Selbstachtung* ist also moralischer Antrieb zur *Solidarität* mit meinem Nächsten.

(f) Damit soll in keiner Weise KANTS Zuversicht in Zweifel gezogen werden, daß man in der Einübung tätiger Nächstenliebe zum Menschenfreund werden wird (wenn man dies nicht schon immer war). Daher wird auch derjenige, „dem *wohl* ist, wenn es jedem Anderen wohlergeht“ (VI 450 20), sehr treffend als *Menschenfreund* (Philanthrop) bezeichnet. Dementsprechend ist es auch nicht zu bezweifeln, daß *Liebe* und *Achtung* diejenigen Gefühle sind, welche die Ausübung der Pflichten gegen andere Menschen „begleiten“ (vgl. 448 15) und „im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden“ (Zeile 19) sind – was in der Tat eine **Freundschaft** ausmacht: Diese ist nämlich „die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung“ (469 17).

Dabei ist aber zu beachten, daß *Achtung* „ohne Zweifel das Erste“ (VIII 337 33) sein muß, die *Liebe* aber doch als „ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur“ (338 04) anzusehen ist: „denn was Einer nicht *gern* thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf diese als Triebfeder ohne den *Beitritt* jener nicht sehr viel zu rechnen sein möchte“ (Zeile 06; Sperrungen VB) – was

wohl niemand in Zweifel ziehen dürfte, was aber gleichwohl indirekt deutlich macht, daß das Gefühl der Achtung „ohne Zweifel das Erste“ ist.

(g) Blickt man nun auf den Ausgangspunkt im Vorspann des Abschnittes XII der „Einleitung zur Tugendlehre“ zurück und vergegenwärtigt sich noch einmal jene Merkmale, die es rechtfertigen könnten, die *N ä c h s t e n l i e b e* mit dem moralischen Gefühl bzw. der Selbstachtung und dem Gewissen in eine Reihe zu stellen, dann wird man die diesbezüglich bereits zu Anfang geäußerte *S k e p s i s* nunmehr als voll und ganz *g e r e c h t f e r t i g t* ansehen müssen: *Zunächst* kann „die *L i e b e* des Nächsten“ (VI 399 06) eben nur „sehr uneigentlich“ als „Liebe“ bezeichnet (vgl. 401 29) und gerade *n i c h t* als eine Sache des „Gefühls“, sondern des „Willens“ gedacht werden (vgl. 449 17-21) – weshalb sie also auch *n i c h t* zuerst „ästhetisch“ ist (vgl. 399 10).

Die Nächsten- bzw. *M e n s c h e n l i e b e* ist *sodann* auch *k e i n e* „natürliche Gemüthsanlage“ (399 11), da sie durch die Übung des Wohltuns *e r w o r b e n* wird (vgl. 402 15 u. 20). Und aus diesem Grunde (wie auch allgemein dadurch, daß sie eine Sache des Willens ist) kann sie zur *P f l i c h t* gemacht (vgl. 402 01 u. 14; 450 03 u. 31; 453 02-04) und *n i c h t* etwa „nicht als Pflicht angesehen werden“ (399 12). *Schließlich* stellt die Nächstenliebe auch *k e i n e* „subjective Bedingung der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“ dar (vgl. 399 08), sondern kann nur als „Ergänzungsstück“ (vgl. VIII 338 04) die Pflichterfüllung „begleiten“ (vgl. VI 448 15). Vielmehr muß das Gefühl der *A c h t u n g* (wie für alle Pflicht, so auch) für die Pflicht zur Nächstenliebe als Triebfeder der Moralität angesehen werden (s.o. Nr.e). – Wenn KANT von „der Pflicht *d e r* Achtung meines Nächsten“ spricht (vgl. 450 05), dann ist diese Redeweise ungenau, weil jegliche *P f l i c h t* *a u s* *A c h t u n g* angenommen und erfüllt wird.

Anmerkung: Anders als die **Nächstenliebe** sind aber *M i t f r e u d e* und *M i t l e i d* zweifellos „sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat“ (VI 456 20). Wenn auch **Mitleid** mit anderen Menschen (schon deshalb) *n i c h t* (direkt) zur *P f l i c h t* gemacht werden kann (vgl. 457 24-25), „so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also *i n d i r e c t e* Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultiviren und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung *a u s* moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen“ (Zeile 25; Sperrungen VB). – Da auch höhere *T i e r e* (z.B. Elephanten) einem erkrankten oder verletzten Artgenossen durchaus so etwas wie „teilnehmende Empfindung“ entgegenbringen, wird man das Gefühl des Mitleids auch bei *M e n s c h e n* als ein „instinktives“ **Mitgefühl** ansehen müssen, welches seinerseits die Einübung der Nächstenliebe „begleiten“ und ihr „dienlich“ sein kann; damit aber ihr gegenüber nur ein „Zweites“ ist (so wie die Nächstenliebe nur ein „Zweites“ gegenüber der Achtung des Nächsten bleibt – und also auch das Mitleid die Achtung vor der Würde des Menschen nicht ersetzen kann, sondern ihr untergeordnet werden muß).

ZWEITER TEIL : IMPERATIVE

EINLEITUNG : Interessen und Imperative

Den Zusammenhang zwischen *I n t e r e s s e* und *I m p e r a t i v* hat KANT bereits in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ selbst explizit hergestellt, indem er festhält, „daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ (IV 431 35) angesehen werden muß. Dieser als **spezifisch** ausgezeichnete Unterschied ist von der Kantinterpretation m.W. bislang noch nicht näher untersucht worden, obwohl er nicht nur nebenbei angegeben, sondern in den nächsten Textabsätzen auch näher erläutert und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ erneut angesprochen wird (vgl. V 081 03-09).

Jener Zusammenhang soll daher sogleich unter Nr.1 erörtert und damit auch vom ERSTEN zum ZWEITEN TEIL dieser Arbeit übergeleitet werden. Danach ist zunächst unter Nr.2 der *a l l g e m e i n e* Begriff des Imperativs zu behandeln. Im ersten Kapitel wird dann KANTS Theorie der *h y p o t h e t i s c h e n* Imperative kritisch referiert (Nr.3-5). Dieses Theoriestück, in welchem immerhin die Prinzipien der *T e c h n i k* und der *Ö k o n o m i e* erarbeitet werden müßten, wurde bislang von der Kantinterpretation eher vernachlässigt und in den vorhandenen Arbeiten nicht umfassend genug sowie in zu großer Entfernung zu KANTS Texten behandelt; weshalb ihm hier vergleichsweise mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird und nicht nur dem (vielbeachteten) *k a t e g o r i s c h e n* Imperativ, welcher als solcher und in seinen abgeleiteten Formeln im zweiten Kapitel erörtert werden soll (Nr.6-9). Zum Abschluß wird der Zusammenhang von „Sittengesetz“ und „Goldener Regel“ thematisiert (Nr.10).

1. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ stellt KANT einen Zusammenhang zwischen **Imperativen** und **Interessen** her, indem er feststellt, „daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ (IV 431 35) angesehen werden muß. Damit will er sagen, daß der kategorische Imperativ sich auf *k e i n* Interesse *g r ü n d e t* (vgl. 432 16); während der hypothetische Imperativ sich um das Interesse der Sinnlichkeit „zu bekümmern“ hat (vgl. V 061 27) und es ermöglichen soll, auf Neigungen *b e r u h e n d e* Absichten vernünftig zu verwirklichen. Damit wird aber die **Vernunft** von der Sinnlichkeit *i n D i e n s t* genommen und ist auf diese Weise an Neigungen gebunden: Demgegenüber sagt sich das Wollen aus Pflicht von jeglichem Neigungsinteresse los und stellt die Vernunft *n i c h t* in den Dienst der Sinnlichkeit.

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird dieser Gedanke erneut, aber nur ganz kurz wieder aufgenommen und „nunmehr“ dahingehend fortgeführt, daß das Sittengesetz ein Interesse *h e r v o r b r i n g t* (vgl. V 081 03-09). Da KANT zwei Seiten zuvor eine Erklärung des Begriffs „Interesse“ (die die endgültige Begriffsfassung in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ vorbe-

reitet und ihr bereits weitgehend entspricht) vorgenommen hat, darf und muß eine Interpretation beider Aussagenkomplexe (in der „Grundlegung“ und in der zweiten „Kritik“) von der endgültigen Fassung des Begriffs „Interesse“ ausgehen (vgl. VI 212 20-30; s.o. §5 Nr.1): Danach stellt ein **Interesse** die Verbindung von praktischer **Lust** und einer **Regel** des Verstandes (bzw. der Vernunft) in der Willensbestimmung dar und ist ein Interesse der **Neigung**, wenn bei dieser Verbindung die praktische Lust als „Sinnenlust“ der Willensbestimmung **vorhergeht**. Bei einem Interesse der **Vernunft** ist es demgegenüber so, daß die praktische Lust als „intellektuelle Lust“ auf die Bestimmung des Willens **folgt**. Im ersten Fall ist die praktische Lust die **Ursache** und im zweiten die **Wirkung** der Willensbestimmung.

Auf der Folie dieser Begriffsfassung sind dann auch sowohl die gewundenen Ausführungen in der „Grundlegung“ wie die recht kurz gehaltene Bemerkung in der „Kritik der praktischen Vernunft“ ohne weiteres verständlich: Beim Wollen aus Pflicht bestimmt „man sich dazu **ohne** alles Interesse **blos** durchs Gesetz“ (V 081 03; Sperrung VB); was nur besagen soll, daß hier die „Bestimmung“ des Willens interesselos vorgenommen wird; nicht aber, daß sie dabei ohne „Zusammenhang“ mit einem Interesse erfolgt: Da man „sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjectiv hervorgebrachten Interesse(s), welches **rein** praktisch und **frei** ist, bewußt wird“ (Zeiler 04; erste Sperrung VB). – Beim Wollen aus Pflicht wird die Vernunft **nicht** zur Besorgung einer Neigung bzw. einer Begierde (als vorgängiger praktischer Lust) in Dienst genommen und ist durch diese **bedingt**, sondern sie ist davon frei und in ihrer Regelgebung **unbedingt** (vgl. IV 432 17). Die Willensbestimmung ist hier nicht „pathologisch“ affiziert, sondern „rein praktisch“ (vgl. 413 31-34F; 460 29F); die **Vernunft** ist hierbei also nicht fremdbestimmt (heteronom), sondern **selbstbestimmt** (autonom) (vgl. 433 09-11).

Wenn es so ist, daß „etwas wollen“ und „daran ein Interesse nehmen“ nach KANT „identisch“ sind (vgl. V 209 10-12), dann muß jeglichem „pathologischem“ Wollen ein „Neigungsinteresse“ entsprechen. Und wenn es ein „reines“ Wollen gibt, dann wird ihm ein „Vernunftinteresse“ zugeordnet werden müssen. Hier sind dann **zwei** Bestimmungsmomente erforderlich: ein **Prinzip** der Vernunft, das der Willensbestimmung **vorhergeht** und das eine „intellektuelle Lust“ als **Triebfeder** des Wollens aus Pflicht **bewirkt**.

Erinnerungsweise bleibt festzuhalten, daß ein Interesse der Neigung dann **unmittelbar** ist, wenn es auf etwas **Angenehmes** gerichtet ist bzw. in ihm „direkt“ ein Lustgewinn angestrebt wird; es ist **mittelbar**, wenn es Vorstellungen von dem folgt, was nur auf „entferntere“ Art **nützlich** oder schädlich ist (s.o. §9 Nr.11); in welchem Falle es also durch Prinzipien der Vernunft (z.B. „Klugheit“) mitbestimmt wird, die aber immer nur „bedingt“ gelten, weil sie einer Neigung verpflichtet sind. – Ebenfalls festgehalten werden muß die soeben vorgestellte These: daß sich der kategorische Imperativ auf **gar kein** Interesse **gründet** bzw. von keinem **abhängt** bzw. keinem Interesse **unterworfen** ist. Was nicht nur bezüglich eines Neigungsinteresses gilt, sondern **auch** in Bezug auf ein Interesse der **Vernunft**, da dieses ja vom Sittengesetz **hervorgehoben** wird. Daher gilt KANTS Feststellung wirklich allgemein, daß man sich beim Wollen aus Pflicht (in puncto Bestimmung des Willens) „von **allem** Interesse lossagt“.

2. Wie es oben im §6 dargelegt wurde, ist eine **Maxime** „das subjective Princip zu handeln und muß vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden“ (vgl. IV 420 36F). Dieses ist „gültig für jedes vernünftige Wesen und der Grundsatz, nach dem es handeln soll“ (vgl. 421 29F). Eine **Maxime** ist also „das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (...) ist das praktische **Gesetz**“ (400 34F) (vgl. auch 449 08). Während eine Maxime

von vornherein den „Bedingungen des Subjects gemäß“ gefaßt wird und nur für ein Individuum Gültigkeit beansprucht, gilt ein praktisches Gesetz „objektiv“ und ist also immer „für jedes vernünftige Wesen gültig“. Es gilt also: „In der praktischen Erkenntniß, d.i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind **Grundsätze**, die man sich macht, darum noch nicht **Gesetze**, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann“ (V 020 02; Fettdrucke VB).

(a) Ein **praktisches Gesetz** nun wäre nur dann einem **Naturgesetz** vergleichbar bzw. etwas, das „allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte“ (IV 400 35F; Sperrung VB); was aber angesichts der Endlichkeit und Unvollkommenheit des Menschen eben nicht der Fall ist. Deshalb werden die praktischen Gesetze beim Menschen (und bei jedem sinnlich bedingten bzw. endlichen Vernunftwesen) auch in der Form eines Imperativs formuliert, „d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird“ (V 020 10). – Alle **Imperative** drücken daher ein **Sollen** aus „und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird“ (IV 413 12): ein Verhältniß, das eine **Nöthigung** darstellt. Ist also „der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist Nöthigung“ (413 01; Sperrungen weggelassen, VB).

Während beim Menschen ein praktisches Gesetz als „ein Imperativ“ (vgl. IV 421 30F) gültig ist und also ein „Gebot“ darstellt (dessen „Formel“ nun einmal Imperativ genannt wird: vgl. 413 10), „gelten für den **göttlichen** und überhaupt für einen **heiligen Willen** keine Imperativen; das **Sollen** ist hier am unrechten Orte, weil das **Wollen** schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist“ (414 05). – Auch bei gültigen Naturgesetzen verhält sich das von diesen Bestimmte **so wie** das Gesetz es besagt (vgl. V 019 23). Beziehen sich aber praktische Gesetze auf das Begehrungsvermögen des endlichen Subjekts, dann haben sie das Besondere an sich, daß das von ihnen Bestimmte sich **trutz** ihrer unbezweifelbaren Gültigkeit **nicht** unvermeidlich nach ihnen richtet. Als einem „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirtem Wesen“ (V 032 19) muß der Mensch die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes also zwangsläufig als eine Nötigung empfinden, „die darum **Pflicht** heißt, weil eine pathologisch afficirte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür einen Wunsch bei sich führt, der aus **subjectiven** Ursachen entspringt“ (Zeile 26).

(b) Die menschliche Willkür ist deshalb immer als „frei“ zu denken, weil sie von sinnlichen Anreizen (stimuli) „nicht necessirt“ werden kann (vgl. oben §2 Nr.1), sondern „durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden“ (A 802/B 830) vermag; was Vernunft erfordert. Bei solchen „Vorstellungen“ handelt es sich aber zunächst nur um „Vorschriften“ und nicht schon gleich um „Gesetze“. – Daher ist unter einem **Imperativ** nicht nur ein „objectives Gesetz der Freiheit“ (vgl. A 802/ B 830), sondern ganz allgemein bzw. „überhaupt“ ein „jeder Satz zu verstehen, der eine mögliche **freie Handlung** aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll“ (IX 086 19; Fettdruck VB); wobei die Handlung insofern eine „freie“ ist, als sie der „freien“ Willkür entspringt; und wobei der Zweck insofern ein „gewisser“ ist, als er „beliebig“ gesetzt wird. Daher ist es so, daß **alle** Imperative den Willen **objektiv** nötigen und also von **Maximen**, als **subjectiven** Grundsätzen, gänzlich unterschieden sind (vgl. V 020 13);

was besagt, daß nicht nur „Gesetze“, sondern auch „Vorschriften“ den menschlichen Willen in der „Formel“ eines Imperativs nötigen, weil sie eine „Notwendigkeit“ enthalten und also insofern „objektiv“ gelten (vgl. Zeilen 36-40) (s.u. Nr.3c).

KANT sagt also ausdrücklich, daß **a u c h** eine **Vorschrift** eine praktische Nothwendigkeit zum Ausdruck bringt: „denn ohne das wäre sie kein Imperativ“ (V 020 38). Daß deren **N o t w e n d i g k e i t** aber in der „Formel“ eines **Imperativs** und also als **N ö t i g u n g** ausgedrückt wird, ist aus dem Kontext dieser Aussage (und aus dem oben unter Nr.a Gesagten) klar: Insofern unterscheiden sich also **a l l e** praktischen Regeln von solchen der Natur; „weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjecte zu thun hat“ (020 04). Die praktischen Regeln gelten im Verhalten des Subjekts nur dann „unverbrüchlich“ wie die Regeln der Natur, **s o f e r n** „die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat“ (IV 417 08; vgl. 400 36F). Da dies aber nun einmal grundsätzlich **n i c h t** der Fall ist, müssen jene Regeln „vorgeschrieben“ werden; wobei die Nötigung des Willens deutliche Unterschiede aufweist (vgl. 416 16; s.u.). Imperative „passen“ auf die Menschen also deshalb, weil diese „abhängige“ Wesen sind (vgl. 415 29).

ERSTES KAPITEL : **Hypothetische Imperative**

3. Die immer **objektive** Nötigung durch die Imperative kann sich nach dem zuvor Gesagten also auf zweierlei Weise ausdrücken: „Alle **I m p e r a t i v e n** (...) gebieten entweder **h y p o t h e t i s c h**, oder **k a t e g o r i s c h**. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte“ (IV 414 12). Mit den „hypothetischen“ Imperativen spricht die Vernunft als eine (auf **a u ß e r i h r** liegende Absichten hin) instrumentalisierte und sinnlich **b e d i n g t e** Instanz zum Subjekt, während sie im „kategorischen“ Imperativ als sinnlich **u n b e d i n g t e** und autonome Vernunft gebietet, nichts anderes als **s i c h s e l b s t** voraussetzend (vgl. V 020f). In ihrer autonomen Position erläßt die Vernunft **Gesetze**, in ihrer heteronomen rät sie nur **Vorschriften** an (vgl. V 020 23).

(a) KANT unterteilt die **hypothetischen Imperative** in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ dann in Imperative der „Geschicklichkeit“ (IV 415 13; 417 07) und solche der „Klugheit“ (416 04; 417 27) und fragt anschließend, wie **a l l e** diese Imperative möglich sind (vgl. 417 03). Die **F r a g e** stellt sich deshalb, weil sowohl die **Unterscheidung** von „hypothetischen“ und „kategorischen“ als auch diejenige innerhalb der „hypothetischen“ **g e r e c h t f e r t i g t** werden muß. Und hierbei verlangt man „nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne“ (417 04); und zwar grundsätzlich: wie diese „**m ö g l i c h**“ sei (vgl. Zeile 07). Die Frage geht also auf den **G r u n d** bzw. auf das **P r i n z i p** der Nötigung (und nicht auf einzelne **F ä l l e** derselben in ihrem Vollzug).

Wie nun „ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besondern Erörterung“ (417 07) und ist eigentlich völlig klar: „Wer den Zweck will, will (...) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist“ (Zeile 08). Das „erste“ Wollen (des Zwecks) bedingt aber das „zweite“ Wollen (des Mittels) beim Menschen nur dann „automatisch“, „so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat“ (ebda). Da dies jedoch nicht der Fall ist, muß das Wollen des Mittels (prinzipiell) geboten und seine Notwendigkeit nicht (wie bei einer Naturnotwendigkeit) „deskriptiv“, sondern „präskriptiv“ bzw. als Imperativ formuliert werden. Damit ist es also zum einen „wohl“ völlig klar, warum jene „Notwendigkeit“ eine „Nötigung“ darstellt. Trotz deren nicht zu bestreitender Plausibilität ist es aber zum anderen „wohl“ nicht ganz so klar, warum der Zusammenhang jenes „ersten“ mit jenem „zweiten“ Wollen überhaupt ein **n o t w e n d i g e r** ist; weshalb dies auch nicht in einer Klammerbemerkung erledigt werden kann, sondern näher erklärt werden muß – wenn auch nur kurz.

Die Begründung jener Notwendigkeit bereitet nämlich ebenfalls eigentlich keine Schwierigkeit; nämlich deshalb nicht, weil jener Satz („Wer den Zweck **w i l l**, **w i l l** auch das erforderliche Mittel“) ein **analytischer Satz** ist: „was das Wollen betrifft“ (417 10); aber nicht: was die „Vollziehung der Handlung“ anbelangt, von der hier vielmehr abzusehen ist. Warum ist nun jener Satz ein „analytischer“ und also ein „notwendiger“? – Er ist es deshalb, weil die Begriffe „Zweck“ und „Mittel“ mit den Begriffen „Ursache“ und „Wirkung“ (wenn auch gegenläufig) parallelisiert und also als „Correlate“ (B 110) bzw. „correlata“ (IV 325 30F) angesehen werden müssen: weshalb der eine Begriff den anderen notwendiger Weise „nach sich zieht“. Und deshalb „ist es freilich ein identischer Satz: Was nur als Folge (bzw. als Wirkung) existiren kann, hat eine Ursache“ (B 290; Einfügung VB).

Und ebenso ist es ein analytischer Satz: Daß ein (zu bewirkender) Zweck einer Ursache (eines Mittels) bedarf. KANT formuliert dies (in der Sache gleich) so: In „dem Wollen eines Objects als meiner Wirkung wird schon meine Causalität als handelnde Ursache, d.i. der Gebrauch der Mittel, gedacht“ (IV 417 11). Daher *z i e h t* der Imperativ der Geschicklichkeit „den Begriff nothwendiger Handlungen (Mittel) zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus“ (Zeile 13; Einfügung VB). – Auf seine **Formel** gebracht müßte der **Imperativ der Geschicklichkeit** also lauten: *Handle so, daß die Maxime deines Willens ihre A b s i c h t durch den Einsatz der am meisten g e e i g n e t e n M i t t e l erreicht* (s.u. Nr.4b).

Es bedarf dann aber ganz gewiß *g a r* „keiner besonderen Erörterung“, daß das zur Zweckrealisierung „unentbehrlich notwendige Mittel“ dem Handelnden zur *V e r f ü g u n g* stehen und sich also „in seiner Gewalt“ (417 10) befinden muß. Ebenso selbstverständlich ist es, daß das Mittel wirklich *z w e c k d i e n l i c h* und also tatsächlich *e f f e k t i v* sein muß. Daß KANT eine dieser Selbstverständlichkeiten ausdrücklich ausgesprochen hat, wird „wohl“ daran liegen, daß Zwecke zwar gesetzt werden, die erforderlichen Mittel aber nicht so ohne weiteres zur Verfügung stehen. Stehen diese aber *n i c h t* zur Verfügung, dann ist es wiederum (analytisch) „notwendig“, sie in die eigene *G e w a l t* zu bringen. – Aus solchen (in diesem einen Falle auch andeutungsweise gefolgerten) „Folgesätzen“ kann man ersehen, daß es sich bei jenem Satz tatsächlich um einen „Grundsatz“ handelt. Und dieser enthält (wie gefordert) auch nur eine Nötigung des **Willens** aufgrund analytisch notwendiger Konsequenzen; in ihm wird also nicht auf einen „konkreten“ Mitteleinsatz bzw. auf eine „Vollziehung“ der **Handlung** abgestellt.

Für eine solche *K o n k r e t i o n* gilt nämlich etwas anderes: „Die Mittel selbst zu einer vorgeetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings **synthetische Sätze**, die aber nicht den Grund betreffen, den *A c t u s* des Willens, sondern das *O b j e c t* wirklich zu machen“ (417 15; Sperrungen u. Fettdruck VB): durch geeignete *H a n d l u n g e n*. Daher sollte man auch beim „Heranziehen“ von Beispielen sehr genau darauf achten, wo das „Herausziehen“ von Inhalten aufhört. – So trifft es z.B. nur dann zu, daß man sich einer Bedrohung des eigenen Lebens durch Flucht entziehen muß, wenn diese das *e i n z i g e* zur Verfügung stehende Mittel ist; was aber *n i c h t* analytisch, sondern *n u r* empirisch erkannt werden kann: durch Ausschluß anderer Mittel (wie z.B. „sich verstecken“ bzw. „sich tarnen“ oder „täuschen“ oder „sich wehren“). – Auf dieses *S z e n a r i o* ist übrigens eine ganze Wissenschaft (Strategie und Taktik) und ein ganzer Berufsstand konzentriert: auf Seiten der Bedrohung wie der Abwehr.

Anmerkung: Während die Forderung nach der tatsächlichen *V e r f ü g b a r k e i t* eines Mittels nur eine (allerdings oftmals nicht gegebene) „Selbstverständlichkeit“ ausspricht, stellt die Forderung seiner *Z w e c k d i e n l i c h k e i t* sogar einen „Pleonasmus“ dar (und ist deshalb von KANT auch nicht angedeutet worden). – Gleichwohl ist ein Mittel zwar zunächst und zuerst, aber eben nicht nur hinsichtlich seiner *E f f e k t i v i t ä t* zu betrachten, sondern auch hinsichtlich seiner *E f f i z i e n z*: Es wäre zweifellos „ungeschickt“, im Vergleich zweier Mittel dem zwar gleichermaßen „effektiven“, aber „unhandlicheren“ den Vorzug zu geben: z.B. zum Pflügen ein Zwölfer-Gespänn zu benutzen und nicht einen Traktor; oder ein Segelschiff einem Dampfschiff vorzuziehen (wobei hier noch die Frage der Verfügbarkeit hinzukommt: Ein Segelschiff kann bei Flaute nicht genutzt werden). – Da es also Unterschiede in der *E i g n u n g* eines Mittels gibt, ist es bereits aus **Effektivitätsgründen** geboten, das geeignetste (z.B. handlichere) Mittel dem weniger geeigneten vorzuziehen; weshalb in die oben aufgestellte Formel auch die Wendung „am meisten“ (geeignet) aufgenommen wurde (s.u. Nr.4b).

(b) Die „Erste Fassung“ der Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“, die von KANT zwar zum Druck vorgesehen war, aber dann tatsächlich in kürzerer und umgearbeiteter Form erschienen ist (vgl. H. MERTENS (1975) 235-252), enthält eine interessante Stelle, die wahrscheinlich deshalb wenig Beachtung gefunden hat, weil sie nicht zu den „Werken“ gezählt wird. In dieser von ihm selbst also nicht veröffentlichten „Ersten Fassung“ merkt KANT am Ende des Abschnitts I in einer *wichtigen Fußnote* folgendes an: „Hier ist der Ort, einen Fehler zu verbessern, den ich in der Grundl. zur Met. der Sitten beging“ (XX 200 11F). – Dort hatte er (wie oben gesagt) die **hypothetischen Imperative** nochmals unterteilt, je nachdem, ob die von diesen gebotene „Handlung zu irgend einer *m ö g l i c h e n* oder *w i r k l i c h e n* Absicht gut sei“ (IV 414 33). Dementsprechend gelten die hypothetischen Imperative, die Mittel für nur „mögliche“ Zwecke vorschreiben, lediglich *p r o b l e m a t i s c h*; diejenigen aber, die eine für alle Subjekte „wirkliche“ Absicht (nämlich das Streben nach Glückseligkeit) voraussetzen, gelten *a s s e r t o r i s c h*. (Demgegenüber muß der „kategorische“ Imperativ als ein „apodiktisch“ geltendes praktisches Prinzip angesehen werden) (vgl. IV 415 01-05).

Die lediglich eine „problematische“ Geltung beanspruchenden „hypothetischen“ Imperative hatte KANT in der „Grundlegung“ auch als solche der **Geschicklichkeit** bezeichnet, weil es bei diesen gar keine Frage ist, ob „der Zweck vernünftig und gut sei, (...) sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen“ (IV 415 14). Er merkt in jener Fußnote der „Ersten Fassung“ nunmehr an, daß er diese (nicht „problematisch“, sondern) besser „**technisch**“, „d.i. Imperativen der Kunst“ hätte nennen sollen; was er aber in der „Grundlegung“ bereits getan hatte, indem er dort bemerkte, daß man „die ersten Imperative auch *t e c h n i s c h* (zur Kunst gehörig), die zweiten *p r a g m a t i s c h* (zur Wohlfahrt), die dritten *m o r a l i s c h* (zum freien Verhalten überhaupt, d.i. zu den Sitten gehörig) nennen“ (IV 416f) könnte. Kurz zuvor hatte er dort auch die Ungleichartigkeit der Nötigung des Willens durch diese drei Arten von Imperativen betont und sie dementsprechend *R e g e l n* der „Geschicklichkeit“, *R a t s c h l ä g e* der „Klugheit“ und *G e s e t z e* der „Sittlichkeit“ genannt (vgl. 416 15-20).

Jener in der Fußnote der „Ersten Fassung“ zu berichtigende *F e h l e r* in der Namensgebung wird von KANT nun genauerhin darin gesehen, daß in dem Ausdruck „problematische Imperative“ „freilich ein *W i d e r s p r u c h* liegt“; über den er sich aber nicht näher erklärt hat und den er also für offensichtlich hält. „Offensichtlich“ ist der Widerspruch aber nur dann, wenn es sich bei ihm um eine „*contradictio in adjecto*“ handelt und also eine „problematische Nötigung“ ein Unding darstellt – worin man KANT aber (von ihm selbst her gesehen) nicht folgen kann. Zunächst ist folgendes festzuhalten: Wäre in den Regeln der *G e s c h i c k l i c h k e i t* (des Mitteleinsatzes zu „beliebigen“ bzw. nur „möglichen“ Zwecken) keinerlei Notwendigkeit enthalten, dann wären sie auch keine Vorschriften bzw. Imperative (vgl. nochmals V 020 38).

Müssen sie also eine Notwendigkeit enthalten, dann ist zwar der in ihnen ausgedrückte (sogenannte und bestens bekannte) „Sachzwang“ ein solcher, der nur für diejenigen gilt, die sich (nach ihrem Belieben) mit entsprechenden „Sachen“ befassen; für diese aber zweifellos. Daher enthält erstens der **Begriff** einer „nur *m ö g l i c h e n* sachlich-objektiven Nötigung“ des Willens an keiner Stelle einen Widerspruch; weshalb zweitens die **Benennung** solcher Vorschriften bzw. Imperative als *p r o b l e m a t i s c h e* auch nicht als „problematisch“ gelten kann – was auch gar nicht hätte vermutet werden können, da bei Modalbetrachtungen ja vom Inhalt (als dem Ort eines inneren Widerspruchs) abgesehen wird (vgl. A 74/B 99f; A 598/B 626; IV 325 33F).

(c) Anders als diese im Grunde also unnötige „Berichtigung“ ist an jener Fußnote in der „Ersten Fassung“ nun aber das bedeutsam, daß KANT hier ausführt, daß die „pragmatischen“ Imperative

auch als unter den „technischen“ der Geschicklichkeit stehend gedacht werden können: „denn was ist Klugheit anders, als Geschicklichkeit, freie Menschen und unter diesen so gar die Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können“. Bei den Arten der hypothetischen Imperative kommt also die Zweckrationalität des geschickten Gebrauches der Mittel zu – was aber wiederum bereits von ihm in der „Grundlegung“ auch so bestimmt worden war, eben in jener Schlüsselstelle der Unterscheidung der Imperative: Die hypothetischen Imperative stellen überhaupt „die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man (tatsächlich) will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor“ (IV 414 13; erste Einfügung VB).

KANT will damit also (wenn auch auf keine Neubestimmung, so doch wenigstens) auf eine **Neubenennung der Gattungsposition** jener beiden Arten hinaus. Und genau dies trifft zu: In der (tatsächlichen) Einleitung in die „Kritik der Urteilkraft“ wird der von den „hypothetischen“ Imperativen bestimmte Bereich des Praktischen **nunmehr** überhaupt als „technisch-praktischer“ bezeichnet und von dem „moralisch-praktischen“ Bereich abgehoben (vgl. V 172 15). Und in der (allgemeinen) Einleitung in die „Metaphysik der Sitten“ werden die „hypothetischen“ Imperative dann endgültig als „technische“ Imperative geführt: Alle anderen als die kategorischen Imperative „sind technisch und insgesamt bedingt“ (VI 222 23; zweite Sperrung VB). – In Wahrheit ist es also KANT gar nicht um die Benennung der („problematischen“) Imperative der „Geschicklichkeit“ zu tun, sondern um die allgemeine Bezeichnung der hypothetischen Imperative nicht mehr als „hypothetische“; welche aber wiederum nicht etwa der Sache unangemessen war, da ja das zuletzt beigezogene Zitat neben der Bestimmung „technisch“ auch die Bestimmung „bedingt“ enthält; und diese zweifellos beibehalten muß.

Die Verwendung des Namens „technisch“ ist aber ebensowenig zu beanstanden. Diese Bezeichnung steht grundsätzlich zur Verfügung, weil die „problematischen“ Imperative in der „Grundlegung“ ja bereits als „technische“ Imperative bezeichnet worden waren. Die Frage ist vielmehr die, ob die *Gattungsposition* so benannt werden kann; und vor allem warum? Diese Fragen hinsichtlich Begriffs- und Namenslage stellen sich, weil KANT den Unterschied der beiden Artpositionen, also den Unterschied zwischen (bloßen) Regeln der Geschicklichkeit und Ratschlägen der Klugheit, nicht etwa aufgibt, sondern erneut in bekannter Weise bekräftigt und begründet – so auch in der Fußnotenankündigung der „Ersten Fassung“:

„Allein daß der Zweck, den wir uns und andern unterlegen, nämlich eigene Glückseligkeit, nicht unter die bloß beliebigen Zwecke gehöret, berechtigt zu einer besondern Benennung dieser technischen Imperativen, weil die Aufgabe nicht bloß, wie bey technischen, die Art der Ausführung eines Zwecks, sondern auch die Bestimmung dessen, was diesen Zweck selbst (die Glückseligkeit) ausmacht, fo(r)dert, welches bey allen technischen Imperativen als bekannt vorausgesetzt werden muß“ (XX 200 22F; Sperrungen VB). Dabei dürfte nun dem vorbereiteten Leser das Hineinspielen der (neuen) Gattungsbenennung der „hypothetischen“ Imperative als **„allgemein-technische“** ebenso wenig entgehen wie die Beibehaltung der Bezeichnung für deren eine Art ebenfalls als „technische“ Imperative (im Unterschied zu „pragmatischen“). Es gibt also die „hypothetischen“ Imperative in einem weiteren und in einem engeren Sinne von „technisch“: pragmatisch-technisch und technisch-technisch (womit dann also die „Geschicklichkeit“ die Form der „technischen“ Imperative darstellen würde).

(d) Es bleibt aber noch übrig, sich auf die Begründung der **Unterscheidung** von „technischen“ und „pragmatischen“ Imperativen zu konzentrieren, welche in jener Fußnotenankündigung ja beibehalten wird. Dabei wird man nicht kritisieren können, daß der Unterschied überhaupt an dem

„Wozu-Guten“ der deshalb auch nur „bedingt“ geltenden Imperative festgemacht wird; denn das liegt allgemein im Begriff „hypothetischer“ und dann auch „technischer“ Imperative. Die von ihnen geforderte Vernünftigkeit in der Willensbestimmung ist die der „Zweckrationalität“, die nur unangemessen so genannt werden kann, da es sich bei ihr in der Sache um eine „Mittelrationalität“ handelt (vgl. unten §17). Ein „hypothetischer“ bzw. „technischer“ Imperativ schreibt ganz allgemein eine „Handlung als *M i t t e l* zur Wirkung“ vor (vgl. V 020 07; IV 414 13; VI 222 17).

Wird in den **pragmatischen Imperativen** (als Ratschlägen der Klugheit) dem Menschen tatsächlich eine *b e s t i m m t e* Geschicklichkeit abverlangt, dann stellen sie zweifellos eine *A r t* der „technisch-praktischen“ Imperative dar. Und in der Tat können Prinzipien der Selbstliebe bzw. der eigenen Glückseligkeit „allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten“ (V 025f) (vgl. V 430 18; VIII 020 03). Daher kann nach KANT „Klugheit“ auch als eine „*Geschicklichkeit*“ des Menschen aufgefaßt werden: nämlich als *diejenige*, „die Naturanlagen und Neigungen in sich selbst zu seinen Absichten zu gebrauchen“ (wie es frei nach jener Fußnote der „Ersten Fassung“ heißt: vgl. dort Zeile 21F) (vgl. V 173 08); aber auch als *diejenige*, „auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben“ (V 172 24) (vgl. ferner die „Fußnote“: Zeile 20F) bzw. „andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen“ (VII 322 15); und zwar *in beiden Fällen* mit Absicht auf Glückseligkeit (als einem nicht „beliebigen“, sondern subjektiv „notwendigen“ Zweck, den also alle Menschen zu verwirklichen streben).

Nun wird aber (einzig in jener „Fußnote“) für ein „kluges“ bzw. „pragmatisches“ Verhalten nicht nur „die Art der *A u s f ü h r u n g* eines Zwecks“ zur Aufgabe gestellt, „sondern auch die Bestimmung dessen, was diesen *Z w e c k s e l b s t* (die Glückseligkeit) ausmacht“ (Zeile 25F; Sperrungen VB). In dieser zweiten Aufgabenstellung sind also *k e i n e* vernünftigen (verständigen) Überlegungen für einen „Miteinsatz“ gefragt, sondern für die „Zweckbestimmung“. – Wenn aber in dieser Aufgabe gar *k e i n e* Geschicklichkeit gefragt wäre, dann würde das Unterfallen der pragmatischen Imperative unter die technischen der Geschicklichkeit obsolet.

Zu diesem **Problem** kommt aber noch ein anderes hinzu: Man wird nämlich auch die *B e s o n d e r h e i t* des (vorgegebenen) Zwecks (Glückseligkeit) in Frage stellen müssen. Hierzu ist darauf hinzuweisen, daß „Glückseligkeit“ ein zwar von jedem Subjekt wirklich erstrebter „Zweck“ ist, wenn man darunter „das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande“ (IV 393 15) bzw. „die Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen das ganze Dasein begleitet“ (vgl. V 022 18), versteht. Es ist aber aus dem vorangegangenen §10 klar, daß diese bei jedem Menschen *w i r k l i c h* vorhandene „Absicht“ auf Glückseligkeit keiner objektiven Bestimmung fähig ist und so **amorph** bleiben muß, daß der jeweils mit dem Etikett bzw. dem *T i t e l* (vgl. V 025 26) „Glückseligkeit“ versehene Zweckkomplex (vgl. V 431 17) so subjektiv festgelegt wird, daß hier im Grunde **kein greifbarer** Unterschied zu nur *m ö g l i c h e r* Weise setzbaren Zwecken (bei den problematischen Imperativen) gefunden werden kann – womit jene Auszeichnung der Glückseligkeit als ein „nicht-beliebiger“ Zweck dann aber gegenstandslos ist.

Diese Einsicht wird von KANT auch der Sache nach direkt ausgesprochen; sehr konzis in der „Kritik der praktischen Vernunft“: „Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehungsvermögen *a l l e r w ä r t s* zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe und bestimmt nichts spezifisch (...). Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls“ (V 025 24; eine Sperrung weggelassen, VB). Was hierbei „subjektiv-notwendig“ ist, ist das *S t r e b e n* nach Lust, welches zwar als ein

(psychologisches) „Naturgesetz“ angesehen werden muß, das aber nur „ein gar sehr z u f ä l l i g e s praktisches Princip (...) abgeben kann“ (Zeile 33).

So klar dies von KANT auch gesehen und in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ebenfalls herausgearbeitet wird, eben so dunkel bleibt die fällige Konsequenz. In dem dafür einschlägigen (langen) Absatz (vgl. IV 417-419), in welchem die „Imperative der Klugheit“ (und vor allem die „Idee“ bzw. das „Ideal“ der „Glückseligkeit“ (vgl. oben §10 Nr.3)) erörtert werden, redet er in den entscheidenden Sätzen zwar durchweg im Konjunktiv, beschließt seine Ausführungen aber in der Wirklichkeitsform: daß es hinsichtlich „der Möglichkeit eines solchen Imperativs“ keine Schwierigkeiten gibt (vgl. IV 419 10). Diese gibt es deshalb nicht, weil der pragmatische Imperativ *w i e* der der Geschicklichkeit und also *b e i d e* „bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte“ (Zeile 07); womit aber von der *B e s o n d e r h e i t* des pragmatischen Imperativs gerade abgesehen wird.

Um dessen Besonderheit darzutun, *m u ß* man zweifellos *a n n e h m e n*, daß sich „die Mittel zur Glückseligkeit sicher angeben lassen“ (vgl. 419 03); welche Annahme aber gänzlich unmöglich ist, da man sich von der Glückseligkeit keinen bestimmten Begriff machen kann – und zwar sowohl keinen davon, was man „hier eigentlich wolle“ (418 11), als auch keinen davon, „welche Handlung die Glückseligkeit (...) befördern werde“ (Zeile 32) – und daher auch „kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht“ (Zeile 34). Hieraus folgt dann aber (nicht wie bei KANT mitten drin, sondern als Schlußsatz), „daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d.i. Handlungen objektiv als praktisch- *n o t h w e n d i g* darstellen, können, daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind“ (Zeile 28). Das heißt im Klartext: daß sie „überhaupt“ als Imperative und *a fortiori* als eine „Art“ derselben entfallen.

Anmerkung: KANT gerät diesbezüglich aber auch in jener Fußnote der „Ersten Fassung“ in ein *D i l e m m a*: Betrachtet er die pragmatischen Imperative unter dem *Aspekt* der „Ausführung eines Zwecks“, dann gehören sie zwar als Regeln einer entsprechenden Geschicklichkeit *u n t e r* die „technisch-praktischen“ Imperative, stellen aber *k e i n e* besondere *U n t e r a r t* derselben dar; und zwar unabhängig von der Frage, ob der nach ihnen auszuführende bzw. zu realisierende Zweck ein von allen Menschen erstrebter ist oder nicht: weil diese Regeln nur Ausführungsbestimmungen enthalten, die als allgemeine „Mittelrationalität“ gerade von der jeweiligen Verschiedenheit der Zwecke überhaupt absieht. – Betrachtet er die pragmatischen Imperative unter dem *Aspekt* der „Zweckbestimmung“ (was diesen „ausmacht“), dann *u n t e r s c h e i d e n* sie sich zwar von jenen Imperativen, die als „technische“ Regeln nur darauf aus sind, Mittel zu Zwecken (allgemein) ausfindig zu machen; aber dann *u n t e r f a l l e n* sie *n i c h t* mehr den „technisch-praktischen“ Imperativen; und zwar unabhängig von der Frage, ob die Zweckbestimmung gelingen kann oder nicht. – Denn wie die „Mittelbestimmung“ so ist auch die „Zweckbestimmung“ eine eigenständige Aufgabe, welche (wenn es um „Mittelbestimmung“ geht) generell als erledigt angenommen bzw. „bei allgemeinen technischen Imperativen als bekannt vorausgesetzt werden muß“ (wie es am Schluß jener Fußnote heißt). – Kann die Aufgabe aber im Falle der Absicht auf Glückseligkeit *n i c h t* als erledigt vorausgesetzt werden, dann stellt sich die Frage: „Was ist Klugheit anders als Geschicklichkeit?“ in einem neuen Licht; in welchem die Antwort dann (wie von KANT gegeben) lautet: „nichts anderes als Geschicklichkeit“; womit aber die Unterteilung der technisch-praktischen Imperative endgültig hinfällig wird.

(e) Daß KANT überhaupt auf eine **Dreiteilung** der Imperative aus ist, dafür sind (neben sachlichen und später zu behandelnden Gründen) vor allem *k a t e g o r i a l e* Überlegungen maßge-

bend: Ein philosophisches System bedarf zu seiner Ausführung eines *S c h e m a s* (vgl. A 833/ B 861), als welches die *T a f e l* der Kategorien angesehen werden muß (vgl. IV 473f). Die Kategorientafel stellt also eine „systematische Topik“ dar (vgl. A 83/B 109; A 269/B 325): Das *S y s t e m* der Kategorien gibt den *L e i t f a d e n* an die Hand, wie und durch welche Punkte einer Untersuchung die philosophische Betrachtung geführt werden muß (vgl. IV 325 04-24), um einen in sich „geschlossenen Kreis“ zu bilden (vgl. dazu insgesamt I. HEIDEMANN 1974 und 1981a). – Daß KANT dann auch diese Systematik seiner Einteilung der Imperative zu Grunde gelegt hat, wird an deren Geltungsmodus deutlich, nach welchem sie in „problematische“, „assertorische“ und „apodiktische“ Prinzipien eingeteilt (vgl. IV 415 0105) und damit offensichtlich an den Momenten unter dem Titel der „Modalität“ der Kategorientafel orientiert werden. – Und hierin dürfte auch der eigentliche *G r u n d* dafür liegen, daß für die Unterteilung der hypothetischen Imperative einmal ein nur „möglicher“ und das andere Mal ein „wirklicher“ Zweck maßgebend sein soll.

Hinzu kommt noch, daß die Transzendentalphilosophie prinzipiell nicht auf Zwei-, sondern auf *D r e i t e i l u n g e n* aus sein muß, weil sie „synthetisch“ vorgeht (vgl. IV 263 29; 274 28; 276 34F). Ihre Einteilungen müssen „nothwendig Trichotomie sein“ (V 197 27F; vgl. IX 147 31F), während „sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß“ (B 110). – Da dies aber auf die Philosophie nur in ihrem „reinen“ bzw. „transzendentalen“ Teil und also nur so weit zutreffen kann, „so fern sie auf Begriffen a priori beruht“ (B 109), wäre die Orientierung der Betrachtung an der Systematik der Kategorientafel im Falle der (empirisch bedingten) hypothetischen Imperative und deren Unterteilung allerdings erklärungsbedürftig.

Eine solche Erklärung hat KANT dann im Zusammenhang der Aufstellung der „Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ in einem denkbar weitgestreckten Rahmen zu geben versucht. Zunächst ist hier zu beachten, daß die „Kategorien der Freiheit“ allesamt als *M o d i* „einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität“ (V 065 12) angesehen werden müssen. Dabei ist für alle vorausgesetzt, daß der *G r u n d* der Willensbestimmung (*Ursache*) das Sittengesetz (als Gesetz der Freiheit) ist; weshalb sie auch allesamt Kategorien der *F r e i h e i t* sind.

Auf der anderen Seite (*der Wirkung*) gehören die von dem vernunftbestimmenden Willen ausgehenden *H a n d l u n g e n* „als Begebenheiten in der Sinnenwelt zu den Erscheinungen“ (065 18) und müssen daher „den Kategorien des Verstandes gemäß“ (Zeile 20) bzw. nach deren Ordnung aufgestellt werden. Sie müssen ferner „als Folgen der Willensbestimmung“ (Zeile 05) entweder als „gut“ oder als „böse“ bewertet werden: je nachdem sie dem Sittengesetz folgen oder ihm widersprechen; weshalb die Kategorien der Freiheit in Ansehung des *G u t e n* und des *B ö s e n* abzufassen sind, welche beide „die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft“ (058 06) darstellen. Unter dem Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft versteht KANT nämlich „die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit“ (057 18).

Es ist nun so, daß in jener Tafel „die Freiheit als eine Art von Causalität (...) in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt betrachtet“ (067 01) wird; weshalb ein Bezug „auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit“ (Zeile 04) möglich ist und die Tafel der „Kategorien der Freiheit“ in Ansehung ihres *G e g e n s t a n d e s* der Systematik der „Kategorien der Natur“ (065 28) bzw. der Kategorientafel der „Kritik der reinen Vernunft“ folgen kann. – Daß die erste Kategorie der Tafel (erstes „Moment“ des „Titels“ Quantität) alle nur möglichen „Willensmeinungen“ des handelnden Individuums und also seine *M a x i m e n* repräsentiert, macht deutlich, daß „jede Kategorie so allgemein genommen“ (067 05) werden muß, daß sie eben nicht

nur die Freiheit als Bestimmungsgrund (Ursache) zuläßt, sondern auch *a l l e* ihre Wirkungen in der Sinnenwelt erfaßt.

Als zweites Moment (unter dem Titel „Quantität“) führt KANT dann *V o r s c h r i f t e n* auf, denen zufolge Handlungen „objektiv“ bzw. „nach Prinzipien“ bestimmt werden und welche beim Menschen in der Formel eines Imperativs Geltung beanspruchen: „Die Imperative gelten also objectiv und sind von Maximen, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden“ (V 020 13). Subjektiv gelten Maximen deshalb, weil sie ein „jeder auf seine Neigung gründet“ (067 17), während Vorschriften solche Regeln sind, „die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so fern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten“ (Zeile 18). Das dritte Moment stellen dann praktische *G e s e t z e* dar, welche „für alle unangesehen ihrer Neigungen“ (Zeile 20) gelten; also nicht nur für Menschen, sondern für alle Vernunftwesen überhaupt.

Hierbei ist nun zu bemerken, daß diese Kategorien (der „Quantität“) wie auch diejenigen unter den Titeln „Qualität“ und „Relation“ „nur die praktische Vernunft überhaupt angehen und so in ihrer Ordnung von den moralisch noch unbestimmten und sinnlich bedingten zu denen, die, sinnlich unbedingt, bloß durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen“ (066 12); was allerdings nur im Falle der Kategorien der Quantität sinnfällig ist. – Erst mit den Kategorien der „Modalität“ wird dann der „Übergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit“ (067 09) eingeleitet; wenn auch nur als „Vorriß“ bzw. „problematisch“.

Erst im Ausgang von dem ausformulierten Sittengesetz werden die Prinzipien der Sittlichkeit dann inhaltlich ausgeführt und „dogmatisch“ dargestellt; erst dann wird inhaltlich näher bestimmt, was z.B. das „Erlaubte“ sein kann, zu dem es eine gesetzlich geregelte „Befugniß“ gibt (vgl. VI 023 16F; 222 29). Und erst dann wird diejenige Handlung näher bestimmt werden, zu der jedermann „verbunden“ werden kann und die also „Pflicht“ ist; wobei hier zunächst nur auf die Handlung bzw. auf „die Materie der Verbindlichkeit“ (222 32) gesehen wird und nicht auf deren Form. Die Art der Verbindlichkeit kommt erst im dritten Moment zur Geltung, und da sind dann „vollkommene“ von „unvollkommenen“ Pflichten bzw. Rechts- von Tugendpflichten zu unterscheiden und inhaltlich näher zu bestimmen. (Vgl. dazu insgesamt auch IX 070 02).

Wenn man aus jener Tafel der Kategorien der Freiheit „den ganzen Plan von dem, was man zu leisten hat, sogar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist“ (V 067 21), übersehen können soll, dann müßte sich von ihr aus auch die Frage nach der *E i n t e i l u n g* der Imperative beantworten lassen. Und dies sieht zunächst auch ganz danach aus, da die grundsätzliche Einteilung der Imperative in entweder hypothetische (bzw. „Vorschriften“) oder kategorische (bzw. „Gesetze“) sich zweifelsfrei aus den Momenten der Quantität entnehmen läßt (abgesichert durch die am Ende der Erörterung der „Tafel“ gegebenen Erläuterungen KANTS: vgl. nochmals 067 17-20).

Die nochmalige **Unterteilung** der hypothetischen Imperative bleibt dabei allerdings ausgeklammert und also offen. Folgt man einer Bemerkung, die KANT in einer Fußnote in der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu jener Tafel gemacht hat, dann wird man **diesbezüglich** zu seiner Überraschung an die Momente unter dem Titel der Modalität verwiesen: Dort soll es nämlich „um den Unterschied der *I m p e r a t i v e n* unter *p r o b l e m a t i s c h e m*, *a s s e r t o r i s c h e m* und *a p o d i k t i s c h e m* Bestimmungsgrunde zu thun“ (V 011 18F) sein – worin man ihm nun aber wirklich nicht folgen kann.

Wenn auch die Imperative in ihrem Geltungsmodus bzw. in der Ungleichartigkeit „der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden“ (IV 416 16) und dabei an der Modalität (insbesondere der Urteilsfunktionen) orientiert werden können, so dürfen sie *deshalb* nicht auch schon mit den ebenfalls an den Momenten der Modalität orientierten „Kategorien der Freiheit“ in Zusammenhang gebracht werden. – Zunächst muß dies festgehalten werden, daß in der Tafel der Kategorien der Freiheit mit dem Titel der Modalität der „Übergang von praktischen Prinzipien überhaupt zu denen der Sittlichkeit“ (V 067 09) vollzogen und also mit dem „Erlaubten“ (vom Sittengesetz her „gestattet“) begonnen wird.

Das vom Sittengesetz *Erlaubte* kann zwar als das praktisch-objektiv *Mögliche* angesehen (vgl. V 011 06F), aber nicht dem *problematisch* geltenden Imperativ zugeordnet werden. Die von diesem geregelte Geschicklichkeit könnte zwar (der Einfachheit halber sei dies eingeräumt) „erlaubter“ Weise dazu eingesetzt werden, „die Auflösung aller Probleme der Geometrie und Mechanik“ (Zeile 11F) zu bewerkstelligen; aber mit gleichem Recht dann auch (wiederum eingeräumt) die Auflösung aller psychischen Probleme. Unter diesen wären jedoch gewiß einige, deren Auflösung vom Sittengesetz nicht „erlaubt“ werden würde.

Wenn auch das zweite Moment bzw. die *Pflicht* „auf ein in der Vernunft (...) *wirklich* liegendes Gesetz“ (Zeile 12F) bezogen ist, so kann dies nicht dem *assertorisch* geltenden Imperativ (der Klugheit) zugeordnet werden, der vielmehr mit dem bei allen Menschen „wirklich“ vorhandenen Streben nach *Glückseligkeit* bzw. Lust in Beziehung steht; welches als (allgemeine) Neigung das gerade Widerspiel der Pflicht ist. (Zudem ist die Notwendigkeit der Pflicht (als rationale) immer eine *apodiktisch* geltende (vgl. IX 071 08-15); was deren Zuordnung zum zweiten Moment in jener Tafel fraglich macht). – Daher muß es dabei bleiben, daß die **Unterscheidung** der hypothetischen Imperative und mit ihr auch ein Grund zur Annahme eines „pragmatischen“ Imperativs jener Tafel *nicht* entnommen werden kann.

Anmerkung: Zu seinen Bemerkungen sieht sich KANT durch die Besorgnis veranlaßt, man könne ihm vorwerfen, „eine *neue Sprache* einführen zu wollen“ (V 010 24). Er beteuert aber, daß er seine Ausdrücke „mit größter Sorgfalt“ (011 04F) ausgesucht hat. Aufgrund begrifflich notwendiger Unterscheidungen ist es dann auch nicht zu vermeiden, das „Erlaubte“ und die „Pflicht“ mit eigenen Wörtern zu belegen, obwohl sie „im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn“ (Zeile 08F) haben. – Das **Erlaubte** stellt nach KANT eine wichtige Kategorie der praktischen Vernunft dar, weil es nicht nur Gebots- und Verbots-, sondern auch Erlaubnisgesetze gibt (vgl. VI 223 05-17). Der Begriff „*lex permissiva*“ würde nun zwar eine „Nöthigung zu einer Handlung, zu dem, wozu jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten“ (VIII 348 08F); aber nur dann einen Widerspruch (*contradictio in adjecto*) darstellen, „wenn das Object des Gesetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte“ (Zeile 09F); was jedoch nicht der Fall ist (vgl. Zeilen 10-21F). (Vgl. dazu insgesamt R. BRANDT (1995) 69-86).

4. In der Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“ richtet KANT dann sein Hauptaugenmerk exklusiv auf die **Hauptunterscheidung** praktischer Grundsätze, die entweder *technisch-praktisch* oder *moralisch-praktisch* sind (vgl. V 172 15). Diese Unterscheidung wird fällig, weil er ausgehend von der Unterscheidung von Gegenständen nach dem *Naturbegriff* oder nach dem *Freiheitsbegriff* nunmehr darauf drängt, das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriff nicht mehr „für einerlei“ zu nehmen (vgl. 171 27) und es also in Ansehung des Praktischen nicht mehr unbestimmt sein zu lassen, „ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff, oder ein Freiheitsbe-

griff sei“ (172 12); wobei daran erinnert werden darf, daß der menschliche Wille einzig „nach Begriffen wirkt“ (Zeile 05; vgl. oben §2 Nr.3).

(a) Dieser nunmehr für den Ansatz in der „Kritik der Urteilskraft“ fällig gewordene Unterschied ist in sich selbst gewiß „wesentlich“ (172 14), wie auch die Unterscheidung **technisch**-praktischer Prinzipien, bei denen die Willensbestimmung auf einem **Naturbegriff** beruht, von den **moralisch**-praktischen Prinzipien, die sich auf den **Freiheitsbegriff** gründen. Noch wichtiger aber dürfte die daraus folgende Zuordnung sein, nach der „die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die andern aber ganz a l l e i n den zweiten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie, ausmachen“ (Zeile 19; Sperrung VB). Trotzdem werden diese klar unterschiedenen Prinzipien der Bestimmung des „Willens“ jeweils b e i d e als „praktisch“ bezeichnet.

Jene Zuordnung ist also nicht so zu verstehen, als würde KANT damit übersehen wollen, daß es sich bei den technisch-praktischen Regeln immer noch um p r a k t i s c h e Grundsätze handelt. Es müssen nämlich praktische Erkenntnisse bzw. praktische Sätze von den theoretischen unterschieden werden: In der t h e o r e t i s c h e n Erkenntnis der Vernunft kommt es darauf an, den Gegenstand und seinen Begriff bloß zu b e s t i m m e n , in der p r a k t i s c h e n aber, ihn auch w i r k l i c h z u m a c h e n (vgl. B X) (vgl. auch V 089 25-28). Diese Begriffsbestimmungen in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ kehren der Sache nach in anderer Formulierung in einer Stelle im „Transzendentalen Ideal“ wieder. Hier „begnügt“ er sich erneut damit, „die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, w a s d a i s t , die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, w a s d a s e i n s o l l e“ (A 633/B 661). Und in der „Architektonik“ der „Methodenlehre“ wird diese Position im Zusammenhang der beiden Hauptgegenstände der Vernunft („Natur und Freiheit“) rekapituliert: „Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da i s t , die der Sitten nur auf das, was da s e i n s o l l e“ (A 840/B 868).

Diese „genugsamen“ Erklärungen, die sich etwas anders formuliert auch vorher im „Kanon“ finden (vgl. A 802/B 830), stehen im Einklang mit der dortigen „anspruchsvolleren“ Aussage, daß alles Praktische durch Freiheit der Willkür möglich ist (vgl. A 800/B 828; A 802/B 830). In der Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“ wird dies etwas anders ausgedrückt: Auch hier ist das Praktische alles das, „was durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird“ (V 172 06). – In diesen Erklärungen wird es aber bezüglich des **Praktischen** „unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff, oder ein Freiheitsbegriff sei“ (s.o.). Es wird hier n u r darauf abgestellt, daß das menschliche Begehrungsvermögen ein solches ist, das „nach Begriffen wirkt“ (s.o.): „zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache n i c h t durch B e g r i f f e (sondern wie bei der leblosen Materie durch M e c h a n i s m und bei Thieren durch I n s t i n c t) zur Causalität bestimmt wird“ (V 172 07; Sperrungen VB).

Die Entscheidung, die **technisch-praktischen** Regeln n i c h t zur Praktischen Philosophie (nur als Sittenlehre) zu nehmen, sondern als „Corollarien“ zur Theoretischen Philosophie zu rechnen (vgl. 172 26), darf also n i c h t so verstanden werden, daß sie damit a u ß e r h a l b des Bereichs des Praktischen überhaupt angesiedelt werden. KANT will nur verdeutlichen, „daß ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie giebt, n i c h t einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten Theil derselben d a r u m ausmache, w e i l sie praktisch sind“ (173 26; Sperrungen VB); denn das sind sie auch dann, „wenn ihre Principien gleich g ä n z l i c h aus der theoretischen Erkenntniß der Natur hergenommen wären“ (Zeile 29; Sperrung VB). Obwohl also ihr Prinzip „vom Naturbegriff, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist“ (Zeile 31), können sie doch nicht der Theoretischen Philosophie g l e i c h b e r e c h t i g t an die Seite gestellt werden.

Dies ist nur bei moralisch-praktischen Geboten möglich, die auf dem Freiheitsbegriff beruhen und als praktische *Gesetze* gelten; während es sich bei den technisch-praktischen nur um *Vorschriften* handelt.

KANT erhebt also für die hier in Rede stehende Zuordnung die **Autonomie** (oder Heteronomie) der betreffenden Prinzipien zum Kriterium und **nicht ihre Praktizität**. Und da gehören alle technisch-praktischen Regeln (ungeachtet ihrer „Praktizität“) zur Theoretischen Philosophie, und zwar als „Corollarien“ (vgl. 173 15); was auch besagt, daß sie keinen Prinzipienverband darstellen, der gleichberechtigt „neben“, sondern „unter“ der Theoretischen Philosophie steht: Sie sind keine Gesetze, sondern lediglich Vorschriften. Einzig praktische *Gesetze* können gleichrangig neben die *Naturgesetze* gestellt werden und eine Praktische Philosophie ausmachen, welche als *Philosophie* nur moralisch-praktische Gebote enthalten kann und ausschließlich „Sittenlehre“ ist.

(b) Der Begriff „Vorschrift“ wird von KANT aber nicht nur von „praktischen“ Gesetzen, sondern auch von „physischen“ bzw. von Naturgesetzen abgehoben; obwohl Vorschriften „gänzlich aus der theoretischen Erkenntniß der Natur“ (s.o.) bzw. aus dem Naturbegriff hergenommen werden, handelt es sich bei diesen doch immer noch um „praktische“ Regeln: Obwohl der menschliche Wille auch zu „den mancherlei Naturursachen in der Welt“ gezählt werden muß (vgl. 172 04), so hat man es hierbei doch „mit dem Subjecte zu thun“ (V 020 05); weshalb also die technisch-praktischen Regeln für dessen Verhalten nicht „unverbrüchlich“ gelten wie Naturgesetze (vgl. 019 23-25) und daher von diesen unterschieden werden müssen: – „weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe“ (V 172 33; Sperrungen VB) und also unter *beiden* steht (s.u. Nr.d).

Die „Erste Fassung“ ist hinsichtlich des hier erörterten Teilthemas zwar nicht so systematisch angelegt wie die „Einleitung“, aber dafür etwas ausführlicher gehalten. Ihr Text kann daher zur Ergänzung herangezogen werden: Auch hier stellt KANT die Frage, „was man für *practisch*, in einer solchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu einer *practischen Philosophie* gezogen zu werden verdiente“ (XX 195 24). Er führt dann eine Reihe von Wissensgebieten an („warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?“), die alle praktische Sätze enthalten, und unterscheidet anschließend an allen praktischen Sätzen deren *Formel* (bzw. Vorstellungsart) und deren *Inhalt* und hält fest, daß es praktische Sätze gibt, die „zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach“ (196 31) von theoretischen unterschieden werden. KANT macht aber auch hier nicht deren **Praktizität** bzw. deren (Gebots-)Formel für eine Zuordnung verantwortlich, sondern (nunmehr) deren Inhalt. Dem **Inhalte** nach ist aber die Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen (auch bei „praktischen“ Regeln bzw. bei „Vorschriften“) von ihrer Möglichkeit nach Gesetzen der Freiheit prinzipiell verschieden.

Für diese wesentliche Verschiedenheit ist es also *unerheblich*, ob im ersten Falle die Ursache der Dinge in einen Willen gesetzt wird oder nicht; und wenn ja: daß die am Naturbegriff orientierte Willensbestimmung mit der am Freiheitsbegriff orientierten (beide als Bestimmung des Willens) zwar vergleichbar und also insofern zweifellos „praktisch“ ist. Es ist aber die „Kausalität“ des Willens als eine Art der „Naturursachen“ in der Welt zu betrachten, und das Wissen des Bewirkwerdens eines Objektes durch unsere Willkür ist dementsprechend theoretisches Wissen: „Wenn doch der Wille keine andern Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, daß der Gegenstand nach ihnen, als bloßen Naturgesetzen, möglich sey, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkühr enthält, ein practischer Satz heißen, er ist doch, dem Princip nach, von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden“ (XX 197 24). – Wobei die Wendung „dem Prinzip nach“ als „auf welches

Prinzip zurückführbar“ aufgefaßt werden muß; womit dann *a u c h* in der „Ersten Fassung“ die in Frage stehende Zuordnung von der **Autonomie** (oder Heteronomie) der in Rede stehenden Prinzipien abhängig gemacht wird; im Vergleich zur tatsächlichen „Einleitung“ allerdings nur andeutungsweise.

(c) In der im Jahre 1800 von JÄSCHE herausgegebenen „Logik“ wird zunächst im Anhang zur Einleitung und später im §32 von dem Unterschied des theoretischen und des praktischen Erkenntnisses bzw. theoretischer und praktischer Sätze gehandelt. Da in beiden Stellen an praktischen Sätzen wiederum *F o r m e l* und *I n h a l t* unterschieden und die praktischen Erkenntnisse unter beiden Aspekten behandelt werden, ist diese Erörterung tunlichst von den Ausführungen der Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“ (und von denen der „Ersten Fassung“) her zu interpretieren. – Da die praktischen Sätze in Entgegensetzung zu theoretischen Erkenntnissen ihre jeweilige Bestimmung erfahren, muß *f e r n e r* die Einteilung aller theoretischen Erkenntnisse auch eine Stelle in der „Kritik der reinen Vernunft“ beachten:

Im „Transzendentalen Ideal“ unterteilt KANT die **theoretische Erkenntnis** in zwei Arten: „Eine theoretische Erkenntniß ist *s p e c u l a t i v*, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der *N a t u r e r k e n n t n i ß* entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können“ (A 635f/B 663f). Indem also sowohl Empirie als auch Spekulation der Gattung „theoretische Erkenntnis“ unterfallen, kann man bei KANT auch oftmals eine diesbezüglich undifferenzierte Redeweise vom „theoretischen Gebrauch der Vernunft“ oder von „theoretischen Erkenntnissen“ antreffen: – was nicht nur, aber vor allem in der „Kritik der Urteilskraft“ der Fall ist.

Gemäß dem Anhang zur Einleitung in die „Logik“ sind nun **praktische** Erkenntnisse **erstens** praktische Sätze, in **Form** eines Imperativs und werden insofern den **theoretischen** Erkenntnissen entgegengesetzt. „Unter *I m p e r a t i v* überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine mögliche freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll. Eine jede Erkenntnis also, die Imperative enthält, ist *p r a k t i s c h*, und zwar im Gegensatze des *t h e o r e t i s c h e n* Erkenntnisses praktisch zu nennen“ (IX 086 19). Die Begründung dafür stellt dann auf jene „genugsamen“ Erklärungen ab: „Denn theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht *w a s s e i n s o l l*, sondern *w a s i s t*, also *k e i n H a n d e l n*, sondern ein *S e i n* zu ihrem Object haben“ (Zeile 23; Sperrungen hinzugefügt, VB).

Diesen Bestimmungen folgend heißt es dann im §32: „*T h e o r e t i s c h e* Sätze heißen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme; *p r a k t i s c h e* Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch, als nothwendige Bedingung desselben, ein Object möglich wird“ (110 03). Die Anmerkung zum §32 betont zunächst, daß die Logik von praktischen Sätzen nur der *F o r m* nach zu handeln hat und daß sie unter diesem Aspekt den theoretischen entgegenstehen. Dementsprechend erfolgte die im Haupttext des Paragraphen vorgenommene Bestimmung dessen, was praktische Sätze sind, also unter dem *Gesichtspunkt* ihrer Form (bzw. ihrer „Formel“).

Der letzte Satz der Anmerkung zum §32 gibt zu erkennen, daß eine Bestimmung praktischer Sätze *a u c h* unter dem *Aspekt* des Inhaltes (allerdings außerhalb der Logik) erfolgen kann. Praktische Sätze, die dem *I n h a l t e* nach praktisch sind, gehören in die *M o r a l* und sind von den *s p e k u l a t i v e n* Aussagen unterschieden. (Moralische Erkenntnisse sind solche, die als moralisch-praktische inhaltlich auf dem Freiheitsbegriff beruhen. Nehmen sie die Form eines Imperativs

an, so gehören sie dann unter den kategorischen). – Aus der Möglichkeit, gewisse Sätze auch unter dem Gesichtspunkt ihres **Inhaltes** als praktisch zu bestimmen, erklärt sich die Aussage im Anhang zur Einleitung in die „Logik“, daß als **praktische** Erkenntnisse dann **zweitens** vor allem solche zu gelten haben, die **G r ü n d e** zu möglichen Imperativen enthalten und die **d e s h a l b** den **spekulativen** Erkenntnissen entgegengesetzt werden müssen (vgl. 086 17); weil diese eben „keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten“ (Zeile 32) können.

JÄSCHE stellt im „Anhang“ nun aber (unter dem Aspekt des Inhaltes) **n i c h t** auf „moralisch-praktische“ Erkenntnisse ab, sondern auf „technischpraktische“ (quasi zur Ergänzung ihrer Nichterwähnung in der Anmerkung im §32?), wenn er ausführt, daß gewisse praktische Sätze **a u c h** **theoretisch** sein können, „wofern aus ihnen nur Imperative können abgeleitet werden“ (086 27; Sperrungen weggelassen, VB). Da aus ihnen Imperative **a b g e l e i t e t** werden können, müssen sie (obwohl „auch“ theoretisch) den „spekulativen“ Erkenntnissen entgegengesetzt werden (vgl. Zeile 26), „aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden“ (Zeile 31). – Den „spekulativen“ Erkenntnissen stehen (wie gesagt) zunächst die „moralisch-praktischen“ entgegen, da sie ja Gründe zu Imperativen enthalten. Weil sie aber als „sittliche“ zweifellos „absolut praktisch“ (vgl. 087 11) sein müssen, können sie keinesfalls „auch“ theoretisch sein; weshalb hierfür also nur die „technisch-praktischen“ in Frage kommen können und also gemeint sein müssen.

Anmerkung: Die ihrem Vermögen jeweils **A u t o n o m i e** verleihenden Prinzipien sind einmal spekulative und zum anderen moralische Erkenntnisse; die ersten können gar nicht praktisch und die zweiten gar nicht theoretisch sein; die einen enthalten ein **r e i n e s** Sein (und sind rein theoretisch), die anderen ein **r e i n e s** Sollen (und sind rein praktisch). Im Gegensatz dazu können (empirisch-)theoretische Erkenntnisse **G r ü n d e** für praktische Sätze enthalten, die als technisch-praktische Erkenntnisse deshalb dem **I n h a l t e** nach zur Naturerkenntnis und der **F o r m** nach zur praktischen Erkenntnis gehören. – Bereits aus diesen zweifellos richtigen Einteilungen ergibt sich, daß **technisch-praktische Sätze** durch und durch (theoretisch wie praktisch) **h e t e r o n o m** sind und trotz ihrer **P r a k t i z i t ä t** daher nicht neben die spekulativen Erkenntnisse gestellt werden bzw. keine Sittenlehre begründen können. Der Rechtsgrund dafür ist, daß sie nur **Regeln der Geschicklichkeit** darstellen, „um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als bloßen Corollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind“ (V 173 12).

(d) Wie soeben ausgeführt: gründen sich technisch-praktische Sätze in ihrem **I n h a l t e** auf den Naturbegriff und entsprechen insofern (dem Prinzip nach) jener **Art** theoretischer Erkenntnis im engeren Sinne (d.h. der Naturerkenntnis, die gemäß der betreffenden Stelle in der „Kritik der reinen Vernunft“ den spekulativen Erkenntnissen entgegenstehen). Werden aus diesen Erkenntnissen alsdann Imperative als Regeln des Verhaltens „hergeleitet“, so werden **technische Imperative** aus ihnen „abgeleitet“, deren „Gründe“ sie demnach enthalten und damit (obwohl theoretisch) **a u c h** praktisch sein können – eben „technisch-praktisch“. Und in dieser Rücksicht sind sie alsdann „dem **G e h a l t e** nach (in potentia) oder **o b j e c t i v** praktisch“ (IX 086 29); woher sich die Bestimmung der zweiten „Kategorie der Freiheit“ unter dem Titel der „Quantität“ in deren „Tafel“ erklärt: daß Vorschriften inhaltlich „objectiv“ gelten (vgl. V 066).

Wie es die Überschrift des zweiten Hauptstückes der Analytik der „Kritik der praktischen Vernunft“ bereits zu erkennen gibt, sind die „Kategorien der Freiheit“ (V 065 27) auf den **Gegenstand** der reinen praktischen Vernunft bezogen (vgl. 057 15) und werden in ihrer Tafel „in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ aufgestellt (vgl. 066 17), welche die „alleinigen Objecte einer prak-

tischen Vernunft“ (058 06) sind. Aufgrund der gegenständlichen Orientierung jener Kategorien ist es unmittelbar klar, daß in deren Tafel auf ihnen beruhende „praktische Sätze“ nicht unter dem Aspekt ihrer „Form“, sondern ihres „Inhaltes“ aufzunehmen sind; woraus sich auch erklärt, daß hier als erste Kategorie „Maximen“ (die der Form nach keine Gebote darstellen) aufgeführt werden. Während diese nur für *e i n* Individuum Gültigkeit haben, gelten „Vorschriften“ für eine *V i e l h e i t* von Individuen und „Gesetze“ für deren *A l l h e i t* bzw. für jedes Individuum (vgl. dazu die Kategorien der Quantität in der Tafel der „Kritik der reinen Vernunft“: A 80/B 106).

Im §1 der zweiten „Kritik“ waren unter den „praktischen Grundsätzen“ lediglich „Maximen“ von „Gesetzen“ unterschieden worden; wobei *M a x i m e n* nur „subjektiv“ (nur für *e i n* Subjekt) gültig sein können, während *G e s e t z e* „objektiv“ (für *j e d e s* vernünftige Wesen) gelten; womit ebenfalls quantitativ auf die Sphäre der Subjekte abgestellt wird (vgl. V 019). Im Vergleich zur „Tafel der Kategorien der Freiheit“ fehlen in jener Einteilung des §1 also die *V o r s c h r i f t e n*, die ebenfalls „objektiv“ gültig sind (vgl. 020 13) (aber trotzdem nicht für alle Individuen gelten können, sondern nur für einige). Warum dies so ist, erhellt aus der oben dargestellten „Objektivität“ der „technischpraktischen“ Sätze, die sich (im Aspekt des Inhaltes) den ihnen zugrunde liegenden Naturgesetzen verdankt. Da sie von diesen (unverbrüchlich geltenden) „physischen Gesetzen“ aber als „praktische“ Erkenntnisse bzw. als „Vorschriften“ unterschieden werden müssen, gehören sie gleichwohl in jene Tafel – „und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht“ (V 172 33).

Wie diese Begründung (aus der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“) näherhin zu verstehen ist, wird von KANT in der Erörterung der „Kategorien der Freiheit“ auch ausgeführt: Hier wird „die Freiheit als eine Art von Causalität (...) in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt“ (V 067 01) betrachtet, womit sich die Kategorien der Freiheit „auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit“ (Zeile 04) beziehen und dabei „jede Kategorie so allgemein genommen wird, daß der Bestimmungsgrund jener Causalität auch außer der Sinnenwelt in der Freiheit (...) angenommen werden kann“ (Zeile 05). Als „Modi“ der Kausalitätskategorie sind die Kategorien der Freiheit also so gefaßt, daß ihr Bestimmungsgrund immer in der Vernunft liegt, ihre Wirkungen (Handlungen) aber in der Sinnenwelt erfolgen müssen (vgl. 065 11-19) (s.o. Nr. 2e).

(e) In der (allgemeinen) Einleitung in die „Metaphysik der Sitten“ (1797) kommt KANT nochmals (wenn auch nur episodisch) auf die „Obereintheilung“ der Philosophie „in die theoretische und praktische“ (VI 217 29) zu sprechen und bekräftigt dabei, daß die Praktische Philosophie „keine andere als die moralische Weltweisheit sein könne“ (Zeile 30). Er begründet dies nicht erneut, sondern gibt nur den Hinweis, daß er sich darüber „schon anderwärts (in der Kritik der Urteilskraft) erklärt“ (Zeile 31) hat. Daher kann er sich jetzt damit begnügen, das in der dritten „Kritik“ erzielte Ergebnis zusammenzufassen: „Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (...), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind“ (Zeile 32) – weshalb „die Philosophie unter dem praktischen Theile (...) keine *t e c h n i s c h*-, sondern *b l o s m o r a l i s c h - p r a k t i s c h e* Lehre verstehen“ (217f) kann.

Gleichwohl gibt es ein *G e g e n s t ü c k* zu „einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt“ (217 09), welches die *m o r a l i s c h e A n t h r o p o l o g i e* ist. Diese enthält „die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der *A u s f ü h r u n g* der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (...) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften“ (Zeile 11). Dieses „Gegenstück“ gehört notwendiger Weise

zur Praktischen Philosophie und kann also „nicht entbehrt werden“ (Zeile 16). Da die moralische Anthropologie „auf Erfahrung gegründet“ ist, muß es sich bei ihr um eine empirische Disziplin handeln – die KANT in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) auch als **praktische Anthropologie** bezeichnet hat (vgl. IV 388 13).

„Praktisch“ ist dieser „empirische Theil“ der Sittenlehre bzw. Ethik aber nur deshalb, weil er „Vorschriften“ enthält. Dem „Inhalte“ nach ist er jedoch zweifellos „theoretisch“, weil er seine Vorschriften auf die Erkenntnis des Menschen stützen muß, um z.B. den moralischen Gesetzen „Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen“ (IV 389 32). Aber auch die Aufgabe der „besondere(n) Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten“ (V 008 16) setzt voraus, daß „das Subject dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist“ (Zeile 17), erkannt wird – wenn auch nur soweit „als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist“ (Zeile 19); wie es in der „Kritik der praktischen Vernunft“ heißt.

Anmerkung: Wenn die „moralische“ bzw. „praktische“ Anthropologie von KANT als „unentbehrliches Gegenstück“ zur Sittenlehre angesehen wird, dann reduziert sich erstens die Praktische Philosophie eben nicht nur auf eine reine Ethik und dann enthält sie zweitens einen „empirischen Teil“, der sich auf „theoretische“ Erkenntnisse gründet. Da KANT aber im 6. Absatz des II. Abschnittes der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ genau dieses (in Erneuerung seiner Ausführungen in der Vorrede der „Grundlegung“) lehrt, kann er im darauffolgenden 7. Absatz unter Berufung auf die Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ nicht das *G e g e n t e i l* vertreten – jedenfalls nicht: kommentarlos. Eine *H a r m o n i s i e r u n g* könnte aber von dem oben zuletzt genannten Zitat aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ ausgehen (vgl. V 008 19) und also darauf aufmerksam machen, daß es sich bei jenen **technisch-praktischen** Regeln, von denen in der Einleitung der dritten „Kritik“ die Rede ist, zum einen ganz allgemein um solche der „Geschicklichkeit“ handelt (und z.B. auch in der Feldmeßkunst angewandt werden können) und zum anderen (außerhalb ihrer Anwendung in theoretischen Wissenschaften) alle auf die Realisierung von „Glückseligkeit“ ausgerichtet sind – während die in der „praktischen“ Anthropologie anzuwendende Geschicklichkeit der Verwirklichung der „Pflicht“ dient. Eine „Regel“, die z.B. zur „Beeidung der Neigungen“ geeignet ist, wird demnach aber die *M a g d* zweier Damen sein können: sowohl der „Glückseligkeit“ wie der „Sittlichkeit“; wobei die letzte der beiden weiß, was sie will. Weshalb die „moralische“ Anthropologie auch in die Form einer Wissenschaft gebracht werden und insofern das „Gegenstück“ zur reinen Ethik darstellen kann.

5. Die einzigen Passagen, in denen KANT **inhaltlich** näher auf den **Unterschied** der „problematischen“ und „pragmatischen“ Imperative eingeht, befinden sich *nach dem bisherigen Befund* also vor allem in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Seine Ausführungen kommen aber über den gleich zu Beginn der entsprechenden Erörterung vorgenommenen grundlegenden Unterschied nicht wirklich hinaus: daß die von ihnen jeweils gebotene „Handlung zu irgend einer *m ö g l i c h e n* oder *w i r k l i c h e n* Absicht gut sei“ (IV 414 32). Und am Ende der Ausführungen heißt es erneut, der Imperativ der Klugheit sei „von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur dadurch unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist“ (419 05). Beide stimmen dann darin überein, daß sie „bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck“ (Zeile 07) will.

Jener Unterschied will genauer besagen, daß „mögliche“ Absichten solche sind, die auf „allerlei *b e l i e b i g e* Zwecke“ (vgl. 415 22) gerichtet sind, von denen man nicht sagen kann, ob sie jemals von einem bestimmten Individuum tatsächlich gewählt werden. Die „wirkliche“ Absicht ist dann eine solche, die Individuen „nicht etwa bloß haben *k ö n n e n*, sondern von der man sicher

voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben“ (Zeile 30), nämlich die Absicht auf **Glückseligkeit**; welche also nicht „beliebig“ ist. Daher gilt jener „hypothetische“ Imperativ, „der die praktische Nothwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt“ (Zeile 33), nicht „problematisch“, sondern „assertorisch“. Diejenige „Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein“ (416 01) wird dann **Klugheit** („im engsten Verstande“) genannt (vgl. Zeile 02).

Anmerkung : Obwohl sich die Erörterung der „hypothetischen“ Imperative und ihrer Unterteilung (in Abgrenzung zum „kategorischen“ Imperativ) in der „Grundlegung“ über mehrere Seiten hinzieht, bleibt sie eigentlich unergiebig und variiert nur die eingangs getroffene Unterscheidung („möglicher“ und „wirklicher“ Zweck). Obwohl anlässlich der Diskussion der Glückseligkeit auch die Frage gestellt wird: „Was man hier eigentlich will“, steht doch die andere Frage: „Wie sie zu suchen sei“ im Mittelpunkt; vor allem dann, wenn es um die Abgrenzung zu den Imperativen der „Geschicklichkeit“ geht. Dabei ist dann die Frage „nach den Mitteln“ wiederum insofern unergiebig, als sie für eine spezifische Differenz auf keine Antwort führt, sondern die Gemeinsamkeit beider betont. – Daher ist oben (Nr.2b) auch die Diskussion jenes Unterschiedes von der (wie gesagt:) unveröffentlichten „Ersten Fassung“ und der dort vorhandenen **Fußnote** aus eröffnet worden. Diese ist nicht nur dazu geeignet, ein entsprechendes „Problembewußtsein“ zu schaffen, sondern sie liefert auch den wesentlichen Hinweis, daß eine Erörterung der Imperative unter **zwei Aspekten** erfolgen und sowohl der Frage nach der „Ausführung“ als auch nach der „Bestimmung“ eines Zwecks nachgehen muß. Ferner liefert sie einen recht wichtigen inhaltlichen Beitrag.

(a) Geht man dem Begriff der **Klugheit** nach, der sich mit dem **pragmatischen Imperativ** ebenso verbinden läßt wie der Begriff der **Glückseligkeit**, dann eröffnet sich die Möglichkeit, dessen Eigenart besser zu verstehen. Zunächst ist jene „Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem größten Wohlsein“ zum einen in die „Weltklugheit“ und zum anderen in die „Privatklugheit“ zu unterscheiden: Die **Weltklugheit** bedeutet „die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen“ (IV 416 31F). Die **Privatklugheit** besteht in der „Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen“ (Zeile 33F). – Diese Unterteilung der Klugheit wird auch in jener Fußnote der „Ersten Fassung“ leicht verändert beibehalten, wo unter dieser die *doppelte* „Geschicklichkeit“ zu verstehen ist, *zum einen* „freie Menschen“ und *zum anderen* die eigenen „Naturanlagen und Neigungen“ mit Absicht auf eigene Glückseligkeit zu gebrauchen. Die „Weltklugheit“, „auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben“, wird auch in der (tatsächlichen) Einleitung in die „Kritik der Urteilkraft“ der Sache nach erwähnt (vgl. V 172 24).

Mit dieser Bestimmung wird nun ein neuer Gesichtspunkt in die Diskussion eingebracht, dem nachzugehen sich lohnt. Während in der Stelle in der Fußnote der „Ersten Fassung“ noch beide Arten der Klugheit (gemäß jener Anmerkung in der „Grundlegung“) erwähnt werden, ist in der soeben genannten Stelle der Einleitung in die dritte „Kritik“ nur noch von der **Weltklugheit** die Rede – wie auch in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“. Hier wird am Ende des §43 (Wei §40) **Klugheit** auf die Kurzformel gebracht, „andere Menschen zu seinen Absichten zu brauchen“ (VII 201 04). Im Zweiten Teil („Charakteristik“) wird diese Formel erneut herangezogen, um zu erklären, was das Wort „pragmatisch“ bedeutet: nämlich „andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen“ (322 15); womit durch die Einfügung des Wortes „geschickt“ zugleich betont wird, daß ein jedes kluges Verhalten einen Fall von Geschicklichkeit überhaupt darstellt. Und woraus es sich insgesamt ergibt, daß für KANT die Begriffe „klug“ und „pragmatisch“ Wechselbegriffe sind.

Diese „Klugheitsmaxime“ (VII 271 18) stellt die rationale Seite eines grundlegenden **Interesses** dar (vgl. 275 02), dessen sinnliche Seite jene „Neigung des Wahnes“ (vgl. 274 19) ist, die auf das Vermögen (facultas) abstellt, „Einfluß überhaupt auf andere Menschen zu haben“ (vgl. 271 15) – was oben im §9 bereits ausführlich behandelt wurde (vgl. Nr.3-4; 7; 10-11): Im Rahmen eines allgemeinen gesellschaftlichen Antagonismus strebt der Mensch von Natur aus danach, seine soziale Position möglichst „hoch“ anzusiedeln und sich also anderen Menschen „über“zuordnen bzw. diese zu „beherrschen“ bzw. sie „als bloße Werkzeuge seines Willens“ zu gebrauchen (vgl. 271 21). Dazu muß er danach trachten, „anderer Menschen Neigungen in seine Gewalt zu bekommen, um sie nach seinen Absichten lenken und bestimmen zu können“ (Zeile 18); welche Fähigkeit in sich eine dreifache Macht enthält: nämlich „Ehre, Gewalt und Geld“ (vgl. Zeile 25).

Von diesen drei Mächten ist **G e l d** die „effektivste“, weil sie am „allgemeinsten“ ist. Es muß nicht nur als „das größte und brauchbarste Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen“ angesehen werden (vgl. VI 286 19; 287 14), sondern es kann auch dazu dienen, um soziales Ansehen („Ehre“) oder soziale Macht („Gewalt“) zu erlangen. Daher ist „Geld“ die eigentliche Losung, „und wen Plutus begünstigt, vor dem öffnen sich alle Pforten“ (VII 274 03). Und daher hat man „jenem allgemeinen Mittel seines großen Einflusses halber auch schlechthin den Namen eines **V e r m ö g e n s** verschafft“ (Zeile 14). Geld ist also „vermögend, indem es auch so heißt, alle Zwecke zu erreichen, die einem mangeln“ (Men 198). „Ein reicher Mann hat Einfluß ins gemeine Wesen und in das allgemeine Wohl“ (Men 192).

Daher versteht man es auch, daß jene „Klugheitsmaxime“ eine wichtige *soziologische Kategorie* darstellt und daß es in der **E r z i e h u n g** des Menschen auch darauf ankommt, ihn durch Anweisungen zur Klugheit „zum Bürger zu bilden“ (was Sache des „Hofmeisters“ ist) bzw. ihm „einen öffentlichen Werth“ zu geben, sodaß er lernt, „sowohl die bürgerliche Gesellschaft zu seiner Absicht zu lenken als sich auch in dieselbe zu schicken“ (vgl. IX 455 19; vgl. Zeilen 11-22) bzw. „in der Gesellschaft ein Glied ausmachen“ zu können (vgl. Zeile 09).

Bei aller Auszeichnung der **K l u g h e i t** als Weltklugheit darf aber nicht übersehen werden, daß diese in ihrem **W e r t** von der **Privatklugheit** (der eigenen Vorteilsnahme) abhängt (vgl. IV 416 34F): „Wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug“ (Zeile 35F). In der Weltklugheit geht es ja darum, Menschen **e i g e n n ü t z i g** zu gebrauchen bzw. „a l l e diese Absichten zu seinem **e i g e n e n** dauernden **V o r t h e i l** zu vereinigen“ (Zeile 33F; Sperrungen VB). Beide Arten der Klugheit sind also nur zwei Seiten ein und derselben Münze.

(b) Diese Aussagen **KANTS** in seiner Anmerkung zu der allgemeinen Definition des Begriffs der **K l u g h e i t** in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sind die der Sache nach *wichtigsten* für ein *tiefer* gehendes Verständnis des **p r a g m a t i s c h e n** Imperativs: Während die allgemeine Erklärung des Begriffs „Klugheit“ diese als „Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein“ (IV 416 01) bestimmt und damit immer noch auf den Begriff „Glückseligkeit“ ausrichtet (aber nur dies, da das „größte Wohlsein“ nicht schon jenem „Ideal“ der Einbildungskraft voll inhaltlich entspricht), nimmt die Definition des Begriffs „Privatklugheit“ diese Ausrichtung noch weiter zurück und bringt die Sache auf ihren Punkt: *alle Absichten zum eigenen Vorteil zu vereinigen*. Da die Weltklugheit in ihrem Wert von der Privatklugheit abhängt, stellt diese „des Pudels Kern“ und damit die **eigentliche Erklärung** der Klugheit dar. Damit wird aber deren Bestimmung auf „eigene Vorteilsnahme“ formalisiert und also auf den Begriff des **V o r t e i l s** konzentriert. (Und insofern erreicht die Formulierung in jener Fußnote der „Ersten Fassung“ nicht wirklich das, was unter Privatklugheit zu verstehen ist).

Wenn KANT in der „Grundlegung“ auf der nächsten Seite den Begriff „pragmatisch“ denkbar knapp als „zur Wohlfahrt gehörig“ definiert (vgl. 417 01) und dazu anmerkt, daß auf diese Weise „die eigentliche Bedeutung des Worts *p r a g m a t i s c h* (...) am genauesten bestimmt werden“ kann (vgl. Zeile 32F), so darf hierbei *W o h l f a h r t* nicht einfach stellvertretend für Wohlsein genommen, sondern so verstanden werden, daß zur Wohlfahrt alle Absichten auf Wohlbefinden (privat und gesellschaftlich) zum „eigenen dauernden Vortheil“ vereinigt werden müssen. Daß diese Bedeutungserweiterung des Begriffs der Klugheit beachtet werden muß, wird auch aus dem letzten Satz dieser (zweiten) Anmerkung deutlich, in welchem erneut auf das Besorgen des eigenen *V o r t e i l s* (jetzt denkbar allgemein: der Welt) abgestellt und von *V o r s o r g e* gesprochen wird (vgl. Zeilen 37F u. 35F).

Zwei Seiten weiter wird von KANT dann erklärt, was unter einer **pragmatischen Vorschrift** zu verstehen ist: nämlich eine solche, „die uns auf unsern *V o r t h e i l* aufmerksam macht und uns bloß belehrt, diesen *i n A c h t* zu nehmen“ (419 34; Sperrungen VB). Damit schreibt der **pragmatische Imperativ** also nicht vor, *w a s* jeweils inhaltlich als Vorteil anzusehen ist, sondern vielmehr nur *d a ß* dieser immer zu beachten („in Acht zu nehmen“) ist; womit er endgültig vom Ballast der (vergeblichen) Ausrichtung auf „Glückseligkeit“ (und damit von jeglichem empirischen Inhalt) befreit und als **formales Vernunftprinzip** gefaßt wird. Klug sein heißt also allgemein: „auf seinen Vortheil abgewitzt“ (442 17) zu sein.

Neben dieser Stelle in der „Grundlegung“, in welcher zwar nur nebenbei (in Abgrenzung zum Imperativ der Sittlichkeit), aber durchaus vorbereitet erklärt wird, was unter einer pragmatischen Vorschrift (bzw. Imperativ) zu verstehen ist, muß noch eine weitere Stelle beachtet werden, die sich im Eröffnungsabsatz des Anhanges (Nr. I) von KANTS Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795) findet und in der (wiederum nebenbei in Abgrenzung zur Moral) erklärt wird, was unter einer allgemeinen *K l u g h e i t s l e h r e* zu verstehen ist: nämlich eine Theorie der Maximen, „*zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen*“ (VIII 370 14). Mit dieser Aussage wird nun zweifellos auch der **pragmatische Imperativ** auf seine ausgereifte **Formel** gebracht: *Handle so, daß die Maxime deines Willens ihre Absicht auf deinen *V o r t e i l* berechnet und diese durch die Wahl der dafür am meisten geeigneten *M i t t e l* bewirkt wird.*

Damit wird zugleich der **Imperativ der Geschicklichkeit** (s.o. Nr.3a) einbezogen und also das Prinzip der **hypothetischen Imperative** eingekreist: Beide fordern nur unter der *B e d i n g u n g* einer vorausgesetzten Absicht eine entsprechende Handlung und sind daher nur „bedingt“ gebietende *V o r s c h r i f t e n* und keine „unbedingten“ praktischen Gesetze. Gleichwohl sind beide (wenn auch sich ergänzende, so doch) *e i g e n s t ä n d i g e* Prinzipien: der „pragmatische“ Imperativ bezieht sich auf die *A b s i c h t* (Zweck) und der „problematische“ auf die *M i t t e l* – womit jener in der Fußnote der „Ersten Fassung“ geforderten verschiedenartigen Ausrichtung der beiden technisch-praktischen Imperative (auf den Zweck bzw. die Absicht *u n d* auf die Ausführung bzw. das Mittel) Rechnung getragen wird.

Beide Prinzipien abstrahieren von einem bestimmten Inhalt und sind also *f o r m a l*, wenn sie auch einen (allerdings:) allgemeinen *I n h a l t* (Absicht überhaupt) zur *Bedingung* haben und nur unter *dieser* ihre vernünftigen Forderungen erheben. Und **beide** Prinzipien stellen **analytische Sätze** dar – was auch oben (unter Nr.3a) für den Imperativ der *G e s c h i c k l i c h k e i t* bereits gezeigt worden und nunmehr für den der *K l u g h e i t* noch nachzuweisen ist. Auch hier ist die Sache eigentlich völlig klar: Kein Mensch setzt vernünftiger Weise einen Zweck bzw. hegt eine Absicht, wenn er nicht der Meinung ist, daß sein Vorhaben für ihn *g u t* oder *n ü t z l i c h* ist.

Sein Verhalten wird immer „durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist“ (A 802/B 830), der Möglichkeit nach bestimmt.

Der Begriff des *Zwecks* (und der der Absicht) beinhaltet also **vernünftiger** Weise dies: daß er für das ihn setzende Subjekt „von Nutzen“ ist und ihm „zum Vorteil“ gereicht; weshalb auch die Begriffe *Eigennutz* und *Vorteil* inhaltlich weitgehend deckungsgleich sind, und zwar so, daß etwas, was dem Subjekt einigen Nutzen verspricht, ihm auch zum Vorteil gereicht: Wer einen Zweck *will*, der *will* damit einen Nutzen erzielen und daraus einen Vorteil ziehen. Und er will das Gegenteil davon vermeiden: daß der Zweck ihm schadet und zum Nachteil gereicht. Daher ist es ganz zweifelsfrei (was das **Wollen** betrifft) ein *analytischer* Satz: *seine Absicht auf Vorteil zu berechnen*. Die Frage, warum diese (analytische) *Selbstverständlichkeit* vorzuschreiben ist, beantwortet sich auf die gleiche Weise wie dies oben im Falle der (analytischen) Selbstverständlichkeit des Mitteleinsatzes für eine Zweckrealisierung geschehen ist:

Beides ist (aufgrund der Analytizität) nämlich nur eine *logische* Selbstverständlichkeit, eine *praktische* für ein Subjekt aber nur dann, wenn „die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat“ (IV 417 08) und es ihren Anweisungen punktum folgt; in welchem Falle sein Verhalten („Handlungen“) einem Geschehen nach Naturgesetzen vollkommen vergleichbar wäre (s.o. Nr.2a). Der Mensch muß sich also nicht nur *fragen*, welches tatsächlich das geeignete Mittel für einen Zweck ist, sondern auch: ob der Zweck wirklich einen Nutzen verspricht. Und wenn er beide Fragen positiv beantwortet hat, dann muß er auch „*B*“ *sagen*; was ihm oftmals schwer fällt und dem er manchmal auch aus dem Wege geht – z.B sich nicht zum Zahnarzt begibt oder eine berufliche Veränderung scheut oder seinen Urlaub nicht ausfallen läßt.

(c) Wenn ein *Kaufmann* in einen Handel einschlägt, dann „meint“ er nicht bloß, „es werde dabei was zu gewinnen sein“ (IX 067 37F), sondern er tut dies nur dann, wenn er davon „überzeugt“ ist, „d.i. daß seine Meinung zur Unternehmung auf's Ungewisse zureichend sei“ (068 03F), und er also ein „kalkuliertes Risiko“ eingeht. Indem er seinen *Gewinn* hinreichend richtig einschätzt, hat er seine Absicht (einen Handel abzuschließen) auf „Vorteil“ berechnet; wäre er davon überzeugt, *Verlust* zu machen, würde er den Handel sein lassen. Nur dann, wenn der Handel seinem „Eigennutz“ dient, wird der Kaufmann sich auf ihn einlassen; denn der *Eigennutz* ist „der Gott dieser Welt“ (VI 161 21) und bestimmt das „kluge“ Verhalten hier auf Erden; weshalb jede *Klugheit* in einem allgemeinen Sinne „kaufmännisch“ ist: nämlich „den *Calcül* besser ziehen“ (IV 442 21; Sperrung VB) lehrt.

Wenn ein Mensch z.B. etwas von anderen rechtmäßig zu fordern hätte, würde dies aber angesichts ihrer „Bedürftigkeit“ (die negativ mehr als „Armut“ ist: vgl. Men 191) „von seiner Rechnung *abschreiben*, und sich gleichsam dafür Anweisungen, zahlbar in einer andern Welt, *anschaffen*“ wollen (vgl. VI 161 29), der würde zwar seiner Pflicht zur Wohltätigkeit nachkommen, aber nicht aus sittlichem, sondern aus *klüglichen* Antriebe (vgl. Zeile 31). Er würde also einen Handel mit *Rechnung* auf *Gewinn* (wenn auch nicht in dieser Welt) machen; und zwar mit Aussicht bzw. im Vertrauen („Hoffnung“) auf Erfolg (vgl. Zeile 34).

Der Mensch verhält sich „eigennützig“, um seinen *Zustand* „zu verbessern“ (vgl. Men 204); was auch eine Umschreibung dafür ist, worin allgemein sein „Vorteil“ liegt. Um seine Absicht darauf zu „berechnen“, muß er allen Vorteil, den er aus seinen Unternehmungen zieht, „überschlagen“ und darf bei dieser *Rechnung* nicht zu dem Ergebnis kommen, daß er sich „nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen“ (IV 395f) als an Vorteil gewonnen hat. Seine Zustandsverbesserung bzw. sein vermehrtes *Wohlbefinden* darf er nicht mit zu großer Mühseligkeit, sondern

sollte er mit möglichst großer *G e m ä c h l i c h k e i t* verwirklichen; weshalb beides auch zusammengehört (vgl. VII 325 01).

Seine „Rechnung“ geht also allgemein auf den „Überschlag“ des *N u t z e n s* mit dem dafür erforderlichen *A u f w a n d*; und der **hypothetische Imperativ** verlangt dann: (a) *einen Nutzen mit möglichst geringem Aufwand zu gewinnen* bzw. (b) *mit einem Aufwand den größtmöglichen Nutzen zu erzielen*. In diesem *P r i n z i p* werden die beiden besonderen Imperative (der „Geschicklichkeit“ und der „Klugheit“) nicht mehr nur *z u s a m m e n* gestellt, sondern zueinander ins *V e r h ä l t n i s* gesetzt: Es *s o l l* dem Menschen nunmehr nicht nur darum zu tun sein, „*zu seinen auf Vorteil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel*“ unter dem Gesichtspunkt der *E f f e k t i v i t ä t* zu wählen, sondern deren *E f f i z i e n z* auch unter einem anderen Aspekt als dem der *H a n d l i c h k e i t* zu verbessern: nämlich dem der *Ö k o n o m i e* – weshalb z.B. die Verwendung eines Traktors zum Pflügen (anstelle eines Gespannes) nicht nur als „handlicher“, sondern auch als „ökonomischer“ zu bewerten wäre (s.o. Nr.3a Anm.): Der gleiche Nutzen würde *s o a u c h* mit einem „geringeren“ Aufwand erzielt werden.

Das **Ökonomieprinzip** geht (in seiner ersten Version) immer darauf, „sich so viel als möglich Mühe zu ersparen“ (A 653/B 681), und stellt einen wirklich *a l l g e m e i n e n* Grundsatz dar, der also *n i c h t n u r* ein „ökonomischer Handgriff der Vernunft“ (ebda) im Denken ist, in welchem gewiß auch „selbstsüchtige“ Absichten (ebda) am Werke sein können (was bei einer „Ersparung entbehrlicher Principien“ (VIII 097 01) allerdings nicht der Fall ist; welche vielmehr einer *Maxime* der Vernunft bzw. einem Vernunftinteresse folgt). – Was nun die Frage der **Analytizität** dieses Prinzips angeht, so ist hierzu *z u n ä c h s t* daran zu erinnern, daß es als *R e l a t i o n* von „Zweck“ (Nutzen) und „Mittel“ (Aufwand) formuliert wird und dadurch die den jeweiligen (von einander auch unterschiedenen) *Relata* zugeordneten Prinzipien (der Beachtung des Vorteils bzw. Klugheit und der Mitteleffektivität bzw. Geschicklichkeit) **in sich** aufnimmt.

S o d a n n geht das Prinzip auf das *V e r h ä l t n i s* dieser *Relata* („Nutzen“ und „Aufwand“) in der Weise, daß es als solches **vorteilhaft** zu gestalten ist. Damit wird das Prinzip des einen *Relatum*s (Nutzen bzw. Vorteil) auf das ganze Verhältnis angewandt. Und wie oben mehrfach festgehalten kann Klugheit auch *a l s* Geschicklichkeit angesehen und damit das Prinzip des anderen *Relatum*s (Effektivität) ebenfalls auf das gesamte Verhältnis angewandt werden – weshalb *KANT* in jener Fußnote der „Ersten Fassung“ das Wort „technisch“ in einem weiteren und in einem engeren Sinne (als „technisch-technisch“) verwandt und also eine „geschickte Geschicklichkeit“ von einer „pragmatischen Geschicklichkeit“ unterschieden hat (s.o. Nr.3c). Nunmehr kann man auch eine „pragmatische Pragmatik“ von einer „geschickten Pragmatik“ (Effizienz) scheiden und das Wort „pragmatisch“ ebenfalls in einem weiteren und in einem engeren Sinne (als „pragmatisch-pragmatisch“) gebrauchen.

Anmerkung: Daß das **Ökonomieprinzip** ein *a l l g e m e i n e s* ist, kann man nicht nur (wie gesagt) daraus ersehen, daß man mit Fug und Recht von „Denkökonomie“ oder davon sprechen darf, daß man (ganz alltäglich) den kürzesten Weg nimmt; sondern auch daraus, daß dieses Prinzip vor allem im Bereich der *T e c h n i k* (Ingenieurskunst) von zentraler Bedeutung ist. Hier werden immer Wirkungsgradbetrachtungen angestellt und generell eine Steigerung bzw. „Verbesserung“ des *W i r k u n g s g r a d e s* (Verhältnis der Nutz- zur Aufwandsleistung) einer Maschine oder ganzen Anlage angestrebt. Und zwar zunächst unter rein technischem Aspekt zur Leistungssteigerung (Effektivitätserhöhung) z.B. eines Dieselmotors. Wenn dadurch auch der „spezifische“ Kraftstoffverbrauch („bezogen“ auf die Leistung) gesenkt wird, dann ist dies zunächst auch von „wirtschaftlichem“ Interesse. Gleichwohl kann die Maschine dabei (z.B. durch Hochaufladung mittels

Abgasturboladern) komplexer, im Betrieb störanfälliger und in der Anschaffung teurer und damit über den gesamten Lebensweg auch „unwirtschaftlicher“ werden; was aber gegen den Vorteil einer Geschwindigkeits- bzw. Fahrstreckenerhöhung z.B. aufgrund militärischer Zielsetzung in Kauf genommen werden kann. – Und natürlich spielt jenes Prinzip im Bereich der *W i r t s c h a f t* eine zentrale Rolle. Wenn MAX WEBER (im Eröffnungsabsatz des §1 des Kapitels II des Ersten Teiles von „Wirtschaft und Gesellschaft“) sagt, daß „die Befolgung der universellen technischen Maxime des ‘Optimum’: relativ größter Erfolg mit geringstem Aufwand, rein an sich noch nicht *W i r t s c h a f t e n*, sondern: zweckrational orientierte *T e c h n i k*“ ist (erste Sperrung VB), dann soll dies nicht besagen, daß das **Optimumprinzip** in der Wirtschaft keine Rolle spielt, sondern nur dies, daß zum Begriff des Wirtschaftens noch eine einschränkende Bedingung hinzukommen muß: daß ein nur „*k n a p p e r* Vorrat von Mitteln“ für mögliche Zwecke zur Verfügung steht „und dieser Sachverhalt Ursache eines spezifisch mit ihm rechnenden Verhaltens wird“. Formuliert man dies aber (wie geschehen) **allgemein**, dann muß auch z.B. ein Kriegsschiffbauingenieur die erforderlichen Anlagen und Einrichtungen immer in einem begrenzten Raum unterbringen und insofern mit dem zur Verfügung stehenden (immer knappen) Platz diesseits einer kostenorientierten Rentabilitätsrechnung „wirtschaften“.

(d) Die **Quintessenz** der bisherigen Ausführungen ist, daß eine Bestimmung des „pragmatischen“ Imperativs dann nicht gelingt, wenn sie **material** gefaßt werden soll. Dies liegt vor allem daran, daß für *G l ü c k s e l i g k e i t* kein bestimmter Begriff angegeben werden kann; weshalb auch eine wirklich treffende Unterscheidung zum „problematischen“ Imperativ mittels des Unterschiedes „möglicher“/„wirklicher“ Zweck nicht zu erreichen ist: Der „wirkliche“ Zweck kann nur ganz zufällig bestimmt werden, sodaß er vom nur „möglichen“ Zweck bzw. von nur „beliebig“ angenommenen Zwecken nicht greifbar zu unterscheiden ist (s.o. Nr.3d).

Wenn KANT in diesem Zusammenhange am Ende seiner Erörterung der „Tafel der Kategorien der Freiheit“ den Begriff der Vorschrift so faßt, daß Vorschriften nur „für eine *G a t t u n g* vernünftiger Wesen, so fern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten“ (V 067 18; Sperrung VB), dann muß diese Aussage mit einer anderen Einsicht in Zusammenhang gebracht werden, die ebenfalls in der „Kritik der praktischen Vernunft“ ausgesprochen wird: „... gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerlei“ (V 026 07), so wäre diese Einhelligkeit „selbst doch nur zufällig“ (Zeile 12). Es ist aber angesichts aller Aussagen zur „Glückseligkeit“ klar, daß diese Zufälligkeit nur eine rein abstrakte Denkmöglichkeit darstellt und also auf kein inhaltlich angebbares Prinzip führen kann.

Demgegenüber ist es nicht nur denkbar, sondern auch zu erwarten, daß *v e r n ü n f t i g e* (endliche) Wesen mit einer anderen Sinnlichkeit die *V e r n ü n f t i g k e i t* jenes Ökonomieprinzips praktizieren werden; eben weil eine solche Praxis „vernünftig“ ist. – Aber auch die Orientierung der Bestimmung des „pragmatischen“ Imperativs auf die *s o z i a l e B e z i e h u n g* („Menschen zu seinen Absichten brauchen“) führt nur zu dem Ergebnis, daß neben der „Privatklugheit“ noch eine „Weltklugheit“ anzunehmen ist. Einmal abgesehen davon, daß die letzte der beiden ihren Wert in der ersten hat, ist die Frage: wie auf andere Menschen ein Einfluß ausgeübt werden kann, an den Bereich der *S t r a t e g i e* des Machthandelns (gleich ob politisch, wirtschaftlich, militärisch) zu verweisen, in welchem die oben genannten Prinzipien ebenfalls Anwendung finden (z.B. Ökonomie der Machtmittel und Kräfte). Auch in diesem Bereich kann also kein „material“, sondern nur ein „formal“ gefaßtes Prinzip entdeckt werden.

Aus diesen negativen Befunden folgt dann aber, daß auch der „pragmatische“ Imperativ (wie bereits der „problematische“) **formal** gefaßt werden muß; was dann auch dazu paßt, daß es sich bei ihm (ebenfalls) um einen „analytischen“ Satz handelt. Genauer bedeutet dies aber, daß er als ein *r e g u l a t i v e s* Prinzip anzusehen ist: „Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z.B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäfte der Vernunft ausmacht“ (A 800/B 828; Sperrung weggelassen, VB).

Der **regulative Gebrauch** der Vernunft zeigt sich beispielsweise auch in anderen Aussagen, in denen KANT ebenfalls immer auf die „Einheits“formierung einer empirisch gegebenen „Materie“ („Neigungen“) abstellt: Die Vernunft wird z.B. dazu gebraucht, „um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen“ (IV 406 23). Oder es kommt darauf an sicherzustellen, daß „die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben“ (V 071 19) können, sodaß „sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen (...) gebracht werden können“ (VI 058 04); in welchem Falle man die Vernunft „blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung (...) Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen“ (037 01). Und auch der Grundsatz: „nicht Einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne“ (VII 266 25; Sperrung weggelassen, VB), ist ein **regulativer Grundsatz** und bestimmt nichts inhaltlich.

Anmerkung: Dadurch, daß KANT die „hypothetischen“ Imperative nur in der Absicht behandelt, um zu zeigen, worin die Eigenart des „kategorischen“ besteht, geraten sie in ein trübes Licht. Im Unterschied zum „unbedingt“ gebietenden Imperativ der Sittlichkeit sind die Imperative der Klugheit und Geschicklichkeit *n u r* „bedingte“ Prinzipien. Der „pragmatische“ Imperativ wird zudem noch auf des Phantom „Glückseligkeit“ ausgerichtet und damit (völlig zu Unrecht) auf die Seite des philosophischen Gegners (des Eudämonismus) gestellt. Hieraus erklärt es sich dann auch, daß jene wichtigen **Vernunftprinzipien** (die immerhin das Interesse der Sinnlichkeit zu besorgen haben (vgl. V 061 24-29) und das Überleben des Menschen bzw. seine physische Existenz sichergestellt und ihn überdies zum schlechthin dominierenden Lebewesen auf Erden gemacht haben) in ihrer eminenten Bedeutung verkannt worden sind. Man könnte sogar auf das Gegenteil verfallen und die Auffassung vertreten, daß auf die „hypothetischen“ Imperative (leider) mehr „Verlaß“ gewesen ist als auf die sittlichen Anweisungen der Vernunft – was natürlich endlich anders werden muß und was zu fordern KANTS unsterbliches Verdienst darstellt; was aber nicht dazu führen darf, den *v e r n ü n f t i g e n* Charakter z.B. der **Klugheit** zu verkennen, die auch einen wichtigen Beitrag zur Verwirklichung der „Pflichten“ zu leisten hat: Alle Tugendpflichten haben nämlich „einen Spielraum der Anwendung (latitudinem), und was zu thun sei, kann nur von der Urteilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d.i. nicht als *e n g e* (officium strictum), sondern nur als *w e i t e* Pflicht (officium latum) entschieden werden“ (VI 433 23F; vgl. 390-391). (Wer KANT einen ethischen „Rigoristen“ schimpft, dem ist dies mit gleicher Münze heimzuzahlen: Er ist entweder dumm oder faul oder ein Ignorant oder dies alles zusammen: ein „Libertinist“).

(e) Das **Ökonomieprinzip** kann nicht nur im Denken und Wollen des *M e n s c h e n* angetroffen werden, sondern auch (extra mentem) in der *N a t u r*: Es ist nämlich so, daß „die Ersparung der Principien nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern (auch ein) inneres Gesetz

der Natur“ (A 650/B 678; Einfügung VB) ist. Und weil dies so ist, kann z.B. auch die Suche nach „Grundkräften“ nicht von vorneherein als vergeblich abgetan, sondern dazu vielmehr davon ausgegangen werden, daß der subjektiven „Maxime“ der Vernunft („Ersparung der Principien“) auch ein objektiver „Sachverhalt“ entspricht.

Bei der Suche nach einer Grundkraft kann man allerdings nichts weiter tun, als entdeckte Kräfte, so es „die Erfahrung lehrt (so fern sie nur dem Anscheine nach verschieden, im Grunde aber identisch sind), auf die kleinstmögliche Zahl zurück zu führen und die dazu gehörige Grundkraft, wens die Physik gilt, in der Welt (...) zu suchen“ (VIII 180 22; Sperrungen weggelassen, VB). – Und es ist auch so, daß die Natur nichts überflüssig tut und „im Gebrauch der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch“ verfährt (vgl. VIII 019 23). Daher scheint die Natur beim Menschen sich auch „in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben und ihre thierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfniß einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie“ ihn diesbezüglich nach ihrem Bilde erschaffen (vgl. 019f).

„In den Naturanlagen eines organisirten, 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“ (IV 395 04). Bei einem Lebewesen ist „kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes, mithin Unzweckmäßiges anzutreffen“ (B 425). „Nichts in ihm ist umsonst“ (V 376 13). Die Natur verfährt also nicht luxuriös, „sie thut nichts umsonst“ (XX 210 21; ohne Sperrungen, VB). Und sie nimmt immer den „kürzesten Weg“ (vgl. ebda); weshalb auch *g e n e r e l l* das „Minimumprinzip“ überall anzutreffen ist. – Daß dies alles so ist, stellt für KANT gar keine Frage dar, sondern nur: ob dem „objektiv“ eine Absicht zugrunde liegt.

Wird dies berücksichtigt, dann wird man auch gar keine Unstimmigkeit darin sehen können, daß alle **technisch-praktischen Regeln** dem Inhalte nach *t h e o r e t i s c h* sind und sich auf den *N a t u r b e g r i f f* gründen. Diese in der Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“ ausführlich entwickelte Position kündigt sich auch bereits in der „Kritik der praktischen Vernunft“ an. In der Anmerkung II zum §3 stellt KANT dies ausdrücklich für die allgemeinen Regeln der „Geschicklichkeit“ (nämlich: „Mittel zu Absichten auszufinden“) fest (vgl. V 025f); für die Prinzipien der „Selbstliebe“ allerdings nur insofern als sie eben Geschicklichkeitsregeln enthalten: „z.B. wie derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe“ (026 01); was die Absicht zur Voraussetzung hat, daß er Brot essen möchte, und zwar: gerne. Die Geschicklichkeit des Mühlenbaus wird von der Selbstliebe in Dienst genommen und damit letztendlich von einem erwarteten Lustgewinn – dem keine Klugheit im Wege steht, sondern von ihr gutgeheißen wird, da eine (nicht nur) taugliche Ernährung nun einmal als Zwecksetzung in ihrem Sinne „gut“ ist.

*

Anmerkung: Aufgrund der oben (im §5) vorgestellten Begriffstrias „Triebfeder - Interesse - Maxime“ liegt es auf der flachen Hand, daß die Rede von einer „Klugheitsmaxime“ (VII 271 18) dazu berechtigt, daß auch von einem „Klugheitsinteresse“ (s.o. Nr. 5a) gesprochen werden kann. Und wenn es möglich ist, von „Triebfedern des Vorteils“ (vgl. V 072 16) zu sprechen, dann ist es ebenfalls möglich, von einem „Interesse des Vorteils“ zu reden – wobei in beiden Redeweisen ein und dasselbe *I n t e r e s s e* gemeint ist: dasjenige, dessen vernünftige Seite durch den „pragmatischen Imperativ“ gebildet wird.

ZWEITES KAPITEL : **Kategorischer Imperativ**

6. (a) Während KANT selbst keine F o r m e l n für die hypothetischen Imperative aufgestellt, sondern solche an verschiedenen Stellen nur angedeutet hat (vgl. vor allem VIII 370 14), wartet er beim **kategorischen Imperativ** mit einer Fülle verschiedener Fassungen auf, deren Zahl P.KRAUSSER (1968) nur in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ bereits auf insgesamt 37 beziffert und d r e i grundlegenden Versionen zugeordnet hat (20/ 7/ 10) (vgl. 319). KANT spricht nämlich bezüglich der Grundfassungen in der Tat so, „als ob es nur drei wären“ – wie H.J.PATON in seinem Kommentar (dt. 1962) richtig bemerkt (vgl. 151); allerdings „neigt“ KANT nicht „merkwürdigerweise“, sondern „konsequenterweise“ dazu: Weil er nämlich die Grundversionen in einen s y s t e m a t i s c h e n Zusammenhang gebracht hat: im Hinblick auf den Begriff „Maxime“ und nach der Ordnung der Kategorien der Quantität (vgl. IV 436 13-28).

Im Grunde folgt auch PATON dieser grundlegenden Einteilung der Fassungen durch KANT , indem er bei seinen f ü n f Formeln drei Hauptformulierungen (I bis III) und zwei Varianten (Ia und IIIa) unterscheidet (vgl. 152): die Formel des „allgemeinen Gesetzes“ (F I) (im folgenden hier kurz „Gesetzesformel“ genannt); die des „Naturgesetzes“ (F Ia) (hier: „Naturgesetzformel“); die des „Zweckes an sich selbst“ (F II) („Selbstzweckformel“); die der „Autonomie“ (F III) („Autonomieformel“) und die des „Reiches der Zwecke“ (F IIIa) („Reichsformel“). – Nun ist es allerdings so, daß KANT in jener systematisch wichtigen Stelle der „Grundlegung“ jeweils nicht die Hauptformeln, sondern deren Varianten zusammenbringt; was PATON im Falle der „Selbstzweckformel“ entgangen ist, und was auch nicht sofort in die Augen springt wie bei den anderen (und was unten unter Nr.8d näher erläutert wird). Daher muß selbst bei einer Beschränkung auf den Text der „Grundlegung“ eine weitere Variante in die Betrachtung einbezogen und die Anzahl der Formeln auf s e c h s erhöht werden. – Nimmt man aber noch weitere Texte hinzu, dann ergeben sich auch noch z u s ä t z l i c h e Formeln.

Daß PATONS Formelzahl nicht unumstritten ist, ergibt sich z.B. daraus, daß J.EBBINGHAUS in seinem Aufsatz im von G.PRAUSS im Jahre 1973 herausgegebenen Sammelband nur von „vier Formeln des Sittengesetzes“ (291) spricht (und diese bezüglich der berühmten vier Beispiele KANTS in der „Grundlegung“ als zur „Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“ tauglich ansieht). Die Vierzahl ergibt sich für ihn deshalb, weil er die „Autonomieformel“ zugunsten ihrer Variante („Reichsformel“) außer Betracht läßt. – Darin ist ihm O.SCHWEMMER in seinem ebenfalls in jenen Sammelband aufgenommenen Beitrag in der Sache gefolgt. Obwohl er zutreffend festhält, daß KANT (in der dafür einschlägigen Stelle: IV 431 14) die „Autonomieformel“ ausdrücklich als „drittes Prinzip“ apostrophiert hat, sollen für seine „Rekonstruktion nur die Formulierungen diskutiert werden, die zusätzlich den verdeutlichenden Bezug“ auf die „Reichsformel“ herstellen (vgl. 267). Insgesamt stellen sich ihm die Verhältnisse so dar, daß eine „allgemeine“ Formel v o n drei „Subformeln“ zu unterscheiden ist (vgl. 257): die des „Naturgesetzes“ (vgl. 264), die des „Zweckes an sich selbst“ (vgl. 265) und die des „Reichs der Zwecke“ (vgl. 267). (Zur Formelzahl vgl. weitere Literatur bei R.WIMMER (1982) auf S. 299f).

(b) SCHWEMMER stützt die Unterscheidung einer „allgemeinen“ Formel von drei Subformeln auf eine Aussage KANTS , mit der er jenen systematisch wichtigen Stellenkomplex in der „Grundlegung“ einleitet. Sie lautet: „Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele F o r m e l n eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt“ (IV 436 08; Sperrung VB). Nachdem KANT dann im Hinblick 1.) auf die „Form“ und 2.) auf die „Materie“ von Maximen sowie schließlich 3.) auf deren

„vollständige Bestimmung“ (in einem „System“: vgl. Zeile 28) jene bereits erwähnten Varianten des kategorischen Imperativs formuliert hat, gibt er den Ratschlag, daß man besser „in der sittlichen Beurteilung immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt“ (Zeile 28). – Da es aber in einer Moralphilosophie auch darauf ankommen muß zu lehren: wie man dem sittlichen Gesetz zugleich Eingang in den Willen verschaffen kann, daher ist es auch „sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe (sprich: Formeln) zu führen und sie dadurch, so viel sich thun läßt, der Anschauung zu nähern“ (437 02; Einfügung VB).

KANT hat die Wörter „Beurteilung“ und „Eingang“ mit Bedacht gesperrt, weil sich mit ihnen zwei grundlegende Begriffe bzw. Prinzipien verbinden, auf die „zuerst zu sehen“ ist, wenn vom „obersten Principio der Moralität“ gehandelt werden soll: „auf das Principium der Dijudikation der Verbindlichkeit und auf das Principium der Exekution oder Leistung der Verbindlichkeit“ (wie es in der von P.MENZER herausgegebenen „Vorlesung über Ethik“ auf S. 46 heißt). KANT greift also in der „Grundlegung“ auf diesen Unterschied zwischen **Richtschnur** und **Triebfeder** zurück. Die Gültigkeit bzw. „die Billigkeit der Handlung ist der objektive Grund, aber noch nicht der subjektive Grund“ (Men 46; vgl. 53; Poe 289). Während das oberste Prinzip aller moralischen Beurteilung im Verstande gründet, liegt das oberste Prinzip moralischen Antriebes, das der Pflicht Eingang in den Willen verschafft, im menschlichen Herzen und „ist das moralische Gefühl“ (ebda) im kantischen Sinne (als Hochachtung vor dem Gesetz).

(c) Während D.HENRICH (1982; zuerst 1963) und G.PATZIG (1986) diesem Unterschied Beachtung geschenkt und damit auch dessen Berechtigung unterstrichen haben, richten P.KRAUSSER (1968) und R.WIMMER (1982) ihr Augenmerk auf einen anderen: indem sie den kategorischen Imperativ in seiner „Doppelrolle“ bzw. in seiner „Doppelfunktion“ (anderer Art) behandeln. Während KRAUSSER der „Kriteriumsauffassung“ des kategorischen Imperativs eine „Ableitungsauffassung“ gegenüberstellt (vgl. 318), vertritt WIMMER die (überzogene) These, daß sich unter der Bezeichnung (!) „Kategorischer Imperativ“ sogar „zwei fundamental verschiedene Prinzipien verbergen: einmal das Grundprinzip moralischen Argumentierens (...), zum anderen ein (...) Verfahren zur Prüfung von Handlungsmaximen“ (291). Es geht bei dieser Unterscheidung also darum, den kategorischen Imperativ „als praktisches Vernunftprinzip und als Beurteilungsverfahren“ (292) und ihn damit in einer doppelten Funktion aufzufassen: ihn also „nicht nur als Grundprinzip für Rechtfertigungsbemühungen (...), sondern auch als Verfahren“ (302) zur Überprüfung der moralischen Legitimität von Maximen heranzuziehen.

Sieht man bei WIMMER einmal davon ab, daß in beiden Funktionen in Wahrheit ein und dasselbe Prinzip am Werke ist, so bleibt sowohl bei ihm als auch (wesentlich klarer) bei KRAUSSER das übrig, daß der kategorische Imperativ einmal eine **regulative** Funktion als Kriterium für eine Beurteilung einzeln vorliegender Maximen ausüben kann und zum anderen eine **konstitutive** Funktion als Grundprinzip zur Aufstellung bzw. zur „Ableitung“ allgemeiner Pflichten übernehmen muß. Er ist dann aber nicht nur ein „*principium dijudicationis*“, sondern auch ein „*principium constitutionis*“: beide Male als Prinzip der Gültigkeit von (1.) vorgegebenen Maximen (bzw. von „Erlaubtem“) und von (2.) zu erlassenden „Pflichten“. – Darüberhinaus konstituiert der kategorische Imperativ auch das „moralische Gefühl“, indem er es im menschlichen Gemüt erwirkt; womit es zwar im Herzen wohnt, aber nicht von ihm abstammt. Damit sorgt also die Vernunft auch für die Befolgung ihres Gesetzes und damit auch für die Errichtung eines „Reiches der Sittlichkeit“ („*principium executionis*“).

Wenn der kategorische Imperativ dazu herangezogen wird, um die von den einzelnen Menschen nach ihrem subjektiven Gutdünken gebildeten Maximen der Frage auszusetzen, ob sie moralisch vertretbar sind, dann werden diese als in ihrem *I n h a l t* bestimmt vorgegeben und bei ihrer Überprüfung entweder „ganz und gar“ verworfen oder gestattet. Als Zulassungskriterium übt der moralische Imperativ in seiner **regulativen Rolle** nur eine Ordnungsfunktion an einer gegebenen Mannigfaltigkeit aus und begründet damit nur das *E r l a u b t e*. Da diese Funktion offensichtlich nur eine Inhalt „ordnende“ und keine Inhalt „schaffende“ ist, bedarf es keiner besonderen Begründung dafür, sie als „regulativ“ anzusehen. Deshalb kann z.B. A.PIEPER (1989) auch ganz *selbstverständlich* vom „regulativen“ Gebrauch der praktischen Vernunft reden (vgl. 268, 278, 280).

(d) Gar nicht selbstverständlich ist aber ihre Feststellung, daß „die praktische Vernunft *n u r* (eine) regulative, aber keine konstitutive Bedeutung für die Willensbildung hat“ (268; Sperrung u. Einfügung VB) und daß die Begriffe „konstitutiv“ bzw. „regulativ“ auf die Bedeutungen von „seinsbegründend“ bzw. „sollensbegründend“ verengt werden dürfen (vgl. 280): jedenfalls im Blick auf KANT keinesfalls. Vielmehr werden beide Begriffe von ihm vor allem *r e f l e x i v* (auf Erkenntnisse bzw. Geltungsgebilde bezogen) gebraucht. – ((Warum er keine vollständige „Tafel“ der Reflexionsbegriffe (vgl. IV 326 07; A 261/B 317) aufgestellt und deren richtigen Gebrauch erörtert hat (also für sie keine „metaphysische“ und keine „transzendente“ Deduktion geliefert hat), ist leider sein Geheimnis geblieben)).

Vielmehr ist es ebenfalls *selbstverständlich*, daß es einen **konstitutiven Gebrauch** der praktischen Vernunft gibt – weil das „Sittengesetz“ in der Formel des kategorischen Imperativs als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (V 030) bezeichnet wird und als „oberster Grundsatz der Sittenlehre“ (VI 226 01) zu einer allgemeinen praktischen *G e s e t z g e b u n g* dienen kann; also dazu, das *L e h r g e b ä u d e* der „Metaphysik der Sitten“ auf einem soliden Fundament zu errichten; für welchen Bau das „Grundgesetz“ auch die beiden Hauptsäulen liefert: die obersten Prinzipien der Rechts- und Tugendlehre (vgl. VI 230 29 / 231 10 und 395 15).

Wer den konstitutiven Gebrauch der praktischen Vernunft leugnen will, der muß nicht nur dartun, daß KANTS Begründung einer Rechtslehre und Ethik hier und da (oder sogar: insgesamt) gescheitert *i s t*, sondern daß sie notwendiger Weise scheitern *m u ß*. – Ferner ist die praktische Vernunft nicht nur „sollens-“, sondern auch „seinskonstitutiv“, weil sie (wie gesagt) das moralische Gefühl im menschlichen Gemüt bewirkt (s.o. §11). Wer dies leugnen will, der muß die prinzipielle Verfehltheit des „Triebfeder“-Hauptstückes der „Kritik der praktischen Vernunft“ überzeugend dartun und damit auch zeigen, daß KANTS Lehre vom „moralischen“ Interesse und damit von der Realität der Freiheit verfehlt ist.

Anmerkung: Daß ein und dasselbe Prinzip sowohl einen „regulativen“ als auch einen „konstitutiven“ Gebrauch gestattet, dafür sind die (dynamischen) Kategorien der Relation das probate Beispiel (das so gut wie keine Beachtung gefunden hat). KANT bemerkt nämlich in der „Kritik der reinen Vernunft“ (im Anhang der „Dialektik“), daß er in der „Analytik“ (bald nach dem Beweis des Prinzips der „Analogien der Erfahrung“: vgl. A 178/B 221 bis A 180/B 223) „unter den Grundsätzen des Verstandes die *d y n a m i s c h e*, als bloß **regulative** Principien der *A n s c h a u u n g*, von den *m a t h e m a t i s c h e n*, die in Ansehung der letzteren konstitutiv sind, unterschieden“ (A 664/B 692; Fettdruck VB) hat. Nunmehr betont er, daß jene *d y n a m i s c h e n* Grundsätze *a u c h* **konstitutiv** sind: nämlich „in Ansehung der *E r f a h r u n g*, indem sie die *B e g r i f f e*, ohne welche keine Erfahrung stattfindet, a priori möglich machen“ (ebda). Die dynamischen Kategorien sind also *einmal* regulativ und *zum anderen* konstitutiv: jenachdem auf *w a s* sie sich beziehen (Anschauung oder Begriff). – Die „mathematischen“ Kategorien sind also *n u r* „konstitu-

tiv“ (für Anschauungen), die „dynamischen“ sind „anschauungsregulativ“ u n d „begriffskonstitutiv“ (die Ideen sind n u r „begriffsregulativ“).

7. Zur Aufsuchung des obersten Prinzips der praktischen Vernunft geht KANT bekanntlich **via negationis** vor. Dabei nimmt er sich allerdings nicht eine R e i h e disjunktiv zueinander geordneter Glieder vor und schließt diese nacheinander enumerativ so lange aus, bis eines übrig bleibt, sondern er umreißt den gesamten Bereich, in dem jenes Prinzip auf keinen Fall gefunden werden kann. Diese Vorgehensweise kann aber nur dann zum Erfolg führen, wenn eine (geschlossene) D i s j u n k t i o n zweier Grundglieder vorausgesetzt werden kann und der Ausschluß des einen das andere ins Recht setzt. Solange eine solche grundlegende Disjunktion im Dunkeln bleibt, solange kann die Erörterung des auszuschließenden Bereiches in der Tat n u r die F o l i e liefern, „gegen die sich das, worauf es Kant in seiner Moralthorie allein ankommt, besonders klar und deutlich abhebt“ (H.WAGNER (1994) S. 79).

(a) In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ wird der auszuschließende Bereich unter den Begriff der G l ü c k s e l i g k e i t gebracht; was neben sachlichen Gründen auch daraus zu erklären ist, daß KANT sich in der Erörterung dieses Begriffs mit der großen antiken Tradition (Epikureer und Stoiker) auseinandersetzt. In der Weise, in der er dem menschlichen Glücksstreben aber überhaupt einen Prinzipienrang abspricht und den Begriff „Glückseligkeit“ nur als „Titel“ gelten läßt, wird er auch für seine argumentative Absicht als eigentlich ungeeignet (da nicht faßbar) ausgewiesen. – Hierin dürfte der eigentliche Grund dafür zu sehen sein, daß in der „Kritik der praktischen Vernunft“ im Lehrsatz II (im §3) zwar am Begriff der „Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ (sogar als allgemeinem „Prinzip“) festgehalten wird, daß KANT aber im §2 im Kernargument für deren Ausschluß *zunächst* auf den Begriff der L u s t abstellt:

Es kann nämlich „von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes (...) a priori erkannt werden, ob sie mit L u s t oder U n l u s t verbunden (...) sein werde“ (V 021 27; s.o. §10 Nr.6). Daß dies KANTS Hauptargument ist, kann man auch daraus ersehen, daß die Begründung des Lehrsatzes II in ihrer Konklusion wiederum den Begriff der Lust heranzieht, nachdem dieser zuvor als „Empfindung der Annehmlichkeit“ (022 15) den Einbezug der Begriffe „Glückseligkeit“ und „Selbstliebe“ ermöglicht hat: Daher sind dann auch „alle **materiale** Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von e i n e r l e i Art, daß sie insgesamt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören“ (Zeile 21; Fettdruck VB). Damit hat KANT aber seinen eigentlichen **Zielbegriff** nicht nur erreicht, sondern zugleich auch dessen Heranziehung begründet.

Die eigentliche Pointe dieses Ergebnisses ist nämlich, daß das Lust- oder Glückseligkeitsstreben den *relevanten* Bereich *materialer* praktischer Prinzipien beherrschen soll und daß diese (gemäß Lehrsatz I) deshalb „insgesamt empirisch“ sind und daher „keine praktischen Gesetze abgeben“ können (vgl. 021 16). Angesichts des Unterschiedes „material“ und „formal“ folgt der Lehrsatz III durch den Ausschluß „materialer“ praktischer Prinzipien eigentlich von selbst: Bei allgemeinen praktischen Gesetzen kann es sich nur um solche Prinzipien handeln, „die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (027 05). Wenn man von einem Gesetze „alle M a t e r i e , d.i. jeden Gegenstand des Willens, (als Bestimmungsgrund) davon absondert“ (Zeile 12; Sperrung VB), so bleibt nichts übrig „als die bloße F o r m einer allgemeinen Gesetzgebung“ (Zeile 14) – womit das Sittengesetz seinem Inhalte nach bereits formuliert (vgl. Zeilen 17-19) und im §7 (vgl. 030) aufgestellt werden kann.

Anmerkung: Um auf die „Form“ abstellen zu können, muß KANT alle „Materie“ ausschließen und dazu den Unterschied von „formal“ und „material“ als Disjunktion zu Grunde legen. Dabei enthält seine Argumentation aber eine versteckte **petitio principii**: Nun sind zwar alle „praktische Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen“ (V 021 14), insgesamt als materiale Prinzipien anzusehen; denn: „die Materie eines praktischen Principis ist der Gegenstand des Willens“ (027 07; vgl. Zeile 12). Das bedeutet aber nicht schon auch dies: daß alle materialen Prinzipien als solche „insgesamt empirisch“ (021 15) sein müssen; sondern nur dann, wenn sie die Materie des Willens als „Bestimmungsgrund“ des Willens voraussetzen. – Zunächst einmal ist ein beehrtes empirisches „Objekt“ immer nur ein „Mittel“ zur Realisierung eines Zweckes und damit keinesfalls bereits gesamte „Materie“ des Willens. Daher werden auch von KANT vor allem „Zwecke“ als eigentlicher Gegenstand des Willens angesehen und zu dessen „Materie“ erklärt; zu der er aber auch (in „subjektiver“ Hinsicht) „Triebfedern“ rechnet (s.o. §6 Nr.1 u. 2). Wichtiger ist jedoch, daß es sich für ihn in der Folge ergeben wird, daß sowohl Triebfedern als auch Zwecke a priori anzunehmen sind und damit also eine „nichtempirische“ Materie des Willens in Betracht gezogen werden muß: Nicht „alle“ Materie des Willens ist also als solche bereits „empirisch“.

Die versteckte *Petition* besteht demnach darin, daß Triebfedern und Zwecke a priori nicht als „Grund“ der Bestimmung des Willens angesehen werden können, sondern nur als deren „Folge“: Sie werden vom Sittengesetz gewirkt bzw. gesetzt. Daß dies so ist, kann aber nicht am Beginn der moralphilosophischen Erörterung vorausgesetzt werden, sondern wird sich erst in deren Verlaufe zeigen lassen. Damit kann aber auch die auf diese Weise begründbare Einschränkung der Materie des Willens nicht als gesichert angenommen, sondern muß **erbeten** werden; dies aber zweifellos zu Recht. – Für die Bestimmung des obersten Prinzips der praktischen Vernunft ist natürlich nur der **Aspekt** des „Bestimmungsgrundes“ relevant (weshalb dieser Begriff in den einschlägigen Formulierungen von KANT auch immer einschränkend hinzugefügt wird). Und unter diesem Aspekt kommen als „materiale“ praktische Prinzipien nun allerdings nur die „empirischen“ in Frage. Können sie ausgeschlossen werden, dann werden (aspektbedingt) tatsächlich alle (relevanten) „materialen“ Prinzipien ausgeschlossen. Läßt sich aber die einzig in Frage kommende „Materie“ des Willens als zu seiner Gesetzgebung untauglich ausschließen, dann bleibt dafür nur dessen „Form“ übrig.

(b) Es kann nicht übersehen werden, daß KANT in der „Kritik der praktischen Vernunft“ seinen vorentscheidenden Lehrsatz III zudem nur unter einem Vorbehalt aufstellen kann, den er in der Konklusion der Begründung des Lehrsatzes in Form einer Disjunktion („entweder ... oder“) formuliert hat (vgl. V 027 15-19): Es bleibt nämlich durchaus möglich, daß ein vernünftiges Wesen bzw. der Mensch sich seine Maximen „gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken“ kann. Wenn er sich jene aber als zu einer gesetzlichen Allgemeinheit qualifiziert denken möchte, dann bleibt ihm nichts anderes übrig als die **Annahme**, „daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache“ (Zeile 17; Sperrungen weggelassen, VB). Ob der Mensch zu dieser Annahme berechtigt ist, muß aber zunächst dahingestellt bleiben.

Im zweiten Hauptstück der „Analytik der reinen praktischen Vernunft“ greift KANT jene Disjunktion („entweder ... oder“) in Vertauschung ihrer Glieder (der Sache nach gleich) erneut auf: Entweder „ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens (also bloß durch die gesetzliche Form der Maxime), alsdann ist jenes Princip praktisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu sein angenommen“ (V 062 10). Alsdann bestimmt die Vernunft

(bzw. das Gesetz) den Willen „unmittelbar“. O d e r „es geht ein Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Lust und Unlust voraussetzt (...), und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind“ (Zeile 19). Alsdann wird der Wille von der Vernunft nur „mittelbar“ bestimmt, und die so gefaßten Maximen „können alsdann niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige praktische Vorschriften heißen“ (Zeile 25).

Die g r u n d l e g e n d e **Alternative** besteht also darin, ob die Vernunft u n m i t t e l b a r oder nur m i t t e l b a r den Willen bestimmt; ob sie Gesetze erläßt oder nur Ratschläge gibt; ob sie eine gesetzgebende Rolle spielt (und autonom ist) oder ob sie nur eine dienende Funktion hat (und heteronom bestimmt ist); ob sie ihr eigenes Interesse wahrnimmt oder sich nur um das Interesse der Sinnlichkeit „bekümmert“ bzw. ob sie nur in einem Vernunft- oder in einem Neigungsinteresse eine jeweils unterschiedene Rolle spielt. – Die Frage: ob die Vernunft dem Menschen „nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet“ (061 34), beantwortet KANT mit dem anthropologischen Faktum, daß der Mensch doch nicht so ganz Tier ist, „um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, g l e i c h g ü l t i g zu sein und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen“ (Zeile 30; Sperrung VB); der Mensch ist aber ganz zweifellos an der sittlichen Sprache der Vernunft durchaus i n t e r e s s i e r t – vor allem dann, wenn ihm Unrecht zugefügt wird.

Anmerkung: Der Einbezug des Begriffs „Interesse“ in jene grundlegende Alternative ist nicht nur deshalb möglich, weil er in jener wichtigen Passage von KANT selbst herangezogen wird, indem er nicht nur davon spricht, daß die Vernunft „einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit (hat), sich um das Interesse derselben zu bekümmern“ (V 061 26; Einfügung VB), sondern auch (zu Recht) festhält, daß es dem Menschen nicht „gleichgültig“ ist, „was Vernunft für sich selbst sagt“ (Zeile 30). Der Einbezug des Begriffs „I n t e r e s s e“ ist aber auch aus sachlichen Gründen sogar geboten; weil die grundlegende Alternative einer nur „mittelbaren“ oder einer „unmittelbaren“ Vernunftbestimmung des Willens der grundsätzlichen Unterscheidung des Interesses in eines der „Vernunft“ und eines der „Neigung“ nicht nur entspricht, sondern in jeglichem Wollen bzw. (damit „identisch“:) in jeglichem Interesse (so oder so verwirklicht) vorhanden ist. Nicht von ungefähr hatte KANT in der „Grundlegung“ einen Zusammenhang zwischen „Imperativen“ und „Interesse“ hergestellt (s.o. Nr.1) und war zu dem Schluß gekommen, daß der „kategorische“ Imperativ sich auf kein Interesse g r ü n d e t (vgl. IV 432 16) – wie auch auf keine „Materie“ des Wollens. Gleichwohl b r i n g t er ein Interesse (und damit eine Triebfeder) h e r v o r und e r m ö g l i c h t Zwecksetzungen a priori (und mit beiden: Triebfeder und Zweck auch eine nichtempirische „Materie“ des Wollens).

(c) Jene grundlegende **Alternative** eines „unmittelbaren“ oder nur „mittelbaren“ praktischen Vernunftgebrauches wird von KANT in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gleich zu Beginn des zentralen (zweiten) Abschnittes auch bereits im Zusammenhang mit dem **Interesse** angesprochen. Er führt hier aus, daß es zu allen Zeiten Philosophen gegeben hat, welche die menschliche Natur so verstanden haben, daß die zu ihr gehörende V e r n u n f t nur als Werkzeug der Sinnlichkeit eine Rolle spielt: Indem der Mensch jene „nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen“ (IV 406 23); womit also (wenn auch mit „inniglichem Bedauern“) ausgeschlossen wird, daß die Vernunft zur sittlichen Gesetzgebung taugen kann – Sittlichkeit also ein „bloßes Hirngespinnst“ (407 17) bleiben muß, als das sie von weniger Gutmeinenden sogar „verlacht“ wird.

Wenn „nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst“ (445 08) sein soll, dann muß die Vernunft einen anderen als nur „mittelbaren“ Gebrauch ihrer selbst gestatten (vgl. z.B. 396 20), in welchem (mittelbaren) sie bestenfalls („wenn es hoch kommt“) praktische Regeln an die Hand gibt, die die „größte Verträglichkeit“ der Neigungen untereinander besorgen. Solche Regeln können aber nur praktische *Vorschriften* bzw. *hypothetische Imperative* sein, welche „die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als *Mittel* zu etwas anderem, was man will (...), zu gelangen“ (414 13; Sperrung VB) vorstellen. Der Sittlichkeit begründende Vernunftgebrauch muß demgegenüber als „unmittelbarer“ gekennzeichnet sein und Grundsätzen folgen, welche „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck“ (Zeile 16; Sperrung VB), als praktisch notwendig vorstellen und die dann *kategorisch* gebietende Imperative sein werden.

Während also hypothetische Imperative eine Handlung als „wozugut“ anraten, gebieten kategorische dieselbe als „ansich-gut“ (vgl. 414 22-25). Während die ersten zwar auch vernünftige Prinzipien des Willens sind, so können sie doch nicht als praktische *Gesetze* gelten; dazu sind nur die zweiten qualifiziert: Weil, „was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das *unbedingte* Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen“ (420 06; Sperrung VB) – was sich alles allerdings nur „vorläufig einsehen“ läßt (vgl. Zeile 03).

Anmerkung: In jener Stelle zu Beginn des zweiten Abschnittes der „Grundlegung“ hatte KANT nur das **Neigungungsinteresse** angesprochen, in welches *alles* Interesse nach der Ansicht gewisser Philosophen (der Sache nach) aufgeht. In der Mitte dieses Abschnittes stellt er (wie gesagt) fest, daß beim sittlichen Wollen „die Lossagung von allem Interesse“ (431 35) in der Weise stattzufinden hat, daß sein Prinzip („um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen“) sich auf kein Interesse *gründen* kann (vgl. 432 15). Die Lossagung von allem Interesse ist also nicht so zu verstehen, daß der sittliche Wille nicht auch „vermitteltst eines Interesse an dieses (sein) Gesetz *gebunden* sein mag“ (Zeile 06; Einfügung u. Sperrung VB); sondern so, daß der sittliche Wille „unmöglich (...) von irgend einem Interesse abhängen“ (Zeile 08) kann. Im dritten Unterabschnitt des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ betont KANT dann nochmals jene „Lossagung“ und räumt ein, daß den Menschen zur Sittlichkeit „kein Interesse *tribt*“ (449 14). Er hält aber auch an dieser Stelle ausdrücklich die Möglichkeit offen, daß der Mensch an der (seine Moralität begründenden) Unterwerfung unter das Sittengesetz „nothwendig ein Interesse *nehmen*“ (Zeile 15) muß. – Die Einsicht, „wie das zugeht“ (ebda), wird aber noch nicht auf den Begriff des **Vernunftinteresses** gebracht, obwohl KANT bald danach (in der zweiten Fußnotenstelle zum Begriff „Interesse“) die Grundunterscheidung in ein „unmittelbares“ und ein nur „mittelbares“ Interesse an der Handlung vornimmt (vgl. 460 27F u. 32F), nachdem er bereits in der ersten Fußnotenstelle diesen Unterschied sogar terminologisch passend eingeführt hatte: Der menschliche Wille kann nämlich woran ein Interesse *nehmen*, ohne darum *aus* Interesse (von diesem „*gebieten*“) zu handeln (vgl. 413 31F).

(d) Der ganze Bereich, in welchem das Prinzip der Sittlichkeit nicht gefunden werden kann, wird von KANT (wie gesagt) inhaltlich unter den bloßen „Titel“ der Glückseligkeit bzw. *Selbst* gebracht. Diesem Bereich wird vor allem in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ein anderer entgegengesetzt: das Gebiet der *Pflicht*. Dementsprechend muß zur Feststellung der Sittlichkeit einer Handlung gefragt werden, ob diese „aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht“ (IV 397 18; Sperrungen weggelassen, VB) vollzogen wird. Wird sie zwar *pflichtge-*

m ä ß ausgeführt, dann ist es aber immer noch möglich, daß sie nur aus Vorteils erwägungen, nicht aber um der Pflichtbeachtung selbst willen vollzogen wurde – womit sie „bloß in eigennütziger Absicht geschehen“ (Zeile 32) wäre. Die Moralität einer Handlung liegt also nur in ihrem Beweggrund bzw. in ihrem *M o t i v*, welches *s e l b s t b e z ü g l i c h* die Pflicht „um ihrer selbst willen“ zu tun gebietet.

Der Begriff der **Pflicht** enthält den eines **guten Willens** (vgl. 397 06), der auch durch *S e l b s t b e z ü g l i c h k e i t* gekennzeichnet ist: Dieser will nicht etwas anderes als gut erstreben, sondern ist auf sich selbst aus; er ist der Wille, der nicht etwas anderes, sondern sich selbst will. Daher lautet der (weder so bezeichnete noch als solcher inhaltlich gekennzeichnete, gleichwohl aber zu unterstellende) „*erste Satz*“, der zur Entwicklung des Begriffs des guten Willens wie der Pflicht dient, dann auch: „Moralisches Verhalten ist durch ein Handeln aus Pflicht (und nicht aus Neigung oder Vorteilsnahme) bestimmt“ und entspringt dem guten Willen, der seinen „vollen Werth in sich hat“ (394 26). Daher lautet der (ausdrücklich so genannte) „*zweite Satz*“: „Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der *A b s i c h t*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *M a x i m e*, nach der sie beschlossen wird“ (399 35; Sperrungen verändert, VB).

Da der moralische Wert einer Handlung weder in einer „Neigung“ (Triebfeder) noch in einer „Absicht“ (Zweck und dessen Mittel: dem Gegenstand der Handlung) liegt, beides aber die *M a t e r i e* einer Maxime darstellt, bleibt für jenen Wert nur die *F o r m* übrig, nach welcher diese beschlossen wird. Und aufgrund der sowohl für den „guten Willen“ wie für die „Pflichtbeachtung“ zu unterstellenden Struktur der **Selbstbezüglichkeit** muß sich die Form der Beschlußfassung auf sich selbst beziehen: *Sie muß sich selbst als Form wollen*. Das Prinzip des moralischen Wollens ist es also, *sich selbst als Prinzip zu wollen*. Und das heißt nichts anderes als: *sich selbst als Gesetz wollen*. Dieses Wollen folgt (wie jegliches Wollen) einer Maxime, die sich aber auf die Maximen des gegenstandsgerichteten Handelns bezieht (also *Maxime zur Maximenbildung* ist) und von deren Form verlangt, daß sie zu einem allgemeinen praktischen Gesetz taugt – was der *S i n n* des „*dritten Satzes*“ ist, der sich „als Folgerung aus (den) beiden vorigen“ (400 17; Einfügung VB) ergeben soll und mit dem KANT kurz darauf (und bereits im ersten Abschnitt der „Grundlegung“) die erste Formulierung des Sittengesetzes erreicht: „Ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“ (402 07; statt Sperrungen Kursivsatz, VB).

Anmerkung: Sowohl der Begriff des „guten Willens“ wie auch der seiner Entwicklung dienende Begriff der „Pflicht“ sind inhaltlich „entwicklungsbedürftig“. Im „dritten Satz“ wird von KANT dann diese „Entwicklung“ durch die Verbindung der ersten beiden „Sätze“ abgeschlossen und der Begriff der *P f l i c h t* definiert: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (400 18; Sperrungen weggelassen, VB). Wie dieser Übergang zum entscheidenden „dritten Satz“ („als Folgerung aus beiden vorigen“) durchgeführt werden kann, mußte soeben zu zeigen versucht werden, da er keinesfalls auf der Hand liegt. – Das die Argumentation in den §§ 2-4 der „Kritik der praktischen Vernunft“ tragende Hauptargument KANTS ist in der „Grundlegung“ gegen Ende des Absatzes vor jenem „dritten Satz“ nur angedeutet worden: Der menschliche „Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip a priori, welches *f o r m e l l* ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche *m a t e r i e l l* ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm *a l l e s* materielle Princip entzogen worden“ (400 10; Sperrungen VB). – Während in der „Grundlegung“ die wichtige *Disjunktion* zwischen „formalen“ und „materialen“ Prinzipien als „Bestimmungsgrund“ des Willens und das diese Disjunktion entscheidende *Kernargument* nur angedeutet werden

(obwohl es jenen Übergang zum „dritten Satz“ eigentlich ermöglicht), so vermißt man das Moment der *Selbstbezüglichkeit* in der zweiten „Kritik“ ganz: Wenn hier alle materialen Prinzipien auch zu Recht ausgeschlossen werden können und damit nur formale übrig bleiben, so stellt sich doch immer noch die Frage, was es mit deren „Formalität“ für eine Bewandnis hat: nämlich **die Form** absichtsorientierter Maximen zum Gesetz zu bestimmen bzw. **zu formen** (da die *F o r m* das „Bestimmende überhaupt“ darstellt: vgl. A 266/B 322).

Hinweis: Die Konzentration auf das **Hauptargument** ermöglicht es, daß KANT in den §§ 2-4 der „Kritik der praktischen Vernunft“ seine drei thesenartig aufgestellten „Lehrsätze“ mit insgesamt *n u r v i e r* Textabsätzen begründet und nach dem Lehrsatz III dann im §7 das Sittengesetz ohne weitere Begründung formuliert. (Die §§ 5-6 stellen eine Zwischenbetrachtung dar, indem sie die Verklammerung von „Gesetz“ und „Freiheit“ aufweisen, die zwei Seiten einer Medaille darstellen). – Im Vergleich zu dieser **konzisen** Beweisführung der „objektiven“ Seite des Sittengesetzes beansprucht die Erörterung seiner „subjektiven“ Seite ein ausgedehntes Hauptstück (das dritte der „Analytik“), in welchem das Sittengesetz auch als „Triebfeder“ (bzw. „Interesse“) der Vernunft ausgewiesen wird, indem es (selbstbezüglich) die Achtung vor ihm selbst im Gemüt des Menschen bewirkt. Dementsprechend kann eine detaillierte Kritik am Inhalt des „dritten Satzes“ im ersten Abschnitt der „Grundlegung“ ausgespart werden: daß Pflicht: die Notwendigkeit einer Handlung (objektiv): *aus Achtung fürs Gesetz (subjektiv)* darstellt, ist zwar zutreffend, ergibt sich aber in ihrem „subjektiven“ Moment an dieser Stelle keineswegs; vor allem nicht als „Folgerung“ aus den beiden vorangegangenen „Sätzen“.

8. KANT hatte gegen Ende des ersten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ das *P r i n z i p* des guten (sittlichen) Willens bald nach der Formulierung des „dritten Satzes“ so aufgestellt, daß es nach *F o r m* („ich soll niemals anders verfahren als so“) und *I n h a l t* („daß ich auch wollen könne, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden“) der **ersten Formel** des *k a t e g o r i s c h e n* Imperativs entspricht. Wenn er diese Formel erst in der Mitte des zweiten Abschnittes aufstellt, dann liegt dies *zum einen* daran, daß er in diesem Abschnitt zunächst darlegen will, daß die „populäre sittliche Weltweisheit“ bzw. die populäre Philosophie in Sachen Sittlichkeit nicht weiter gehen kann, „als sie durch Tappen vermittelt der Beispiele kommen kann“ (IV 412 18) und deshalb ein Übergang zur wissenschaftlichen Philosophie bzw. „Metaphysik“ erforderlich ist.

Hierzu ist *zum zweiten* „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt“ (412 23), zu erörtern. Da dieser Begriff aber (wie bereits gesagt) eine praktisch-unbedingte „Nothwendigkeit“ der Handlung (vgl. 425 16) beinhaltet und diese für den guten (aber menschlichen) Willen eine praktische „Nöthigung“ darstellt (vgl. 434 16-18), führt jener vorzunehmende Übergang zunächst und zuerst auf den Begriff des *W i l l e n s* und dann auf den des *I m p e r a t i v s*: „Die Vorstellung eines objectiven Principis, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt **Imperativ**“ (413 09). Und da der Wille bzw. das praktische Vernunftvermögen „von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an“ (412 23) zu analysieren und hierzu „durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten“ (Zeile 22) ist, sind *a l l e* Imperative und also auch und zunächst die hypothetischen zu erörtern.

Während die *h y p o t h e t i s c h e n* Imperative „die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (...), zu gelangen“ (414 13) vorstellen, und die Handlung bloß wozu-gut (Zeile 22) bzw. zu irgend einer Absicht gut sein würde (vgl. Zeile 32), diese Imperative also nur *b e d i n g t* gültig sind und den Willen nur *m i t t e l b a r* bestimmen,

muß der von ihnen grundlegend unterschiedene *k a t e g o r i s c h e* Imperativ *u n b e d i n g t* gültig sein und den Willen *u n m i t t e l b a r* bestimmen können: „ohne Beziehung auf einen anderen Zweck“ (Zeile 16). Es handelt sich bei diesem Imperativ also um denjenigen, „der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet“ (416 07).

Zur Begründung dieses grundlegenden Unterschiedes nutzt KANT aber weder eine nähere Charakterisierung des Begriffs „unbedingt“ noch des Begriffs „unmittelbar“, sondern greift (wie bereits für den Übergang zu jenem „dritten Satz“) auf den Unterschied von „Materie“ und „Form“ zurück: Der **kategorische Imperativ** betrifft nämlich „nicht die *M a t e r i e* der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die *F o r m* und das Princip, woraus sie selbst folgt“ (416 10; Sperrungen VB). – Und so viel kann dann auch „vorläufig“ eingesehen werden: „daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches **Gesetz** laute, die übrigen insgesamt zwar *P r i n c i p i e n* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können“ (420 03); sie also nur *R e g e l n* bzw. *V o r s c h r i f t e n* für die Willensbestimmung darstellen (s.o. Nr.7c).

Zur Bewältigung der Aufgabe, „wie der Imperativ der *S i t t l i c h k e i t* möglich sei“ (419 12), will KANT es „zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann“ (420 18). Nimmt man ihn allerdings sehr wörtlich beim Wort, dann wird dieser Versuch wohl kaum erfolgreich sein – weil der *b l o ß e* Begriff eines kategorischen Imperativs nur dies enthält, daß er (im Unterschied zu den hypothetischen Imperativen) „unbedingt“ gültig ist und den Willen „unmittelbar“ bestimmt. Darüberhinaus bringt er (wie bei jedem Imperativ) eine „objektive“ praktische Notwendigkeit zum Ausdruck, und zwar als „Nötigung“ bzw. als ein „Sollen“. Diesseits seines (beim menschlichen Willen nicht zu vermeidenden) Aufforderungscharakters wird der in dieser Form ausgedrückte Satz (aufgrund der in ihm enthaltenen „unbedingten“ Notwendigkeit) als praktisches „Gesetz“ anzusehen sein.

Ferner hat es sich bis zu diesem Stand der Erörterung bereits ergeben, daß die *P f l i c h t* „nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden“ (425 03) kann und diese als eine „praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung“ (Zeile 16) aufzufassen ist. Wenn der sittliche Imperativ aber „die Pflicht zu tun“ gebietet und nicht „dem Streben nach Glück“ zu dienen hat, dann muß sein Begriff inhaltlich um den Begriff der Pflicht erweitert werden – und zwar so weitgehend, daß jener „dritte Satz“ des ersten Abschnittes (samt seiner Folgeformulierung) in ihn aufgenommen wird. Und dies umso mehr als KANT wenige Seiten vor dem Neuansatz der Formulierung des kategorischen Imperativs im zweiten Abschnitt wiederum auf sein (den Übergang zu jenem „dritten Satz“ tragendes) Hauptargument zurückgegriffen hatte.

Denken wir also nicht den „bloßen“, sondern den bereits „entwickelten“ Begriff des sittlichen Imperativs, dann wissen wir „sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt“ (420f). Wir wissen dies deshalb „sofort“, weil alle Bestimmungsmomente dieses konzisen Argumentes bereits erörtert und als gültig erwiesen sowie mit dem Begriff des kategorischen Imperativs verbunden worden waren.

Anmerkung: Wenn KANT dies „sofortige“ Wissen des Inhaltes des kategorischen Imperativs nur in seinem Falle als möglich reklamiert und nicht im Falle der hypothetischen Imperative, dann

kann er mit dieser Feststellung nicht seine Ausführungen zur **Analytizität** der hypothetischen Imperative revidieren, sondern nur auf ihren „konkreten“ Inhalt abstellen wollen. Von den hypothetischen Imperativen „überhaupt“ weiß man nämlich sehr wohl „sofort“, was sie besagen; nur von einem einzelnen und konkreten weiß man „nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis (...) die Bedingung gegeben ist“ (420 25). – Umgekehrt darf und kann man KANTS Bemerkung bezüglich des kategorischen Imperativs („sofortiges“ Wissen seines Inhaltes) nicht so verstehen, daß sein Inhalt mittels „analytischer“ Sätze *g e w o n n e n* werden kann (wenngleich dieser aus seinem bereits entwickelten Begriff „analytisch“ *f o l g t*). Und zwar deshalb nicht, weil der kategorische Imperativ bzw. das Gesetz der Sittlichkeit auch inhaltlich „ein synthetisch-praktischer Satz *a priori*“ (420 14) ist. Die **Synthetizität** des (zunächst erst einmal zu gewinnenden) *I n h a l t e s* des Sittengesetzes ist aber das kleinere (und durchaus lösbare) Problem; das erheblich größere stellt die Einsicht in seine *M ö g l i c h k e i t* dar, welche „gänzlich *a priori* zu untersuchen“ (419 37) ist: „denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern“ (420 21).

Hinweis: Diese eigentliche Schwierigkeit bzw. die Synthetizität des absoluten Gebotes als einem solchen (seine Verbindlichkeit) wird daher auch gesondert im nächsten Punkt (Nr.9) zu erörtern sein. – Zunächst sollen aber die *s e c h s* **Formeln** des kategorischen Imperativs nach der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in ihrem systematischen *Zusammenhange* dargestellt und deren *Ergänzungen* in den anderen Schriften KANTS zur Moralphilosophie angeführt werden. – Dabei sollen *a l l e* Formeln, deren einzelne Wörter KANT meistens (aber nicht immer) gesperrt hat, **k u r s i v** gesetzt werden (auch dann, wenn sie nicht gesperrt worden sind); was nur hier einmal und generell *angemerkt* werden soll.

(a) Es kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, wie der *I n h a l t* des kategorischen Imperativs und des Sittengesetzes zu lauten hat; und zwar bereits seit seiner ersten Formulierung im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ nicht: *Verfahre niemals anders als so, daß du auch wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“ (vgl. IV 402 07). Die erneute Formulierung im zweiten Abschnitt, die sofort nach ihrer konzisen Begründung (vgl. 420 27 bis 421 05; s.o.) von KANT vorgenommen wird, fällt inhaltlich völlig gleich aus: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (421 07). Diese **erste Formel** wird später noch einmal (leicht verändert, aber sinngemäß gleich) wiederholt: „*Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte*“ (438 21); nachdem sie in leicht veränderter Fassung (mit anderer Wortwahl) kurz zuvor bereits eingeführt worden war und diesen Wortlaut hatte: „*Handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält*“ (437f).

Die inhaltliche Neuerung der letzten beiden Fassungen der ersten Formel liegt erkennbar in der Wendung „für jedes vernünftige Wesen“, die sich aber aus dem Begriff einer wirklich „allgemeinen Gültigkeit“ ergibt, welche ja für alle Vernunftwesen verbindlich sein muß und nicht nur für (irdische) Menschen. Daher ist der in der Form eines Imperativs ausgedrückte *S a t z* „ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen“ (426 22) – weshalb dieses Gesetz auch *n i c h t* „aus der besonderen Naturanlage der Menschheit“ (425 19) abgeleitet werden oder auf diese Rücksicht nehmen kann.

Wenn dieses Gesetz also ein für alle Vernunftwesen gültiges ist, „so muß es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens *ü b e r h a u p t* verbunden sein“ (426

25; Sperrung VB) und kann nichts aus der Anthropologie bzw. aus der „empirischen Seelenlehre“ (427 10) entlehnen oder sich darauf stützen. Wenn von dem objektiv-praktischen Gesetz der Sittlichkeit die Rede ist, dann ist „von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt“ (Zeile 13; Sperrungen VB) die Rede bzw. davon, daß „die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt“ (Zeile 16) – womit ersichtlich „alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt“ (Zeile 15). Und daher kann und muß auch die Pflicht „für alle vernünftige Wesen (...) gelten und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein“ (425 17); womit ein zusätzliches Argument dafür vorhanden ist, daß der gute Wille nur auf sich selbst bezogen sein kann und die Vernunft es nur mit sich selbst zu tun hat; das Sittengesetz also die **Selbstbezüglichkeit** der Vernunft aussagt.

Daß die „Gesetzesformel“ die **Grundformel** des kategorischen Imperativs darstellt, wird aus der Bemerkung KANTS deutlich, daß „aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Princip abgeleitet werden können“ (421 09; Sperrungen VB). Nach der Ableitung der anderen beiden Hauptformeln sagt er dann (in jener systematisch so wichtigen Stelle) im Blick auf alle drei ausdrücklich, daß diese „drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen“ (436 08), „im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes (sind), deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt“ (Zeile 09; Einfügung VB).

Drei Absätze weiter rät KANT dann an, daß man besser daran tut, „wenn man in der sittlichen Beurtheilung 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*“ (436f; Fettdruck VB). – „Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang (in den menschlichen Willen) verschaffen: so ist es sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch genannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, so viel sich thun läßt, der Anschauung zu nähern“ (437 01; Einfügung VB). In dieser „Anschauungsnähe“ soll nämlich auch die „Verschiedenheit“ der beiden anderen Hauptformeln zur Grundformel liegen, welche Verschiedenheit „zwar eher subjectiv als objectiv-praktisch ist“ (436 11).

Anmerkung: Nun wird zwar die sittliche Idee (die wirklich eine solche und also eine der „Vernunft“ ist) durch die weiteren Formeln „der Anschauung (...) und dadurch dem Gefühle näher“ (436 12) gebracht; aber eben nur „nach einer gewissen Analogie“ (ebda). Läßt man diese Bemerkung besser auf sich beruhen und erspart man sich damit die Erörterung der Analogieproblematik, dann kann man darauf aufmerksam werden, daß das rein „formale Princip“ (438 21) in den folgenden Formeln an Inhalt gewinnt. Dementsprechend handelt es sich bei deren „Entwicklung“ auch nicht um eine analytische „Auswicklung“ eines in der (rein formalen) Grundformel gegebenen Inhaltes, sondern um eine inhaltliche „Anreicherung“. Dazu müssen aber die aufzunehmenden Bestimmungsmomente in ihrer Gültigkeit unbezweifelbar und deshalb sowie auch an sich solche a priori sein; weil in der obersten Prinzipienebene empirischen Momente an sich keinen Platz haben und als Naturbestimmungen des Menschen sowieso auszuschließen sind.

Was nun mögliche Ergänzungen der ersten Formel des kategorischen Imperativs in den anderen moralphilosophischen Schriften KANTS betrifft, so ist hier zunächst und zuerst auf die Formulierung des „**Grundgesetzes**“ (der reinen praktischen Vernunft) im §7 der „Kritik der praktischen Vernunft“ einzugehen: „*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*“ (V 030 38). Diese Formel weicht in ihrem Wortlaut von dem der „Grundformel“ in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erkennbar dadurch ab, daß nunmehr die Maxime nicht nur „ein allgemeines Gesetz werde(n)“ (vgl. IV 421 08) bzw. nicht nur „sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen“ (vgl. IV 436f)

soll, sondern daß sie sogar „als P r i n c i p einer allgemeinen G e s e t z g e b u n g gelten“ können soll.

Hierzu ist *zum einen kritisch* zu sagen, daß doch wohl nur das „Grundgesetz“ selbst als *Prinzip* einer a l l g e m e i n e n Gesetzgebung gelten kann und nicht eine (absichtsorientierte) Maxime; auch eine solche nicht, die sich zweifelsfrei selbst zum Gesetz machen kann (wie z.B. „ein gegebenes Versprechen zu halten“). Eine solche Maxime könnte nämlich nur einen b e s o n d e r e n Bereich als Prinzip bestimmen. Ein wirklich allgemeines Prinzip für eine praktische Gesetzgebung wird aber ganz gewiß dann formuliert, wenn meine Maximen so zu fassen sind, daß sich ihre Form zur strengen Allgemeinheit eines Gesetzes qualifiziert bzw. „daß die bloße Form derselben, nach der sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung s c h i c k e n , sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache“ (vgl. V 027 17) – wie die Pointe der Begründung des „Lehrsatzes III“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (in geringfügiger Abänderung) lautet. Und die es ermöglichen soll, jenes „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ aufstellen zu können (s.u. die Anm.).

Würde KANT sein „Grundgesetz“ nicht von jener „Grundformel“ her verstehen wollen, dann hätte er *zum anderen* deren wiederholte Auszeichnung vor den anderen Formeln revidieren müssen; was er aber unterlassen hat. Vielmehr führt er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ an späterer Stelle erneut folgendes aus: „Nur ein formales Gesetz, d.i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein“ (V 064 22). Hier ist unübersehbar von der obersten Bedingung (Prinzip) f ü r Maximen die Rede. Es wird also „allein die F o r m der Maxime als allgemein gesetzgebend (ge)fordert“ (vgl. 109 18).

Auch in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ verlangt KANT *schließlich* „die U n t e r w e r f u n g der Maxime einer jeden Handlung unter die B e d i n g u n g der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze“ (VI 214 02; Sperrungen VB) und gibt damit klar zu erkennen, was „Bedingung“ und was „Bedingtes“ ist. Und daher formuliert er dann den „**obersten Grundsatz der Sittenlehre**“ auch wie folgt: „*Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann*“ (226 01). Da KANT aber in der „Metaphysik der Sitten“ (1797) sein „letztes Wort“ in Sachen Moralphilosophie gesprochen hat, kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß für deren „Grundprinzip“ sein „erstes Wort“ nach wie vor gültig ist: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (IV 421 07) – also: die „Grundformel“. Diese findet sich auch in fast wörtlicher Übereinstimmung in KANTS Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795): „*Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“ (VIII 377 04).

Anmerkung: Da der kategorische Imperativ vorzugsweise nach der Formel des „Grundgesetzes“ des §7 der „Kritik der praktischen Vernunft“ zitiert wird, soeben aber genau diese Formulierung als **unhaltbar** angesehen wurde, soll ganz klar auf folgendes hingewiesen werden:

E r s t e n s hat KANT die „Gesetzesformel“ in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ als „Grundformel“ ausgewiesen (was gleich noch näher zu zeigen sein wird, da die beiden anderen Hauptformeln sich auf diese gründen) und dies niemals revidiert. In der „Metaphysik der Sitten“ hat er dann auch jene „Grundformel“ zum „obersten Grundsatz der Sittenlehre“ erhoben. Es können aber unmöglich zwei in ihrem Inhalt klar und deutlich unterschiedene Sätze nicht beide gleichrangig eben dasselbe Grundprinzip der Sitten sein. – Z w e i t e n s trifft es im Vergleich mit allen Formulierungen des kategorischen Imperativs bzw. des Sittengesetzes zu, daß die Formel des „Grundgesetzes“ ein Unikat darstellt; sie taucht wirklich nur ein einziges Mal auf. – D r i t t e n s

ist es vom Inhalt her gesehen ebenso unmöglich, die einzigartige Formel des „Grundgesetzes“ (nach §7) mit einer der drei Hauptformeln als gleichbedeutend anzusehen: weder (wie gezeigt) mit der „Grundformel“ noch mit der „Selbstzweckformel“; aber auch nicht mit der „Autonomieformel“ (was PATON getan hat und worauf unten (Nr.e Anm.2) ebenfalls noch einzugehen ist: eigentlich überflüssiger Weise).

V i e r t e n s laufen KANTS argumentative Bemühungen auf die „Grundformel“ bzw. auf die „Gesetzesformel“ zu: nicht nur in der „Grundlegung“, sondern (wie gezeigt) auch in der zweiten „Kritik“. Dementsprechend wird der Wortlaut der Formel des „Grundgesetzes“ im §7 eigentlich „aus der Luft gegriffen“. – F ü n f t e n s sei das oben vorgetragene **hauptsächliche Gegenargument** nochmals unterstrichen: Es kann unmöglich irgendeine *gegenstands-* bzw. absichtsorientierte (und insofern: „materiale“) Maxime als P r i n z i p der praktischen Gesetzgebung gelten (auch nicht eine streng verallgemeinerbare). Ein solches Prinzip muß sich vielmehr a u f solche Maximen beziehen und stellt (im Falle seiner Akzeptierung) eine Maxime z u r Maximenbildung dar; womit es also *reflexiv* ist. – Da damit aber s e c h s t e n s die Formulierung des „Grundgesetzes“ unhaltbar ist, kann eine **Korrektur** seiner Formel nur so durchgeführt werden, daß an Stelle des Wortes „Prinzip“ das Wort „Fall“ eingesetzt wird und also meine Maxime „*jederzeit zugleich als F a l l einer allgemeinen Gesetzgebung*“ angesehen werden soll; was in der Tat kategorisch zu fordern ist. Wird diese Substitution aber vorgenommen, dann ist zwar jene Formulierung nicht mehr zu beanstanden und stellt auch e i n e , aber eben nicht mehr d i e Formel des kategorischen Imperativs dar. Man verlangt dann nämlich sofort zu wissen, was unter jener „Gesetzgebung“ zu verstehen ist, deren „Fall“ meine Maxime sein soll; womit aber eigentlich nach deren Prinzip gefragt wird und man also wissen will, was das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ ist. Und dieses kann nur lauten: „Mache es dir zur Maxime, daß die Form deiner Maximen durch die strenge Allgemeinheit eines Gesetzes gekennzeichnet ist“.

(b) Die „Grundformel“ des kategorischen Imperativs kann leicht dahingehend abgeändert werden, daß die neue Formel als V a r i a t i o n der ersten erscheint: „*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte*“ (IV 421 18; erster Fettdruck VB). Die B e g r ü n d u n g für den Übergang zu dieser „Naturgesetzformel“ hat KANT allerdings sehr knapp und auch verkürzt gegeben. Der „Imperativ der Pflicht“ kann nämlich auf diese neue Weise formuliert werden („so lauten“), „weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich N a t u r im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (Zeile 14).

Die hier gegebene Bestimmung der Natur („als natura formaliter spectata“) entspricht derjenigen, die im §26 der „Kritik der reinen Vernunft“ vorgenommen wurde (vgl. B 164f), und darf daher vorausgesetzt werden. Ferner darf KANT den Begriff des Willens voraussetzen: als „eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind“ (IV 446 07; vgl. 412 28); was besagt, daß nach den einen Willen bestimmenden Gesetzen ebenfalls „Wirkungen geschehen“, und zwar als Handlungen in der Natur; weshalb auch der Wille (als Begehrungsvermögen) als „eine von den Naturursachen in der Welt“ aufgefaßt werden kann: „nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt“ (V 172 05). Daher zeitigen die „Gesetze der Sittlichkeit“ (bei ihrer Beachtung bzw. zur Maxime gemacht) Auswirkungen in der Natur, welche denen nach den „Gesetzen der Natur“ entsprechen – jene wirken also so, a l s o b sie wie diese wären. Wenn man sich die „Sittengesetze“ zur Maxime macht, dann wirken sie „durch unseren Willen“ so, a l s o b sie „Naturgesetze“ wären.

Die *A n a l o g i e* zwischen „Sittengesetz“ und „Naturgesetz“ ist nach KANT eine solche des Verhältnisses (vgl. IV 357 26-29) und daher eine satthafte, obwohl beide Gesetzesarten inhaltlich von einander streng unterschieden werden müssen. Daher sind z.B. „Recht und bewegende Kraft (zwar) ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit“ (357 35F - 358 29F; Einfügung VB). Und als Gesetze haben beide zudem noch die gleiche **Form** der Gesetzmäßigkeit überhaupt: strenge Allgemeinheit und unverbrüchliche Notwendigkeit; weshalb sie als solche so fern einerlei sind (vgl. V 070 16). Dementsprechend können wir für die sittliche Beurteilung unserer Maximen das Naturgesetz überhaupt und also seiner Form nach als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen (vgl. 069 17) – welches „wir daher den *T y p u s* des Sittengesetzes nennen“ (Zeile 19) dürfen.

Dementsprechend lautet die *R e g e l* der praktischen Urtheilskraft dann so: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach dem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest“ (V 069 21). Warum aber KANT die „Naturgesetzformel“ zur obersten Regel der sittlichen Beurteilung erhoben und zu deren „Kanon“ gemacht hat, erklärt sich aus jener bedeutsamen Wendung in der „Grundformel“: „Man muß *w o l l e n k ö n n e n*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz *g e d a c h t* werden können. Natürlich ist das „Denken-Können“ die Grundvoraussetzung: Eine Maxime, die sich bei ihrer Verallgemeinerung selbst widerspricht, kann kein allgemeines Gesetz werden (wie z.B. „zum eigenen Vorteil das Mittel der Lüge einzusetzen“).

Es gibt aber Maximen, bei deren Verallgemeinerung zwar eine „innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen“ (424 07) ist und bei denen das *D e n k e n* ihrer Allgemeinheit nicht zum Selbstwiderspruch führt, die man aber nicht wollen kann: weil ein von einer solchen Maxime bestimmtes *W o l l e n* „sich selbst widersprechen würde“ (Zeile 09). Solche Maximen würden nämlich „in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben“ (V 028 02), und es würde „die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen“ (Zeile 11). – Mit Blick auf seine *v i e r* berühmten Beispiele (vgl. IV 421-423) stellt KANT fest, daß sich das „Nicht-Denken-Können“ (und damit erst recht das „Nicht-Wollen-Können“) auf die Verletzung „vollkommener“ („engerer“ bzw. „unnachlässlicher“) Pflichten (z.B. Selbstmord oder lügenhaftes Versprechen) bezieht, während bei „unvollkommenen“ („weiteren“ bzw. „verdienstlichen“) Pflichten (z.B. eigene Kultivierung oder Nächstenliebe) deren Verletzung zwar gedacht, aber nicht gewollt werden kann (vgl. 424 10-12).

Anmerkung: Ohne auf die ausgedehnte Diskussion der (wiederholt gegebenen) Beispiele näher eingehen zu wollen, sei hier nur allgemein darauf hingewiesen, daß die zur obersten Beurteilungsregel erhobene „Naturgesetzformel“ ausdrücklich auf die vom eigenen Willen ausgehenden „Wirkungen“ in der Natur und deren *K o n s i s t e n z* mit der eigenen „Absicht“ abstellt – was KANTS eigenem Ansatz *diametral* widerspricht: Kommt es doch auf den Bestimmungsgrund des Willens ohne jegliche Rücksicht auf mögliche Folgen an. Wenn es hier auch *n u r* um die „Beurteilung“ sittlichen Verhaltens geht, so folgt doch aus dieser Beurteilung die sittliche Willensbestimmung. – Um diese allgemeine (und im Grunde völlig hinreichende) Bewertung durch ein Beispiel zu illustrieren, kann auf die „verdienstliche“ Pflicht zur Nächstenliebe eingegangen werden: Ein zur Maxime gemachtes mangelhaftes Eintreten für einen in Not befindlichen Artgenossen kann (entgegen KANTS Meinung) *a u c h* als allgemeines „Naturgesetz“ *g e w o l l t* werden: weil es nämlich eines der Natur ist (allerdings außerhalb der Aufzucht des eigenen Nachwuchses). Der Mensch würde sich aber durch eine solche Maxime mit dem *T i e r* auf eine Stufe stellen und sich als ein bloßes Naturwesen verstehen (und damit übrigens auch jenen „Analogiecharakter“ verlet-

zen, da dabei nicht mehr auf die Ähnlichkeit des „Verhältnisses“, sondern auf die der „Dinge“ gesehen wird). – Was ihm also ein solches Verhalten verbietet, ist vielmehr die Achtung vor der *W ü r d e* des Menschen: seiner eigenen und derjenigen des in Not befindlichen „Artgenossen“ (was anlässlich der nächsten Hauptformeln noch näher zu behandeln sein wird).

(ba) Zweifellos muß es richtig sein, daß auch dem ganz einfachen Menschen eine zutreffende sittliche Beurteilung seines Verhaltens möglich sein muß und nicht nur einem Philosophen. Diesem leistet der genau bestimmte „oberste Grundsatz der Sittenlehre“ gewiß unschätzbare Dienste für die (nur ihm abzuverlangende) Ausarbeitung einer solchen Lehre; ferner dürfte nur er dazu in der Lage sein, nicht ganz einfache Überlegungen hinsichtlich der Verallgemeinerbarkeit von Maximen anzustellen und z.B. zu erkennen, daß die Maxime „zum eigenen Vorteil zu lügen“ zum allgemeinen Gesetz erhoben einen Selbstwiderspruch darstellt: weil er zum einen beim *L ü g e n* „die Wahrheit sagen“ (und damit das Gegenteil seines eigenen Tuns) anderen gegenüber *s i m u l i e r t* und zum anderen sein Tun sich selbst gegenüber als *A u s n a h m e* eines von ihm allgemein gewünschten Verhaltens und also eben *per se* nicht als Gesetz ansieht.

Daß man beim Lügen aber sich selbst eine **Ausnahme** gestattet, dies müßte eigentlich auch dem einfachsten Menschen klar sein. Daher kann man (allgemein gefaßt) wohl einem jeden Menschen einsehbar folgende Regel zur Sicherstellung eigenen sittlichen Verhaltens an die Hand geben: *Handle niemals nach einer Maxime, die dein Handeln zur A u s n a h m e eines von dir allgemein erwarteten Verhaltens macht.* Diese praktikable Regel würde sich direkt aus der „Gesetzesformel“ ableiten lassen, weil es deren Gegenteil verneint (da ein Gesetz keine Ausnahmen zuläßt). – Und genau gegen diese abgeleitete Formel wird normalerweise verstoßen: Man erkennt das Sittengesetz nämlich dadurch grundsätzlich an und weiß also gleichwohl, was eigentlich „richtig“ wäre, wenn man sich selbst davon eine Ausnahme gestattet (meistens nach der Ausrede: daß eine besondere Lage dies verlangt); womit das Sittengesetz aber nicht wirklich anerkannt und befolgt wird.

Wenn KANT auch jene durchaus mögliche *V e r s i o n* des Sittengesetzes nicht zu einer eigenen Formel des kategorischen Imperativs gemacht hat, so ist ihm die Sache doch mehr als geläufig: Es ist nach seinem Urteil nämlich ein allgemein anzutreffendes Verhalten, „daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben“ (IV 424 35). Es kann aber bezüglich eines solchen Verhaltens kein Zweifel darüber bestehen, daß wir dabei „wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden“ (Zeile 16); vielmehr nehmen wir uns dabei „die Freiheit, für uns oder (auch nur für diesesmal) zum Vortheil unserer Neigung davon eine *A u s n a h m e* zu machen“ (Zeile 19) – was sich alles ohne Einbezug des Begriffs „Naturgesetz“ feststellen und fordern läßt.

Anmerkung: Ebenso eindeutig wie jene „Ausnahmeregel“ als analytisch abgeleitete Version der „Gesetzesformel“ gelten darf (durch Verneinung ihres Gegenteils), ebenso klar ist es auch, daß die „Grundformel“ und damit ein Wissen um „allgemeine Verbindlichkeit“ (von der man sich eine Ausnahme gestattet) vorausgesetzt wird; was aber nach KANT durchaus möglich ist, da das Sittengesetz als „Faktum der Vernunft“ jedem Menschen ursprünglich bewußt ist (worauf noch näher einzugehen ist). – Man könnte aber auch das „*Verbot zu lügen*“ zur allgemeinen und doch jedermann verständlichen und damit also praktikablen Grundregel des eigenen Verhaltens erheben, da *j e d e s* Unrecht und *j e d e* sittliche Verfehlung durch Lügen getarnt werden muß; auch bei Verletzungen der „Pflichten gegen sich selbst“, da nun einmal dem Individuum nahestehende Menschen an dessen Privatsphäre interessiert sind und etwas darüber wissen möchten. (Nicht umsonst hat KANT erkannt, daß die Fähigkeit zu lügen der „eigentlich faule Fleck“ am Menschen ist). –

Sowohl jene (formale) „Ausnahmeregel“ als auch das „Lügenverbot“, welches zwar eine inhaltlich bestimmte, aber trotzdem den *g e s a m t e n* Gegenstandsbereich abdeckende (weil querschnittliche) Regel darstellt, sind zur sittlichen Beurteilung dessen, was zu tun ist, wie auch des eigenen moralischen Zustandes besser geeignet als die „Grundformel“ (oder gar die gekünstelte und zudem noch inhaltlich problematische „Naturgesetzformel“), welche aber als „oberster Grundsatz der Sittenlehre“ vor allem dem Philosophen für dessen Arbeit unschätzbare Dienste leistet, weil damit das *P r i n z i p* der Sittlichkeit genau bestimmt ist (im Unterschied zur „goldenen Regel“).

(c) Aus der „Gesetzesformel“ läßt sich die *z w e i t e* Hauptformel des kategorischen Imperativs gewinnen, in welche zusätzliche Inhaltsmomente aufgenommen werden, die aber nicht empirisch bestimmt sind. Dazu führt KANT den Begriff des *Z w e c k s* ein und bestimmt diesen als dasjenige, „was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient“ (IV 427 22). Ein *M i t t e l* ist demgegenüber dasjenige, was „bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist“ (Zeile 24). Während also die Mittel einen Zweck verwirklichen und für diesen Zwischenursachen darstellen, werden sie doch (als zu dessen Realisierung geeignet) von diesem bestimmt. – Wie es unten im §17 noch näher erläutert werden wird, können die einem Zweck untergeordneten Mittel selbst auch als Zweck (der zu seiner Verwirklichung wiederum eigene Mittel erfordert) aufgefaßt und *M i t t e l z w e c k e* genannt werden; weshalb Zwecke auch Mittel zu ihnen übergeordneten Zwecken sein können. Solche Zwecke sind immer nur „bedingte“ Zwecke. Ein solcher Zweck nun, der nicht wiederum Mittel zu höheren Zwecken sein und also als „unbedingter“ Zweck aufgefaßt werden kann, ist ein *S e l b s t z w e c k* und wird von KANT auch als „Zweck-ansich-selbst“ bezeichnet.

Solche Zwecke aber, die der Mensch sich „nach Belieben vorsetzt, (...) sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth“ (427 33); weshalb „alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen“ (428 02) und als empirische „keine allgemeine für alle vernünftige Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültige“ (427 36) sein können. Demgegenüber muß ein Zweck, „wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, (...) für alle vernünftige Wesen gleich gelten“ (Zeile 23) und einen absoluten Wert besitzen. Ein solcher Zweck kann nach KANTS Auffassung nur ein „unbedingter“ und also nur ein **Selbstzweck** sein; nur ein solcher (nicht-empirischer und absoluter) Zweck könnte als Grund für *einen* kategorischen Imperativ gelten.

Dies läßt sich so zusammenfassen: *G e s e t z t* also, „es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat“ (428 03) und das als Selbstzweck bzw. als Zweck-ansich-selbst angesehen werden kann, *s o* „würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen“ (Zeile 05) (Sperrungen jeweils weggelassen, VB). *W e n n* es (in dieser Annäherung) also „ein oberstes praktisches Princip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, *s o* muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist“ (Zeile 34; Sperrung VB) gewonnen werden kann: „weil es *Z w e c k a n s i c h s e l b s t* ist“ (Zeile 37).

D a ß es so etwas gibt, kann aber nach KANTS Auffassung nicht nur hypothetisch gesetzt, sondern muß assertorisch angenommen werden. Daher sagt er („nun sage ich“): „der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *e x i s t i r t* als Zweck an sich selbst, *n i c h t b l o ß* als *M i t t e l* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *z u g l e i c h* als *Z w e c k* betrachtet werden“ (428 07). Während alles das, was nur einen relativen Wert als Mittel oder als Mittelzweck besitzt, als eine *S a c h e* zu gelten hat, muß ein ver-

nünftiges Wesen als Selbstzweck und daher als etwas, das einen absoluten Wert besitzt, angesehen und *P e r s o n* genannt werden (vgl. Zeile 22).

W e n n es also ein solches Prinzip (und mit ihm ein praktisches Gesetz bzw. einen kategorischen Imperativ) geben sollte, d a n n wäre (nach dem jetzigen Ansatz) der Grund dieses Prinzips ein (nichtempirisch-)anthropologischer: der nämlich, daß die vernünftige Natur als Zweck-ansichselbst existiert (vgl. 429 02) bzw. als Selbstzweck. D a ß der Mensch so bzw. als **Person** charakterisiert werden kann, dafür spricht bereits, daß er sich selbst als eine solche versteht (vgl. Zeile 03). – W e n n dies alles zutrifft, d a n n kann der „praktische Imperativ“ auf folgende Weise formuliert werden: „*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 brauchst*“ (Zeile 10; Einfügung VB). Wird dieser Grundsatz beachtet, dann darf ein Mensch anderen durchaus a u c h als Mittel von Nutzen sein (z.B. durch seine Arbeitskraft); allerdings nur dann, wenn er es will und seine Würde gewahrt und er also z u g l e i c h als Zweck geachtet wird.

Um zu sehen, „ob sich dieses bewerkstelligen lasse“ (429 12), geht KANT wiederum auf seine vier Beispiele ein und demonstriert an diesen die Sinnhaftigkeit der **zweiten Hauptformel** („Selbstzweckformel“) des kategorischen Imperativs. Auch wenn man ihm diese Demonstration (der Einfachheit halber) als gelungen einräumt, bleibt es doch bei jenem „wenn“ und der puren Behauptung des anthropologischen Argumentes („daß der Mensch als Selbstzweck existiert“). Es bleibt (nach seinen eigenen Worten) dabei, daß a u c h diese Formulierung des kategorischen Imperativs (wie die vorhergehende) nur a n g e n o m m e n wurde, „weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte“ (431 31).

„Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, k(o)nnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem (zweiten) Abschnitte (der „Grundlegung“) auch hier noch nicht geschehen kann“ (431 32; Einfügungen VB). Wenn diese Feststellung auch für den Beweis des eigentlich synthetischen Momentes in jenem „synthetisch-praktischen Satze a priori“ (vgl. 420 14), als der der kategorische Imperativ angesehen werden muß, und also für seine „Verbindlichkeit“ zweifellos gilt – für den Versuch herauszufinden, wie dieser Imperativ der Pflicht „lautet“, sieht es a u c h bezüglich der z w e i t e n hauptsächlichen Formulierung nicht schlecht aus, weil diese aus der ersten a b g e l e i t e t werden kann; wobei sich zudem noch zeigen läßt, daß jenes Argument vom Personsein des Menschen keine pure Behauptung darstellt.

Diese **Ableitung** führt KANT allerdings erst einige Seiten später durch, nachdem er auch die dritte Hauptformel („Autonomieformel“) samt ihrer Variante („Reich-der-Zwecke-Formel“) aufgestellt und bezüglich aller „angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen“ (436 08), betont hat, daß diese „im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes“ (Zeile 09) darstellen und die erste Formel als „die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs“ (Zeile 29) angesehen werden muß. Erst nach diesen B e h a u p t u n g e n geht KANT daran, den inneren Zusammenhang der Formeln auch nachzuweisen und also zu zeigen, daß tatsächlich „die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt“ (Zeile 10). – Diesen N a c h w e i s hat er allerdings in einer (in der Literatur so genannten) „Zusammenfassung“ gedrängt vorgenommen:

„Das Princip: *handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte*, ist demnach mit dem Grundsatz: *handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält*, im Grunde einerlei“ (437f). Nach diesem Satze, der nur feststellt, daß die zweite Hauptformel mit der ersten „im Grunde einerlei ist“, liefert KANT dann (in sehr gedräng-

ter Form) die *B e g r ü n d u n g* dafür, die man bei ungenauer Betrachtung als eine nur leicht geänderte *W i e d e r h o l u n g* jener Feststellung auffassen könnte: „Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, *sagt eben so viel, als*: das Subject der Zwecke, d.i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d.i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden“ (438 01; Kursivsatz VB).

Würde man den Begründungssatz („denn“) *n u r* als leicht veränderte Wiederholung jener zu beweisenden Feststellung der „Einerleiheit“ auffassen, dann würde man dessen Beweischarakter verkennen: Man würde übersehen, daß KANT seine Abänderung so vorgenommen hat, daß ein neues Inhaltsmoment in beide Teilsätze aufgenommen wird, über welches es sich ergibt, daß sie beide „im Grunde einerlei“ sind bzw. „gleich viel besagen“. Dieses *n e u e I n h a l t s m o m e n t* besteht in der *W e n d u n g* „oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel“ (zweiter Teilsatz) bzw. darin, den „Gebrauch der Mittel (...) auf die Bedingung (...) einschränken“ (erster Teilsatz) – welche Formulierungen gleichbedeutend und aufgrund des argumentativen Fortschrittes auch verständlich sind (weshalb KANT sie nicht näher erläutert hat).

Was den *ersten Teilsatz* anbetrifft, so bedarf die in ihm ausgedrückte Abänderung der ersten Hauptformel („Gesetzesformel“) auch wirklich keiner näheren Erläuterung: *Da* jede Handlungsmaxime eine *M a t e r i e* enthält und diese auch einen *Z w e c k* (und nicht nur eine Triebfeder) umfaßt (vgl. auch VI 395 28), *so muß* sich deren „eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen“ auch auf ihre Zwecksetzungen erstrecken. *Und da* ein jeder Zweck den „Gebrauch der Mittel“ bestimmt, *so muß* ich auch „meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken“.

Was den *zweiten Teilsatz* anbelangt, so ist zunächst klar, daß „das Subject der Zwecke“, das diese setzt, nur „das vernünftige Wesen selbst“ sein kann, dessen Wille das Vermögen ist, nach Zweckbegriffen zu handeln. *W e n n* nun die Maxime des Willens eines Subjekts auf strenge Allgemeingültigkeit für alle Vernunftwesen eingeschränkt und damit der (von der Maxime geforderte) Gebrauch der Mittel zu Zwecken dieser Bedingung unterworfen wird, *d a n n* muß der Wille dieses Subjekts „als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel“ **und damit** „als Zweck“ angesehen werden – **weshalb** das Subjekt „niemals bloß als Mittel, sondern (...) jederzeit zugleich als Zweck“ aufgefaßt und als ein solcher „allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden“ muß.

Da also das Subjekt in der Sicherstellung einer strengen Allgemeinheit seiner Maximen nicht in der Rolle eines besonderen bzw. relativen, sondern eines allgemeinen bzw. absoluten (letzten) Zweckes auftritt, kann es nicht als Mittel-, sondern muß als Selbstzweck bzw. Zweck-ansich-selbst angesehen werden. – *W e n n* also die „Gesetzesformel“ gültig ist, *d a n n* führt sie auch auf die „Selbstzweckformel“; aber nicht nur das: Es „folgt hieraus unstreitig“ auch die „Autonomieformel“ (bzw. die dritte Hauptformel) (vgl. 438 08-16), worauf unten unter Nr.e noch näher eingegangen werden soll.

Was nun die *E r g ä n z u n g e n* der „Selbstzweckformel“ in den übrigen moralphilosophischen Schriften anbetrifft, so ist hier vor allem auf eine wichtige Bemerkung KANTS hinzuweisen, die er in der „Einleitung zur Tugendlehre“ (im Abschnitt IX) gemacht hat, und zwar im unmittelbaren Anschluß an das (ebenfalls aus der ersten Hauptformel auf die oben gezeigte Weise abzuleitende) **oberste Prinzip der Tugendlehre** (nämlich: *handle nach einer Maxime der Z w e c k e*, die zu

*haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“). Er sagt dann: „Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (...), sondern *den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht“* (VI 395 17; Kursivsatz VB).*

Während KANT mit dieser Bemerkung nur noch einmal betont, was durchaus *b e r e i t s* in der zweiten Hauptformel *p o s i t i v* gefordert wird (nämlich: „den Menschen jederzeit zugleich als Zweck zu brauchen“) und es „nicht genug“ sein lassen will, was diese nur *n e g a t i v* enthält (nämlich: „den Menschen niemals bloß als Mittel zu brauchen“), stellt das „oberste Princip der Tugendlehre“ auf die *M a t e r i e* der Handlungsmaximen (vgl. 394 35) in gleicher Weise wie in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ab. Im Zusammenhang der zweckorientierten Tugendpflichten wird aber hier in der „Einleitung zur Tugendlehre“ nicht der „Gebrauch der Mittel zu Zwecken“, sondern die „Zwecksetzung“ selbst betont; womit jedoch wiederum sachlich eigentlich nichts Neues gesagt wird.

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ kommt KANT an zwei Stellen auf die zweite Hauptformel des kategorischen Imperativs in einem gleichgelagerten Kontext zu sprechen: Im dritten Hauptstück der „Analytik“ heißt es, daß das menschliche Subjekt „niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen“ (V 087 26) ist; welche Bedingung „wir mit Recht sogar dem *g ö t t l i c h e n W i l l e n* in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seine Geschöpfe“ (Zeile 27; Sperrungen VB) beilegen. Und im zweiten Hauptstück der „Dialektik“ führt er gegen Ende des V. Abschnittes aus, „daß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, d.i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden“ (131 20; Sperrungen weggelassen, VB) – was nach dem Kontext beider Stellen seinen Grund darin hat, daß der Mensch *P e r s o n* ist.

Anmerkung: Auf die anthropologischen Implikationen der Lehre vom kategorischen Imperativ bzw. vom Sittengesetz soll erst nach der Erörterung seiner dritten Hauptformel („Autonomieformel“) eingegangen werden. – Darauf, daß das moralische Gesetz „an sich *h e i l i g* ist“ (V 131 25; Sperrung VB), kann aber bereits an dieser Stelle hingewiesen werden. Dessen Heiligkeit hat ihren Grund darin, daß seine Gültigkeit sich nicht nur auf Menschen einschränkt, sondern sich auf alle Vernunftwesen erstreckt, vor allem aber schließt es *s o g a r* „das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein“ (032 16; vgl. Zeile 38).

(d) Jenes **neue Inhaltsmoment**, welches den Nachweis der Einerleiheit der beiden ersten Hauptformeln ermöglicht, ergibt sich (wie gesagt) dadurch, daß die „Gesetzesformel“, welche auf die *F o r m* der Maxime („Allgemeinheit“) abstellt, dahingehend verändert wird, daß nunmehr auf deren *M a t e r i e* („Zweck“) Bezug genommen wird – was auf eine **neue Formel** führt, die *a u c h* als Variante der „Selbstzweckformel“ aufgefaßt werden kann und *d e s h a l b* die Einerleiheit beider Hauptformeln sinnfällig macht. Und diese neue Formel besagt: „*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“* (IV 436 19).

Da hier (in einer systematisch sehr wichtigen Textpassage der „Grundlegung“) im Hinblick auf die sittlich zu normierenden Handlungsmaximen zunächst *b z w.* „1“) auf deren *F o r m* Bezug genommen und dieser „Form“ die „Gesetzesformel“ in ihrer Variante als „Naturgesetzformel“ („*daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten“*: 436 16) zugeordnet wird, darf und muß man die neue Formel als *V a r i a n t e* der „Selbstzweck-

formel“ ansehen – von welcher sie erkennbar deutlich abweicht, weil diese zwar gebietet, *daß jedes vernünftige Wesen „sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle“* (433 27); aber nicht schon die (daraus mögliche) Folgerung zieht: *daß das Vernunftwesen auch „zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse“* (436 21).

Anmerkung: Wie zuvor (unter Nr.c) gezeigt, ergibt sich diese **neue** (von KANT ausdrücklich als solche gefaßte) Formel *zum einen* s o w o h l aus der „Gesetzes-“ w i e aus der „Selbstzweckformel“; zweites schon aus dem Grunde, weil ein Selbstzweck als ein „letzter“ eine Reihe von subalternen Zwecken abschließt (s.u. §17). – Damit wird aber *zum anderen* bereits die Vorstellung einer „Zweckhierarchie“ antizipiert, welche zwangsläufig auf die „Reich-der-Zwecke-Formel“ („Reichsformel“) führen muß, da ja nicht nur „ein“ Subjekt, sondern „alle andere“ (mit ihnen untergeordneten „subjektiven“ bzw. „relativen“ Zweckhierarchien) als miteinander verbunden in die Betrachtung einbezogen werden müssen – was KANT dann auch unter „3)“ auf die Fassung der „Reichsformel“ führt, welche „eine v o l l s t ä n d i g e Bestimmung aller Maximen durch jene Formel (436 23; Sperrungen z.T. weggelassen, VB) darstellt und die Handlungsmaximen in ein „S y s t e m“ bringt (vgl. Zeile 29). ((Zeilenzählung fehlerhaft)).

Hinweis: In jener systematisch wichtigen Textpassage werden im Hinblick auf Maximen bzw. auf 1.) deren „Form“ und 2.) deren „Materie“ sowie 3.) deren „System“ die jeweiligen Formeln des kategorischen Imperativs als V a r i a n t e n der drei Hauptformeln angeführt (was auch ein äußerlicher Grund dafür ist, die zweite Formel als Variante der zweiten Hauptformel aufzufassen). – Als inhaltlich deutlich von ihrer Hauptformel unterschiedene Variante ist jene „Hierarchieformel“ aber als e i g e n s t ä n d i g e Formel des kategorischen Imperativs in der einschlägigen Literatur n i c h t beachtet worden, obwohl sie (wie gezeigt) eine wichtige Rolle im Nachweis des inneren Zusammenhanges aller Formeln und also für deren „Ableitung“ aus der „Grundformel“ spielt; woraus es sich wohl auch erklärt, daß dieser Ableitungszusammenhang m.W. bislang noch nicht zwingend aufgezeigt worden ist. – Mit der „Hierarchieformel“ müssen also s e c h s Formeln des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ unterschieden und benannt werden. (Man könnte auch den Namen „Zwischenformel“ erwägen).

(e) Der Absatz, in dessen letztem Satz KANT die **dritte Hauptformel** des kategorischen Imperativs (zwar nicht der Form, aber der Sache nach) aufgestellt hat, enthält d r e i Schwierigkeiten, auf die hier aber nur kurz hingewiesen werden soll (vgl. IV 430 28-431 18): Z u n ä c h s t ist die Eignung des Begriffspaars „objektiv-subjektiv“ zur Systematisierung der drei Hauptformeln fraglich und sollte besser zu Gunsten des Begriffspaars „Form-Materie“ aufgegeben werden; was ja auch einige Seiten später geschehen ist (vgl. 436 13-26). Zudem muß die Bedeutung von „subjectiv“ in der *systematisierenden* Zuordnung zu „Zweck“ eine andere sein als die kurz *zuvor* vorgenommene, in welcher „subjective“ Zwecke der einzelnen Menschen von der Menschheit als „objectivem“ Zweck (den zu setzen Pflicht ist) unterschieden wurden.

S o d a n n kann der „Grund aller praktischen Gesetzgebung“ (431 10) bzw. die „oberste Bedingung der Zusammenstimmung des Willens mit der allgemeinen praktischen Vernunft“ (vgl. Zeile 15) nicht auf d r e i verschiedene P r i n z i p i e n verteilt werden, weil dafür nur der „einige Imperativ“ in Frage kommt, aus dem „alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Princip abgeleitet werden können“ (421 09). Jene drei „Prinzipien“ sind nur verschiedene „Arten“, das e i n e Prinzip der Sittlichkeit v o r z u s t e l l e n bzw. nur drei verschiedene F o r m e l n „eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt“ (436 09). – Da diese **eine**

nur „die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs“ (Zeile 30) sein kann, ist es s c h l i e ß l i c h so, daß n u r a u s i h r „das dritte praktische Princip des Willens“ (431 14) folgen kann:

W e n n jenes (eine) grundlegende Prinzip zu Recht gebietet, nur nach einer solchen Maxime zu handeln, „*die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*“ (436f), d a n n wird ein dieses Gesetz befolgender W i l l e nicht nur (wie gezeigt) in die Rolle eines *Selbstzwecks* treten, sondern auch (unmittelbar ersichtlich) in die eines „*allgemein gesetzgebenden Willens*“ (431 17). W e n n ein Wille das Sittengesetz (um seiner selbst willen) beachtet, d a n n realisiert er die I d e e (431 16) seiner selbst sowohl als eines „Selbstzwecks“ als auch als eines „Gesetzgebers“. – Dementsprechend kann der kategorische Imperativ auch in der A r t seiner dritten Hauptformel vorgestellt werden und so lauten: *Handle „nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*“ (434 12).

Aus alledem folgt als Z u s a m m e n f a s s u n g „unstreitig: 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 gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen“ (438 08).

Daß der Mensch sich selbst eine **Würde** „prärogativ“ vor und „exklusiv“ gegenüber allen Naturgeschöpfen beilegen darf, ist darin begründet, daß er als *Zweck-ansich-selbst* einen „absoluten Werth“ (428 30) besitzt; weshalb er auch als P e r s o n bezeichnet werden kann, während vernunftlose Wesen nur S a c h e n und nur von „relativem Werthe“ sind (vgl. Zeilen 18-24). Menschen dürfen aber „darum auch Personen heißen“, weil sie als *gesetzgebende Wesen* aufgefaßt werden können (vgl. 438 15). – Als **Person** kann der Mensch aber bereits auch deshalb gelten, weil er „in seiner Vorstellung das Ich haben kann“ (VII 127 04). Daß der Mensch die Fähigkeit hat, „zu sich selbst Ich zu sagen“ (XX 270 09), dies „erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen“ (VII 127 04) und macht ihn zu einem von allen Tieren „durch Rang und Würde ganz unterschiedenen Wesen“ (vgl. Zeile 09).

Bereits durch diese Fähigkeit ist der Mensch „eine P e r s o n und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen (...) eine und dieselbe Person“ (VII 127 06). Aus der Identitätsvorstellung meiner selbst resultiert also genauerhin meine Personalität (vgl. A 345/B 403) und „im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das W e s e n s e l b s t“ (B 429): „Ich als Intelligenz und d e n k e n d Subject“ (vgl. B 155). – An anderen Stellen hat KANT allerdings vor allem das p r a k t i s c h e Subjekt als die Personalität des Menschen begründend angesehen, den Menschen diesbezüglich also vor allem „als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft“ (VI 434 32) aufgefaßt, weil er „als Zweck an sich selbst zu schätzen“ ist und daher „eine W ü r d e (einen absoluten inneren Werth)“ besitzt (vgl. 435 01 u. 02).

Als praktisches Subjekt ist eine P e r s o n aber „dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Z u r e c h n u n g fähig sind“ (VI 223 24), und also „die m o r a l i s c h e Persönlichkeit“ (Zeile 25), deren Wille „unter moralischen Gesetzen“ (Zeile 26) steht. Demgegenüber ist die p s y c h o l o g i s c h e Persönlichkeit „aber b l o ß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden“ (Zeile 27; Sperrung VB); weshalb die Personalität des Menschen dann auch von „seinem eigentlichen Selbst, d.i. seinem Willen“ (IV 458 02), her begründet ist und der Mensch „auf solche Weise als Intelligenz betrachtet“ (457 09) wer-

den muß. Er „ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist“ (V 125 16), bzw. „eine *I n t e l l i g e n z* (vernünftig Wesen)“ (Zeile 17).

Als Person ist aber der Mensch nicht nur „ein Wesen, das der Handlungen *n a c h* der Vorstellung von Gesetzen fähig ist“ und also nur *u n t e r* moralischen Gesetzen handelt bzw. diesen nur unterworfen ist. Wenn er seinen Willen der Bedingung *u n t e r w i r f t*, alle seine Handlungsmaximen zugleich zu einem allgemeinen Gesetz zu qualifizieren (nach der ersten Hauptformel), dann ist dieser damit *eo ipso* als ein allgemein *g e s e t z g e b e n d e r* Wille anzusehen (nach der dritten Hauptformel). Das bedeutet aber, daß eine durch einen solchen Willen charakterisierte Person „keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist“ (VI 223 29). Damit ist der durch die Pflicht an Gesetze gebundene Wille des Menschen ein solcher, der nur *s e i n e r e i g e n e n* und dennoch *a l l g e m e i n e n* Gesetzgebung unterworfen ist (vgl. IV 432 28-30).

Der „allgemein“ gesetzgebende Wille ist also zugleich „für-sich-selbst“ gesetzgebend; womit die dritte Hauptformel des kategorischen Imperativs nicht nur die *I d e e* des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als eines **allgemein-gesetzgebenden** Willens enthält (vgl. IV 432 02-04), sondern auch: als eines **selbst-gesetzgebenden** Willens; weshalb diese Formel also eigentlich eine „**Doppelformel**“ darstellt. Daher gebietet der kategorische Imperativ nach seiner dritten Hauptformel *a u c h* „*alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte*“ (Zeile 20); womit ein Wille nach diesem Prinzip in *d o p p e l t e r* Hinsicht *s e l b s t-* gesetzgebend ist: *a u s* sich selbst und *f ü r* sich selbst (wie allerdings dabei auch: für andere).

Auf *d i e s e* Pointe will KANT mit seiner dritten Hauptformel *e i g e n t l i c h* hinaus, weshalb er auch diesen Grundsatz als „das Princip der **Autonomie** des Willens“ (IV 433 10) auffaßt und so benennt. Da diese Formel sich in ihrer *e r s t e n* Formulierung („Wille als allgemein-gesetzgebend“) *d i r e k t* aus der Grundformel ableiten und dann auch *o h n e w e i t e r e s* auf ihre *z w e i t e* Formulierung („Wille als selbst-gesetzgebend“) bringen läßt, daher versteht man es dann auch, daß KANT im unmittelbaren Anschluß an die „erste“ Formulierung bzw. an die in ihr zum Ausdruck gebrachte „Idee“ (vgl. 431 16-18) zur „zweiten“ Formulierung bzw. zu deren „Grundgedanken“ übergeht: Der sittliche Wille wird nämlich „nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *a l s s e l b s t g e s e t z g e b e n d* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als *U r h e b e r* betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß“ (Zeile 21; Klammersperrung VB).

Da dieser Übergang von der „ersten“ auf die „zweite“ Formulierung der dritten Hauptformel also *d i r e k t* vorgenommen werden kann und deren Benennung als „Autonomieformel“ dann *a u c h* sinnfällig ist, darf man sich durchaus fragen, warum KANT nach dem „Übergang“ (ab 431 25) und vor der abschließenden „Benennung“ (433 10) jene *E r ö r t e r u n g* eingeschoben hat, auf die oben bereits (unter Nr.1 und unter Nr.7c Anm.) eingegangen wurde: – in welcher „die Lossagung von allem **Interesse** beim Wollen aus Pflicht als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ (vgl. 431 35; Fettdruck VB) als These hingestellt und deren Begründung mit der Erläuterung der dritten Hauptformel verquickt wird.

Es könnte sich nämlich zutragen, daß jenes „spezifische Unterscheidungszeichen“ zum hypothetischen Imperativ im kategorischen „selbst durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet“ (431f) sein könnte – was in seiner „gegenwärtigen dritten Formel“ auch tatsächlich der Fall ist bzw. „geschieht“ (vgl. 432 02), weil nach deren „zweiter“ Formulierung der Wille als

„selbst zuoberst gesetzgebend“ (Zeile 07) angesehen werden muß. Ein solcher **autonomer** Wille kann nun aber **u n m ö g l i c h** „von irgend einem Interesse abhängen“ (Zeile 08), während „ein Wille, der **u n t e r** Gesetzen steht, noch vermittelt eines Interesse an dieses Gesetz gebunden sein mag“ (Zeile 05; Sperrungen z.T. weggelassen, VB).

Als Prinzip eines selbstgesetzgebenden Willens kann sich der kategorische Imperativ also auf kein Interesse **g r ü n d e n** „und also unter allen möglichen Imperativen allein **u n b e d i n g t** sein“ (432 17); womit ein von diesem Prinzip bestimmter Wille nicht nur „**f ü r s i c h s e l b s t**“ (sowie: für andere), sondern auch „**a u s s i c h s e l b s t**“ gesetzgebend ist. Damit bestimmt aber der kategorische Imperativ den menschlichen Willen nicht nur „unmittelbar“, sondern auch „unbedingt“. – Anders als bei einem Interesse der Neigung steht bei einem Vernunftinteresse die Vernunft nicht **i m D i e n s t** der Sinnlichkeit („Glückseligkeit“), sondern ist **s e l b s t b e s t i m m t** („autonom“) (vgl. oben Nr.1). Es kommt also durchaus darauf an, den Willen nicht „nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen“ (Zeile 32) zu denken, sondern als einem Gesetz unterworfen, das „**a u s s e i n e m** Willen“ (433 02) entsprungen ist.

Anmerkung (1): In der Anmerkung zu Nr.8b war die Tauglichkeit der „Naturgesetzformel“ zur Beurteilung der Moralität von Handlungsmaximen (diesbezüglich von KANT sogar zur obersten Regel erhoben) grundsätzlich und am Beispiel der „verdienstlichen“ Pflicht zur Nächstenliebe in einem Fall problematisiert worden. Es konnte an diesem Beispiel gezeigt werden, daß sich der Mensch mit der Hilfeverweigerung für einen in Not befindlichen Mitmenschen gerade „naturgemäß“ verhält, sich damit aber mit dem (sich so verhaltenden) Tier auf eine Stufe stellt; wes halb es vielmehr „die Achtung der **W ü r d e** des Menschen“ (und damit die Anwendung der „zweiten“ Hauptformel) ist, welche ein solches Verhalten verbietet; und zwar sowohl die Achtung meiner eigenen Würde als auch die Achtung der Person des in Not geratenen „Mit“menschen: „Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung (von dem Personsein bzw. der Würde des Menschen) bei mir **a l l e** Wirkung thun soll, auch, so viel (als) möglich, **m e i n e** Zwecke sein“ (430 24; Einfügungen VB). Gerade meine **S e l b s t a c h t u n g** verpflichtet mich zur **S o l i d a r i t ä t** (vgl. oben §11 Nr.6 (e)).

Anmerkung (2): In der die Nr.8a abschließenden Anmerkung war gezeigt worden, daß die Formel des kategorischen Imperativs nach dem Wortlaut des „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft“ im §7 der „Kritik der praktischen Vernunft“ *zum einen* ein **U n i k a t** darstellt und *zum anderen* aufgrund einer internen **U n s t i m m i g k e i t** umformuliert werden muß. *Schließlich* kann als „Grundgesetz“ nur die „Grundformel“ nach der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in Frage kommen. – Diesseits ihrer internen Problematik kann die Formel des §7 als „Unikat“ auch wohl kaum mit einer der drei Hauptformeln inhaltlich gleichgesetzt werden und also auch nicht mit der „Autonomieformel“; was H.J.PATON allerdings in seinem Kommentar „Der kategorische Imperativ“ (dt. 1962, S. 218) getan hat. Wenn der Wortlaut beider Formeln auch recht ähnlich ausfällt, so kann kein Zweifel darüber sein, daß im „Grundgesetz“ (nach §7) von der „Maxime“ (als einem Geltungsgebilde) und in der dritten Hauptformel vom „Willen“ (als einem Seinsgebilde) die Rede ist: Wenn der Wille sich der **G e l t u n g** des sittlichen Imperativs **u n t e r w i r f t**, dann **i s t e r** autonom; was er **s e i n** soll. – Aber auch in der „Grundformel“ ist von Geltungsgebilden („Maxime“ und „Gesetz“) die Rede, während die anderen beiden Hauptformeln von Entitäten handeln (vom menschlichen Willen als „eigentlichem Selbst“ bzw. „Person“ und als „Urheber“ des Gesetzes). **A u c h** von daher gesehen könnte jenes „Grundgesetz“ (wenn überhaupt, dann) nur mit der „Grundformel“ inhaltlich gleichgesetzt werden. (Als **S ä t z e** sind zwar alle Formeln Geltungsgebilde, die sich aber darin unterscheiden, wovon sie handeln: einmal wiederum von Geltungsgebilden, die anderen Male von Seinsgebilden).

(f) Um von der „Grundformel“ auf die beiden anderen Hauptformeln des kategorischen Imperativs übergehen zu können, stellt KANT (wie gezeigt) die naheliegende Frage: Wie der menschliche Wille zu denken ist, der vom sittlichen Imperativ (um seiner selbst willen) bestimmt wird. Diese Frage führt dann auf zwei Antworten: Der auf solche Weise bestimmte Wille des Menschen macht diesen *zum einen* zu einem „Zweck-an-sich-selbst“ bzw. zu einem „Selbstzweck“ und bringt ihn *zum anderen* in die Position eines „Gesetzgebers“ bzw. eines „Urhebers“ von Gesetzen. Wenn also das Sittengesetz gültig ist und vom Menschen (um seiner selbst willen) zu seiner Maxime gemacht bzw. befolgt wird, dann muß der Mensch als „Selbstzweck“ und „Selbstgesetzgeber“ und damit als „Person“ aufgefaßt werden: also als ein Wesen, das eine „Würde“ bzw. einen inneren (absoluten) „Wert“ besitzt. – Wenn das Sittengesetz befolgt werden soll, dann soll aber auch die Würde des Menschen geachtet bzw. er als Selbstzweck behandelt und als Gesetzgeber angesehen werden (von sich selbst und anderen); *weshalb aus der „Gesetzesformel“ völlig unstrittig sowohl die zweite als auch die dritte Hauptformel des kategorischen Imperativs folgen.*

„Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten“ (IV 433 12) soll, führt aber auch „auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke“ (Zeile 15; erste Sperrung VB). Unter einem **Reich** versteht KANT „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ (Zeile 17; Sperrung VB). Da aber alle Vernunftwesen als durch das Sittengesetz verbunden bzw. unter diesem stehend gedacht werden müssen und das Sittengesetz in der „Selbstzweckformel“ ausgedrückt werden kann, entspringt der Begriff einer „systematische(n) Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective 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“ (Zeile 29; Fettdruck VB).

Der Begriff nun von einem Ganzen „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“ (433 21) und also der Begriff von einem „Reich der Zwecke“ (Zeile 24) liegt aber bereits seit jener (in ihrer Eigenständigkeit nicht gebührend beachteten) **Formel** nahe, welche besagt: daß ein jedes Vernunftwesen auch „als Zweck an sich selbst jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse“ (436 20). Um von ihr aus zur „**Reich-der-Zwecke-Formel**“ zu gelangen, müssen nur noch alle Vernunftwesen zueinander in Beziehung gesetzt und miteinander systematisch verbunden werden. Daß sie zueinander in Beziehung stehen, ist in ihrer Bedürftigkeit begründet, aufgrund derer sie aufeinander angewiesen sind und daher füreinander auch Mittel sein müssen. Wie sie zueinander in Beziehung treten, wird durch das Sittengesetz allgemein verbindlich geregelt.

Diese Regelung kann aber nur dadurch umfassend getroffen und also „eine vollständige Bestimmung aller Maximen“ (436 23) erreicht werden, wenn diese auch ihrer Materie nach in ein **System** gebracht werden (vgl. Zeilen 27-29). Um zur „Reichsformel“ übergehen zu können, kommt es also darauf an, „ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke“ (433 34) gehörend zu betrachten. Es ist darin ein Mitglied, „wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist“ (Zeile 35). Als Oberhaupt kann ein Vernunftwesen nur dann angesehen werden, „wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist“ (Zeile 36). Diesen Platz kann es aber nur dann einnehmen, „wenn es ein

völlig u n a b h ä n g i g e s Wesen ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist“ (434 05; Sperrung VB) – was nur von G o t t gesagt werden kann.

Dementsprechend kann der kategorische Imperativ auch so formuliert werden: *Handle so, „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen“* (436 24). Die „Reichsformel“ läßt sich aber auch ohne die Apposition („als einem Reiche der Natur“) formulieren und lautet dann: *Ein Vernunftwesen soll „so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre“* (438 19). Wird dieser Imperativ beachtet, dann „ist auf solche Weise eine W e l t vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich“ (Zeile 16; Sperrung VB) – also „durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder“ (Zeile 18); womit jenes „intelligible“ Reich im K e r n von „endlichen“ Vernunftwesen als Gliedern gebildet wird, soweit sie „Personen“ bzw. „Selbstzwecke“ sind und sich um das „unendliche“ Wesen als ihrem Oberhaupt scharen.

Nicht nur aufgrund der oben (Nr.b Anm.) angesprochenen Problematik der „Naturgesetzformel“, sondern gerade auch im Hinblick darauf, daß das „Reich der Zwecke“ von KANT als „mundus intelligibilis“ (natürlich nur in seinem Kern) bezeichnet wird, ist es besser, auf jene „**Apposition**“ in der „ersten“ Formulierung der „Reichsformel“ zu verzichten und die „zweite“ Formulierung vorzuziehen. – KANT hat die sich aus dem Einbezug jener „Apposition“ ergebende Problematik auch selbst angesprochen: Das „Reich der Zwecke“ ist nämlich nur der A n a l o g i e nach als ein „Reich der Natur“ möglich (vgl. 438 23). Die Analogie zwischen beiden Reichen kann aber nur auf „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ (IV 357 28) abstellen: also nur auf deren „systematischen Zusammenhang unter Gesetzen“.

Das „Reich der Zwecke“ ist nämlich dem „Reich der Natur“ ganz unähnlich: Jenes ist „nur nach Maximen, d.i. sich selbst auferlegten Regeln, diese(s) nur nach Gesetzen äußerlich genöthigter wirkende(r) Ursachen“ (IV 438 24) möglich; während jenes (im Kern) als „mundus intelligibilis“ aufgefaßt werden muß, kann dieses nur als „mundus sensibilis“ betrachtet werden. Obgleich also das Naturganze bzw. das Naturreich „als Maschine angesehen wird“ (Zeile 27), ein R e i c h aber nur von Vernunftwesen gebildet (vgl. 433 17) und das System der Natur daher eigentlich n i c h t als „Reich“ aufgefaßt werden kann – ungeachtet dessen „giebt man doch auch dem Naturganzen (...) dennoch, so fern es auf vernünftige Wesen a l s s e i n e Z w e c k e Beziehung hat, aus diesem G r u n d e den Namen eines Reichs der Natur“ (438 26; Sperrungen VB).

Liegt der **sachliche Grund** zur Berechtigung dieser Namensgebung aber darin, daß das Naturganze auf Vernunftwesen „als seinen Zwecken“ Beziehung hat, dann wird es gerade n i c h t m e c h a n i s c h als M a s c h i n e n w e s e n verstanden, welches „nur nach äußerlich wirkenden Ursachen“ funktioniert; sondern es wird t e l e o l o g i s c h betrachtet und der Natur eine A b s i c h t unterstellt. In einer solchen Betrachtung wird dann aber „die Natur als ein Reich der Zwecke“ (436 33F) aufgefaßt, und hierbei „ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zu Erklärung dessen, was da ist“ (Zeile 34F). So gesehen kann dann jene „Apposition“ zwar nicht mehr beanstandet werden, sie könnte aber zusehends tautologisch werden: das „Reich der Zwecke“ a l s „Reich der Natur“: dieses in Wahrheit: a l s „Reich der Zwecke“ – oder anders: das „Reich der Zwecke“ (als praktische Idee) a l s „Reich der Zwecke“ (als theoretische Idee) bzw. kurz und dann keinesfalls tautologisch: die p r a k t i s c h e Idee des „Reichs der Zwecke“ als t h e o r e t i s c h e .

Anmerkung: Die Formel vom „Reich der Zwecke“ wird von PATON als V a r i a n t e der „Autonomieformel“ angesehen und als IIIa nummeriert (vgl. 1962, S. 225). Dafür spricht, daß KANT

jene Formel in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ n a c h der dritten Hauptformel aufstellt, und zwar in jener systematisch wichtigen Stelle, in welcher im Blick auf Maximen n u r die Varianten der Hauptformeln angeführt werden: unter „3)“ und damit in Korrespondenz zur dritten Hauptformel. – S a c h l i c h ist es aber (wie gezeigt) zweifellos so, daß in der „Reichsformel“ sowohl die „Selbstzweckformel“ als auch die „Autonomieformel“ mit einander verbunden werden; womit die „Reich-der-Zwecke-Formel“ ebenso zweifellos „die umfassendste der Kantischen Formeln“ ist (wie es PATON ebenda feststellt); will sagen: die inhaltsreichste.

(fa) Was etwaige E r g ä n z u n g e n der „Reich-der-Zwecke-Formel“ in den übrigen moralphilosophischen Abhandlungen KANTS anbetrifft, so ist diesbezüglich eine völlige Fehlanzeige zu bemerken. Dies hat seinen Grund darin, daß KANT in der „Kritik der praktischen Vernunft“ an Stelle der „Reichsformel“ eine n e u e F o r m e l einführt und diese in den nachfolgenden Schriften weiterhin bevorzugt. Es handelt sich dabei um eine Formel, die der „Reich-der-Zwecke-Formel“ s a c h l i c h entspricht und also als deren „Zwilling“ angesehen werden muß: in ihr wird nicht mehr vom „Reich der Zwecke“ gesprochen, sondern vom „**höchsten Gut**“.

Diese **neue Formel** des „moralischen Gesetzes“ gebietet: „*das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen*“ (V 129 31); bzw. kurz gesagt: „*Wir s o l l e n das höchste Gut (...) zu befördern suchen*“ (125 03). So wie es P f l i c h t ist, so zu handeln, als ob wir durch unsere „Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre(n)“ (IV 438 19), und es also Pflicht ist, das „Reich der Zwecke“ (wenn auch nur als einem anzustrebenden „Ideal“) zu unserem Teil verwirklichen zu helfen, ebenso ist es Pflicht für uns, „das höchste Gut zu befördern“ (V 125 25) – wobei das „höchste Gut“ von KANT ebenfalls als „Ideal“ bezeichnet wird (vgl. A 810/B 838); was aber nicht die einzige **Gemeinsamkeit** der beiden Begriffe ist.

Im R e i c h d e r Z w e c k e stellen dessen Glieder zwar als Personen bzw. als Zwecke-ansichselbst dessen nicht-empirischen „Kern“ dar; dadurch aber, daß diese Glieder auch „Privatzwecke“ (IV 433 21) bzw. „eigene Zwecke“ (vgl. Zeile 23) verfolgen und das Reich der Zwecke auch diese umfaßt, gehört zu diesem Reich auch ein empirischer „Mantel“. Nicht zuletzt wird dieses Reich mit seinen Gliedern von einem Oberhaupt regiert. – Dieselben Momente bestimmen nun auch den Begriff des h ö c h s t e n G u t e s, welches zunächst ebenfalls zwei „Elemente“ (vgl. V 119 09) umfaßt: nämlich zum einen „Sittlichkeit“ („als Werth der Person“: 110 34) und zum anderen „Glückseligkeit“, durch welche das höchste Gut erst als „das ganze und v o l l e n d e t e Gut“ (vgl. 110 22) angesehen werden kann, während Sittlichkeit „das o b e r s t e Gut“ (119 07) darstellt. Mit den Attributen „oberstes“ und „vollendetes“ nimmt das „höchste“ Gut dann auch die b e i d e n Bedeutungen des Begriffs des H ö c h s t e n in sich auf (vgl. 110 14).

Dieses so bestimmte **höchste Gut** entspricht aber erst den „Gliedern“ im Reich der Zwecke (sittliche Personen mit ihren auf Glückseligkeit ausgerichteten Privatzwecken) und wird von KANT als das „höchste a b g e l e i t e t e Gut“ (vgl. V 125 22) bezeichnet, von dem noch das „höchste u r s p r ü n g l i c h e Gut“ (vgl. Zeile 24) zu unterscheiden ist, welches dem „Oberhaupt“ im **Reich der Zwecke** entspricht. – Der entscheidende inhaltliche **Unterschied** zwischen beiden Begriffen ist dann aber derjenige, daß die beiden „Elemente“ des „höchsten a b h ä n g i g e n Gutes“ (vgl. VIII 139 22) in eine genaue P r o p o r t i o n gebracht werden müssen, die vom „obersten“ Gut (Sittlichkeit) zwar bestimmt wird, aber nicht g a r a n t i e r t werden kann.

Daß nämlich die Glückseligkeit „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheilt“ (V 110 33) werden k a n n, hat zur Voraus-

setzung, daß einmal der moralische Wert eines endlichen Vernunftwesens gerecht b e u r t e i l t und zum anderen ihm ein dementsprechendes Glück z u g e t e i l t wird; was aber beides nicht zu seinen Fähigkeiten gehört: Weder kennt es sein „Herz“ (und das anderer erst recht nicht), noch weiß es, was es „glücklich“ machen kann. Um jene **Proportion** in puncto Wissen und Können herstellen sowie auch in eine systematische Verbindung mit anderen Wesen bringen zu können, bedarf es eines „Oberhauptes“ im Reich der Zwecke bzw. eines „höchsten u n a b h ä n g i g e n Gutes“ (vgl. VIII 139 23): also G o t t e s (vgl. dazu VI 098 08-12).

Anmerkung: Sowohl das „Reich der Zwecke“ wie auch das „höchste Gut“ werden im §15 ausführlich behandelt. Soeben kam es nur darauf an zu zeigen, daß beide Begriffe weitgehend g l e i c h bestimmt sind und daß d a h e r die beiden entsprechenden Formeln des kategorischen Imperativs wie Zwillinge zusammengehören. Das bedeutet aber, daß das Gebot: „wir sollen das Reich der Zwecke verwirklichen helfen“ bzw. „wir sollen das höchste Gut zu befördern suchen“ nach KANTS eigenen Worten „unsteitig“ aus dem e i n e n sittlichen Imperativ „folgt“ bzw. aus ihm „abgeleitet“ werden kann. – Das bedeutet wiederum, daß die D i s k u s s i o n darüber, ob KANT sich mit der „Höchste-Gut-Formel“ nicht selbst widerspricht (weil damit auf die „Folgen“ unseres Verhaltens eben d o c h „Rücksicht“ genommen werden soll), sich vor allem aus U n k e n n t n i s der Sachlage erklärt: Der im kategorischen Imperativ ausgedrückte Begriff der Pflicht „enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer P r o p o r t i o n zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig“ (VIII 280 36F; Sperrungen verändert, VB). Und man muß anfügen: „Sie nimmt auch keine Rücksicht auf die Folgen des Handelns“; nicht um E r f ü l l u n g ist es zu tun, sondern um E i n s c h r ä n k u n g . Es bleibt also dabei: „Der Endzweck, den uns das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht“ (V 471 09F).

Dieses letzte Zitat ist auch der ersten Stelle entnommen, auf die man stößt, wenn man nach möglichen E r g ä n z u n g e n der „Höchste-Gut-Formel“ in den Schriften nach der „Kritik der praktischen Vernunft“ Ausschau hält. Sie befindet sich im Anhang der „Kritik der teleologischen Urteils kraft“ und also in deren „Methodenlehre“ in einer Fußnote im letzten Paragraphen (§91). Das Argument dafür, daß der E n d z w e c k (das höchste Gut) nicht der Grund der Pflicht sein kann, ist genau jenes Hauptargument KANTS für den Ansatz der „Gesetzesformel“ des kategorischen Imperativs: daß nämlich jener Grund nur als ein „formales praktisches Princip“ (V 471 10F) gedacht werden kann, „unangesehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zwecks“ (Zeile 11F).

Dafür, daß dies nicht anders sein kann, zieht KANT nun noch ein w e i t e r e s Argument bei: Der **Endzweck** selbst, dem a l l e anderen Zwecke untergeordnet sind, k a n n der Grund der Pflicht a u c h deshalb n i c h t sein, w e i l dessen Erreichung „nicht ganz in unserer Gewalt ist“ (470 36), und er „also nicht so wie die Pflicht selbst praktisch nothwendig“ (471 01) sein kann. Was in unserer Gewalt ist, und zwar „gänzlich“ (Zeile 14F), das ist lediglich jenes „oberste“ Gut und also unsere eigene Sittlichkeit; weshalb wir auch nur (zu unserem Teil) „mithelfen“ können, das Reich der Zwecke zu errichten bzw. das höchste Gut zu „befördern“. Dem Endzweck (zu unserem Teil) n a c h z u s t r e b e n , dazu sind wir allerdings verbunden (vgl. die zweite hier zu nennende Stelle: 450 04-09) – was aber erst am E n d e der gesamten Beweisführung gesagt werden kann und nicht an deren Anfang; womit jedoch die Richtigkeit des A n f a n g e s bekräftigt und ein K r e i s geschlossen wird: Wenn der Endzweck keine praktische Notwendigkeit begründen kann, dann können dies auch a l l e übrigen Zwecke nicht und damit gar keine M a t e r i e des Wollens (gleichgültig, ob diese „empirisch“ ist oder „nichtempirisch“).

In der Vorrede zur ersten Auflage (1793) seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ kann KANT daher die „Höchste-Gut-Formel“ noch mal variieren, indem er den Begriff des Endzwecks in sie einbezieht. Es ergibt sich dann „der Satz: *mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck!*“ (VI 007 31F). Der Endzweck ist derjenige Zweck, „welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält“ (006 31F), und als der „subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen“ muß die „eigene Glückseligkeit“ angesehen werden (vgl. Zeile 33F), welche das höchste „physische“ Gut darstellt (vgl. V 450 13). – Aber auch in dieser Vorrede zur „Religionsschrift“ läßt KANT keinen Zweifel darüber aufkommen, „was hier das Vornehmste ist“ (VI 005 19); nämlich dies, daß die Idee (bzw. richtiger: das Ideal) des höchsten Gutes aus der Moral hervorgeht und nicht etwa „die Grundlage derselben“ ist (vgl. ebda).

(g) Es bleibt noch übrig, auf jene Formeln des kategorischen Imperativs einzugehen, denen KANT eine herausragende Bedeutung dadurch verliehen hat, daß er sie in der „Metaphysik der Sitten“ als **oberste Grundsätze** ausgewiesen hat. Da zwei von ihnen oben im Zuge der Erörterung der „Ergänzungen“ der jeweiligen Formeln bereits behandelt worden sind, darf an dieser Stelle nur noch einmal auf sie hingewiesen werden: Es handelt sich dabei zum einen um den obersten Grundsatz der **Sittenlehre**, der der „Gesetzesformel“ entspricht und so lautet: „*Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann*“ (VI 226 01) (vgl. Nr.a).

Der andere bereits vorgestellte Grundsatz ist das oberste Prinzip der **Tugendlehre**, welches der „Selbstzweckformel“ entspricht und folgenden Wortlaut hat: „*Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann*“ (395 15) (vgl. Nr.c). In diesem Grundsatz wird nur noch einmal betont, was durchaus bereits in der zweiten Hauptformel positiv gefordert wird (nämlich: „den Menschen jederzeit zugleich als Zweck zu brauchen“), und es also „nicht genug“ sein lassen will, was diese nur negativ enthält (nämlich: „den Menschen niemals bloß als Mittel zu brauchen“) (vgl. 395 17-21).

Bei dem schließlich noch zu nennenden (dritten) Grundsatz handelt es sich um das „allgemeine Princip des Rechts“ und also um den obersten Grundsatz der **Rechtslehre**, den KANT wie folgt formuliert: „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“ (230 29). In seiner Formulierung als Imperativ lautet das „allgemeine Rechtsgesetz“: „*Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne*“ (231 10). – Das Prinzip des Rechts regelt also den Gebrauch der Willkürfreiheit bzw. der Handlungsfreiheit und also nur den Gebrauch der Freiheit in äußerer (und nicht in innerer) Hinsicht.

Obwohl sich die Gesetze des Rechts auf äußere Handlungen beziehen (vgl. 231 08 u. 388 32) und zuerst diese „recht“ oder „unrecht“ sein lassen, nimmt KANT im „allgemeinen Princip des Rechts“ nicht nur auf diese Bezug, sondern auch auf deren Maxime. Dies geschieht nicht nur deshalb, weil es in der Rechtsfindung durchaus auch um den Vorsatz und um das Motiv des Handelns geht, sondern auch deshalb, weil jedes Handeln immer „nach“ einer Maxime erfolgt. Natürlich kann es vorkommen, daß z.B. in einer Steuererklärung bestimmte Einnahmen aus einem (wie auch immer verursachten) Versehen nicht deklariert werden; welcher Sachverhalt bzw. welche Handlung (als Unterlassung) aber gleichwohl den Tatbestand der Steuerhinterziehung erfüllt. In der Regel werden Steuern aber nach der Maxime hinterzogen, eine sich bietende Gelegenheit zur eigenen Bereicherung risikokalkuliert zu nutzen.

Wenn das „**Rechtsgesetz**“ sowohl in seiner nichtimperativischen Formulierung als auch in der Formel seines Imperativs besagt, die äußeren Handlungen der Bedingung zu unterwerfen, daß die Willkürfreiheit eines jeden mit der eines jeden anderen „nach einem allgemeinen Gesetze“ zusammen bestehen kann, dann besagt dies soviel als: daß *a u c h* die auf äußere Handlungen bezogenen Maximen eines jeden mit denen jedermanns nach einem allgemeinen Gesetze vereinbar sein sollen. Dies besagt wiederum, daß die auf äußere Handlungen bezogenen Maximen als allgemeines Gesetz gelten können sollen – womit der „Rechtsimperativ“ als die auf *ä u ß e r e* Handlungen *e i n g e s c h r ä n k t e* „allgemeine“ Formel des kategorischen Imperativs und also als deren **Variante** angesehen werden muß; was von KANT an einer Stelle im „Ewigen Frieden“ auch (eingeklammert) angedeutet wird (vgl. VIII 377 02-05).

Das bedeutet aber andererseits, daß bei Aufhebung jener Einschränkung der kategorische Imperativ auf die Weise formuliert werden kann, daß in ihn der Begriff der (praktischen) **Freiheit** aufgenommen wird. Und dies ist auch in KANTS Texten durchaus der Fall: In der „Kritik der reinen Vernunft“ finden sich *bereits* in der ersten Auflage (1781) und damit also bereits vier Jahre *v o r* der Veröffentlichung der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) sowohl die Bezeichnung „kategorischer“ Imperativ (wenn auch nur indirekt) als auch dessen Ausformulierung. – Zunächst sind *I m p e r a t i v e* objektive Gesetze der Freiheit und sagen, „was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht“ (vgl. A 802/B 830). Ferner sagt KANT, „daß diese Gesetze *s c h l e c h t e r d i n g s* (nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirische(r) Zwecke) gebieten und also in aller Absicht nothwendig“ (A 807/B 835) sind. Werden diese Gesetze befolgt, dann entsteht eine „moralische Welt“ und „ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als auch mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat“ (A 808/B 836).

Dies muß der Sache wie auch der Formulierung nach bereits als die „allgemeine“ Formel des kategorischen Imperativs (eben nur mit Einbezug des Begriffs der Freiheit) angesehen werden. In der ersten „Kritik“ findet sich aber ebenfalls *bereits* die spezielle Formel des „Rechtsimperativs“ an zwei Stellen: Zunächst vertritt KANT (mit Blick auf HOBBS) die Auffassung, daß die Menschen den „Naturzustand“ notwendiger Weise verlassen müssen, „um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne“ (A 752/B 780). Dieses „allgemeine Beste“ verlangt also nach einer *V e r f a s s u n g* „von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann“ (A 316/B 373; Sperrungen weggelassen, VB), welches „eine nothwendige Idee (ist), die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß“ (ebda; Einfügung VB).

Mit dieser Aussage gibt KANT aber auch zu erkennen, *a n w e n* sich der „Rechtsimperativ“ eigentlich wendet: nämlich an den *G e s e t z g e b e r*. Dementsprechend formuliert er dann in der „Religionsschrift“ auch das *P r i n z i p* für den „Gesetzgeber der Constitutionsgesetze“ eines „zu gründenden gemeinen Wesens“ (als einem juridischen) so: *Der Gesetzgeber hat „die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“* (VI 098 24; vgl. nochmals A 316/B 373).

Die Frage nach dem *A d r e s s a t e n* des „Rechtsimperativs“ ist deshalb keine müßige, weil es mit dem „Rechtsgesetze“ nämlich die Bewandnis hat, „daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d.i. daß ich es *m i r z u r M a x i m e*

meiner Handlung m a c h e ; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine ä u ß e r e H a n d l u n g ihr nicht Eintrag thue“ (VI 231 03). Das Prinzip des Rechts bzw. „das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist (vielmehr) eine Forderung, die die Ethik an mich thut“ (Zeile 08; Einfügung VB). Gleichwohl ist das „Rechtsgesetz“ ein solches, das „mir eine Verbindlichkeit auferlegt“ (Zeile 13). Es wird von diesem „aber ganz und gar nicht erwartet (...), daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen s e l b s t einschränken s o l l e , sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt s e i und von andern (daher) auch thätlich eingeschränkt werden dürfe“ (ebda; Einfügung VB).

Anmerkung: Es ist also eine e t h i s c h e Forderung, daß der normale Mensch sich das Rechthandeln zu seiner Maxime machen soll und keine j u r i d i s c h e . Und ganz gewiß ist die (ethisch gebotene) Maxime des Rechthandelns von a n d e r e r Art als es die absichtsorientierten Handlungsmaximen sind; jene b e z i e h t s i c h auf diese und deren Fälle (Handlungen). – Gleichwohl verhält sich **kein** Individuum gegen die Maxime des Rechthandelns etwa **indifferent**: Der (im wahren Sinne des Wortes) R e c h t s c h a f f e n e macht sich das Rechthandeln (mehr oder weniger bewußt) zur Maxime und nimmt dadurch die Haltung des G e s e t z g e b e r s ein. Er verhält sich also in juridischer Hinsicht als „gesetzgebendes Glied“ im Gemeinwesen. – Der n i c h t im wahren Sinne des Wortes „Rechtsschaffene“ hält sich zwar genau an die einzelnen Gesetze, aber nicht um deren willen, sondern aus K l u g h e i t : um die bei Rechtsbruch drohenden Strafen und gesellschaftlichen Sanktionen zu vermeiden. Der R e c h t s b r e c h e r unterwirft seine Maximen und Handlungen der allgemeinen Maxime: „Man darf alles tun, nur eines nicht: sich erwischt lassen“; womit er sich ebenfalls „klug“ verhält (glaubt er jedenfalls). Die beiden „Klugen“ unterscheiden sich also n u r in der Einschätzung der Wahrscheinlichkeit, „erwischt“ zu werden, und also in der Risikokalkulation. Diesbezüglich ist der erste Pessimist (bzw. „Realist“) und der zweite Optimist (bzw. „Utopist“). – Während der *eine* T y p des Berufsverbrechers seinen „Optimismus“ auf das Ganze seiner kriminellen Karriere richtet und unter dem Strich „Plus“ (worin dies auch immer bestehen mag) zu machen hofft (und sich in seinem Sinne also „klug“ verhält), ist der *andere* „radikal böse“, weil „despotisch“ und „widervernünftig“: Er setzt seine eigene *Privatgesetzgebung* an die Stelle der *allgemeinen*, die es gar nicht geben kann oder soll. Er will also den Naturzustand des „Faustrechtes“ wiederherstellen.

Hinweis: Das „Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland“ formuliert im Artikel 2 (Absatz 1) den „Rechtsimperativ“ KANTS näherungsweise wie folgt: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt“. Im Artikel 1 (Absatz 1, Satz 1) wird v o r h e r noch ein anderes Prinzip formuliert: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Dieses entspricht recht genau der „Selbstzweckformel“ des kategorischen Imperativs KANTS und damit dem obersten Prinzip der „Tugendlehre“ (nach welchem der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck zu sein hat: vgl. VI 395 17). Unserem „Grundgesetz“ zufolge handelt es sich hierbei aber zweifellos um ein Rechtsprinzip, da die Menschenwürde „zu achten und zu schützen“ und dies die „Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ ist (vgl. Satz 2). – Dementsprechend stellt sich (hier im Hinblick auf die „Rechtslehre“) die **Frage**, ob nicht ein G e f ü g e von obersten Prinzipien (und in welcher Ordnung) sowohl der „Rechts-“ als auch der „Tugendlehre“ als G r u n d l a g e für die jeweiligen einzelnen Pflichten vorangehen muß (was hier nicht zu beantworten ist). **Keine Frage** kann es aber sein, daß (entgegen KANTS Anordnung) die Tugendlehre der Rechtsphilosophie vorhergehen muß, weil das „Prinzip“ des Rechthandelns selbst eine „Tugendpflicht“ darstellt und es in der Ethik sowohl um den „inneren“ als auch um den „äußeren“ Gebrauch der Freiheit geht (vgl. VI 214 13-22), in der Rechtslehre aber nur um den „äußeren“; wozu es dann paßt, daß die „Achtung der Menschenwürde“ sowohl eine Tugend- wie eine Rechts-

pflicht darstellt und daher im „Grundgesetz“ der rechtlich eingeschränkten „freien Entfaltung der Persönlichkeit“ vorhergeht.

9. Nachdem der eine und „einige“ Imperativ in Ansatz bzw. auf seine „Grundformel“ gebracht worden ist und aus dieser weitere Formeln „abgeleitet“ werden konnten, ist kein Zweifel mehr darüber möglich, wie der Satz lautet, „der allein ein kategorischer Imperativ sein kann“ (IV 420 20). Es konnte also betreffs des Prinzips der Sittlichkeit „wenigstens“ gezeigt werden, „was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle“ (421 12; Sperrungen VB). – Gleichwohl mußte es KANT unausgemacht sein lassen, „ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei“ (Zeile 11) bzw. ob man „Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit“ (445 05) zu halten habe. Die Frage also, „wie ein solches absolutes Gebot möglich sei (...), wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern“ (420 21) und muß bis zum letzten (dritten) Abschnitt der „Grundlegung“ ausgesetzt werden.

Nach der Einführung der Begriffe „Wille“ (vgl. 412 28) und „Imperativ“ (vgl. 413 11) sowie nach der in Anschlag gebrachten Grundunterscheidung aller Imperative in entweder „hypothetisch“ oder „kategorisch“ gebietende (vgl. 414 12) und nach der nochmaligen Scheidung der hypothetischen Imperative hatte KANT die **Frage** gestellt: „Wie sind alle diese Imperative möglich?“ (417 03). Während diese Frage betreffs des Imperativs der „Geschicklichkeit“ eigentlich „keiner besondern Erörterung“ (Zeile 07) bedurfte und sogleich beantwortet werden konnte, war dies betreffs des Imperativs der „Klugheit“ (Zeile 27) zwar aufwendiger, bereitete aber letztendlich „auch keine Schwierigkeit“ (419 11).

Demgegenüber blieb die „Möglichkeit“ des Imperativs der Sittlichkeit darzutun, „ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage“ (419 12); und zwar eine schwierige, „da er gar nicht hypothetisch ist und also die (in ihm) objectiv-vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann“ (Zeile 13; Einfügung VB). Es konnte aber „vorläufig“ eingesehen werden, daß allein der kategorische Imperativ als Formel eines praktischen Gesetzes anzusehen ist (vgl. 420 03), weil (anders als bei hypothetischen Imperativen) nur ein unbedingtes Gebot „dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt“ (Zeile 09), welche man von einem Gesetze erwarten muß.

Diese „vorläufige“ Einsicht wird von KANT nach der grundlegenden Formulierung des kategorischen Imperativs (vgl. 421 07) dann nochmals bekräftigt (vgl. 425 01-04). Ferner hält er fest (was schon viel mehr ist), daß er „den Inhalt des kategorischen Imperativs (...) deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt“ (Zeile 05) hat. Und er betont nochmals, daß er noch nicht so weit ist zu beweisen, „daß dergleichen Imperativ wirklich stattfindet, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfeder für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei“ (Zeile 08).

Daß es dergleichen wie Pflicht überhaupt gibt (vgl. 425 06) und daß Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei (vgl. 445 08) und daß die Autonomie des Willens wahr ist (vgl. Zeile 10), dies zu zeigen, läuft auf die Beantwortung der **Frage** hinaus: „Warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse“? (449 32). Oder anders gefragt: „Warum (...) soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen“? (Zeile 11). Welche Fragestellungen beide die Antwort darauf suchen: „Woher das moralische Gesetz verbindet“ (450 16; Sperrungen weggelassen, VB). Es geht also um die „Realität und objective Nothwendigkeit“ (449 26) des moralischen Gesetzes bzw. um seine Verbindlichkeit.

Durch die Analysen des zweiten Abschnittes der „Grundlegung“ hätten wir zwar „etwas ganz Beachtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner **Gültigkeit** aber und der praktischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen“ (449 27; Fettdruck VB), will die Erörterung auch im dritten Unterabschnitt (Sektion) des dritten Abschnittes nicht so recht vorankommen; obwohl in der Überschrift des ersten Unterabschnittes die Idee des Beweisprogrammes für die „Verbindlichkeit“ des kategorischen Imperativs und also für dessen „Möglichkeit“ in Anschlag gebracht worden war: „Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“ (vgl. 446).

Stellt nun die **Verbindlichkeit** des kategorischen Imperativs das eigentlich *synthetische* Moment an ihm dar, dann erfordert deren Beweis den Nachweis eines „möglichen synthetischen Gebrauch(s) der reinen praktischen Vernunft“ (445 12; Sperrungen weggelassen, VB), den man aber zu unterstellen nicht wagen darf, „ohne eine *Kritik* dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken“ (Zeile 13). Die zur Beweisabsicht „hinlänglichen Hauptzüge“ einer solchen „Kritik der reinen praktischen Vernunft“ sollen dann im letzten bzw. dritten Abschnitt dargestellt werden (vgl. Zeile 14) – weshalb dieser Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) also einen *Vergleich* mit der dann drei Jahre später veröffentlichten „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) nicht nur nicht scheuen darf, sondern geradezu erforderlich macht.

Wenn aber die Wahrheit der Autonomie des Willens und damit auch die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs vom Begriff der **Freiheit** her erschlossen werden soll, dann setzt dies ersichtlich diesen Begriff voraus, und zwar nicht nur in seiner *negativen* Bedeutung (Unabhängigkeit von „Fremdbestimmung“), sondern vor allem auch in seiner *positiven* (vgl. 446 13-15). Diese Bedeutung des Freiheitsbegriffs kann durch die positive Umwendung seiner negativen erschlossen werden und also nur „Selbstbestimmung“ bzw. **Autonomie** sein: „d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ (447 01).

Dementsprechend wäre aber „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (447 06). Läßt sich die Wahrheit der Willensfreiheit voraussetzen, dann folgt daraus ohne großes Umschweifen die Wahrheit der Autonomie des Willens und mit dieser die Wahrheit des kategorischen Imperativs und mit diesem die Wahrheit der Pflicht. – Und genau diese Voraussetzung der objektiven Realität der Freiheit ist nach dem Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“ gerade *nicht* möglich (wenn auch nicht unmöglich), weil Freiheit *nur* eine (regulative) *Idee* sein kann (vgl. dazu KANTS zusammenfassende Bemerkung: A 557f /B 585f). Soll Freiheit aber *gleichwohl* vorausgesetzt werden können, dann hat jenes Beweisprogramm *vor allem* den **Nachweis** der objektiven Realität der Freiheit zu führen, weil bereits in der ersten Sektion des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ der Kern des Beweises formuliert und *gezeigt* wird, daß aus dem positiven Begriff der Freiheit die Autonomie des Willens folgt und daß diese (als Mittelbegriff) auf die Formel des sittlichen Imperativs führt (vgl. 447 01; 453 04).

Hält man aber einen solchen Nachweis für *unmöglich*, dann kann man dem (auf diesen Nachweis geradezu konzentrierten) Beweisprogramm im dritten Abschnitt der „Grundlegung“ nur mit der größten **Skepsis** begegnen und diese insbesondere auf dessen zweiten Unterabschnitt bzw. zweite Sektion richten, wo KANT zu zeigen versucht, was die Überschrift verspricht: daß Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden muß (vgl. 447). Zweifellos *müßte* die Willensfreiheit vorausgesetzt werden, um das Beweisprogramm durchführen zu können; und dies dann auch leicht: würde doch „die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung“ (Zeile 08) folgen. Daß man diese Voraussetzung machen *muß*, soll besagen, daß die objektive Realität der Freiheit berechtigter Weise vorausgesetzt werden *kann*;

womit dann aber das Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“ zu revidieren wäre; was man aber nicht erwarten kann; und zwar nicht nur aufgrund des von KANT über sein gesamtes Werk aufrechterhaltenen „Restriktionstheorems“ der „Kritik der reinen Vernunft“ (vgl. deren §22) – sondern durchaus auch von einer möglichen *K o n s e q u e n z* der Erörterungen des zweiten Abschnittes der „Grundlegung“ her gesehen.

(a) Wie es oben gezeigt wurde, *f o l g t* aus einem vom Sittengesetz bestimmten Willen, daß zum einen dieser Wille als „Urheber“ des Gesetzes angesehen und daß zum anderen das vernünftige Wesen als „Zweck-ansich“ betrachtet werden muß; daß es dadurch einen absoluten Wert und also eine Würde besitzt und Person ist; daß es als gesetzgebendes Glied in einem „Reich der Zwecke“ und damit als Angehöriger einer „intelligibelen Welt“ (*mundus intelligibilis*) aufgefaßt werden muß. – *W e n n* ein Wille also vom Sittengesetz bestimmt wird, *d a n n* ist dieser so beschaffen, daß der Mensch als **Intelligenz** betrachtet und „dadurch in eine andere Ordnung der Dinge“ (457 10) gesetzt werden muß; und *d a n n* stellt er auch mit „seinem eigentlichen Selbst, d.i. seinem Willen“ (458 02), eine andere Kausalität dar, „als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Causalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft“ (457 12).

Die Einsicht, daß „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (447 06) ist, hätte demnach *b e r e i t s* aus den Erörterungen des zweiten Abschnittes gewonnen werden können; und zwar durchaus mittels der Argumentation der ersten Sektion des dritten Abschnittes – wenn auch in *gegenläufiger Abfolge*: Die (dritte Haupt-) Formel des kategorischen Imperativs besagt der Sache nach, daß der sittliche Wille in allen Handlungen „sich selbst ein Gesetz“ (Zeile 03) ist. Und durch die positive Umwendung der negativen Bedeutung des Freiheitsbegriffs ergibt es sich ebenfalls, daß der freie Wille „sich selbst ein Gesetz“ ist (vgl. Zeile 02); denn was könnte „wohl die Freiheit des Willens sonst sein“? (446f). Damit stimmen aber „Freiheit“ und „Gesetz“ in der maßgeblichen Bestimmung (*medius terminus*) überein und ermöglichen die Schlußfolgerung: daß ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen *e i n e r l e i* ist (vgl. Zeile 06): nämlich Autonomie (vgl. 450 24). Anders formuliert: „daß die Freiheit (...) die *ratio e s s e n d i* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio c o g n o s c e n d i* der Freiheit sei“ (V 004 31F; Sperrungen VB): Sein und Erkenntnis also zwei Seiten einer Medaille sind.

D i e s e s o ausgerichtete Argumentation wird auch von KANT selbst ausdrücklich (allerdings in kosmologischem Kontext) im §5 der „Kritik der praktischen Vernunft“ vorgenommen. Dieser Paragraph enthält nämlich die Lösung der Aufgabe: bei *V o r a u s s e t z u n g* der Bestimmung des Willens durch das Sittengesetz „die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist“ (V 028 32). *W e n n* die Voraussetzung erfüllt ist, *d a n n* „muß ein solcher Wille als gänzlich *u n a b h ä n g i g* von dem Naturgesetz der Erscheinungen (...) beziehungsweise auf einander gedacht werden“ (029 04; Sperrung VB) und durch diese Beschaffenheit dem *n e g a t i v e n* Begriff der Freiheit entsprechen. Ergänzt man diese Gedanken mit den Argumenten des dritten Abschnittes der „Grundlegung“, dann läßt sich auch der *p o s i t i v e* Begriff der Freiheit aus dem (als verbindlich vorausgesetzten) kategorischen Imperativ gewinnen; womit die Argumentation dann ebenso komplett wie kompakt wäre.

Der §6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ enthält demgegenüber die Lösung der Aufgabe: bei *V o r a u s s e t z u n g* der Freiheit des Willens „das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist“ (029 12). Diese „Aufgabe“ entspricht ganz zweifellos dem in der ersten Sektion des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ in Ansatz gebrachten „Beweisprogramm“ hinsichtlich der Verbindlichkeit (notwendige Bestimmung) des kategorischen Imperativs:

Wenn jene Voraussetzung erfüllt ist, dann „muß ein freier Wille, und abhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze“ (Zeile 17; Sperrung verändert, VB) haben (weil ein jeder Wille immer gesetzlich bestimmt ist); wofür aber positiv nur noch die Form des Gesetzes übrig bleibt – und womit die Grundformel des kategorischen Imperativs nicht nur in ihrem Inhalt, sondern auch in ihrer Verbindlichkeit erwiesen wäre.

Aus den beiden Lösungen der §§ 5 und 6 der zweiten „Kritik“ ergibt sich also ebenfalls die Einsicht, daß Freiheit und Sittengesetz wechselseitig aufeinander verweisen (vgl. V 029 24). KANT fragt bezüglich ihres Verhältnisses nun nicht, „ob sie auch in der That verschieden seien“ (Zeile 25; Sperrung VB) oder ob „nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei“ (Zeile 26; Sperrung VB). Er fragt dies an dieser Stelle deshalb nicht, weil die Antwort darauf seit der „Grundlegung“ auf der Hand liegt: daß nämlich beide nicht verschieden, sondern einerlei sind. KANT fragt jetzt vielmehr nach etwas, das für die Sinnhaftigkeit des Beweisprogrammes des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ von **ausschlaggebender** Bedeutung ist, nämlich danach: „wovon unsere Erkenntnis des unbedingt Praktischen anhebe, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze“ (Zeile 28).

Seine Antwort ist eindeutig: „Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen“ (029 29; Sperrungen VB). Daher kann es nur das moralische Gesetz sein, mit dem unsere Erkenntnis des Sittlichen anhebt bzw. „dessen wir uns unmittelbar bewußt werden“ (Zeile 34; Sperrung VB) bzw. „welches sich uns zuerst darbietet“ (Zeile 35). Und da die Vernunft das moralische Gesetz „als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwindenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund“ (030 01) des Willens ausweist, ist es das Sittengesetz, welches „gerade auf den Begriff der Freiheit führt“ (Zeile 02) und nicht etwa umgekehrt – was aber bedeutet, daß der Begriff der Freiheit **keinesfalls** als Schlüssel zur Erklärung der Selbstgesetzgebung des Willens dienen kann.

Vielmehr trifft nach der Lehre der „Kritik der praktischen Vernunft“ das **Gegenteil** zu: daß nämlich das Sittengesetz den Schlüssel zur Erklärung der Freiheit darstellt. Dementsprechend kann die in der vierten Sektion des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ (im Titel) gestellte Frage: „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“ (vgl. IV 453) auch nicht dahingehend abschließend beantwortet werden, daß dessen „Möglichkeit“ dadurch sinnfällig wird, „daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht“ (454 06). – Damit soll die Gültigkeit dieser Aussage (als solcher) nicht in Zweifel gezogen werden, sondern nur deren argumentative Funktion. Zweifellos ist es richtig, daß ich mich in eine andere Ordnung der Dinge als die naturhafte versetze, wenn ich mich als frei denke. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß alle meine „Handlungen“, wenn ich nur der intelligiblen Welt angehören würde, „der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein sollen“ (Zeile 08). – Was also nach der Lehre der „Kritik der praktischen Vernunft“ hier nicht zutrifft, ist dies, daß durch solche Wahrheiten die Wahrheit des kategorischen Imperativs begründet wird (sondern umgekehrt).

Anmerkung: Daß der dritte Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sein Beweisprogramm nicht realisieren kann, dies ergibt sich zwingend daraus, daß dessen Idee von KANT in der „Kritik der praktischen Vernunft“ in ihr Gegenteil verkehrt worden ist; weshalb man auch aus dieser keine für jenen „dritten Abschnitt“ hinlänglich geeignete „Hauptzüge“ entlehnen kann. Daher versteht man es dann auch, „daß Kant es (...) nötig finden mußte, die ‘Grundlegung’ durch die

‘Kritik der praktischen Vernunft’ zu ersetzen“ – wie D.HENRICH (1975) ganz am Ende seines Aufsatzes in gebotener Klarheit feststellt (S. 108). H.WAGNER (1993) formuliert diesen Befund deutlich konzilianter so: „daß Kant mit der in der ‘Grundlegung’ vorgeschlagenen Lösung nicht mehr ganz zufrieden ist, daß er sie sei es ergänzen sei es ersetzen will“ (S. 11). – Anstatt „einen Kommentar von vielen hundert Seiten“ (HENRICH, S. 110) oder auch nur (wie HENRICH) einen Aufsatz von gut fünfzig Seiten zu schreiben, um KANT gerecht zu werden, kann man die **Verfehltheit** des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ durchaus auch auf einigen wenigen Seiten auf die Weise darlegen, daß man eine *bereits* im zweiten Abschnitt der „Grundlegung“ fällige *Konsequenz* zieht, die KANT zu folgern wohl deshalb unterlassen hat, weil sie der Idee seines Beweisprogrammes für die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs im dritten Abschnitt entgegensteht: daß der vom Sittengesetz bestimmte *W i l l e* nicht nur als „Zweck-ansich“ und als „Urheber“ des Gesetzes gedacht werden muß, sondern auch als „frei“.

(aa) Man kann die Beweislage im dritten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ auch dadurch illustrieren, daß man auf den dort erörterten „**Zirkelverdacht**“ eingeht: KANT formuliert einen Zirkel (der am Ende gar keiner ist) an zwei Stellen der dritten Sektion (vgl. IV 450 18 u. 453 04) zwar mit unterschiedlicher Wortwahl; er muß damit aber ohne Frage die gleiche Sache im Auge haben. Daher ist *zunächst* zu klären, was die unterschiedlichen Formulierungen der Sache nach besagen wollen; *sodann* muß geklärt werden, was davon zu halten ist, wenn KANT den Zirkelverdacht als „gehoben“ hinstellt (vgl. 453 03). – Dazu ist es ratsam, von den in jeder Hinsicht klaren Verhältnissen der §§ 5 und 6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ auszugehen. Dies ist nicht nur von der Sache her geboten, sondern auch äußerlich dadurch naheliegend, weil aus diesen Paragraphen deutlich wird, daß Freiheit und Gesetz „wechselweise“ auf einander verweisen (vgl. V 029 24), und im Zusammenhang der ersten Stelle im „dritten Abschnitt“ festgestellt wird, daß beide „Wechselbegriffe“ sind (vgl. IV 450 24).

Man kann zweifellos einen *e c h t e n* *Z i r k e l* konstruieren, wenn man die beiden Paragraphen zu einem einzigen Schluß verbindet. Es wird dann vom Sittengesetz ausgegangen und auf die Willensfreiheit geschlossen (§5), um danach von der (jetzt gegebenen) Freiheit des Willens auf das moralische Gesetz zu schliessen (§6): und so das Sittengesetz als in seiner Verbindlichkeit erwiesen anzusehen. – Man kann diesen Zirkel natürlich auch *gegenläufig* formulieren und also von der Freiheit des Willens ausgehen, um daraus das Sittengesetz zu folgern (§6); und danach vom (jetzt gegebenen) Sittengesetz ausgehen, um auf die Willensfreiheit zu schließen (§5): und so die Freiheit als erwiesen zu betrachten. – Es ist nun so, daß *k e i n e* dieser *b e i d e n* Versionen in jenen relevanten Stellen im „dritten Abschnitt“ für die/den dortigen „Zirkel“ angesehen wird.

In der *ersten Stelle* heißt es nämlich: „Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken“ (IV 450 19). Kürzer ausgedrückt: Wir nehmen uns als *f r e i* an, um uns unter *G e s e t z e n* zu denken (also: §6). Der zweite Teil des „Zirkels“ (nach dem Wörtchen „und“) lautet: „Wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben“ (Zeile 21). Stünde hier nicht „*weil*“, sondern „*um*“, dann könnte die Kurzform so lauten: Wir denken uns dem *G e s e t z* unterworfen, um uns *F r e i h e i t* beizulegen (also: §5). Hätte KANT das Wörtchen „*um*“ anstelle von „*weil*“ verwandt, dann hätte er zweifellos die zweite Version des Zirkels (nach den §§ 5 und 6) formuliert; so aber hat er den ersten Teil nur wiederholt: *Weil* wir uns *F r e i h e i t* beilegen, denken wir uns dem *G e s e t z* unterworfen.

In der *zweiten Stelle* lautet der erste Teil: „daß wir (...) die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten“ (453 05); bzw. kurz gesagt: Wir legen *F r e i h e i t* zu Grun-

de, um uns unter *G e s e t z e n* zu denken (um des Gesetzes willen) (also: §6). Der zweite Teil des „Zirkels“ gibt sich dann viel offensichtlicher als bloße Wiederholung des ersten zu erkennen: Wir tun dies, um das sittliche Gesetz „nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen“ (Zeile 07); bzw. kurz: Wir nehmen *F r e i h e i t* an, um *aus* ihr auf das *G e s e t z* zu schließen (also wieder §6). – Während die Formulierung der *ersten Stelle* durch einen Worttausch („um“ für „weil“) zu einem *e c h t e n* Zirkel gemacht werden könnte (der jener zweiten Version nach den §§ 5 und 6 entsprechen würde), ist dies im Blick auf die Formulierungen der *zweiten Stelle* *n i c h t* möglich. So wie jener Worttausch zu einem gegenläufigen Sinn der „zweiten“ Hälfte der ersten Zirkelformulierung führt, ebenso müßte ein gegenläufiger Sinn in die „erste“ Hälfte der zweiten Zirkelformulierung gebracht werden; was aber (aufgrund Eindeutigkeit) nicht möglich ist.

Sieht man also besser von dem (aus welchen Gründen eigentlich angenommenen?) „Zirkelverdacht“ ab und richtet sein Augenmerk lieber auf die von KANT tatsächlich vorgenommene Schlußfolgerung, dann ist diese *n i c h t* dazu geeignet, einen solchen *V e r d a c h t* überhaupt aufkommen zu lassen: In dem „Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz“ (453 04) ist nämlich nicht die Spur eines (auch nicht: „geheimen“) Zirkels zu entdecken. Diese hier von KANT verkürzt wiedergegebene Schlußfolgerung war in der ersten Sektion des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ in gebotener Länge für jedermann nachvollziehbar und einsichtig vorgeführt worden (vgl. 446 21 - 447 07). Sie hatte nur das entscheidende Manko, daß der Begriff der Freiheit zwar *g e d a c h t*, aber *n i c h t* als objektiv gültig erwiesen und also definitiv vorausgesetzt werden konnte. Wird er aber *v o r a u s g e s e t z t*, „so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus“ (447 08). Insofern konnte man bereits am Ende der ersten und nicht erst am Ende der dritten Sektion einsehen: „daß, *w e n n* wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität“ (453 11; Sperrung VB) – wohlgemerkt: *w e n n*.

Was man am Ende der dritten Sektion aber zweifellos klarer sieht, das ist die Möglichkeit, den Menschen zugleich als „gesetzgebend“ wie auch als „gesetzesunterworfen“ und also widerspruchsfrei als **selbstverpflichtet** *d e n k e n* zu können: „denken wir uns (...) als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch *z u g l e i c h* zur Verstandeswelt gehörig“ (453 14; Sperrung VB). Wäre der Mensch *n u r* ein Glied der intelligiblen Welt, dann wären alle seine Handlungen den Prinzipien der Vernunft bzw. „der Autonomie des Willens jederzeit gemäß“ (454 08). Wäre er *n u r* ein Glied der sensiblen Welt, dann wären alle seine Handlungen durchgängig (wie beim Tier) naturhaft bzw. heteronom nach Naturgesetzen bestimmt.

Wenn es dem Menschen auch möglich ist, „zwei Standpunkte“ (452 25) im *D e n k e n* seiner selbst einzunehmen, so muß es aber offen bleiben, ob er sich von dem einen Standpunkt aus als Glied der intelligiblen Welt und damit als frei *e r k e n n e n* kann. Er könnte dies nur, *w e n n* das Sittengesetz in seiner objektiven Gültigkeit erwiesen und also die Frage nach der „Möglichkeit“ des kategorischen Imperativs positiv beantwortet wäre; wofür nicht wiederum die intelligible Welt (gleich in welchem Moment) herangezogen werden kann – ohne sich im Kreise zu drehen. (Dabei soll es nicht unerwähnt bleiben, daß KANT in der zweiten und dritten Sektion ernstzunehmende *I n d i z i e n* für eine Annahme der Willensfreiheit angeführt hat).

Anmerkung: Im §92 seiner „Logik“ führt KANT aus, daß man einen **Zirkel** (als *circulus in probando*) dann begeht, „wenn man denjenigen Satz, den man hat beweisen wollen, seinem *e i g e n e n* Beweise zum Grunde legt“ (IX 135 22). Diese Bestimmung träfe auf die nach den §§ 5 und 6 der zweiten „Kritik“ konstruierten „Zirkel“ zu (die daher auch zu Recht so zu bezeichnen sind). Beide wären zweifellos „ein fehlerhafter Cirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigent-

lich hat bewiesen werden sollen“ (A 693/B 721). – „Unter einer **petitio principii** versteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf“ (IX 135 19; Fettdruck VB). In der zweiten Stelle im dritten Abschnitt der „Grundlegung“, in der KANT erneut auf jenen Zirkelverdacht eingeht, bewertet er die dortige Formulierung so, daß wir damit vom Sittengesetz „gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als **E r b i t t u n g** eines Principis (...), aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten“ (IV 453 08; Sperrung VB). – Da es nicht möglich war, die an dieser Stelle gegebene Formulierung als *circulus in probando* zu verstehen, bliebe noch die Möglichkeit, sie (mit KANTS eigenen Worten) als *petitio principii* aufzufassen; was aber wiederum neue Fragen aufwirft und an diesem Detail die Richtigkeit der Vermutung D.HENRICHS bestätigt, daß ein Kommentar zum dritten Abschnitt der „Grundlegung“ „viele hundert Seiten“ beanspruchen dürfte.

KANT nennt einen „Zirkel im Erklären“ nach dem Vorbild der antiken Philosophen auch eine „Dialele“ (vgl. IX 050 10 und auch A 057/B 082). Einen solchen fehlerhaften **Zirkel** im Erklären begehen nach KANTS Auffassung z.B. jene „rationalen“ Moralphilosophen, die ihrem Begründungsversuch der Sittlichkeit den ontologischen Begriff der „Vollkommenheit“ zu Grunde legen, der „einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann“ (IV 443 08). – Daß er in der Argumentation der dritten Sektion des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ dem Verdacht, insgeheim einen *circulus in probando* zu begehen, ausgesetzt sei, zieht KANT aber (wie gesagt) überhaupt nicht in Betracht. Der Verdacht kann sich nämlich nur auf „eine **A r t** von Cirkel“ (450 18; Sperrung VB) richten, die er selbst als „Erbittung eines Principis“ (453 09) veranschlagt. – Das mögliche Mißverständnis, seine Argumentation würde eine **petitio principii** darstellen, wird allem Anschein nach dadurch veranlaßt, daß „Freiheit“ und eigene „Gesetzgebung“ des Willens beides „Autonomie“ sind (vgl. 450 23), „mithin **W e c h s e l b e g r i f f e**, davon aber einer um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen (...) auf einen einzigen Begriff (...) zu bringen“ (Zeile 24; Sperrung VB).

(ab) Daß „Freiheit“ und „Gesetz“ **Wechselbegriffe** sind und „also wechselsweise auf einander zurück“ (V 029 24) weisen, kann durch die (teilweise zu ergänzenden) Argumentationen der §§ 5 und 6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ nachgewiesen werden. Kann einer der beiden Begriffe zu Recht **g e s e t z t** werden, dann **f o l g t** der andere daraus. Dementsprechend ist auch KANTS „Erinnerung“ in der ersten Fußnote der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“ gerechtfertigt: daß nämlich die Freiheit „die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei“ (004 32F) – wobei auch hier bereits jener Umstand betont wird, daß das moralische Gesetz „in unserer Vernunft **e h e r** deutlich **g e d a c h t**“ (Zeile 34F; zweite Sperrung VB) wird als die Freiheit. „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns **g a r n i c h t a n z u t r e f f e n** sein“ (Zeile 36F).

Wenn nun Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens **z w a r** beide **Autonomie** sind (vgl. IV 450 23), so können sie **a b e r** doch (als Wechselbegriffe) nicht dazu gebraucht werden, „um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben“ (Zeile 25). Dies wäre nur dann möglich, wenn einer von beiden zu Recht **v o r a u s g e s e t z t** und also in seiner objektiven Gültigkeit gerechtfertigt werden kann. Solange aber diese für wenigstens einen von beiden nicht nachzuweisen ist, solange weisen sie nur wechselsweise auf einander zurück. – Wozu sie „höchstens“ dienen können sollen, ist dies, „um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen **e i n z i g e n** Begriff (...) zu bringen“ (Zeile 26; Sperrung VB): nämlich den der „Autonomie“ bzw. den des „Sich-selbst-Gesetz-sein“.

Der Begriff der *A u t o n o m i e* ist es auch, der als **medius terminus** jene Schlußfolgerung in der ersten Sektion des dritten Abschnittes der „Grundlegung“ tragen soll (vgl. nochmals 446f), deren Konklusion schließlich besagt, daß ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen *e i n e r l e i* ist. Nach jener „Erinnerung“ in der ersten Fußnote der Vorrede der zweiten „Kritik“ sind aber beide *n i c h t v ö l l i g* identisch, sondern *n u r* zwei Seiten eines „Sach“verhaltes: nämlich beide zwar *r a t i o*, aber einmal *r a t i o c o g n o s c e n d i* und das andere Mal *r a t i o e s s e n d i*. Daß aber die Autonomie des *W i l l e n s* (als Sein) mit der Autonomie der *G e s e t z g e b u n g* (als Geltung bzw. Erkenntnis) *i d e n t i s c h* ist und nicht nur auf diese verweist, dies müßte allerdings noch gezeigt werden.

Gelänge dies, dann müßte es für den Übergang von der Grundformel des kategorischen Imperativs auf seine dritte Hauptformel nicht mehr nur *a n g e n o m m e n* werden, daß der Wille tatsächlich vom Sittengesetz bestimmt wird (woraus dann dessen Autonomie zweifellos folgt). Diese **Annahme** ist aber in jener Schlußfolgerung (der ersten Sektion) *i n s g e h e i m* gemacht worden: *daß nämlich der Satz* „der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz“ *nur das Prinzip bezeichnet*: „nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann“ – welches zweifellos „die Formel des kategorischen Imperativs“ ist und woraus es sich dann ebenso zweifellos ergibt, daß ein freier *W i l l e* und ein *W i l l e* unter sittlichen Gesetzen *e i n e r l e i* ist (vgl. nochmals 447 02-07).

W e n n der „freie“ Wille nun aber mit demjenigen „unter sittlichen Gesetzen“ einerlei ist, *d a n n* ist er es auch mit dem „guten“ Willen: weil dieser derjenige Wille ist, „dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann“ (447 11). Wenn diese zweite Gleichsetzung bzw. Einerleiheit auch aus der ersten folgt, so ist sie ebenfalls (wie schon die erste) von der soeben angesprochenen Problematik betroffen. Dies bedeutet aber, daß das unmittelbar (an jene gefolgerte erste Einerleiheit) angeschlossene Ergebnis so klar *n i c h t* ist, wie es sich für KANT darstellt: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus“ (Zeile 08) eben *n i c h t* schon so ohne weiteres – und schon gar nicht „durch bloße Zergliederung“ des Begriffs der Freiheit (vgl. Zeile 09).

Um diesen **weiteren Kritikpunkt** zu erläutern, kann auf die Beweisführung des §6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ eingegangen werden, dessen *A u f g a b e* es ja ist, bei Voraussetzung der Freiheit des Willens „das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist“ (V 029 12). In der anschließenden Beweisführung wird *zum einen* etwas vorausgesetzt, was erst sinnfällig gemacht werden muß (s.o. Nr.7a Anm.): daß nämlich „die Materie des praktischen Gesetzes, d.i. ein Object der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann“ – also die für die Beweisführung *r e l e v a n t e* Materie nur diejenige sein kann, die als *B e s t i m m u n g s g r u n d* in Betracht kommen und die in der Tat nur „empirisch“ sein kann.

Es muß aber *zum zweiten* noch etwas anderes vorausgesetzt werden: daß nämlich ein jedes praktisches Gesetz eine „Form“ und eine „Materie“ aufweist. Ist dies unumwunden zuzugeben und ist ein freier Wille niemals empirisch (durch sinnliche Antiepe) bestimmt, dann bleibt für dessen Bestimmung (immer:) nach einer Maxime in der Tat nicht deren Materie, sondern nur deren Form als „gesetzgebende Form“ (029 20) übrig – womit das angestrebte Ergebnis als Konklusion anfällt; wenn auch keinesfalls durch ein „bloße Zergliederung“ der Voraussetzung bzw. des Begriffs der Freiheit, sondern durch den **Einbezug** weiterer in ihr nicht enthaltener Sätze. Daher wird man auch KANTS Rede von dem zur „Synthesis“ des kategorischen Imperativs erforderlichen „Dritten“ nicht nach der *e i n e n* Version verstehen dürfen: daß der positive Begriff der Freiheit dieses Drit-

te „schafft“ (IV 447 17); sondern man wird sich an die *a n d e r e* Version halten müssen: daß es sich hierbei um ein Drittes handelt, „worauf uns die Freiheit weist“ (Zeile 21). Und dieses läßt sich nicht nur „hier“ (am Beginn des dritten Abschnittes) „noch nicht anzeigen“ (Zeile 22), sondern auch nicht danach.

Anmerkung: Man wird aber KANT zweifellos darin folgen müssen, daß „Freiheit“ und „Gesetz“ wechselweise auf einander verweisen und daß ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei ist und daß also der Wille eines vernünftigen Wesens „nur unter der Idee der Freiheit (s)ein eigener Wille sein“ (IV 448 20) kann. Und man wird es nicht verwunderlich finden, daß sich KANT „von der Last befreien (muß), die die Theorie drückt“ (Zeile 35F; Einfügung VB) und daß er also einen anderen Weg einschlagen muß als den, „die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen“ (Zeile 31F): nämlich denjenigen, der über die Autonomie der praktischen Vernunft führt. – Daß dieser Weg erfolgversprechender sein könnte, dafür ist es ein wesentliches *I n d i z*, daß die Sittlichkeit für *a l l e* vernünftigen Weltwesen gelten muß (vgl. IV 447 32) und es daher bereits notwendig ist, von den empirischen Bestimmungen der menschlichen Natur abzuweichen (vgl. 448 01) und den Ansatz so zu wählen, daß es die Vernunft bei der Begründung der Sittlichkeit nur mit sich selbst zu tun hat; woraus es dann unmittelbar ersichtlich ist, daß die Vernunft nicht von „anderwärts her eine Lenkung“ (448 14) erfahren kann, sondern „sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen“ (Zeile 17) muß.

Als auf sich selbst bezogene Urheberin ihrer Prinzipien würde die praktische Vernunft auch ohne weiteres „als reine Selbstthätigkeit“ (452 09) aufzufassen sein und mit der „reinen Selbstthätigkeit“ bzw. mit der „Spontaneität“ des Verstandes verglichen werden können: wenn auch die praktische *V e r n u n f t* als „darin noch über den *V e r s t a n d* erhoben“ (Zeile 10) gedacht werden muß. Gleichwohl wird der Mensch bereits durch sein Selbstbewußtsein als **Intelligenz** angesehen und der Verstandeswelt bzw. der intelligiblen Welt zugehörig aufgefaßt werden müssen (vgl. 452 23-25). Muß aber die Spontaneität auch nur einem Grundvermögen des menschlichen Gemütes notwendig zugeordnet werden, dann ist dies ein weiteres wesentliches *I n d i z* dafür, Spontaneität auch im Wollen anzunehmen (wie auch im Gefühl: vgl. Poe 139); weshalb diesbezügliche Beweisversuche nicht von vorneherein als unsinnig angesehen werden können.

(ac) Der von KANT im dritten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eingeschlagene **Weg** zur Beantwortung der Frage nach der Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs war von vorneherein so gewählt worden, daß er sich „nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen“ (IV 448 30F), sondern „die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß *i n d e r I d e e* zum Grunde“ (Zeile 28F) zu legen. Ob KANT diesen ins Auge gefaßten Weg dann auch tatsächlich gegangen ist, soll hier nicht bezweifelt werden. *Zunächst* stellt er seine Argumentation auf den Begriff der Autonomie bzw. auf den des Sich-selbst-Gesetz-sein ab, um zeigen zu können, daß aus der Voraussetzung des „freien“ bzw. „autonomen“ Willens die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip gefolgert werden kann. Es ergibt sich jedoch, daß Freiheit und Gesetz zwar Wechselbegriffe sind, aber keiner von ihnen deshalb schon „dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben“ (450 25) – womit man sich im Zirkel drehen könnte.

Sodann: Wenn auch der Verdacht gehoben werden kann, „als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser (als Mittelbegriff) aufs sittliche Gesetz“ (453 03; Einfügung VB), so sieht man dabei am Ende nur, daß Freiheit und Unterworfenheit (unter das Gesetz) nicht miteinander im Widerspruch stehen und also das Selbstverpflichtetsein kein Unding darstellt (vgl. Zeilen 11-15): Weil man den Menschen (und auch jedes andere endliche

Vernunftwesen) von „zwei Standpunkten“ (452 25) aus betrachten und ihn also in der Idee in die Verstandeswelt versetzen und zugleich als zur Sinnenwelt gehörend ansehen kann. – Wenn es sich dann endlich ergibt, daß kategorische Imperative dadurch „möglich“ sind, „daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht“ (454 06; Sperrung VB), so ist gleichwohl festzuhalten, daß ich ein solches Glied auch nur in der Idee sein kann und deshalb das Sittengesetz auch nur eine Idee bleiben muß.

Wenn KANT *schließlich* in der letzten (fünften) Sektion des dritten Abschnittes die Grenze „aller praktischen Philosophie“ markiert, dann bringt er dabei ausführlicher zu Bewußtsein, daß man diese nicht überschreiten darf, weil dies vom „Wächter“ der Grenze und also vom „Restriktionstheorem“ (nach dem §22 der ersten „Kritik“) verwehrt wird: daß man sich also „nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen“ (448 30F). Die Freiheit bleibt also „eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise (...) dargethan werden kann“ (459 05; Sperrung VB). Sie ist nur eine „nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens (...) bewußt zu sein glaubt“ (Zeile 10; Sperrung VB) – und das sich also dieses Vermögen nur „anmaßt“ (457 25).

Zu dieser objektiven Unmöglichkeit, „die Freiheit des Willens zu erklären“ (459 32), gesellt sich aber auch noch eine subjektive. Diese **subjektive Unmöglichkeit** „ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei“ (459f). Wenn nun ein **Interesse** das ist, „wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird“ (459 34F), dann muß ein moralisches Interesse bzw. ein Interesse am Sittengesetz als ein unmittelbares Interesse an der Handlung aufgefaßt werden, da hier ja „die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens“ (460 28F) sein soll. – „Wie nun aber reine Vernunft ohne andere (sprich: empirische) Triebfedern (...) für sich selbst praktisch sein“ (461 25; Einfügung VB) kann, das ist ein Problem; welches auch in der Frage wiederkehrt: „Wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens (...) für sich selbst eine Triebfeder abgeben“ könne (vgl. Zeile 27).

In dieser Problemstellung wird zugleich der Begriff des Interesses, den KANT in der „Grundlegung“ in zwei Fußnotenstellen bereits weitgehend bestimmt hatte (vgl. IV 413f u. 459f), dahingehend weiterentwickelt, daß in ihn der Begriff der **Triebfeder** aufzunehmen ist; was in der „Kritik der praktischen Vernunft“ dann ausdrücklich geschieht: Da ein Interesse „eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird“ (V 079 21). Dementsprechend *konzentriert* sich jenes Problem auf die Frage: Wie reine Vernunft (um für sich selbst praktisch sein zu können) für sich eine Triebfeder abgeben „und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken“ (IV 461 31) könne. Und genau dies zu erklären, dazu ist nun (nach der Position der „Grundlegung“) „alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend“ (Zeile 33).

Warum? Weil es gänzlich unmöglich ist einzusehen, „wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe(n)“ (460 13) kann. Ein solches Gefühl müßte dann im vorliegenden Falle zu Recht das **moralische Gefühl** genannt werden, „welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden (ist), da es vielmehr als die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergiebt“ (460 03; Einfügung und zweite Sperrung VB). – Jene Frage geht also darauf, ob eine solche subjektive

Wirkung des Sittengesetzes im menschlichen Gemüt nachgewiesen werden kann. Und hier ist es zunächst erst einmal allgemein so, daß eine „Verknüpfung des Gefühls der Lust oder Unlust als einer Wirkung mit irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache a priori auszumachen, (...) schlechterdings unmöglich“ (V 221 30) ist.

Anmerkung: Auch in diesem **wichtigen Punkt** seiner Lehre wird KANT in der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf *G e g e n k u r s* gehen und jene Unmöglichkeit in eine Möglichkeit verwandeln: nämlich im dritten Hauptstück der „Analytik“, das „von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ handelt (vgl. V 071). Hier wird der Begriff des moralischen Interesses dadurch möglich, daß ihm eine moralische Triebfeder zugeordnet werden kann: das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz. Um so merkwürdiger muß es daher aber anmuten, daß KANT in dem zuletzt zitierten Text aus der „Grundlegung“ die Lösung der Problematik bereits veranschlagt (vgl. IV 460 02-07) und in deren erstem Abschnitt bereits angemerkt hatte: „Alles moralische so genannte *I n t e r e s s e* besteht lediglich in der *A c h t u n g* fürs Gesetz“ (401 40F).

Wesentlich an den Ausführungen in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ist auf alle Fälle der allgemein herausgestellte *Z u s a m m e n h a n g* zwischen Willensfreiheit und moralischem Interesse: Ebenso wie die Unmöglichkeit des einen diejenige des anderen nach sich zieht, ebenso wird durch das Statthaben eines Interesses am Sittengesetz die Freiheit des Willens ins Recht gesetzt. Daher steht mit dem *N a c h w e i s*, daß „reine Vernunft wirklich praktisch“ (V 003 11) ist (was durch das moralische *I n t e r e s s e* gesichert wird), „auch die transcendente *F r e i h e i t* nunmehr fest“ (Zeile 14); wie KANT es in der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“ feststellt. – Damit kann nun aber nicht etwa doch jenes Beweisprogramm für den dritten Abschnitt der „Grundlegung“ am Ende wieder aufgelegt werden, da auch das moralische Gefühl bzw. Interesse die Verbindlichkeit des Sittengesetzes voraussetzt. Es bleibt also dabei, daß die objektive Realität der Freiheit „durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen“ (Zeile 24) wird und nicht etwa umgekehrt.

Und da das moralische Interesse im Gemüt vom Sittengesetz *g e w i r k t* wird, deshalb bleibt es auch dabei, „daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ (IV 431 35) angesehen werden muß und daß der kategorische Imperativ sich weder auf irgendein Interesse „gründet“ (vgl. 432 16), noch von irgendeinem Interesse „abhängt“ (vgl. Zeile 08): „Die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als *G r u n d* unterzulegen“ (444 31; Sperrung VB).

(b) Um KANTS Ausführungen zu „synthetischen“ bzw. „analytischen“ Sätzen und Verhältnissen in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ besser verstehen zu können, ist es ratsam, auf die verschiedenen Bedeutungen der Wörter „analytisch“ und „Analytik“ *k u r z* einzugehen: Alle drei „Kritiken“ enthalten stets sowohl eine „Analytik“ als auch eine „Dialektik“, in welcher immer eine „Antinomie“ vorgestellt und „kritisch aufgehoben“ wird. Während z.B. dieser zweite Teil in der „Kritik der reinen Vernunft“ der Aufhebung eines „dialektischen Scheins“ (A 63/B 88) gewidmet ist (und also eine „Logik des Scheins“ genannt werden könnte), wird die „Analytik“ von KANT ausdrücklich als eine „Logik der Wahrheit“ (A 62/B 87) bezeichnet.

Auf diese Weise gekennzeichnet wird die **Analytik** „der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörige(n) Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seien“ (IV 276 36F); was natürlich auch auf die Dialektik zutrifft. Und als Logik der Wahrheit ist die Analytik

dann näherhin „die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß“ (A 64/B 89). Daher ist z.B. „unter der *A n a l y t i k* der Begriffe nicht die *A n a l y s i s* derselben“ (A 65/B 90; Sperrungen VB), zu verstehen, sondern vielmehr „die noch wenig versuchte *Z e r g l i e d e r u n g* des Verstandesvermögens selbst, um die *M ö g l i c h k e i t* der Begriffe a priori dadurch zu erforschen“ (ebda; Sperrungen verändert, VB).

KANT spricht dann aber auch von der **analytischen Methode**, welche etwas ganz anderes ist „als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich“ (IV 276 29F) ist. In dieser Lehrart bedient man sich natürlich analytischer, aber auch „öfters lauter synthetischer Sätze“ (Zeile 32F). Um die *I n d i f f e r e n z* hinsichtlich der Verwendung „analytischer“ oder „synthetischer“ *S ä t z e* auch terminologisch anzuzeigen, sollte man die analytische *M e t h o d e* „besser die *r e g r e s s i v e* Lehrart zum Unterschiede von der synthetischen oder *p r o g r e s s i v e n* heißen“ (Zeile 33F).

Schließlich unterscheidet KANT also **analytische Sätze** bzw. Urteile von synthetischen und nennt die erste Art auch *E r l ä u t e r u n g s -*, die zweite aber *E r w e i t e r u n g s u r t e i l e* (vgl. A 7/B 11). Während man die an dieser Stelle in der Einleitung (!) der „Kritik der reinen Vernunft“ gegebene Unterscheidung (als abschließende) kritisieren kann (und dies auch gerne tut), ist dies bei der *endgültigen* nicht mehr möglich: Ein Urteil ist dann *a n a l y t i s c h*, wenn dessen Wahrheit jederzeit nach dem *Satze des Widerspruchs* hinreichend erkannt werden kann (vgl. A 151/B 190); welcher Satz auch als das völlig hinreichende *P r i n z i p* aller analytischen Urteile zu gelten hat (vgl. A 151/B 191). Auf die *s y n t h e t i s c h e n* Urteile trifft dies *nicht* zu, weil deren Möglichkeit „auf anderen Principien als dem Satze des Widerspruchs beruhen muß“ (IV 275 32) – welche dies auch immer sein mögen (welche also nur *limitativ* abgegrenzt werden und je nach Prinzip verschiedenartiger sein könnten als KANT es für möglich gehalten hat).

Im Hinblick auf die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ liegt es nun nahe, daß deren Inhalt aufgrund des Fehlens einer in ihr erörterten „Antinomie“ nur der **Analytik** der „Kritik der praktischen Vernunft“ korrespondieren kann. Da aber die Frage der *W a h r h e i t* des Sittengesetzes nur im dritten Abschnitt der „Grundlegung“ erörtert und die Analytik der zweiten „Kritik“ von KANT erwartungsgemäß ebenfalls „als Regel der Wahrheit (...) in Urtheilen der praktischen Vernunft“ (V 016 18) bezeichnet wird, käme für eine inhaltliche Entsprechung eigentlich nur der dritte Abschnitt in Betracht. – Aufgrund der Tatsache aber, daß zumindest der *A n s a t z* der Grundformel des kategorischen Imperativs im zweiten Abschnitt der „Grundlegung“ in seinem Kernargument mit den Isolationsbemühungen der §§ 2-4 der zweiten „Kritik“ parallelisiert werden kann, ist es allerdings *n i c h t* möglich zu sagen, daß *n u r* im dritten Abschnitt der „Grundlegung“ gewisse „Hauptzüge“ einer „Kritik der reinen praktischen Vernunft“ zur Darstellung gelangen; wohl aber solche, die zu einer bestimmten „Absicht“ hinlänglich sein sollen (vgl. IV 445 13-15).

Was die **progressive** und die **regressive Methode** anbetrifft, so ist es völlig klar, daß KANT im ersten und zweiten Abschnitt der „Grundlegung“ überwiegend „analytisch“ bzw. „regressiv“ vorgegangen sein will: Der zweite „Abschnitt war also ebenso wie der erste bloß analytisch“ (IV 445 07) und zeigte „nur durch *E n t w i c k l u n g* des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege“ (Zeile 02; Sperrung VB). – Leider hat KANT es nicht mit einer vergleichbaren Klarheit ausgesprochen, daß er im dritten Abschnitt der „Grundlegung“ „synthetisch“ bzw. „progressiv“ vorgegangen ist. Seine Bemerkung am Ende der Vorrede kann für eine entsprechende Klärung nämlich *n i c h t* herangezogen werden: weil dort zwar der **analytische**

Weg „zur Bestimmung des obersten Princips“ (392 19) mit den ersten beiden „Schritten“ bzw. Abschnitten leicht in Zusammenhang gebracht werden kann und muß, der **synthetische Weg** „zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniß“ (Zeile 20) aber nur schwer mit dem „letzten Schritt“ bzw. dem dritten Abschnitt.

Aufgrund der ganz andersartigen Aufgabenstellung für diesen Abschnitt und der ausdrücklichen Klassifizierung der ersten beiden als „analytisch“ darf man jenes aber annehmen. In diesen beiden Abschnitten hat KANT nämlich die *W a h r h e i t* der Autonomie des Willens *n i c h t* einmal behauptet, „viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben“ (445 01). Der Beweis aber, daß das Prinzip der Sittlichkeit „nothwendig sei, ist eine Aufgabe“ (444 36), die just an den dritten Abschnitt zu verweisen ist und die eine „besondere und schwere Bemühung erfordern“ (420 22) wird. Diese besteht nämlich darin, „zu einer Kritik des Subjects, d.i. der reinen praktischen Vernunft, hinauszugehen“ (440 25). Daß also das Prinzip der Autonomie „ein Imperativ sei“ (Zeile 21) und der Wille daran „nothwendig gebunden sei“ (Zeile 22), dies „kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden“ (ebda) und verlangt dann (folglich) auch eine andere Vorgehensweise.

Was sich demgegenüber aber „durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun“ (440 29) läßt, ist dies, daß jenes „Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sei“ (Zeile 28). Wie nun oben gezeigt worden ist, ergeben sich sowohl die zweite als auch die dritte Hauptformel des kategorischen Imperativs keineswegs durch die bloße Anwendung des Widerspruchsprinzips und also nicht nur mittels „analytischer“ Urteile. Daher darf man dann auch KANTS Rede von der *Z e r g l i e d e r u n g* der Begriffe der Sittlichkeit weniger im Sinne von *A n a l y s i s*, sondern vielmehr vor allem im Sinne von *A n a l y t i k* verstehen (vgl. nochmals A 65/B 90) – wenn auch ein auf den Begriff der Analysis *v e r e n g t e s* Verständnis dadurch naheliegt, daß KANTS Begründung für deren Nichtgenügen zum Nachweis der Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs darauf abstellt: daß dieser „ein synthetischer Satz ist“ (IV 440 24). Für diesen Punkt ist es nämlich wesentlicher, daß für jenen Nachweis ebenfalls „zu einer Kritik des Subjects“ hinauszugehen ist (wie dies schon zur „Zergliederung“ des Verstandesvermögens und seiner Begriffe zu geschehen hatte).

Was nun die Synthetizität des kategorischen Imperativs und also die Aussage KANTS anbetrifft: daß dieser ein **synthetischer Satz** ist bzw. daß er als „ein synthetisch-praktischer Satz a priori“ (IV 420 14; vgl. 447 10 u. 454 11) angesehen werden muß, so ist hier zunächst auf sein eigentlich synthetisches Moment einzugehen: auf seine *V e r b i n d l i c h k e i t* also. Deren Nachweis läuft darauf hinaus, „die *M ö g l i c h k e i t* desselben einzusehen“ (420 13; Sperrung VB) – was zuvor ausführlich erörtert wurde und worauf also nicht mehr eingegangen werden muß. Es sollte aber an dieser Stelle auf den *U n t e r s c h i e d* zur (oben ebenfalls bereits ausführlich dargestellten) „Möglichkeit“ der hypothetischen Imperative hingewiesen werden.

Deren Möglichkeit ergibt sich nämlich (wie gezeigt) aus einem *a n a l y t i s c h e n* Verhältnis: So bedingt z.B. ein *W o l l e n* des Zwecks das *W o l l e n* des dazu notwendigen Mittels und muß nicht eigens begründet werden. Oder anders ausgedrückt: „ich soll etwas thun darum, weil ich etwas anderes will“ (441 10; Sperrungen weggelassen, VB). Beim kategorischen Imperativ kann sich die in ihm vorgestellte objektive *N o t w e n d i g k e i t* aber „auf keine Voraussetzung stützen“ (419 14); was anders ausgedrückt besagt: „ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte“ (441 12). Das sittliche Wollen ist *n i c h t* in einem anderen begründet, sondern in sich selbst. Gleichwohl soll diese Selbstbezüglichkeit und Unbedingtheit des sittlichen Wollens nach KANT „synthetisch“ gedacht werden.

Während sich also bezüglich ihrer **Möglichkeit** der Unterschied der beiden Grundarten der Imperative so darstellt, daß die hypothetischen „analytisch“-praktische und die kategorischen „synthetisch“-praktische Sätze sind, *s c h e i n t* ihr Unterschied bezüglich ihres **Inhaltes** genau spiegelbildlich *v e r k e h r t* gelagert zu sein: „Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte“ (420 24; Sperrungen weggelassen, VB).

Die anschließende Begründung für dieses „sofortige“ Wissen setzt dann *a b e r z u m e i n e n* ein Wissen um dessen Inhalt voraus (und ist also zirkulär): daß nämlich „der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein“ (420f). Und *z u m a n d e r e n* wird dann noch ein weiteres Wissen in die Begründung einbezogen: daß „das Gesetz (...) keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war“ (421 01); womit also nicht sein „bloßer“, sondern sein bereits „entwickelter“ Begriff „die Formel desselben an die Hand“ (420 19) gibt (vgl. oben Nr. 8: den allgem. Teil vor (a) und hier vor allem die Anm.).

Ferner konnte oben gezeigt werden, daß sich die Formeln der beiden Grundarten der hypothetischen Imperative und auch eine noch allgemeinere „analytisch“ ableiten lassen und man also sehr wohl „zum voraus“ wissen kann, was sie besagen; nur bei einem einzelnen und konkreten ist dies solange nicht möglich, „bis die *B e d i n g u n g* gegeben ist“. Aber auch bei einem einzelnen und konkreten kategorischen Imperativ muß dessen Inhalt ebenfalls solange offen bleiben, bis der *F a l l* gegeben ist, auf den der „einige“ Imperativ angewandt werden soll (z.B. die Pflicht: seinem hilfebedürftigen Mitmenschen zu helfen).

(ba) KANT hat in einer gemeinhin als „dunkel“ empfundenen *Fußnote* im zweiten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die **Synthetizität** des kategorischen Imperativs näher erläutert und zugleich auch begründet. Bevor er im Haupttext feststellt, daß der sittliche Imperativ „ein synthetisch-praktischer Satz *a priori*“ (IV 420 14) ist (und dieser Aussage dann die Fußnote zuordnet), hatte er ausgeführt, daß es durchaus möglich sei, „vorläufig einzusehen“, daß allein der kategorische Imperativ als ein praktisches Gesetz aufgefaßt werden kann (vgl. Zeile 03) – weil er als ein *u n b e d i n g t e s* Gebot „dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei läßt“ (Zeile 09) und (anders als bei praktischen Vorschriften) „mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen“ (Zeile 10).

Dies läßt sich nun mit den Worten der Fußnote auch so ausdrücken: „Ich verknüpfe mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung die *That a priori*, mithin nothwendig“ (Zeile 29F). Und diese Aussage stellt dann zweifellos einen praktischen Satz dar, „der das Wollen einer Handlung *n i c h t* aus einem anderen, schon vorausgesetzten *a n a l y t i s c h* ableitet“ (Zeile 32F; Sperrungen VB), und der also *s y n t h e t i s c h* sein muß: weil er das Wollen einer Handlung „mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm *n i c h t* enthalten ist, verknüpft“ (Zeile 34F; Sperrung VB) – während bei einem hypothetischen Imperativ z.B. das Wollen des Mittels bereits analytisch im Wollen des Zwecks enthalten ist.

Soweit die Sätze der Fußnote soeben zitiert wurden, führen sie nur dasjenige näher aus, was im Haupttext als „vorläufig einzusehen“ bereits gesagt worden war. Dementsprechend kann die empfundene „Dunkelheit“ nur aus den (bisher nicht zitierten) Klammer-Sätzen herrühren; und zwar nur aus dem in der zweiten Klammer Gesagten. In der ersten Klammer wird nämlich nur auf den Un-

terschied von „Gesetz“ und „Imperativ“ abgestellt: daß die voraussetzungslose bzw. unbedingte und „mithin“ notwendige Verknüpfung des Willens mit der Tat in jenem praktischen Satze (Sittengesetz) nur „o b j e k t i v“ (und nicht auch „subjektiv“) ausgesagt wird: also nur „unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte“ (Zeile 30F).

Die zweite Klammer enthält (positiv gewendet) die Aussage, daß nur in einem „vollkommenen Willen“ (Zeile 34F) das Wollen einer Handlung „aus einem anderen, schon vorausgesetzten“ Wollen „analytisch abgeleitet“ werden kann. In diesem Falle wäre dessen Gesetz dann auch kein synthetischer, sondern ein analytischer Satz. Ein solcher vollkommener Wille würde zwar „eben sowohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen g e n ö t h i g t vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjectiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann“ (414 01). In einem solchen Willen hätte also die Vernunft „über alle subjektive(n) Bewegursachen völlige Gewalt“ – womit sich aber ein *W i d e r s p r u c h* zwischen den beiden Klammersätzen auf tun könnte.

Kann aber diese mögliche Widersprüchlichkeit im wahrsten Sinne „ausgeklammert“ werden, dann ergibt sich als eigentlicher Ertrag jener Fußnote (die ja zur Erläuterung der Synthetizität des kategorischen Imperativs angemerkt wurde): daß das **eigentlich synthetische Moment** an diesem Imperativ seine **Verbindlichkeit** ist: daß er die *U n t e r w e r f u n g* unter das Sittengesetz fordert (vgl. 449 11-13) – weil der menschliche Wille eben *k e i n* vollkommener ist. Wäre er ein solcher, dann wäre das Sittengesetz ein „analytischer“ Satz; da er es aber nicht ist, muß er ein „synthetischer“ sein.

Ein vollkommen guter Wille wäre ein *h e i l i g e r* (wie es vor allem der göttliche ist), für welchen dann auch keine Imperative gelten; „das *S o l l e n* ist hier am unrechten Orte, weil das *W o l l e n* schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist“ (414 06). Anders gesagt: Das „Sollen“ ist *h i e r* eigentlich ein „Wollen“, „das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“ (449 17); womit jenes Wesen als ein reines Glied einer „intelligibelen Welt“ (455 08) anzusehen wäre. Das Wollen muß beim Menschen (und bei jedem endlichen Vernunftwesen) *a b e r* als ein Sollen gedacht werden, weil er „zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ (Zeile 09) werden muß.

Anmerkung: Anders als in jener Fußnote der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sagt KANT in der (ersten) Anmerkung zum §7 der „Kritik der praktischen Vernunft“ von jenem „synthetischen Satz a priori“ (V 031 27), daß er *a n a l y t i s c h* sein würde, „wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte“ (Zeile 29). Man könnte dann nämlich (wie oben gezeigt) versuchen, „aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz“ (IV 453 04) zu schließen – welcher Schluß aber (wie oben ebenfalls im Zusammenhang der Beweisführung des §6 der zweiten „Kritik“ gezeigt) nicht nur bezüglich der Voraussetzbarkeit des positiven Begriffs der Freiheit (vgl. V 031 30) Probleme aufwerfen würde.

SCHLUSS : Sittengesetz und „Goldene Regel“

10. Die großartige *Einsicht* KANTS, daß **Sittengesetz** und **Willensfreiheit** nicht nur wechselseitig aufeinander verweisen, sondern daß sie sogar als zwei Seiten ein und derselben Sache (die allerdings keine „Sache“, sondern „Person“ ist) aufgefaßt werden müssen und als *ratio cognoscendi* bzw. *essendi* im Grunde (als *ratio*) **einerlei** sind, diese Einsicht verlangt geradezu danach, das eine aus dem anderen zu begründen (wenn ihnen kein noch höheres Prinzip übergeordnet werden kann). Wie oben gezeigt schlägt KANT in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ den Weg ein, die „Möglichkeit“ des kategorischen Imperativs aus der Freiheit zu begründen, während er dann in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den entgegengesetzten Weg beschreitet und die Frage: „wovon unsere *Erkenntniß* des unbedingt Praktischen *anhebe*“ (V 029 28), dahingehend beantwortet, daß dies *nicht* die *Freiheit* sein könne (vgl. Zeile 29).

(a) „Also ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns *unmittelbar* bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns *zuerst* darbietet“ (V 029 33; mittlere Sperrung VB) und welches uns „gerade auf den Begriff der Freiheit führt“ (030 02). Das Sittengesetz *bietet* sich uns aber nicht nur *dar*, sondern es *drängt* sich uns auch als ein solches *auf* (vgl. 031 27); weshalb man „das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein **Factum** der Vernunft nennen“ (Zeile 24; Fettdruck VB) kann – welches auch „das einzige Factum der reinen Vernunft“ (Zeile 33) darstellt und selbst dem einfältigsten Menschen „buchstäblich ins Herz geschrieben“ (VI 181 31) ist.

Jeder Mensch, „er mag wollen oder nicht“ (VIII 146 11), muß einem *Faktum*, „welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut als einer mathematischen Demonstration glauben“ (Zeile 10); wobei man bei einem *echten* Faktum zwar hinsichtlich seiner *Bewährung* nicht in Sorge sein, diese aber gleichwohl vorführen können muß – was KANT im Falle des Sittengesetzes auch immer wieder bei passender Gelegenheit mit folgendem Grundtenor tut: Die Stimme der Vernunft ist „in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibbar (und) selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich“ (V 035 14; Einfügung VB), daß bezüglich der Abgrenzung der Sittlichkeit von der Selbstliebe „selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann“ (036 04). Aber nicht nur für einen kaum gebildeten („gemeinen“) Erwachsenen ist jene „himmlische Stimme“ (035 17) vernehmbar, sondern „selbst Kinder von mittlerem Alter“ (IV 411 37F) werden von Beispielen der Rechtschaffenheit beeindruckt (vgl. auch VI 048 25).

Was also „nach dem Princip der Autonomie der Willkür zu thun sei, ist (selbst) für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen“ (V 036 28; Einfügung VB); wobei „Bedenken“ hier soviel wie „Nachdenken“ bedeutet. „Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann (selbst) der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden“ (027 21; Einfügung VB). Um *wissen* zu können, was ich „zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?“ (IV 403 18). – Und diese Frage stellen heißt dann auch: sie beantworten. Daß ich sie ohne weiteres stellen *kann*, liegt daran, daß die gemeine Menschenvernunft das Prinzip der Sittlichkeit „jederzeit vor Augen“ (402 15) hat; daß ich sie *stelle*, liegt daran, daß das Sittengesetz als mir „buchstäblich ins *Herz* geschrieben“ sich von selbst „aufdrängt“.

Dementsprechend ist auch der natürliche („gesunde“) Menschenverstand mit dem Begriff eines vom Sittengesetz bestimmten und also „guten“ Willens vertraut, sodaß dieser „nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf“ (IV 397 03). Wenn es *zwar* auch „keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut (...) zu sein“ (404 05), weil man mit dem Sittengesetz als einem „Compass in der Hand“ darüber „sehr gut Bescheid“ weiß (vgl. Zeilen 01-02) – so muß *doch* einschränkend gesagt werden, daß die gemeine Menschenvernunft das Prinzip der Moral zwar „jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurtheilung braucht“ (403 36), daß sie es aber „freilich nicht (...) in einer allgemeinen Form abgesondert denkt“ (Zeile 35); weshalb sie vom Philosophen über den genauen Begriff der Sittlichkeit gleichwohl *a u f g e k l ä r t* werden muß.

Der Grundsatz der Sittlichkeit bedarf also „keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen“ (V 105 11). Es ist mit ihm auch „kein *n e u e s P r i n c i p* der Moralität, sondern nur eine *n e u e F o r m e l* aufgestellt worden. Wer wollte (...) auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre“ (008 30F; erste Sperrungen VB). Gleichwohl ist der Grundsatz der Moralität mit jener neuen Formel *p r ä z i s e* bestimmt worden; was „nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches (ge)halten“ (Zeile 36F) werden darf. Vielmehr ist „etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen“, daß KANT „das ächte Princip *g e n a u e r*, als wohl sonst geschehen“, bestimmt hat (vgl. IV 449 27 u. 28; Sperrung VB).

Anmerkung: Von einer *w i l l k ü r l i c h e n* Setzung natürlich einmal ganz abgesehen ist es ein **erheblicher Unterschied**, ob ein Prinzip bloß *e r b e t e n* oder ob es als ein *F a k t u m* gesetzt werden kann. Ein **Faktum** ist nämlich etwas, das nicht zu leugnen ist; und als etwas, das nicht in Abrede gestellt werden kann, erfüllt es den negativen Begriff der **Wahrheit**. Kann man also die Heranziehung eines Faktums für eine Beweisführung nicht *a n s i c h* kritisieren, dann bleibt nur übrig, das Faktum als solches (seine „Faktizität“) zu leugnen; was darauf hinausläuft, seine „Bewährung“ zu entkräften – was aber im vorliegenden Falle nicht gelingen kann (siehe Nr.aa).

Hierbei ist es ferner von **erheblicher Bedeutung**, daß die **Faktizität** des Sittengesetzes sowohl seinen (wenn auch genauer zu bestimmenden) *I n h a l t* als auch seine *V e r b i n d l i c h k e i t* betrifft: Das Ringen um Sittlichkeit lag schon immer (und liegt auch zukünftig) mit dem Streben nach Glückseligkeit im Kampfe, welche „das gerade Widerspiel des Princip der Sittlichkeit“ (V 035 07) und welcher Widerstreit „nicht blos logisch, (...) sondern praktisch“ (Zeile 11) ist. Mit dem kategorischen Imperativ KANTS wird nun in der Tat das Prinzip der Moralität nicht „erfunden“, sondern nur auf seine präzise „Formel“ gebracht – und zwar auf eine Weise, daß sich dagegen nichts einwenden läßt. Dieses inhaltlich nunmehr (erstmal) genau bestimmte Prinzip (und kein anderes) ist es dann auch, das nicht nur der sittlichen Beurteilung, sondern auch dem sittlichen Verhalten selbst der einfachsten Menschen (soweit antreffbar) zu Grunde liegt. Da KANT den *I n h a l t* des Sittengesetzes als so und nicht anders zu fassenden *argumentativ erzwingen* kann, braucht er also *n u r* für dessen *V e r b i n d l i c h k e i t* auf die Faktizität der für sich selbst praktischen Vernunft zurückgreifen.

Das kann er natürlich nur, wenn der Inhalt des „Richtmaßes“ der normalen faktischen Beurteilung der Sittlichkeit sein Urbild im präzisierten Begriff der Moralität hat und dieser jenen Inhalt nur „in einer allgemeinen Form abgesondert denkt“ (IV 403 36). Daß aber selbst die gemeine Menschenvernunft das Sittengesetz „jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurtheilung braucht“ (ebda), dies muß so sein, wenn Sittlichkeit kein Unding oder Pflicht kein chimärischer

Begriff sein soll: Man kann die Sinnhaftigkeit sittlichen Verhaltens zwar ganz radikal durch Verneinung der *F r e i h e i t* des Willens in Abrede stellen, man kann dies aber (weniger radikal, aber mit gleichem Effekt) auch dadurch tun, daß man das *W i s s e n* um das Erlaubte und die Pflicht *ad calendae Graecas* vertagt – weil alles doch so wahnsinnig „kompliziert“ sei. KANTS **Weisheit** hat diese *A u s f l u c h t* nicht nur durchschaut, sondern ihr auch einen Strich durch die Rechnung gemacht.

(aa) Wie gesagt: Wer die Faktizität des Sittengesetzes leugnen will, der muß dessen Bewährung zu entkräften suchen. Diese hat KANT aber in vielen Beispielen moralischen Urteilens vorgeführt und sich dabei in den in ihnen erörterten *a l l t ä g l i c h e n* Fällen nicht nur „auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe(n)“ (A 807/B 835). Vielmehr kann er seine Lehre auch „auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten“ (ebda) beziehen und sich deren Unterstützung gewiß sein – und dies nicht nur seitens westlicher *P h i l o s o p h e n*, sondern z.B. auch seitens des in einer ganz fremdartigen und anders gebauten Sprache denkenden Konfuzianismus, in dessen Tradition (z.B. bei MENG-TSE und HSÜN-TSE sowie TSE-TSE) das Sittengesetz immer wieder (sogar in seinen verschiedenen Formeln) angegeben wird; während bei KUNG-TSE selbst „nur“ die „goldene Regel“ ausgesprochen wird (s.u. Literaturhinweis).

Vor allem könnte KANT sich auch auf die großen *R e l i g i o n e n* berufen und seine Ansicht bestätigen, daß in ihnen ein bestimmter „Vernunftsin“ (von allen „mystischen Hüllen entkleidet“: vgl. VI 083 12) „für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen“ (Zeile 13) ist. In den Traditionen der Weltreligionen wird jedoch (wie auch bei normalen Menschen) das Sittengesetz in seinem Inhalt verständlicher Weise „freilich nicht (...) in einer allgemeinen Form abge sondert“ (IV 403 35) und *s t r e n g e n* philosophischen Anforderungen genügend gedacht, sondern in der *p o p u l ä r e n* Form der sogenannten „**goldenen Regel**“.

Auf diese *R e g e l* geht KANT auch in einer Fußnotenbemerkung im zweiten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ *k r i t i s c h* ein: Man soll nämlich in puncto sittlicher Beurteilung ja nicht denken, „daß hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc. (also: alteri ne feceris)* zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem (Sittengesetz) abgeleitet“ (IV 430 30F; Einfügungen VB); weshalb die „goldene Regel“ nicht als *a l l g e m e i n e s* Gesetz angesehen werden kann (vgl. Zeile 32F).

„Damit erscheint die viele Jahrhunderte hindurch als Grundformel der natürlichen Sittlichkeit gepriesene Regel nunmehr als ‘trivial’ und für ein streng grundsätzliches, philosophisches Denken unbrauchbar“ (H.REINER (1948) S. 79). Daß KANT „das ächte Princip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt“ (IV 449 28) und die „goldene Regel“ nur als dessen *t r i v i a l e s* Derivat enttarnt hat, darin dürfte in der Tat die Ursache dafür zu sehen sein, „daß die Philosophie seither über diese Regel weithin, insbesondere auch bei uns in Deutschland, fast völlig verstummt ist“ (REINER). – Man sollte KANT aber keinen Barendienst dadurch erweisen, daß man seine (berechtigte) Kritik überzieht: Sagt er doch selbst, daß die „goldene Regel“ vom Sittengesetz „abgeleitet“ ist und also nur seine weitverbreitete und dadurch „trivialisier“te Fassung darstellt.

Anmerkung: KANTS Kritik an der „goldenen Regel“ soll vor allem besagen, daß für ein „streng grundsätzliches philosophisches Denken“ das genau bestimmte „ächte Princip“ der Sittlichkeit unersetzlich ist. Damit könnte jene Regel aber nach wie vor „als Grundformel der natürlichen Sittlichkeit gepriesen“ und z.B. KANTS Beispiel des Verbrechers (der „gegen seine strafenden Richter argumentiren“ könnte: IV 430 37F) als philosophische *S p i t z f i n d i g k e i t* abgetan werden. – Vor allem aber bezieht sich KANTS Kritik auf die *n e g a t i v e* Formel der „goldenen

Regel“, die deshalb so populär ist, weil sie dem Vulgata-Text (Tobias 4,16) entstammt. Da KANT in der deutschen Schulphilosophie geistig aufgewachsen ist, müßten ihm eigentlich auch die beiden *p o s i t i v e n* Fassungen jener Regel bei THOMASIIUS bekannt gewesen sein: „Quod vis, ut alii sibi faciant, tute tibi facies“ und „Quod vis, ut alii tibi faciant, tu ipsis facies“ (vgl. REINER (1948) S. 77). Diese beiden Fassungen *b e r ü h r e n* aber wenigstens „die Pflichten gegen sich selbst“ und auch die „Liebespflichten gegen andere“ (vgl. IV 430 33F) auf eine für den ethischen „Hausgebrauch“ nicht wertlose Weise (wenn auch sie das präzise bestimmte Prinzip der Sittlichkeit in philosophischen Erörterungen nicht ersetzen können). – Cum grano salis könnte KANT die „*g o l d e n e R e g e l*“ doch wohl zweifellos als **Kronzeugen** für die „Faktizität“ des kategorischen Imperativs aufrufen: Es gibt diese Regel „in aller Welt und zu jeder Zeit“, *w e i l* es ein „Faktum der Vernunft“ gibt, dem sie sich verdankt und dessen populärer (man sollte nicht sagen: trivialer) Ausdruck sie ist.

Literaturhinweis: Zur „**goldenen Regel**“ vergleiche man nicht nur die ausführliche Abhandlung von H.REINER (1948) S. 74-105; sondern auch: A.LUTZ (1964) S. 467-475; sowie: H.BEDFORD-STROHM (1999) S. 237-284. – Eine (wenn auch sehr knappe) Übersicht über die Verbreitung der „goldenen Regel“ im religiösen Bereich kann dem Artikel von N.J.KLEIN und J.JEREMIAS in der dritten Auflage von „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) entnommen werden (Zweiter Band, 1958, Spalten 1687-1689). – *Konfuzianische Literatur:* (1) MENG-TSE: Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. Übers. v. R. Wilhelm, Neuausgabe Köln 1982, S. 162 u. 164; (2) HSÜN-TSE: Hsün-tzu. Ins Deutsche übertr. v. H. Köster, Kaldenkirchen 1967 (Veröffentl. d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 15), S. 300; (3) W. DURANT: Geschichte der Zivilisation. Erster Band: Das Vermächtnis des Ostens. Deutsche Ausgabe, Bern o.J., S. 175.

(b) Es liegt auf der flachen Hand und ist uns unmittelbar bewußt, „daß wir das auch *k ö n n e n* , wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es *s o l l e n*“ (VII 058 32). Diese Konsequenz liegt nämlich ebenfalls „in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir *s o l l e n* ihr gemäß sein, und wir müssen es *daher* auch *k ö n n e n*“ (VI 062 13; Kursivsatz VB). Damit ist aber der Mensch sich seines **Vermögens** bewußt: „das zu *k ö n n e n* , was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun *s o l l*“ (VI 380 11). Man ist sich also unmittelbar bewußt, daß man seine Pflicht schon *deshalb* erfüllen *k ö n n e* , „*weil* unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt und sagt, daß man es thun *s o l l e*“ (V 159 09; Kursivsatz VB).

Das in diesen Feststellungen KANTS zugleich ausgesprochene Bedingungs- und **Begründungsverhältnis** (*daher; weil*) bedarf zu seiner *R e c h t f e r t i g u n g* zwar eigentlich keines Wortes und ist also unmittelbar gewiß; es läßt sich aber gleichwohl als berechtigt (wenn auch nur apagogisch) **nachweisen**: indem dessen Umkehrung unmöglich ist. Man kann nämlich sagen: Man soll, also muß man auch können; *aber nicht*: man kann, also soll man auch; weil sich das Können durchaus auch auf das Nicht-Gesollte richten kann. – Wenn aber der Mensch etwas unbedingt soll und es doch prinzipiell nicht kann, dann würde dies das Gesollte (nur als solches und für ihn) zu etwas Unsinnigem machen und die menschliche Existenz zu etwas Absurdem.

Damit ist aber *a u c h* nachgewiesen, daß das Bewußtsein des Sollens bzw. des Sittengesetzes das Bewußtsein des Könnens bzw. der Freiheit nach sich zieht und *n i c h t* etwa umgekehrt. „Daß der Begriff der Freiheit der Willkür nicht vor dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkür durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde“ (VI 049 22F), davon kann man sich *a l s o* im Grundsätzlichen leicht überzeugen. – Um diese Schlußfolgerung aber nicht mißzuverstehen, sollte man die Frage „ob

man auch gewiß und unmittelbar sich eines Vermögens bewußt sei, jede noch so große Triebfeder zur Übertretung (...) durch festen Vorsatz überwältigen zu können“ (Zeile 25F), so beantworten: „Jedermann wird (dann zwar) gestehen müssen: *e r w i s s e n i c h t*, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: *e r s o l l e* ihm treu bleiben; und hieraus *s c h l i e ß t* er mit Recht: er müsse es auch *k ö n n e n*, und seine Willkür sei also frei“ (VI 049 28F; Einfügung VB). Die Folgerung geht also nur auf das *K ö n n e n* und nicht auf das wirkliche *T u n*.

Setzt man voraus, daß die menschliche Existenz in praktischer Hinsicht *n i c h t* als *a b s u r d* angesehen werden kann, dann folgt aus dem im Sittengesetz ausgesprochenen unbedingten „Sollen“ ein ihm entsprechendes „Können“; was soviel besagt, daß das nicht zu leugnende **Faktum** der reinen praktischen Vernunft mit „der **Freiheit** des Willens unzertrennlich verbunden“ (V 042 09; Fettdruck VB) ist. Während man das Bewußtsein des Grundgesetzes der Sittlichkeit „nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann“ (031 25), sondern es als ein Faktum der Vernunft ursprünglich „sich für sich selbst uns aufdringt“ (Zeile 27), stellt sich das Bewußtsein der Freiheit *e r s t* aufgrund dieses Faktums (als mit ihm unzertrennlich verbunden) ein.

Während man „die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction“ (V 047 15) nachweisen kann, sondern dieses „als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“ (Zeile 12) ist, eröffnet das Sittengesetz also seinerseits die Möglichkeit, daß es umgekehrt „zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, (...) 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“ (Zeile 23).

Aufgrund der Unzertrennlichkeit, mit der die Freiheit an das Sittengesetz gebunden ist, wird demnach also die **objektive Realität** der Freiheit oder „eines reinen Willens oder, welches (ebenfalls) einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft (...) im moralischen Gesetze *a priori* gleichsam durch ein Factum gegeben“ (V 055 15; Einfügung VB). – Weil nun aber „Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (...) bewiesen werden kann“ (V 468 12), nach KANTS Auffassung als *T a t s a c h e n* bzw. als *res facti* aufgefaßt werden müssen (vgl. Zeile 16), deshalb muß auch die Freiheit unter die **scibilia** gerechnet werden; und zwar als der einzigen „unter allen Ideen der reinen Vernunft“ (Zeile 28).

Anmerkung: Daß die „einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist“ (V 468 28), die *F r e i h e i t* ist, dies wird wohl so mancher (nicht nur in diesem Fall, sondern überhaupt) „sehr merkwürdig“ (Zeile 21) finden. Zwar ist gezeigt worden, daß die objektive Realität dieser Idee der reinen Vernunft aus „praktischen Datis derselben“ (Zeile 14) erwiesen werden kann (nämlich aus dem Sittengesetz); daß dies aber auch in diesem Falle „vermitteltst einer ihnen correspondirenden Anschauung“ (ebda) möglich ist, dies bedarf gewiß noch einer weiteren Erörterung: weil nämlich eine Vernunftidee eigentlich „keiner Darstellung in der Anschauung (...) fähig ist“ (Zeile 22). Es müßte also gezeigt werden, daß die Idee der Freiheit sehr wohl einer solchen Darstellung fähig ist und „deren Realität als einer besondern Art von Causalität (...) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen *g e m ä ß* in wirklichen Handlungen, mithin in der *E r f a h r u n g* darthun läßt“ (Zeile 24; Sperrungen VB).

Daß dies gelingen kann, daran wird man allerdings berechnete Zweifel haben müssen: Zunächst kann zweifellos zwar empirisch festgestellt werden, daß jemand seine *w i r k l i c h e n* Handlungen

gen den Forderungen des Sittengesetzes g e m ä ß macht und also seiner Pflicht genügt. Ob er sein Verhalten aber a u s P f l i c h t oder nur a u s Gründen seines V o r t e i l s (Vermeidung von Strafen oder gesellschaftlicher Sanktionen) bestimmt hat, dies ist der **Erfahrung** prinzipiell unzugänglich. Wenn aber die Moralität einer konkreten bzw. wirklichen Handlung n i c h t empirisch festgestellt werden kann, dann ist auch deren Entsprungensein aus Freiheit k e i n e feststellbare Tatsache – obwohl man beides für t a t s ä c h l i c h **möglich** halten muß (wie z.B die Existenz eines in seinem Ort im „Periodensystem“ genau bestimmten chemischen Elementes, obwohl es experimentell niemals nachgewiesen werden könnte).

Aus diesen im §91 der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) gleichwohl nicht nur so dahergesagten, sondern ernst gemeinten Bemerkungen KANTS wird man aber wenigstens schließen dürfen, daß es doch wohl möglich ist, „ein I n t e r e s s e ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne“ (IV 459f), und also zu zeigen, daß er daran wirklich ein Interesse nehmen k a n n , „wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen“ (460 02); was in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) zwar noch für unmöglich gehalten wurde, was sich dann aber in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) gründlich geändert hat: Es ist t a t s ä c h l i c h so, daß das Sittengesetz nicht nur zum Menschen s p r i c h t , sondern auch auf sein H e r z einen mächtigen E i n f l u ß haben k a n n (vgl. IV 410 26-29) – wie es oben im §11 gezeigt worden ist.

ANHANG : LITERATURBERICHT (zum Begriff „Interesse“)

Zunächst soll über die allgemeine Literatur berichtet und dann auf die „einschlägigen“ bzw. eigentlich thematischen Arbeiten eingegangen werden. Da von wenigen Ausnahmen abgesehen der Begriff „Interesse“ bei KANT in der Regel nebenbei (und also „versteckt“) behandelt worden ist, muß sowohl die Literatur zur Praktischen Philosophie KANTS durchgesehen werden als auch die zu seiner Ästhetik und auch die zur Anthropologie.

A. Die Sichtung der **allgemeinen Literatur** erstreckt sich auf *Lexikon-Artikel* und *allgemeine Beiträge* zum Begriff „Interesse“ einerseits und auf *Gesamtdarstellungen* der und *Forschungsberichte* (*etc.*) sowie *Kommentare* zur Philosophie KANTS andererseits.

Lexikonartikel: Hier ist mit dem Beitrag von A. ESSER zu beginnen, der 1973 als erster Artikel auch auf KANTS „Interessengefüge“ (741) eingeht, dieses „Gefüge“ aber nicht einmal ansatzweise zur Darstellung bringt. Dafür wird es um ein „Element“ bereichert, das in dem Begriffsgefüge KANTS nun wirklich keinen Platz hat: Das Interesse am Schönen ist nämlich bei ihm kein genuin „ästhetisches“, sondern ein „praktisches“. Auch soll KANT bezüglich des „moralischen“ Interesses nur eine Gedankenrichtung angedeutet haben, die dann bei FICHTE „konsequent zu Ende gedacht ist“ (ebda). – V. GERHART (1976) betont die Stellung KANTS innerhalb der philosophischen Entwicklung des Begriffs „Interesse“, indem er festhält, daß dieser „als erster deutschschreibender Autor den Terminus ‘Interesse’ in der theoretischen und praktischen Philosophie sowie auch in seinen ästhetischen, politischen und anthropologischen Schriften“ (Sp. 488) verwendet. Der Artikel reiht dann KANTS Aussagen über das Interesse in der zeitlichen Abfolge seiner Schriften aneinander, wobei nur Stellen aus der „Kritik der reinen Vernunft“, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der Urteilskraft“ angeführt werden. KANT ist für den Verfasser einmal in der Hinsicht von Bedeutung, daß er mit seinem Begriff des Vernunftinteresses „den entscheidenden Wandel des neuzeitlichen Vernunftbegriffs“ (ebda) markiert; und zum anderen dadurch, daß auf der Grundlage einer Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft es die Rolle insbesondere der „reinen“ Interessen ist, „die Verbindungsstelle im empirischen Bewußtsein zu fixieren“ (Sp. 489) und zwar im Vollzugsaspekt der Logik der Vernunft.

Der umfassendste Artikel ist der von E.W. ORTH (u.a.) (1982), von dessen insgesamt 60 Seiten knapp sieben der Philosophie des 18. Jahrhunderts vorbehalten sind und von denen dann zwei Seiten KANT gewidmet werden. Zunächst wird festgehalten, daß das Interesse die „Zwischenstellung“ des menschlichen Willens „zwischen bloßer Natur und reiner Vernunft“ (333) sowie zwischen Tier und Gott (vgl. 334) sichtbar macht. Die anthropologische Ausrichtung der Darstellung der Begriffslage bei KANT setzt sich dann in der Erörterung des Zusammenhanges von „moralischem“ Interesse und „Freiheit“ fort. In einem zweiten Schwerpunkt wird das Verhältnis von spekulativem und praktischem Vernunftinteresse im Ausgang der Kanonstelle der ersten „Kritik“ wiederum auf „anthropologischer Basis“ (334) behandelt, wobei mit Blick auf die (erst in der „Logik“ angeführte) vierte Frage das anthropologische Interesse als „das höchste“ (335) aufgefaßt wird. Drittens wird im Hinblick auf das Primat-Lehrstück der zweiten „Kritik“ die Vermittlungsfunktion des Interessebegriffs sowohl für die Aufrechterhaltung der Einheit der Vernunft als auch für die „menschlicher Realität“ (ebda) betont.

Im dreiseitigen „Enzyklopädie“-Artikel von O. SCHWEMMER (1984) ist die Hälfte des Textes KANT und HEGEL zu gleichen Teilen gewidmet. Während KANT selbst ganz überwiegend das „praktische“ Interesse thematisiert, behandelt der Verfasser vor allem das „spekulative“ Interesse

und erörtert das „praktische“ eher nebenbei und nur mit Beschränkung auf die beiden Fußnotenstellen in der „Grundlegung“. Das spekulative Vernunftinteresse besteht nach seiner Auffassung vor allem darin, Erkenntnisse zu einer systematischen Einheit zu verbinden (vgl. 269, l.Sp.) (und wäre damit also vor allem das „architektonische“ Interesse). Wie dann das Verhältnis dieses „Einheitsinteresses“ mit den anschließend vorgestellten drei („formalen“) Interessen (bzw. Maximen) der Vernunft zu verstehen ist, bleibt unerörtert. Zum Interessebegriff im Kontext des Primatgedankens ist folgendes zu sagen: Während bei KANT das spekulative Interesse „zuletzt“ praktisch ist, sind beim Artikelautor spekulatives und praktisches zuletzt ein und dasselbe (nämlich: Einheitsinteresse), das sich nur jeweils spezifiziert „sehen läßt“ (269, r.Sp.).

Der in die von MITTELSTRASS herausgegebene „Enzyklopädie“ (in den Band 1) ebenfalls aufgenommene Artikel „Erkenntnisinteresse“ konfrontiert nur HABERMAS und HUSSERL (vgl. 576). Der Artikel „Vernunftinteresse“ (im Band 4) versteigt sich zu der Aussage, daß dieser Terminus von F. KAMBARTEL eingeführt worden ist; wenn auch „im Anschluß an Formulierungen I. Kants“ (524). – Auf das „Lexikon der Ethik“ (hrsg. von O. HÖFFE) sei ebenfalls nur hingewiesen; und zwar deshalb, weil hier „Interesse“ als philosophischer Terminus (zumindest für die Ethik) aufgegeben und auf den Artikel „Bedürfnis“ verwiesen wird (vgl. 120). Dort erfährt man dann auch den Grund: Weil Interessen nunmehr nur noch „Ichbedürfnisse“ (15, l.Sp.) sind; wobei dann sowohl mit „Interesse“ als auch mit „Ich“ kein „Staat“ mehr zu machen ist. „Ichbedürfnisse“ sind die Grundlage für empirische „Selbstinteressen“ (215).

Allgemeine Beiträge: Die hier zu erwähnenden (sehr wenigen) Publikationen sind tatsächlich nur von „allgemeiner“ Bedeutung und also insgesamt nicht sonderlich ergiebig – wenn man von L. NELSON (1917) einmal absieht; was man angesichts des Umfangs und detaillierten Inhaltes seines imposanten Werkes einerseits muß und andererseits auch kann, da ESSER (1973) dessen Leistung im Abschnitt über KANT gebührend berücksichtigt und auch angemessen gewürdigt hat: In der Tat hat NELSON „eine allgemeine Theorie des Interesses entwickelt“ (742); allerdings weniger auf KANT „aufbauend“ (ebda) als vielmehr ihn „umbauend“ bzw. seine Lehre in *der* bekannten Weise „rekonstruierend“, daß mit KANT über KANT so gründlich hinausgegangen wird, daß man nicht mehr bei ihm (sondern ganz woanders) ist. Der Hauptfehler NELSONS ist m.E. der, daß er dem Interesse zu viel zutraut und es zu einem eigenständigen Vermögen (!) hochstilisiert; womit dessen Grundbedeutung (bei KANT) als einer Vermittlungsinstanz in ihr Gegenteil verkehrt wird. Das Interesse ist zwar eine wichtige „Kategorie“ des Menschseins, aber eben weder ein logisches Prinzip noch ein psychologisches – womit die Gefahr gegeben ist, es zu einem „Über“-Prinzip zu machen. Insofern kann man bestenfalls nur zur Hälfte zustimmen, wenn GERHARDT (1976) sehr kurz anmerkt, daß „die Umformulierung der Kantischen Maxime“ (sprich: Imperativ) „eher psychologisch“ zu verstehen ist (vgl. Sp. 493).

Auf das doppelbändige und sicherlich „klassische“ Werk von G. LUNK wurde in der Einleitung bereits hingewiesen. Im „historisch-kritischen Teil“ (1.Bd. 1926) schildert er die „Entwicklung der Interessentheorie“ bis HERBART (Teil A) und danach (Teil B), um so die systematische Erörterung im „philosophisch-pädagogischen Teil“ (2.Bd. 1927) historisch abzusichern. Dabei geht er auch kurz auf KANT ein: Dieser ist der „Überwinder der Aufklärung und des seichten philanthropinistischen Utilitarismus, zugleich nach dem Ergebnis meiner Forschungen der erste deutsche Philosoph, der als solcher den Ausdruck Interesse in seinem System gebraucht und eine Definition versucht“ (73). Dabei ist es dann LUNK selbst, der das Interesse bei KANT „kurz und bündig“ (und zudem: schief) als „die den Willen bestimmende Ursache“ (ebda) erklärt. Die Hauptarten des Interesses bei KANT werden (wenn zwar nicht falsch, so doch zumindest) unangemessen wiedergegeben, wenn er dazu die Unterscheidung „zwischen mittelbarem und unmittelbarem Interesse“ (ebda)

heraushebt. Und ganz verfehlt ist seine Anmerkung (im Zusammenhang der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung“), daß von KANT „der Interessebegriff nur ganz vorübergehend in seinem System erwähnt“ (74 Fn1) wird.

In seiner der „Kritischen Theorie“ verpflichteten Dissertation (Frankfurt 1971) liefert H. NEUENDORFF (1973) im ersten Abschnitt einen Abriss „Zur Geschichte des Interessenbegriffs“, für welchen er noch nicht auf die später erschienenen Artikel von ESSER und FUCHS / GERHARDT zurückgreifen konnte, sondern diese Geschichte „seit der Neuzeit“ anhand der „Fachlexika“ von EISLER und HOFFMEISTER behandelt. KANTS historische Bedeutung ist ihm nicht eigentlich bewußt. Er geht auf ihn nämlich nur insofern (uneigentlich) ein, als er KANT (in einem Atemzuge mit Chr. GARVE) lediglich bezüglich des „interesselosen“ Wohlgefallens „in der Ästhetik einen ausgezeichneten Stellenwert“ (20) zuerkennt.

Zu seinem im Jahre 1975 herausgegebenen Sammelband hat J. MITTELSTRASS auch einen Beitrag „Über Interessen“ beige-steuert, dem er zwar als Motto KANTS gern zitierten ersten Satz der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ voranstellt und mit HEGELS „lapidarer“ Feststellung, daß nichts ohne Interesse zustande kommt, eröffnet (vgl. 126); ansonsten aber eine Vorgehensweise wählt, die „weder in einem bloßen Anschluß an eine intuitiv zugrunde gelegte umgangssprachliche Bedeutung von Interesse noch in der Übernahme einer bildungssprachlichen Begrifflichkeit besteht“ (132) und die daher „konstruktiv“ genannt werden soll.

Der im Jahre 1977 von P. MASSING und P. REICHEL herausgegebene Sammelband ist sozialwissenschaftlich ausgerichtet. Er enthält im grundlegenden Teil aber gleichwohl die gekürzte Fassung des Wörterbuch-Artikels von H.-J. FUCHS (1976) und einen neu verfaßten Beitrag von V. GERHARDT sowie den Merkur-Aufsatz von J. HABERMAS (1965) und den soeben genannten von J. MITTELSTRASS, die beide ebenfalls in gekürzter Fassung (wie die meisten anderen auch) aufgenommen wurden; das gilt auch für den Beitrag von L. NELSON zur „Theorie des wahren Bedürfnisses“. Wie durchweg alle Arbeiten des Sammelbandes so enthält auch der Aufsatz von P. MASSING mit dem Titel „Anthropologische Überlegungen zur Struktur des Interesses“ eigentlich keinen nennenswerten Beitrag zur Begriffslage bei KANT, obwohl viele Ausführungen eine Affinität zu ihm haben und man ihn entsprechend „hineinlesen“ könnte. Insgesamt gesehen stellt dieser „Reader“ den Höhepunkt in der damaligen Diskussion des Interessebegriffs dar – und dies wohl auch noch bis heute (bis zum Jahr 2000).

Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß die Behandlung der Interessenthematik, die in den 70er Jahren virulent war, in den 80er Jahren spürbar nachgelassen hat und im letzten Jahrzehnt kaum mehr verzeichnet werden kann: Das politikwissenschaftliche Standardwerk von K. v. BEYME hat 1980 seine letzte (fünfte) Auflage erlebt; die psychologische Habilitationsschrift von E. TODT stammt aus dem Jahre 1978; der soziologische Sammelband von M.R. LEPSIUS erschien zwar erst 1990, sein einschlägiger Artikel „Interessen und Ideen“ ist aber bereits von 1986. Der begriffsgeschichtliche Aufsatz von W. STRUBE über (ästhetische) „Interesselosigkeit“ erschien 1979; die Dissertation (Gregoriana Rom 1979/80) von H.M. SCHMIDINGER wurde 1983 veröffentlicht – und das Ethik-Buch von F. v. KUTSCHERA kam 1982 heraus. In dieser Arbeit geht es ganz wesentlich um das Problem der Vermittlung von Interesse und Moral, das sich für „subjektivistische“ wie für „objektivistische“ Theorien (übrigens: gleichermaßen, aber entgegengesetzt) stellt. Dabei wird auch der „Vermittlungsversuch“ KANTS behandelt und abschlägig beurteilt. Und dies obwohl dem Autor die tatsächliche Vermittlungsleistung der kantischen Theorie vor Augen steht: führt er doch zu Recht an, daß KANTS „wahre Interessen“ eben „reine Vernunftinteressen“ sind, während die nur „subjektiven Interessen“ bei ihm immer als „empirische Eigeninteressen“ gelten (vgl. 219): – wo-

mit KANT übrigens das Vermittlungsproblem der beiden „Theoriearten“ (des Autors) z u g l e i c h gelöst hat!

Bedenkt man nun allerdings, daß der Begriff „Interesse“ in einem reich gegliederten Umfeld steht, dann wird man das Versiegen von Arbeiten unter dem Titel „Interesse“ nicht schon der Sache nach beklagen dürfen: Man blicke z.B. auf die stattliche Anzahl von Arbeiten zum Begriff „Maxime“, die seit dem Kongreß-Aufsatz (1974) von R. BITTNER erschienen sind. Da der Begriff „Streben“, den u.a. O. HÖFFE (vgl. z.B. 1979a) bevorzugt, nicht so recht an Boden gewinnen will, ist hier sodann auf den Begriff „Handlung“ hinzuweisen, der m.E. die Bearbeitung des „Interesses“ nicht etwa gefördert, sondern verdrängt hat – terminologisch auf alle Fälle, sachlich aber nur zum Teil. Und dieser Verdrängungsprozeß geht zweifellos einher mit dem Vordringen der sog. „analytischen Handlungstheorie“. Nicht von ungefähr verdankt sich die wachsende Präferenz für den Begriff „Intention“ der Rezeption des Buches von G.E.M. ANSCOMBE „Intention“ (1957). So ist z.B. in der „Philosophie der Gegenwart“, so wie diese sich auf dem sicher nicht unrepräsentativen 15. Deutschen Kongreß für Philosophie (1990 in Hamburg) in den von H. SCHNÄDELBACH / G. KEIL (1993) herausgegebenen Beiträgen präsentiert, der Terminus „Interesse“ nicht „gegenwärtig“, wohl aber der der „Intention“ (Beitrag G. WIELAND).

Gesamtdarstellungen / Forschungsberichte: Dies alles hat natürlich auch Auswirkungen auf die Kantinterpretation gehabt. So stellt der 1973 von G. PRAUSS herausgegebene Sammelband „Kant“ im Untertitel nicht von ungefähr dem „Erkennen“ das „Handeln“ an die Seite, obwohl der dem Erkennen korrespondierende Begriff sicherlich der des Wollens ist. Wodurch auch immer diese eigentlich unangemessene Begriffswahl zustande gekommen und gerechtfertigt sein mag, sie paßt ganz in die damalige Entwicklung, die innerhalb der Kantinterpretation durch Arbeiten F. KAULBACHS wesentlich mitbestimmt worden ist. Nach dem Urteil M. RIEDELS (1989) ist der 1986 von G. PRAUSS herausgegebene Sammelband „Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie“ dann auch dem diesbezüglichen Ansatz KAULBACHS gewidmet (vgl. 101, Fn10).

Da dem Literaturbericht zum Primat-Lehrstück im zweiten Band dieser Arbeit nicht vorgegriffen werden soll, ist eine diesbezügliche Berücksichtigung des Interessebegriffs in Gesamtdarstellungen der kantischen Philosophie jetzt und hier nicht zu referieren. Und da kaum eine Gesamtdarstellung wenigstens auf die Erwähnung des Primat-Gedankens verzichten kann, ist die Ausbeute dort wesentlich größer als hier – wenn auch nur quantitativ: Der Begriff des Interesses wird nämlich weder in Gesamtdarstellungen noch in Forschungsberichten eigens thematisiert.

Dies trifft z.B. auch auf die Darstellung KAULBACHS (1969) zu, der allerdings die Bestimmung des „Interesses“ in der Hauptstelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ im Zusammenhang der dort eingeführten „Begriffs-Trias“ (Triebfeder-Interesse-Maxime) zitiert, um zu Recht KANTS Theorie des „moralischen“ Interesses zu würdigen (vgl. 246f). Demgegenüber widmet er der „Theorie des Handelns“ ein eigenes Kurzkapitel (B.13.) und stellt das Handeln als „Bewegungsscharakter“ (250) dar. – In einer Reihe von Aufsätzen der 70er Jahre wird dann KAULBACHS nächste Gesamtdarstellung (1978: „Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants“) vorbereitet. Auch in diesem Buch wird das Interesse wiederum nur speziell als „moralisches“ verhandelt (199ff) und seine so grundlegende Bedeutung für eine „Handlungstheorie“ und für das „Praktischwerden“ der Vernunft verkannt – trotz des Hinweises auf die Dissertation (Münster! 1974) von V. GERHARDT (vgl. 200 Fn 70).

In dem gemeinsamen Forschungsbericht „Kant“ von 1979 wird dann auch von GERHARDT / KAULBACH festgehalten, daß „das Prinzip Handlung nicht nur für die praktische Philosophie“

gilt, sondern auch für „die Leistungen des theoretischen Verstandes“ (vgl. 80). Daß zum Begriff „Interesse“ nichts berichtet wird, entspricht zwar dem Forschungsstand, hätte aber angesichts des Ko-Autors wenigstens als „Desiderat“ angemahnt werden können – da ja auch die stimulierende Klage H.J. PATONS in seinem Kommentar zur „Grundlegung“ (dt. 1962) bezüglich des Fehlens „einer detaillierten vernünftigen Philosophie des Handelns“ (21) als „in der Tat bedauerlich“ (vgl. 145f, Anm. 52) bekräftigend aufgegriffen wurde. – Auch der zwei Jahre später veröffentlichte Sammelband von P. HEINTEL / L. NAGL (1981), der einzelne Aufsätze verschiedener Autoren aus den 60er und 70er Jahren enthält, konnte aufgrund des Forschungsstandes keinen (auch nur „versteckten“) Beitrag zur Interessenthematik bei KANT beisteuern.

Aber auch eine Durchsicht der Gesamtdarstellungen der kantischen Philosophie bleibt diesbezüglich ohne Ergebnis: so z.B. auch das Kant-Buch von H. SCHMITZ (1989), der den Begriff „Interesse“ ebenfalls nicht eigens erörtert, sondern diesen lediglich dreimal im Zusammenhang der kantischen Ästhetik gebraucht. – So bleibt es bei einer einzigen Ausnahme: bei dem Buch von M. FORSCHNER (1974), das man wohl a limine als eine Gesamtdarstellung KANTS unter besonderer Berücksichtigung seiner Praktischen Philosophie ansehen darf. Dessen letzter Teil (VII.) ist mit „Vernunft und Interesse“ betitelt und enthält demgemäß einen eigenen Abschnitt (A) zum „Begriff des Interesses“ von immerhin fünf Seiten Länge, von denen allerdings nur zwei eigentlich zum Thema kommen, das dann auch noch überwiegend dem Primatgedanken gewidmet ist. Beschränkt man sich auf eine positive Würdigung, so sind zweierlei im „Interesse“ mitgedachte Bestimmungen zu nennen: zum einen die „Endlichkeit“ der menschlichen Vernunft und zum anderen das „Unterwegs-sein“ (bzw. „Zwischen-sein“) des Menschen (vgl. 268).

B. Einschlägige Literatur: Eingangs wurde festgestellt, daß von wenigen Ausnahmen abgesehen der Begriff „Interesse“ bei KANT in der Regel nicht ausdrücklich, sondern nur nebenbei bzw. „versteckt“ behandelt worden ist. Die Ausnahmen sind genau genommen d r e i : nämlich die Dissertationen von V. GERHARDT (1974) und M. PASCHER (1991) sowie der Aufsatz von A. HUTTER (1998). Ein weiterer wesentlicher Beitrag findet sich in der Dissertation von H.M. SCHMIDINGER (1983), die eigentlich die Philosophie KIERKEGAARDS zum Gegenstand hat. – Der bekannteste Beitrag ist das Kurzreferat von J. HABERMAS in seinem „68er“ Buch „Erkenntnis und Interesse“. Der Begriff „Interesse“ ist allerdings bereits schon vor HABERMAS diskutiert worden: nämlich in Arbeiten zur Ästhetik KANTS (jeweils 1960) bei G. FREUDENBERG und H.-G. GADAMER sowie gleichzeitig (im Jahre 1968) in J. SCHWARTLÄNDERS anthropologischem Buch über KANT. Auch die übrigen nennenswerten Beiträge sind kurz und finden sich in Arbeiten zur Praktischen Philosophie KANTS und zu seiner Ästhetik. – Nicht behandelte Literatur ist entweder nur von marginaler Bedeutung oder enthält gar keine Be- oder Anmerkungen zum Begriff „Interesse“ bei KANT.

Da Arbeiten zur Ästhetik KANTS für seinen Begriff „Interesse“ deshalb relevant sein können, weil sie die Formel vom „interesselosen Wohlgefallen“ erörtern, *soll nur einmal (und zwar jetzt und hier) darauf hingewiesen werden*, daß diese Formel weder der kantischen Terminologie noch seiner Begrifflichkeit entspricht: KANT spricht sorgfältig genau vom „uninteressirten“ Wohlgefallen (und zwar an drei Stellen der „Kritik der Urteilskraft“: V 205 19; 210 12; 380 31F). Ferner ist auf die entsprechende Fußnote zur ersten der drei Stellen hinzuweisen, wo KANT ausdrücklich bemerkt, daß ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens ganz „uninteressirt“, aber doch sehr „interessant“ sein kann, und wo er bereits auf die späteren §§41 und 42 („in der Folge“) verweist (vgl. V 205F).

1. GADAMER kommt zweifellos das Verdienst zu, daß er nach P. MENZER (1952) und W. BIEMEL (1959) die Kantinterpretation nachdrücklich auf die kantische Ästhetik zu einem relativ frühen Zeitpunkt (1960) hingewiesen hat, indem er der „Subjektivierung der Ästhetik durch die kantische Kritik“ ein eigenes Kapitel in „Wahrheit und Methode“ gewidmet hat. Und GERHARDT / KAULBACH (1979) urteilen bezüglich dieser „Subjektivierung“ sicherlich „ausgewogen“: „Der pejorative Unterton (...) verliert sich in einer Interpretation, die das Subjektive als konstitutives Moment der ästhetischen Erfahrung herausstellt“ (116) und zwar als „epochemachend“ – dies allerdings nur als „Durchgangsstadium“ (vgl. ebda): m.E. hin zu einer „Reobjektivierung“. So stellt z.B. für GADAMER die „Frage nach dem Interesse am Schönen gegenüber der grundlegenden Bestimmung der Interessellosigkeit des ästhetischen Wohlgefallens eine neue Frage dar“ (55); was zweifellos der Fall ist, und was dann dazu führen müßte, die Problematik des §42 der „Kritik der Urteilskraft“ aufzurollen; und zwar nicht nur auf der Folie jener grundlegenden (negativen) Bestimmung, sondern auch der positiven: was nach den §§2 und 4 ein Interesse eigentlich ist. (Was aber keinesfalls dazu führen darf, KANT im §42 schon einen „Übergang vom Standpunkt des Geschmacks zum Standpunkt des Genies“ (55) unterzuschieben. Dieser Übergang von der Rezeptionsästhetik zur Produktionsästhetik (vgl. §48, 1.Abs.) wird von KANT erst im nächsten §43 eingeleitet; womit der Exkurs der §§41/ 42 also den Abschluß der Rezeptionsästhetik darstellt).

FREUDENBERG (1960) widmet seiner Auseinandersetzung mit der Formel des „interesselosen Wohlgefallens“ ein eigenes Kapitel (III. 6): mit dem Begriff „Interesse am Dasein“ in der Überschrift. Nach der anthropologischen Bestimmung des Interesses als „Zwiespältigkeit des Seins“ (38) im Anschluß an die „Scheideweg“-Stelle (vgl. 37) der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (vgl. IV 400 12) gelangt der Autor vor die Notwendigkeit, daß zur Klärung jener Formel auf KANTS Begriff des Interesses „nochmals“ zurückgegriffen werden muß (vgl. 39) – wobei er (wie schon „zuvor“) die Erklärungen der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ (vgl. IV 413F) meint. Selbst wenn er noch die zweite Fußnotenstelle einbezogen hätte, wäre der „Rückgriff“ nicht erfolgreicher ausgefallen: Im Blick auf die entsprechenden Bestimmungen in der „Analytik des Schönen“ (vgl. §§2 und 4) stellt jener Rückgriff nämlich einen Rückschritt dar.

SCHWARTLÄNDERS Buch „Der Mensch ist Person“ (1968a) muß natürlich speziell als Beitrag zur „Anthropologie“ KANTS gewürdigt werden. Das Werk ist aber als Gesamtdarstellung auch insgesamt von Bedeutung. Bezüglich der Behandlung des Interessebegriffs ist festzustellen, daß dieser vor allem im Kontext des „interesselosen Wohlgefallens“ zwar aufgenommen, aber nicht eigentlich thematisiert wird – trotz des Einbezugs der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ (vgl. 73). Im Zusammenhang des „moralischen Gefühls“ bevorzugt der Autor dann auch durchweg den Begriff „Triebfeder“ und vermeidet den Einbezug des Interesses. Und natürlich wird der Begriff „Vernunftinteresse“ im Kontext seiner Bemerkungen zum „Primatgedanken“ verwandt. Insgesamt gesehen muß die Vernachlässigung des anthropologisch überaus bedeutsamen Begriffs „Interesse“ in diesem Werk aber beklagt werden.

2. Ebenfalls im Jahre 1968 erschien das Buch von HABERMAS „Erkenntnis und Interesse“ mit seinem kurzen dem Interessebegriff gewidmeten Kantreferat, in welchem dieser Begriff nicht nur gelegentlich aufgegriffen, sondern (wenn auch nur paraphrasierend) dargestellt wird – und zwar überkomprimiert auf nur einer einzigen (und überdies kleinformatigen) Seite, in die zudem noch zwei längere Zitate eingelassen sind: eines aus der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ (IV 413 F) und das andere aus der wichtigen Stelle der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“; hier aber nur der eher unwichtige (da Benennungsfragen erörternde) Schlußsatz (VI 213 02-09). In den verbleibenden beiden eigenen Textabsätzen verknüpft HABERMAS kantische Bestimmungen in Anlehnung an dessen Formulierungen, wobei nur in einem Falle (Fn1) ein großzügiger Hinweis auf

die „Analytik des Schönen“ (§2 ff) gegeben wird. Die einzelnen Fäden des Textknäuels verweben dann anonym Wendungen der beiden Fußnotenstellen der „Grundlegung“ mit solchen des §3 und des §5 der „Kritik der Urteilskraft“ und solchen aus dem Vorspann zur Hauptstelle der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“. Damit ist der Autor also wohl der (unausgesprochenen) Meinung, daß die kantische Begriffsfassung von 1785 bis 1797 entweder keine oder zumindest eine bruchlose Entwicklung durchgemacht hat (wobei nur letzteres stimmt).

HABERMAS hat in seinem „Referat“ den maßgeblichen „Kunstgriff“ KANTS in der Unterscheidung der beiden Hauptarten des (praktischen) Interesses klar (wenn auch eher intuitiv) erfaßt. Ebenso klar ist von ihm die grundlegende (Gattungs-)Bestimmung des Begriffs „Interesse“ entweder nicht gesehen oder ignoriert worden. Dies kann man bereits rein äußerlich ebenso aus der Vernachlässigung des anthropologischen Kontextes wie aus der „sorgfältigen“ Nichtbeachtung dafür maßgebender Stellen ersehen; insbesondere wird der Fortschritt von der „Trias“-Stelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ (vgl. V 079 19-25) über die §§2 und 4 der „Analytik des Schönen“ bis hin zur (Haupt-)Stelle der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ nicht behandelt. Obwohl der Zusammenhang von Interesse und Bedürfnis richtiger Weise akzentuiert wird, sind weder die beiden Seiten des Interesses überhaupt erfaßt noch ist (damit durchaus zusammenhängend) dessen Vermittlungsfunktion zwischen Sinnlichkeit und Verstand/Vernunft erkannt worden – woraus sich dann die Pointe (als solche) erklärt, daß bezüglich des „Vernunftinteresses“ dessen „Denkfigur“ nur möglich ist „um den Preis, daß ein Moment (der) Faktizität in (die) Vernunft selbst hineingetragen wird“ (247; Einfügungen VB).

Die Masse des Textes (nämlich vier Seiten) ist dann der Freiheitsproblematik gewidmet; und zwar wie sie im Text über der zweiten Fußnotenstelle im dritten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in der Verklammerung von Freiheit und Interesse von KANT erörtert wird. Wie von so manch' anderem Interpreten wird auch von HABERMAS dies offensichtlich als KANTS letztes Wort angesehen und also die Fortentwicklung der Freiheitsthematik im dritten Hauptstück der „Kritik der praktischen Vernunft“ nicht in die Diskussion einbezogen und also auch diesbezüglich die „Trias“-Stelle ignoriert. Die restlichen drei Seiten des Textes sind schließlich dem Primat-Lehrstück vorbehalten; wobei hier vor allem der Begriff des „spekulativen“ Vernunftinteresses problematisiert wird – was auch nur deshalb geschehen kann, weil der allgemeine Begriff des Interesses überhaupt nicht beachtet wird.

3. Die Dissertation (Münster 1974) von V. GERHARDT ist nach „Thema und Absicht (...) durch Habermas' Schriften beeinflusst“ (88). Die Behandlung des kurzen Kantreferates in „Erkenntnis und Interesse“ in dieser Dissertation beschränkt sich auf einen selektiven Inhaltsbericht und versagt sich eine kritische Stellungnahme: „Es wird noch zu prüfen sein, ob die für Kant gegebene Skizze des theoretischen und praktischen Vernunftinteresses zutrifft; auf jeden Fall kommt in dieser Schilderung Habermas' eigene Intention am deutlichsten zum Ausdruck“ (96). Eine solche Prüfung könnte aber wohl nur dann erfolgen, wenn die Begriffslage bei KANT nachgezeichnet worden wäre, was aber schon vom Untertitel der Dissertation her nicht erwartet werden kann. Gleichwohl traut der Autor es sich zu, in einem Resümee „die Nähe zu KANT noch deutlicher zu machen“ (105). Die Absicht der Arbeit GERHARDTS geht nur auf die „Vorbereitung einer Interpretation Kants“ (25), der dann als „Fernziel die Deskription der durchgängigen Struktur des Handelns“ (340) zu folgen hätte. Diese „Vorbereitung“ wird ihrerseits in drei Schritten vorbereitet. Der kantischen Philosophie bleibt dadurch auch nur das Schlußkapitel vorbehalten, dessen eigentliches Thema das Verhältnis von Verstand und Vernunft ist und das dem „zweiten Themabegriff“ (366) (also dem „Interesse“) relativ wenige Seiten einräumt. Hier wird dann anhand von ausgesuchten „Reflexionen“ der Interessebegriff des „vorkritischen“ KANT dargestellt. Das Fazit lautet: „Das Interesse ist die 'causa

impulsiva' des bürgerlichen Subjekts, d.h. jenes Antriebsmoment, das hinter allen Handlungen des Menschen steht, sofern er Bürger ist und Untertan" (372).

4. Zu den oben bereits (exemplarisch) erwähnten Autoren, die relativ frühzeitig im Zusammenhang der kantischen Ästhetik den Interessebegriff ausdrücklich in ihre Betrachtungen wenigstens aufgenommen haben, treten in der Folge noch eine ganze Reihe weiterer hinzu. Es gibt aber auch solche, die die Aufnahme des Interesses in ihre Erörterungen vermeiden; hierzu gehören z.B. W. BIEMEL (1959), K. KUYPERS (1972), K. NEUMANN (1973) und auch J. KUHLENKAMPFF (1978). Ein solches Vorgehen ist nun allerdings erstaunlich, da KANT das „erste Moment“ des Geschmacksurteils als grundlegend ansieht, kann doch die Erklärung des zweiten Momentes aus dem ersten „gefolgert werden“ (V 211 12). Man kann aber das erste Moment wohl kaum ohne eine Behandlung des Interessebegriffs sinnvoll erörtern. – Ein Gegenbeispiel stellt die Dissertation (Mannheim 1976) von G.S. PAUL dar. In dieser hat nämlich die Interpretation des ersten Moments ein deutliches Übergewicht über die anderen drei, von denen nur noch das zweite angemessen berücksichtigt wird. Dementsprechend wird auch die Formel vom „interesselosen Wohlgefallen“ und mit ihr der Begriff „Interesse“ vergleichsweise ausführlich diskutiert.

Die Begriffsfassung durch KANT stellt sich PAUL so dar, daß ein Interesse eben jene Lust (vgl. 44) bzw. jenes Wohlgefallen (vgl. 48) ist, die mit der Vorstellung der Existenz des Vorgestellten verbunden wird (vgl. sowohl 44 als auch 48). Seine beiden Arten sind Neigung und/oder Achtung (vgl. 44 bzw. 48), die dem Autor zufolge eine „vollständige Disjunktion“ (vgl. 48 / 50 / 53 Fn3/ 72) darstellen, welche erst in der „Kritik der Urteilskraft“ zur „völligen Klarheit“ (50) gelangt – obwohl bei der Einführung dieser Disjunktion auf die Hauptstelle in der (allgemeinen) „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ verwiesen wird (vgl. 44 Fn2), in welcher KANT jene Klarheit (samt Deutlichkeit) dann auch wirklich erreicht hat. Mit jener Disjunktion wird zweifellos die dortige Unterteilung des (praktischen) Interesses in eines der Vernunft und in eines der Neigung bzw. in ein moralisches und ein sinnliches Interesse vom Begriff „praktischer“ Lust (als intellektueller und als sinnlicher) her mit anderen Worten wiedergegeben.

Jene Disjunktion stellt zusammen mit der übergeordneten Unterscheidung von kontemplativer und praktischer Lust (ebenfalls gemäß jener „Einleitungs“-Stelle) das begriffliche Grundgerüst für die Aufstellung eines diesbezüglichen „Schemas“ (vgl. 72) dar, dessen grundlegende Scheidungen vorher (vgl. 51) herausgestellt wurden. Dieses Schema ist dann allerdings bereits in seiner Kopfleiste verunglückt: Zum einen ist der Begriff „Lust“ (als danach entweder „kontemplative“ oder „praktische“) der eigentlich höchste und kann also nicht neben dem „Begehungsvermögen“ stehen; zum anderen ist das ebenfalls auf gleiche Höhe gestellte „Erkenntnisvermögen“ in seiner Positionierung damit gleichfalls unverständlich. Die Begründung seiner Aufnahme in das Schema fällt dann auch noch rundweg falsch aus: da das Interesse der spekulativen *Vernunft* (nach KANT) zwar „zuletzt praktisch“ sein soll, aber deshalb noch keineswegs dem Interesse der *Neigung* unterstellt werden darf (was ja auch einen offensichtlichen *Widerspruch* darstellt). – PAUL sind mit einer Reihe anderer Stellen auch jene beiden Fußnoten entgangen, in denen KANT einem Psychologismusverdacht gerade auch bezüglich des spekulativen bzw. theoretischen Interesses verbaut (vgl. V 142F und VIII 139F). Dem Autor ist in diesem Zusammenhange ferner nicht klar, daß die Unterschiede von spekulativem/ praktischem und von sinnlichem/ vernünftigem Interesse nicht etwa *parallel* verlaufen, sondern *quer* zueinander stehen.

Daß das Wohlgefallen am Angenehmen mit demjenigen am Nützlichen – allerdings nur mit einem Stellenhinweis und dann auch noch mit einem unzutreffenden (vgl. 51 Fn2) – vereinheitlicht wird, damit stünde der Autor zwar nicht alleine da; daß er aber auch ein Wohlgefallen an Erkenntnis in

diesen Komplex seines Schemas einbezieht, damit steht er (in der Kantinterpretation) m.W. ganz allein auf weiter Flur. Der Hinweis, daß jemand (wie z.B. KANT) „aus Neigung ein Forscher“ (vgl. XX 044 08) ist, kann doch wohl nicht dazu hinreichen, eine so weitgehende These zu behaupten: daß ein j e d e s Interesse an theoretischer Erkenntnis Neigung (vgl. 52) sei. Aber auch der Rückverweis (vgl. ebda.) auf eine schon zuvor gemachte „Andeutung“ kann dies nicht leisten: weder der Text (vgl. 49) samt seiner Behandlung von KANTS berühmten „drei Fragen“ im Kanonkapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ noch die Anmerkung eines puren Stellenregisters des Begriffs „Vernunftinteresse“ in der ersten „Kritik“ (vgl. 49 Fn1) sind dazu hinreichend. (Die Stellenliste ist ebenso unvollständig wie undifferenziert und kann auf gar keinen Fall jene gewagte These auch nur ansatzweise stützen).

Bleibt noch anzumerken, daß PAUL in seinem Aufsatz (1996) in einem beachtenswerten Sammelband die soeben hervorgehobenen Positionen seiner Dissertation (1976) gedrängt wiederholt und damit bekräftigt hat (vgl. 536-538). Dazu gehört auch der wirklich nicht nachvollziehbare Hinweis (als purer Stellenverweis) auf „Reflexionen“ KANTS, in denen er um jenes Schema „immer wieder gerungen“ haben soll (vgl. 538 bzw. 1976: 51 Fn3) – was V. GERHARDT (1974) dann wohl auch aufgefallen wäre.

5. Die Literatur zur Ästhetik KANTS blieb auch weiterhin ergiebiger als die zur Praktischen Philosophie, was zwar vor allem an der Formel des „interesselosen Wohlgefallens“ liegt – aber eben nicht nur: auch die Problematik der §§41 und (vor allem) 42 der „Kritik der Urteilskraft“ ist dafür maßgebend. Diesbezüglich wäre auf einen Aufsatz von R. MALTER (1977) hinzuweisen, in welchem der §42 einer sorgfältigen Analyse (unter Hinweis auf den §59) unterzogen wird. (Da dieser Problemkomplex im Schlußkapitel des zweiten Bandes aber gesondert behandelt werden soll, mag hier dieser bloße Hinweis genügen). – Der begriffsgeschichtliche Aufsatz von W. STRUBE (1979) zieht eine Linie von SHAFTESBURY bis hin zu KANT, der den Terminus des „uninteressierten Wohlgefallens“ von F.J. RIEDEL übernommen haben dürfte, diesem aber „eine völlig neue und gleichsam strengere Bedeutung“ (163) gegeben hat. (In einem späteren Aufsatz (1982) nimmt der Autor eine ausführlichere Abgrenzung zu E. BURKES Ästhetik vor).

Die Dissertation (Zürich 1977) von G. KOHLER (1980) nimmt im §29 eine „Rekapitulation“ vor, in der (bezüglich des Widerspruchs zwischen KANTS negativer Kennzeichnung des Ästhetischen als „Interesselosigkeit“ (bzw. „Absichtslosigkeit“) einerseits und einer bislang vom Autor nur versuchten „positiven Charakterisierung der ästhetischen Kompetenz“ andererseits) der Faden einer „extrapolierenden Interpretation“ wieder aufgenommen wird, die bislang ihre Defizite hatte (vgl. 206). Dabei zielt der nunmehrige Versuch auf den positiven Nachweis eines „ästhetischen Interesses“, das „man am Text selber aufweisen kann“ (208), obwohl es KANT zwar (natürlich) nicht expliziert hat, aber eben „dennoch zur Geltung bringt“ (ebda.). – Damit gerät der Autor zwangsläufig vor die Notwendigkeit einer Klärung des Begriffs „Interesse“, die allerdings im Punkte einer (zuvor schon erfolgten) Bestimmung des Begriffs „Vernunftinteresse“ bereits zum Widerspruch herausfordert (vgl. 208, 17ff).

Diese Klärung wendet sich exkursartig sowohl (a) der Formel des „interesselosen Wohlgefallens“ gemäß der §§2 und 5 (vgl. 208-213) als auch (b) der Problematik der §§41 und 42 der „Kritik der Urteilskraft“ (vgl. 213-218) zu, wird aber ohne eigentlichen Textbezug (quasi „freihändig“) vorgenommen. Auf ein genuin ästhetisches Interesse bzw. auf „eine eigene Art von Streben“ (213) abstellend ergibt sich dabei bezüglich der grundlegenden Bestimmung des Begriffs „Interesse“ zu Beginn des §2, daß diese „nicht so verstanden werden darf, wie es zunächst nahe liegt“ (208) – was angesichts der bruchlos vorgenommenen Entwicklung der Begriffsfassung durch KANT wie-

derum zum Widerspruch herausfordert. (Hervorzuheben bleibt ferner noch, daß der Autor auf den Begriff „Streben“ zurückgeht (vgl. 209, 212, 213); und zum anderen: daß er das Verhältnis von Interesse (= Streben) und Absicht (vgl. 212f) erörtert).

6. Daß die Literatur zur Praktischen Philosophie KANTS bezüglich einer Aufnahme der Interessenthematik in die Diskussion im Vergleich zur Ästhetik tatsächlich lange, lange Zeit so gut wie keine Beiträge aufweist, dazu kann auf A. GUNKEL (1989) hingewiesen werden, der diesbezüglich vollkommen zu Recht von einem „Desiderat der Kantforschung“ (40) spricht. Da zu dem Zeitpunkt dieser Reklamation immerhin drei Kommentare zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und einer zur „Kritik der praktischen Vernunft“ sowie eine Dissertation zur „Antinomie der praktischen Vernunft“ und mehrere Arbeiten zur (angeblich ja eigentlich nicht vorhandenen) „Handlungstheorie“ bei KANT vorlagen, mag sich die Rede vom „Desiderat“ zwar merkwürdig anhören, sie trifft aber gleichwohl zu. Daß dieses Desiderat vor allem eine Aufgabe für die Kantinterpretation im Bereich der Praktischen Philosophie markiert, ist daraus klar, daß KANT die Begriffsfassung in deren Kontext vorgenommen hat.

In diesem Interpretationsbereich sind nun auch m.E. tatsächlich bis 1989 keine diesbezüglichen Versuche, die man z.B. mit denen von G.S. PAUL oder G. KOHLER (so unbefriedigend diese auch sein mögen) vergleichen könnte, auffindbar – auch dann, wenn man den auf dem XIV. Internationalen Kongreß für Philosophie (Wien 1968) gehaltenen und 1969 veröffentlichten Beitrag von J. KOGAN beachtet. In deutlicher Abgrenzung zur Wertphilosophie N. HARTMANNS und M. SCHELERS beendet er allerdings seine Ausführungen damit, daß für KANT „die Werte nicht etwas wie die Sterne (sind), sondern ein logisches Verhältnis zwischen den Dingen und Existenzformen einerseits und unseren Bedürfnissen und Bestrebungen andererseits, die, wenn sie durch Vernunft vorgestellt werden, Interessen heißen“ (114; Einfügung VB).

Bei H.J. PATON (dt.: 1962) wird diese Vermittlungsfunktion des Interesses nicht nur im Falle des „moralischen“ bzw. „praktischen“ Interesses richtig erkannt, sondern auch im gegenläufigen Falle des „pathologischen“: Es wird nämlich auch betont, daß nach KANT die animalische *N e i g u n g* „niemals in menschliches Handeln münden kann, es sei denn, daß sie durch die Vernunft in ein *I n t e r e s s e* umgeformt wird, das zu einer *M a x i m e* oder einem rationalen Prinzip des Handelns führt“ (91). – Bei L.W. BECK (dt.: 1974) wird der Interessebegriff ebenfalls nur gelegentlich und verstreut behandelt. Er wird zwar an der eigentlichen Hauptstelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ (vgl. V 079 19) und also an gehörigem Orte aufgenommen, aber im Kapitel VII im §2 unter „Begierde“ verhandelt, was seinem Kontext bei KANT („moralisches Interesse“) nicht angemessen ist. Wie man es dann dem nächsten §3 des Kommentars entnehmen kann, ist KANTS Theorie des Begehungsvermögens „hedonistisch“ (vgl. 94); und zwar unter ausdrücklichem Hinweis auf das Interesse, wie es in der „Kritik der Urteilskraft“ in jenem Stellenkomplex bestimmt wird, wo KANT „Wollen“ und „Interesse“ als „identisch“ erklärt (vgl. V 209 12). Gründlicher läßt sich die Begriffslage eigentlich nicht mißverstehen: sowohl im Kontext der beigezogenen Stelle als auch in ihrer Verbindung mit der Ausgangsstelle in der zweiten „Kritik“.

In der Dissertation (Trier 1974) von M. ALBRECHT (1978) wird weder das Primat-Lehrstück noch der Begriff des Interesses (dafür aber natürlich der der Maxime) in die Erörterungen aufgenommen, wenn auch anregende Hinweise zum Verhältnis von spekulativem und praktischem Interesse im Ausgang der Frage „Was darf ich hoffen?“ (vgl. 169ff) gegeben werden. – Auf das 1978 veröffentlichte Buch von F. KAULBACH mit dem Titel „Das Prinzip Handlung ...“ wurde oben bereits hingewiesen: Es enthält hinsichtlich der Interessenthematik keine erkennbaren Fortschritte gegenüber der Gesamtdarstellung der kantischen Philosophie von 1969.

Dessen Kommentar (von 1988) zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ widmet dieser Thematik dann aber mehr Aufmerksamkeit, und zwar vor allem an zwei Stellen: Einmal wird im Zusammenhang der anthropologischen Grundsituation bzw. der „Zwischenstellung“ des Menschen (allerdings erst) am Ende des betreffenden Kapitels (II. 2) festgestellt, daß die intraindividuelle Befehlssituation bzw. der „Sollensanspruch“ einen wesentlichen Zug der Handlungssituation des Menschen darstellt, „der durch Überlegungen zum ‘Interesse’ im Aufbau der praktischen Vernunft *e r g ä n z t* wird“ (50; Sperrung VB). Anschließend wird der Unterschied von „pathologischem“ und „praktischem“ Interesse gemäß der ersten Fußnotenstelle (IV 413F) referiert und die letzte Art des Interesses „praktisches Sein“ (52) genannt. Ferner wird von KAULBACH betont, daß auch Erklärungen der „Kritik der Urteilskraft“ zum Begriff „Interesse“ zu beachten sind, insbesondere das „intellektuelle Interesse“ am Schönen (vgl. 52). – Zum zweiten wird die bereits 1969 und 1978 gebotene Interpretation des „moralischen“ Interesses (bzw. Gefühls) im Zusammenhang der Freiheitsthematik fortgeführt und dabei auf eine (m.E. nicht nachvollziehbare) „Doppeldeutigkeit im Begriff des Interesses“ (175) hingewiesen (worauf noch gesondert zurückzukommen ist wie auch auf das bereits 1984 veröffentlichte Buch zur Ästhetik KANTS). – (Der im Jahre 1989 von O. HÖFFE herausgegebene „kooperative Kommentar“ zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ enthält keinen Beitrag, der an dieser Stelle zu besprechen wäre).

7. Wie es oben bereits angedeutet wurde, steht die zunehmende Präferenz für den Begriff der Intention im Zusammenhang mit der Rezeption des Buches von G.E.M. ANSCOMBE mit dem Original-Titel „Intention“ (1957). So unterscheidet z.B. R. BUBNER in seinem Werk von 1976, in dem er Grundbegriffe der Praktischen Philosophie vom Handlungsbegriff her erörtert, neben der „teleologischen“ und der „kausalen“ Erklärung von Handlung als dritte noch die „intentionale“ Erklärungsart: vor allem unter Bezugnahme auf jene Autorin, nach der sich die „intentionale“ Erklärung vor allem als Antwort auf die „Warum-Frage“ (an den so und nicht anders Handelnden gerichtet) konzentriert (vgl. 148) und damit also nach dem „Motiv“ fragt (vgl. 149). Die drei Erklärungstypen unterscheiden sich dabei nach BUBNER aufgrund einer spezifischen Verhältnisbestimmung: nämlich der Relation von Zweck /Mittel (teleologische), von Ursache /Wirkung (kausale) und von Grund /Begründetem (intentionale) (vgl. 157). – Hierbei ist nun zu betonen, daß der „Exkurs zu Kants Handlungsdefinition“ (vgl. 139-145) im Zusammenhang der „kausalen“ Erklärung des Handelns vorgenommen wird; was bezüglich eines ebenso möglichen Exkurses im Rahmen der „teleologischen“ Erklärung eine offensichtliche Einseitigkeit darstellt.

Beachtet man darüberhinaus noch KANTS Diskussion der verschiedenen teleologischen Systeme (allerdings: der Naturbetrachtung) in den §§72 und 73 der „Kritik der Urteilskraft“, in welcher sich übrigens auch die einzige Stelle zum Begriff „Intentionalität“ (V 392 24) befindet, dann würde *nicht nur* jene Einseitigkeit nochmals (nur in „intentionalem“ Zusammenhang) festzustellen sein, *sondern* es müßte auch noch die Unterscheidung der dritten Erklärungsart des Handelns von der ersten problematisiert werden. Diesseits dieser Problematik wäre aber m.E. der Handlungsbegriff bei KANT ohnehin im Kontext seiner Fassung des Begriffs „Interesse“ zu erörtern. Daß der Autor dies übersehen hat, verwundert eigentlich, da ihm doch im Zusammenhang der Erörterung des Begriffs „Maxime“ der enge Zusammenhang mit dem Begriff „Interesse“ einerseits und beider Bedeutung für ein Verständnis „konkreten“ Handelns andererseits durchaus klar ist (vgl. 187).

Die der Kantinterpretation ebenfalls nur in einem sehr weiten Sinne zuzurechnende Untersuchung zur Handlungs- und Normentheorie von P. ROHS aus dem Jahre 1980 soll hier deshalb erwähnt werden, weil sich in ihr die Skizze eines Modells für zweireihige Bestimmungen von Handlungen findet (vgl. 87), die der „Trias“-Stelle in KANTS „Kritik der praktischen Vernunft“ äußerlich aus-

gesprochen ähnlich ist: Während KANT die Begriffe „Triebfeder“-„Interesse“-„Maxime“ in einen engen Zusammenhang bringt (vgl. V 079), werden hier die Begriffe „Motiv“-„Intention“-„Zweck“ aufeinander bezogen. Man kann jener Skizze zugleich entnehmen, daß der Begriff „Intention“ den Interessebegriff in diesem Buch zu ersetzen scheint.

Der Begriff der *I n t e n t i o n* nimmt vor allem in der Interpretation von G. PRAUSS eine zentrale Stellung ein, und zwar so, daß „Subjektivität als grundsätzliche Praktizität recht eigentlich Intentionalität ist“ (1981b, 303). Diese Formel ist aber erst dann „recht eigentlich“ vollständig, wenn der Begriff „Spontaneität“ in sie einbezogen wird: „Subjektivität ist als (theoretische oder praktische) Spontaneität recht eigentlich (theoretische oder praktische) Intentionalität“ (1981a, 763); woraus man schon ersehen kann, daß „Spontaneität“ überhaupt „grundsätzliche Praktizität“ ist. Zu dieser Einsicht gelangt der Autor dadurch, daß er „Vernunft“ als „für sich selber praktische“ zu denken sich vornimmt – und zwar „im vollen Sinne des Wortes“ (1981b, 286) über den Begriff der Intentionalität, über den dann auch die (von KANT nur gesuchte) „Einheit theoretischer und praktischer Vernunft“ (295) hergestellt wird: „Als theoretische ist unsere Intentionalität von vornherein nichts anderes als der notwendige Schritt zur praktischen hin“ (1981c, 273). Um die Einheit der Vernunft aber wirklich komplett zu machen, muß noch die „ästhetische“ Einstellung (!) mit dem (qua Intentionalität hergestellten) Verbund der „theoretischen“ und „praktischen“ verbunden werden – allerdings so, daß zugleich ihr Unterschied (zur Einheit des „alten“ Unterschiedes) in dieser „neuen“ Einheit gewahrt bleibt: Die ästhetische Einstellung muß „sogar noch über theoretische und praktische hinaus als eine ganz besondere Spontaneität und Intentionalität“ (265) erwiesen werden.

Wie man es den drei soeben beigezogenen Aufsätzen von 1981 (a-c) bereits entnehmen kann, spielt der Begriff „Interesse“ bei PRAUSS keine nennenswerte Rolle, obwohl man eine explizite Klärung seines Verhältnisses zum Begriff „Intentionalität“ eigentlich erwarten darf. Vor allem in seinem jene Aufsätze zusammenfassenden und ergänzenden Buch von 1983 („Kant über Freiheit als Autonomie“) findet eine stillschweigende Gleichsetzung jener beiden Begriffe statt (vor allem im §19: S.287/288), wobei der Begriff „Intentionalität“ dadurch deshalb nichts gewinnt, weil der Begriff „Interesse“ eigentlich gar nicht bestimmt wird (weshalb dieses Werk oben unter den „Gesamtdarstellungen“ auch unberücksichtigt bleiben konnte). Das Wort „Interesse“ wird in diesem Buch in zwei „Komplexen“ verwendet: zum einen im Zusammenhang von „Erkenntnis und Interesse“, in welchem eine immer wieder nur benannte „Propaganda“ der Ideologie der Gleichsetzung von Erkenntnis als Interesse bzw. Theorie als Praxis angeprangert wird (vgl. vor allem 215f; ferner 15, 194, 283); und zum anderen im Zusammenhang der Ästhetik bzw. der Formel vom „interesselosen Wohlgefallen“, wobei als einziger Textbezug auf den Beginn des §2 der „Analytik des Schönen“ hingewiesen wird (vgl. 279).

8. H.M. SCHMIDINGER beginnt in seiner 1983 veröffentlichten Dissertation (Gregoriana Rom 1979/80) über die Philosophie KIERKEGAARDS das 34 Seiten lange Kapitel über KANT mit der Feststellung, daß „eine Untersuchung der Geschichte des Begriffs Interesse, seines Gehaltes und seiner Bedeutung für die neuere Philosophie (...) mit der Philosophie Kants beginnen“ (84) muß. Und er beschließt das Kapitel damit, daß im Kontext der kantischen Philosophie ein Begriff des Interesses entsteht, „der sich von dem der vorhergehenden Philosophie dadurch wesentlich unterscheidet, daß es bei Kant um ein Interesse geht, das sich die Vernunft selbst entfacht und an sich selbst nimmt“ (117): der Begriff des Vernunftinteresses also. Dies ganz klar gesehen zu haben stellt m.E. das Positivum seiner Abhandlung dar. Gleichwohl merkt man es ihr eigentlich auf jeder Seite an, daß ihr Verfasser ein eigenwilliges Verständnis der Kantinterpretation hat: und zwar sowohl an der oft äußerlichen Verbindung von Stellenkomplexen und Themenkreisen wie auch an einzelnen Ausführungen – wie z.B. seiner merkwürdigen Auffassung von Maxime und Interesse wie auch

ihres Verhältnisses zueinander: „Maximen sind partikulär, einmalig und ohne Kraft. Das Interesse hingegen vermag mehrere Maximen in sich zu sammeln, ihnen Dauer zu verleihen und die notwendige Lebendigkeit zu geben“ (87). Insgesamt muß die Arbeit einerseits zwar als sehr anregend, aber andererseits nur als ein erster Schritt hin zu einer systematischen Aufarbeitung der Begriffsfassung und -lage bei KANT angesehen werden. Der Anmerkung von M. PASCHER in seiner Dissertation (1991) über die Leistung SCHMIDINGERS wäre also nur darin zu widersprechen, daß dieser „eine umfassende Zusammenstellung der relevanten Textstellen“ (12 Fn2) geliefert haben soll – trotz seines (zweifellos!) enormen Stellenaufwandes.

Das Kapitel über KANT gliedert sich in *zwei Teile* und versucht *zunächst* eine allgemeine und sechs Punkte umfassende Bestimmung des Begriffs „Interesse“ – und zwar ohne Einbezug der dafür relevanten Hauptstellen. Dieser durch nichts zu kompensierende Mangel wird dadurch geradezu besiegelt, daß SCHMIDINGER seine diesbezügliche Erörterung unter Zugrundelegung der allgemeinen Bestimmung des Interesses am Anfang des Primat-Lehrstücks beginnt. Das man mit KANT einem jeden Vermögen des menschlichen Gemüts ein Interesse beilegen kann (vgl. V 119 33), ist dem Autor (als erste abzuhebende Grundbestimmung) deshalb so wichtig, weil nach ihm das „Interesse nicht weit genug gefaßt werden“ (115) kann. Als zweite Grundbestimmung wird (im Kontext der Primat-Stelle) der Gebrauchs- bzw. Anwendungsaspekt betont und (relativ undeutlich) mit der „Brücken“-Funktion (vgl. 86) des Interesses in Zusammenhang gebracht, welches allerdings zwischen Subjektivität und Objektivität „oszilliert“ (ebda).

Der ebenfalls nicht zu übersehende Mangel einer Herausarbeitung des Umfeldes des Begriffs „Interesse“ wird dann hier (unter Nr. 2) im Falle der Maxime und später im Falle der Triebfeder bzw. „Leidenschaft“ (unter Nr. 5) sowie im Falle des Bedürfnisses (Nr. 4) deutlich. Als dritte Grundbestimmung wird die „Intentionalität“ des Interesses abgehoben, wobei „das Interesse (...) seine Richtung der apriorischen Struktur der jeweiligen Gemütskraft“ (87) verdankt. Zuletzt (unter Nr. 6) wird auf den anthropologischen Kontext zumindest hingewiesen (vgl. 89), wobei die „Trias“-Stelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ beigezogen wird, deren eigentliche Bedeutung damit dann aber endgültig unerkannt bleibt. „Nach diesen sechs formalen Vorbestimmungen kann das Interesse nach Kant als das leidenschaftliche, subjektive Beförderungsprinzip jeder Gemütskraft der endlichen Vernunft auf das Ziel ihrer Verwirklichung hin interpretiert werden. Anders gesagt: Das Interesse bildet die Brücke zwischen den Gesetzen der menschlichen Gemütskräfte und der konkreten ‚Realisierung‘ derselben“ (89; Kursivsatz weggelassen, VB).

Mit dieser formalen Darstellung (in der man auch eine Herausarbeitung der Arten des Interesses vermißt) ist für SCHMIDINGER „das Eigentliche noch gar nicht gesagt“ (89). Wichtiger ist ihm, „wie Kant diesen Begriff Interesse angewandt und mit welchen Problemen er ihn verbunden hat“ (90). Der eigentliche „Stellenwert“ des Interesses ergibt sich aus der Nachzeichnung von „fünf Problemkreisen“, denen dann der *zweite Teil* des Kapitels über KANT gewidmet ist; wobei hier (in dieser Übersicht) sogleich zwei davon als „freie“ Schöpfungen des Autors beiseite gelassen werden können: Bezüglich des Problemkreises „Interesse und Ding-an-sich“ (Nr. d.) wird ausdrücklich zugegeben, daß hier „der Begriff Interesse explizit (...) nicht auftaucht“ (111). Und beim ersten Problemkreis „allgemeinmenschliches Interesse“ (a.) handelt es sich offensichtlich nicht um eines, sondern vielmehr um deren zwei, die darüber hinaus noch quer zu zwei anderen liegen: um das „spekulative“ und um das „praktische“ „Vernunft“-Interesse (als Interesse jeweils „an Wahrheit“ und an „würdiger Glückseligkeit“), für die nun wirklich die Bestimmungen KANTS im ersten Primat-Absatz herangezogen werden müßten. Ferner hätte der Autor den zweiten Teil treffender mit der wahren Nummer „Eins“ begonnen: mit dem „praktischen“ Interesse (der moralphilosophischen Schriften), das erst an dritter Stelle (bzw. c.) behandelt wird. Dieser Begriff sperrt sich allerdings

von selbst dagegen, als e i n Problemkreis abgehandelt zu werden. Dementsprechend dient der „Begriff“ des Interesses hier nur als „Titel“ für unterschiedliche inhaltliche Erörterungen, in denen dann auch der eigentlich aufzuweisende „Stellenwert“ des Interesses nicht erkennbar wird (und werden kann).

Dies trifft auch auf den zweiten Gliederungspunkt (bzw. b.) zu, in dem (auf zwölf Seiten) das „architektonische“ Interesse ebenfalls nur als „Titel“ sehr unterschiedlichen Themenkreisen einen Zusammenhang geben kann. Es geht hier SCHMIDINGER um eine Erörterung der Themen „Einheit der Vernunft“ und „Einheit der Kritik“ sowie „Systemeinheit“; wobei übrigens der Primatgedanke n i c h t einbezogen wird. Abgeschlossen wird der zweite Teil mit einer Behandlung der „Interesselosigkeit des ästhetischen Wohlgefallens“ (unter e.), mit der der Autor aufgrund seines Einstiegs in die Interessenproblematik vorhersehbar vor das Problem gerät (das er natürlich mit KANT teilt), daß einerseits e i n e r Gemütskraft jegliches Interesse abgesprochen wird: nämlich der ästhetischen Urteilskraft (vgl. 113), daß aber andererseits es so etwas wie ein „ästhetisches“ Interesse gibt – und sogar geben muß, wenn das Interesse gar „nicht weit genug gefaßt werden“ kann bzw. soll. Obwohl sich der Autor der vermeintlichen „Lösung“ des Problems durch ESSER (in dessen WB-Artikel von 1973 auf Seite 741) als einer solchen bewußt ist (vgl. 114 Fn 59), hält er es gleichwohl für möglich, daß jene beiden konträren Positionen zueinander „nicht unbedingt im Widerspruch“ (114) stehen; was er mit dem Hinweis darauf erläutert, daß der (praktische) Interessebegriff in der „Analytik des Schönen“ bei weitem „nicht der einzige ist, den Kant kennt“ (ebda). Gleichwohl hatte SCHMIDINGER aber die „Pointe“ des Primat-Lehrstücks akzeptierend zitiert (vgl. 110), der zufolge eben auch alle anderen von KANT namhaft gemachten Arten des Interesses „zuletzt praktisch sind“ (vgl. V 121 29).

9. Erst die bereits mehrfach erwähnte Dissertation (Bern 1988) von A. GUNKEL (1989) stellt den nächsten wesentlichen Beitrag zur Interpretation des Interessebegriffs bei KANT dar. Im Blick auf die Literatur stellt er (wie gesagt) fest, daß es sich „hier um ein Desiderat der Kantforschung“ (40) handelt: nur HABERMAS (1968) und GERHARDT (1974) haben sich seines Wissens mit diesem Begriff bei KANT „ausführlicher“ auseinandergesetzt (vgl. 40 Fn64). Zu Recht weist er darauf hin, „daß die Verbindung von Vernunft und Interesse, für die Kant in seinem erkenntniskritischen Hauptwerk argumentiert, in der nachkantischen Philosophie eine Unterstellung bleibt, die als selbstverständlich hingegenommen und kaum mehr eigens problematisiert wird“ (48) – was sich erst mit HABERMAS ändert, der jene Verbindung „wieder thematisiert“ hat (vgl. 48 Fn113); womit sich der Autor einer Einschätzung SCHWEMMERS in dessen Artikel von 1984 anschließt, den er also offensichtlich auch zur Kenntnis genommen hat.

Wie dieser, so konzentriert sich auch GUNKEL vor allem auf das „theoretische/ spekulative“ Interesse; was in seinem Falle auch verständlich ist, da er das Thema „Vernunft und Interesse“ (vgl. 40-48) im Zusammenhang einer Interpretation des dritten Widerstreits der „Antimonie der reinen Vernunft“ unter besonderer Berücksichtigung des dritten Abschnittes dieses Hauptstückes der ersten „Kritik“ (mit dem Titel: „Vom Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“) in Angriff nimmt. Ohne Kenntnis der Arbeit SCHMIDINGERS (1983) setzt der Autor wie dieser dabei auch mit der formalen Bestimmung des Begriffs „Interesse“ gemäß erstem Abschnitt des Primat-Lehrstückes der zweiten „Kritik“ ein (vgl. 41); wie er auch (wie jener) der grundlegenden Differenzierung des Interesses (in ein „logisches“ und ein „praktisches“) noch ein drittes (nämlich: „architektonisches“) hinzufügt (vgl. ebda). Entsprechend wird dann zunächst das „logische“ bzw. „spekulative“ bzw. „formale“ Interesse mit den dafür einschlägigen Stellenhinweisen behandelt: wobei hier insbesondere auf die einander (nur scheinbar) widerstreitenden („formalen“) Vernunftinteressen der „Einheit“ und der „Mannigfaltigkeit“ abgestellt wird (vgl. 42f).

In der Erörterung des „praktischen“ Interesses werden auf ebenfalls denkbar knappem Raum (von nur einer Seite: vgl. 43f) die wichtigsten Stellen (der „Grundlegung“ sowie der anderen Hauptwerke, allerdings mit Ausnahme der Hauptstelle in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“) zwar zitiert, aber der Begriff des Interesses mit seinen Hauptarten samt Umfeld wird nicht herausgearbeitet; der anthropologische Kontext ist jedoch wenigstens angedeutet (vgl. 43 samt Fn86). Daß in einem Buch, das „Kants Philosophie der Freiheit“ (so der Untertitel) gewidmet ist, die Problematik des Zusammenhanges von „Freiheit und Interesse“ gemäß dem dritten Abschnitt der „Grundlegung“ nur mit wenigen Sätzen gestreift wird (vgl. 44), ist nicht zu verstehen. Ebenso ist zu kritisieren, daß das „architektonische“ Interesse (das ganz zweifellos ein „formales“ ist) mit dem „spekulativen“ und dem „praktischen“ auf eine Stufe gestellt wird (vgl. 44) – wenn dies auch dadurch verständlich sein mag, daß GUNKEL auf die „Kompatibilität“ (44; 46) bzw. auf die „Zusammenstimmung“ (45) jener beiden Interessen (und also auf deren „Koordination“) hinaus will; was aber dann unter dem Gliederungspunkt „Interessenkonflikte“ (sprich: „Primat-Lehre“) sowohl der akzeptierenden Zitierung des Subordinationsgedankens als auch dem ausdrücklichen Ausschluß der Koordination der beiden fraglichen Interessen durch KANT eklatant widerspricht.

Geradezu konfus wird diese (in sich selbst bereits hochkomplizierte) Sachlage dadurch, daß anmerkungsweise „dem praktischen Interesse noch ein höheres, nämlich ein anthropologisches Erkenntnisinteresse übergeordnet“ (44 Fn 97) wird – womit man allerdings bereits im Artikel von E.W. ORTH (1982) ebenfalls im Hinblick auf KANTS „vierte“ Frage („Was ist der Mensch?“) konfrontiert wurde. Damit würde aber der „praktische“ Primat durch einen „anthropologischen“ zu ersetzen sein. Und zum anderen würde sich die Problematik der berühmten Kanon-Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ bezüglich der Einordnung eines „Hoffnungs“-Interesses (als einem „hybrid“ zusammengesetzten) noch um das Problem der Einordnung eines „anthropologischen“ Interesses vermehren. – Nach der exkursartigen Erörterung des Interessebegriffs wendet sich der Autor (ohne daß ihm ein erarbeiteter Begriff zur Verfügung steht) schließlich und vor allem „der Thesis und Antithesis der dritten Antimonie zu“ (45) und zwar unter dem Gliederungspunkt „Freiheit und Interesse“; wobei hierunter aber nicht jene eminent wichtige Thematik „Freiheit als Interesse“ (gemäß der „Grundlegung“) erörtert wird, sondern nur diejenige der ersten „Kritik“: „Interesse an Freiheit“ (als einer „Idee“). Dies allerdings so überzeugend, daß der dritte Abschnitt in dem „Antinomie“-Hauptstück der ersten „Kritik“ als ein wesentlicher Beitrag (und Stellenkomplex) zur Interessenthematik bei KANT von keiner nachfolgenden Arbeit zum Thema mehr übersehen werden darf.

10. Wenn man die von GUNKEL beachtete Literatur einmal durchsieht, dann muß man feststellen, daß ihm die Reklamation einer auch 1989 noch ausstehenden Bearbeitung der Interessenthematik bei KANT allerdings etwas zu leicht aus der Feder fließt; und zwar nicht allein deshalb, weil ihm der („versteckte“) Beitrag SCHMIDINGERS (1983) entgangen ist, sondern weil er die Literatur zur Ästhetik KANTS insgesamt nicht berücksichtigt hat. Damit sind ihm aber sowohl die Versuche G.S. PAULS (1976) und G. KOHLERS (1980) als auch die Interpretationen F. KAULBACHS (1984) und G. KRÄMLINGS (1985) unbekannt geblieben – was vor allem im letzten Falle zu bedauern ist, weil diese Erlangener Arbeit nämlich bedenkenswerte Überlegungen zum „Vernunftinteresse“ und zur „Architektonik der Vernunft“ (vgl. 116ff; 188-203) enthält. (Da diese aber vor allem auf den Primatgedanken (vgl. 198-201) und auf dessen Konkretisierung (!) in der Teleologie der „Kritik der Urteilskraft“ (vgl. 201203) abstellen, soll darauf erst an zuständiger Stelle (im zweiten Band) näher eingegangen werden).

KRÄMLING widmet in seinem Buch dem Thema „der ästhetischen Interesselosigkeit“ nur einen knappen Unterabschnitt (vgl. 249-255), in welchem nicht nur die Beweisstrategie KANTS (in der „Analytik des Schönen“) verkannt, sondern auch die vom Autor vorgenommene Fassung des Begriffs „Interesse“ (vgl. 250f) in seinem Bezug zur „praktischen“ Lust (im Unterschied zur „kontemplativen“) noch vor deren so entscheidender Differenzierung zum Stehen gebracht wird: Daher „versteht“ man es auch, daß die Abgrenzung zum „Angenehmen“ und „Guten“ nach dem Urteil des Autors von KANT nur „behauptet“ wird (vgl. 249).

Im Buch von KAULBACH (1984) wird im zweiten Kapitel auf den Begriff „Interesselosigkeit“ Bezug genommen und die Bedeutung des ersten Momentes des Geschmacksurteils (aus dem das zweite „gefolgert“ werden kann) auch durchaus betont (vgl. 84). Die positive Bestimmung des Begriffs „Interesse“ bleibt aber (wie schon beim zuvor behandelten Autor) beim Eingangssatz des §2 der „Analytik des Schönen“ stehen (vgl. 85) und spart die sich anschließende Differenzierung des Interesses also ebenfalls aus. Dafür wird allerdings später der Zusammenhang von „Bedürfnis und Interesse“ festgehalten (vgl. 89); derjenige von „Zweck und Interesse“ bleibt dann aber wieder ebenso unbeachtet wie derjenige von „Wollen und Interesse“. Der Autor will sich auf die (nicht unproblematische) Formel vom „interesselosen“ Wohlgefallen auch gar nicht vertiefend einlassen, sondern bereits hier auf ein „Interesse an ästhetischer Freiheit“ (84) hinaus.

Und dies bedeutet, daß die Frage, „ob es nicht ein Interesse an dem Zustand der Interesselosigkeit selbst gibt“ (90), zu bejahen ist; womit „ein ästhetisches Interesse behauptet“ (91) wird. Dazu wird dann auch bereits auf das vierte Kapitel hingewiesen (vgl. ebda), in welchem KAULBACHS (bereits oben wiederholt betonte) Vorliebe für das „intellektuelle Interesse am Schönen“ (gemäß §42 der dritten „Kritik“) nun ihre eigentliche Absicht nicht mehr nur andeutet, sondern ausspricht: „Kant ist zu widersprechen, wenn er das intellektuelle Interesse, welches eine apriorische Quelle in dem Bedürfnis nach einer der ästhetischen Freiheit günstigen Welt hat, nur in moralischer, nicht auch in ästhetischer Bedeutung sucht“ (163). Es gibt also eine „ästhetische Vernunft, deren Interesse mit dem der moralischen an der Schönheit der Natur übereinstimmt“ (ebda).

Zum Aufsatz (1989) von G. RÖMPP, in welchem am Ende auch das „interesselose Wohlgefallen“ behandelt wird, ist bezüglich eines Beitrages zum Begriff „Interesse“ inhaltlich eigentlich nichts zu sagen. Er sei aber hier deshalb doch erwähnt, weil der Autor ebenfalls (wie KAULBACH) für ein genuin „ästhetisches“ Interesse eintritt und sich also gegen ein exklusives Verständnis jener Formel wendet: „Eines nämlich ist die Schönheit mit Sicherheit nicht: interesseloses Wohlgefallen“ (271). Und weiter: „Das schöne Objekt scheint in seiner ursprünglichen und reinen Erfahrung vielmehr gerade das höchste und stärkste Interesse zu erregen“ (ebda). – Nebenbei sei bemerkt, daß der Autor KANTS formelhaftes Ergebnis der Analyse des ersten Momentes des Geschmacksurteils (wiederholt) für eine „Intuition“ hält, was ihn in gewisser Weise mit KRÄMLING verbindet, der diesbezüglich von einer „Behauptung“ spricht (s.o.).

Aber auch der Aufsatz (1987) von J. FRÜCHTL steht einem exklusiven Verständnis der Formel vom „interesselosen“ Wohlgefallen kritisch gegenüber und versucht zu zeigen, „daß Kant dem in seiner Philosophie generell leitenden praktischen Interesse im Namen eines Vernunftinteresses auch in der K.d.U. nachgibt, indem er ein reines, interesseloses Wohlgefallen am Schönen nicht ohne die Annahme eines Interesses der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft an ihrer Selbsterhaltung erklären kann“ (89). Und KANT hat daher auch den (für diese „Annahme“ zu entrichtenden) Preis selbst in jener bekannten Fußnote wenigstens angedeutet (vgl. 90), in welcher er anmerkt, daß ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens zwar ganz „uninteressirt“, aber doch sehr „interessant“ sein kann (vgl. V 205F). Anstatt aber nun auf eine Präzisierung der üblichen Redeweise über

KANTS Formel zu drängen und entsprechend auf dessen Hinweis („in der Folge“) auf die §§41 und 42 einzugehen, wird vom Autor vielmehr vorschnell ein Interesse unterstellt, „auf dem moralisches und ästhetisches Urteil zwar nicht gründen, das sie aber hervorbringen“ (90) und das in d e r Weise auf den Namen „Vernunftinteresse“ hört, „wie Kant es im Hinblick auf die praktische Vernunft eingeführt und Habermas es im Sinne eines der handelnden Vernunft selbst innewohnenden Interesses an Emanzipation für die kritische Theorie (...) in Dienst genommen hat“ (90).

Der Aufsatz (1989) von Chr. STRUB thematisiert die ästhetische Interesselosigkeit über den Terminus „interesselose Lust“ und behandelt daher sowohl die Begriffe „Lust“ und „Interesse“ als auch deren Verbindung. Dabei sind aber weder die drei von ihm angeführten Stellen KANTS zur Definition der Lust (vgl. 425) noch jene beiden zum Interesse (vgl. 426) die „wichtigsten“. Vielmehr vermißt man jeweils die tatsächlich bedeutsamsten: Die Stelle in der „Ersten Fassung“ der „Einleitung in die Urteilskraft“ zum Begriff der Lust fehlt ganz (vgl. XX 230 11) und das Zitat der Hauptstelle zum Begriff „Interesse“ in der (allgemeinen) „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ blendet das eigentliche Definiens (vgl. VI 212 23-26) unverständlicher Weise aus. Vor allem aber wird sowohl die an dieser Stelle von KANT selbst vorgenommene Verbindung beider Begriffe als auch die Unterscheidung der Lust in eine „praktische“ und eine „kontemplative“ (sprich: „interesselose“) nicht beachtet, sondern durch eigene „Analysen“ unter Zugrundelegung der Unterscheidung einer Lust „an etwas“ bzw. „zu etwas“ in ein Schema gebracht (vgl. 427).

Das Buch von B. DÖRFLINGER (1988) wäre wiederum trotz einer umfänglichen Behandlung der „Interesselosigkeit“ des Schönen (vgl. 96-140) bezüglich eines relevanten Beitrages zum Begriff „Interesse“ hier nicht zu erwähnen, würde in ihm nicht merklich ausführlicher auf Äußerungen HEIDEGGERS Bezug genommen (vgl. 102-104) als dies bei anderen Autoren der Fall ist: also bei K. NEUMANN (1973, 21f), G. KOHLER (1980, 213 Fn13), G. PRAUSS (1981c, 268 Fn2; 1983, 285 Fn13) und G. KRÄMLING (1985, 254 und Fn111). Der letzte deutsche Philosoph hatte bereits 1961 im ersten Band seines Buches über NIETZSCHE zu „Kants Lehre vom Schönen“ (1996, 106-114) Stellung genommen und dabei ganz besonders „ihre Mißdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche“ ebenso dargetan wie zurecht gerückt. Diese Mißdeutung wird dann auch von DÖRFLINGER für die eigene Interpretation nicht nur vermieden; vielmehr stimmt seine Untersuchung sogar „ihrem Ansatz nach mit der an recht verborgener Stelle gegebenen, kaum ausgeführten und doch ins Zentrum treffenden Kant-Deutung Heideggers überein“ (102).

Jene Mißdeutung, die nach HEIDEGGER auch im Jahre 1961 „noch durchgängig im Schwange ist“ (1996, 107), bezieht sich auf KANTS Formel vom „interesselosen Wohlgefallen“ (ebda) und „besteht in einem doppelten Irrtum“ (109): Es wird nämlich erstens verkannt, daß die Formel deshalb nur negativ gehalten ist, weil sie „nur erst vorbereitend und bahnschaffend“ (ebda) besagt, wie das Schöne nicht gefällt, was keinesfalls schon „als die Kantische Auslegung des Schönen angesehen“ (109f) werden darf. Die zweite „Irrmeinung“ ist, daß „mit der Ausschaltung des Interesses jeder wesenhafte Bezug zum Gegenstand unterbunden“ (110) sei. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, weil der wesenhafte Bezug durch das „ohne Interesse“ gerade ins Spiel kommt (vgl. ebda) – was beides von K. NEUMANN (1973) herausgestellt wird (21f). Und G. KRÄMLING (1985) führt jenen „doppelten Irrtum“ ebenfalls an, um ihm selbst zu entgehen und um zum anderen das von ihr ausgehende Mißverständnis auch für jene Interpretation (GADAMERS) zu unterstellen, „die aus der Subjektivierung des Ästhetischen durch Kant folgert“ (254 Fn111), er habe aus seinem Wirklichkeitsbegriff „für die Ästhetik ‘agnostizistische Konsequenzen’ gezogen“ (ebda).

G. KOHLER (1980) weist nicht auf HEIDEGGER, sondern nur auf NEUMANN hin (vgl. 213 Fn13), um einen Zeugen für seine Annahme einer eigenen Art ästhetischen „Strebens“ (vgl. 254)

benennen zu können. Für eine eigene Art ästhetischer „Intentionalität“ möchte das auch PRAUSS, der allerdings HEIDEGGER selbst anführt, wenn auch nur hinweisartig, und zwar in bloß negativer Absicht als Abwehr gegen eine (nicht nur von D. HENRICH verbreitete) Leugnung eines genuin ästhetischen Gegenstandbezuges (vgl. 1981c, 268 Fn2; 1983, 285 Fn13). Er hätte aber auf HEIDEGGER auch in positiver Absicht zur Unterstützung seiner eigenen Position nicht nur hinweisen, sondern diesen sogar wörtlich zitieren können, und zwar dessen (rhetorische) Frage: Ob die für KANTS Position eine zentrale Bedeutung besitzende „freie Kunst“ „nicht eher die höchste Anstrengung unseres Wesens (ist), die Befreiung unserer selbst zur Freigabe dessen, was in sich eine eigene Würde hat, damit es sie rein nur habe?“ (1996, 109; Zusatz und Sperrenungen VB) (vgl. B. NEYMEYR (1995) 225 u. 231 Fn39; s.u. Ende Nr.14).

11. Das Buch von Chr. FRICKE (1990a), das von ihrer Dissertation (Heidelberg 1988) in einigen Teilen erheblich abweicht (vgl. VI), unterscheidet sich von den oben unter Nr. 10 besprochenen Arbeiten zur Ästhetik KANTS vor allem dadurch, daß die Autorin zur Klärung der (negativen) Formel vom „interesselosen Wohlgefallen“ eine wirkliche Klärung des negierten Begriffs „Interesse“ für notwendig erachtet. Daher sollte m.E. ihr Argumentations-Programm für die Interpretation des ersten Moments des Geschmacksurteils allen diesbezüglichen Versuchen zum Vorbild dienen. Hiernach soll nämlich „zunächst (1.) geklärt werden, was Kant (a) unter einem Interesse und (b) einem mit Interesse verbundenen Wohlgefallen versteht. Daran anschließend wird (2.) erläutert, inwiefern das Wohlgefallen (a) am Angenehmen und (b) am Guten mit Interesse verbunden ist. Auf der Grundlage dieser Ausführungen kann dann (3.) untersucht werden, worin sich (a) das Wohlgefallen am Schönen vom Wohlgefallen am Angenehmen und Guten unterscheidet und ob sich (b) im Rekurs auf diesen Unterschied die Interesselosigkeit des Wohlgefallens am Schönen erklären läßt“ (16; Numerierungen VB).

Dieses Programm wird von der Autorin dann auch anfänglich durchgeführt: Zunächst beginnt sie (gemäß 1a) mit der (vollständig zitierten) Bestimmung des Begriffs „Interesse“ am Anfang des §2 der „Analytik des Schönen“ (vgl. 16) und geht danach relativ schnell zur eigentlichen Hauptstelle der Begriffsfassung in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ (vgl. VI 212) und damit dann auch (b) zum Begriff der „praktischen“ Lust über (vgl. 16); von dem her sowohl die Bestimmung des Begriffs „Interesse“ als auch dessen Differenzierung in ein „Interesse der Neigung“ und in ein „Vernunftinteresse“ vorgenommen wird (vgl. 17). Dabei wird auch auf den anthropologischen Kontext unter Bezugnahme auf die zweite Fußnotenstelle der „Grundlegung“ (vgl. IV 459F) hingewiesen. Daran anschließend wird (gemäß 2a) das Wohlgefallen am Angenehmen treffend als (praktische) Sinnenlust bestimmt, die nur der Grund einer bloßen Begierde bliebe, würde sie nicht vom Verstand vermittelt und damit zum Interesse gemacht werden (vgl. 17). In diesem Zusammenhang wird dann auch das aus der Bedürftigkeit des Menschen resultierende Glückseligkeitsstreben (vgl. ebda) als „eine anthropologische Tatsache“ (18) betont.

Daß auch (gemäß 2b) das Wohlgefallen am Guten mit einem Interesse verbunden ist (vgl. 18), ließe sich im Falle des „Ansich-Guten“ allerdings sehr leicht unter Rückgriff auf jene Hauptstelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ dartun: als „moralisches“ Interesse, dessen Triebfeder das von der Vernunft gewirkte Gefühl der „Achtung“ ist (vgl. V 079). Dementsprechend hätte sie sich auch nicht auf das Glatteis einer Erörterung der Freiheitsproblematik zu begeben brauchen, zumal sie dafür auch noch auf den festen Halt an dem (in der „Grundlegung“ herausgestellten) Zusammenhang von Willensfreiheit und (moralischem) Interesse verzichtet. Damit wendet sich aber FRICKE bereits zu einem relativ frühen Zeitpunkt von ihrem völlig richtig gefaßten Plan ab.

Diese Abkehr wird auch daran sichtbar, daß beim Interesse am Angenehmen nicht das „Interesse“ (nämlich die gleichwohl zitierte Verstandesvermittlung) und beim Interesse am Nützlichen nicht die ihm zugrunde liegende „Lust“ herausgearbeitet werden; womit also die bei KANT diesbezüglich vorhandenen Schwierigkeiten nicht geklärt, sondern durch Zitate verwaltet werden (vgl. 18). Daß die Autorin die Begriffslage nicht (wie eigentlich beabsichtigt) wirklich aufgearbeitet hat, ergibt sich bereits aus der Nichtbeachtung anderer Hauptstellen zum Begriff „Interesse“ und (durchaus in Zusammenhang damit) sodann aus ihrer verschiedentlich ungenauen Rede: so z.B. vom „willensbestimmenden Charakter“ (19) praktischer Lust, die aber nun einmal als Begierde den menschlichen Willen nicht bestimmen, sondern lediglich nötigen kann.

Der Grund für die im folgenden nur uneigentliche Verwendung des Interessebegriffs liegt darin, daß FRICKE ihre Argumentation zum einen vor allem auf das Reflexionsbegriffspaar „Form /Materie“ abstützt und dieser zum anderen ein (bereits im Vorwort genanntes) „Modell“ (vgl. V) zugrunde legt, das in der „Analogie“ zu einer „Schlüsselunterscheidung“ der Praktischen Philosophie KANTS besteht (vgl. 26). Diese zentrale Unterscheidung ist jene von „materialen“ und „formalen“ praktischen Prinzipien, die zu entsprechenden ästhetischen Prinzipien in „Analogie“ gesetzt werden sollen; wozu zu bemerken ist, daß KANTS Analogiebegriff eine „Verhältnisanalogie“ meint (vgl. IV 357 26-29) und daß selbst für eine (unkantische) „Ding- bzw. Gliederanalogie“ ein Glied fehlen würde. Im Zusammenhang damit wäre ferner eine genauere (als die gelieferte) Untersuchung der §§ 41 und 42 der „Kritik der Urteilskraft“ erforderlich gewesen (vgl. 27f). – Jenes in sich also wenig schlüssige „Modell“ trägt dann auch die kurz gehaltene und auf das Wesentliche konzentrierte Argumentation in Chr. FRICKES Kongreßbeitrag (1990b), in dem der Begriff „Interesse“ seine ihm eigentlich zukommende (und im Buch entsprechend proklamierte) „Schlüsselstellung“ dann auch klar erkennbar **n i c h t** einnimmt (vgl. 624/625).

12. Angesichts des bisherigen „Ertrages“ müßte die Kantinterpretation M. PASCHER dafür eigentlich dankbar sein, daß er seine Dissertation (Innsbruck 1987) dem Thema „Kants Begriff ‘Vernunftinteresse’“ gewidmet und damit jenem von GUNKEL angemahnten „Desiderat“ (wenn auch von vornherein nur zum Teil) nachgekommen ist; wobei PASCHER dessen Buch (von 1989) auch in der „gekürzten und überarbeiteten Fassung“ (12) seiner Dissertation für den Druck 1991 natürlich nicht mehr zur Kenntnis nehmen konnte. Den Beitrag SCHMIDINGERS von 1983 hätte er aber stärker beachten müssen und diesen nicht nur im Vorwort mit einer Bemerkung in einer kurzen Fußnote auf sich beruhen lassen dürfen (vgl. 12 Fn2). Seine hier angemerkte positive Würdigung, daß jener „eine umfassende Zusammenstellung der relevanten Textstellen“ erbracht hat, muß als unzutreffend (s.o.) zurückgewiesen werden.

Aus diesem Fehltrail ersieht man aber, daß PASCHER sich über die Relevanz der Stellen zum Begriff „Interesse“ in KANTS Werk nicht in der erforderlichen Weise im Klaren ist – was er allerdings auch gar nicht anzustreben scheint, da es ihm nicht so sehr um die „expliziten Äußerungen“ KANTS zu den Begriffen „Interesse“ bzw. „Vernunftinteresse“ geht, sondern vielmehr um deren „Kontext“. Daß dies so ist, kann man wiederum seiner (diesmal kritischen) Stellungnahme zum Beitrag SCHMIDINGERS entnehmen: Dieser sei nämlich an jenen Explikationen (und zwar: „zu sehr“) „orientiert“ und hätte deshalb „zu wenig das systematische Umfeld der Begriffe beachtet“; weshalb „seine Analyse nicht ganz befriedigen kann“ (12 Fn2). Würde diese Kritik besagen wollen, daß das engere und weitere Begriffs-Umfeld nicht hinreichend beachtet wurde, so träfe sie zweifellos zu (s.o.). Aber eben dies will jene Kritik nun gerade nicht besagen, sondern etwas anderes, was man dem Kritisierten allerdings gerade nicht vorhalten kann, da er es (wenn auch auf seine Weise) gleichwohl macht, indem ihm der „Begriff“ des Interesses im zweiten Teil seines Beitrages nur als „Titel“ für verschiedene inhaltliche Erörterungen dient (s.o.)

Was PASCHER hier (aber zu Unrecht) vermißt, kennzeichnet nun recht genau sein eigenes Anliegen: Auch er benutzt das „Interesse“, um den jeweiligen Kontext bzw. das „systematische Umfeld“, in dem dieser Begriff eine beachtliche Rolle spielt, zu erörtern – was sich zum einen auch gar nicht vermeiden läßt und zum anderen jener (von SCHMIDINGER zwar angezielte, aber nicht deutlich gemachte) „Stellenwert“ des Interesses nur auf diese Weise sichtbar gemacht werden kann: einmal für es selbst und zum anderen für seinen jeweiligen Kontext. Dabei ist es nun so, daß entweder die Kontext-Erörterung etwas zum Verständnis des Begriffs „Interesse“ hergibt oder aber dieser für jene. Für den zweiten Fall ist eine vorgängige Erklärung des Interesses überhaupt erforderlich. Eine solche wird aber von PASCHER nun nicht nur nicht versucht, sondern erklärtermaßen geradezu vermieden (s.u.). Damit bliebe dann also nur der erste Fall übrig. Hierzu ist jedoch zu sagen, daß der jeweilige Kontext zwar gerafft durchgegangen, dabei aber für den Begriff „Interesse“ nichts gewonnen wird; was auf besonders drastische Weise im II. Kapitel über das „Formale Vernunftinteresse“ der Fall ist, wo man im ersten und zweiten Abschnitt sogar das Wort „Interesse“ mit der Lupe suchen muß (und dies bei nur 90 Seiten Text).

Wenn PASCHER eine Erörterung des Begriffs „Vernunftinteresse“ bei KANT ohne eine grundlegende Klärung dessen, was bei diesem der Begriff „Interesse“ überhaupt bedeutet, auch nur in Angriff nähme, müßte man seinem Vorhaben mit großer Skepsis begegnen: Es könnte bereits im Ansatz gescheitert sein. Daß dies tatsächlich zu befürchten ist, darauf weist schon das Vorwort hin. Hier sind eine ganze Reihe von Ungereimtheiten, Widersprüchen, Fehlbeurteilungen und Kenntnis- wie Verständnislücken zu konstatieren: Wenn der Autor zu Recht feststellt, „daß es nicht ausreicht, einige einschlägige Stellen aus Kants Werken zu zitieren, um Kant für diese Diskussion (bezüglich „Erkenntnis und Interesse“, VB) in Anspruch zu nehmen“ (11), dann kann man diese spezielle Feststellung auch auf andere mögliche Diskussionen im Umfeld des Interessebegriffs ausdehnen und sie also generalisieren. Das würde aber doch wohl bedeuten, daß statt „einiger“ also „alle“ relevanten Stellen zu beachten sind – was dann zwangsläufig darauf hinausläuft, daß die Begriffsfassung systematisch aufgearbeitet werden muß. Dabei würde sich aber zeigen, daß KANTS Gebrauch des Begriffs „Interesse“ keinesfalls „dermaßen schillernd“ (11) ist, wie es der Autor meint. Vielmehr trifft das Gegenteil zu: Die Begriffsfassung ist in sich selbst konsistent und ihre Entwicklung erfolgt bruchlos.

Wenn PASCHER dann weiter behauptet, daß der Begriff „Interesse“ (von KANT entweder in ein „Neigungs-“ oder ein „Vernunftinteresse“ unterteilt) „ein viel engeres Bedeutungsfeld“ als der Begriff „Vernunftinteresse“ hat (vgl. 11), stellt er die wahren Verhältnisse bereits rein logisch auf den Kopf. Entsprechend untauglich ist dann auch die Begründung dafür: „Interesse ist ein weitgehend auf die praktische Vernunft bezogener Begriff, Vernunftinteresse dagegen nicht“ (11). Was nur besagen kann (um richtig zu sein), daß KANT erstens die Begriffsfassung im Kontext seiner Praktischen Philosophie vornimmt und daß es zweitens neben dem „praktischen“ auch noch ein „spekulatives“ Vernunftinteresse gibt – von welchem KANT aber sagt, daß es wie „alles Interesse zuletzt praktisch ist“ (V 121 29).

Aus jener „Begründung“ erklärt sich auch bereits andeutungsweise die Aussparung einer vorgängigen und allgemeinen Klärung der Begriffsfassung. Die explizierte Begründung des Autors für diese Aussparung beruht dann wirklich auf schlichter (Stellen-)Unkenntnis: Wird nämlich versucht, „die Bedeutung von ‚Vernunftinteresse‘ über Kants Erläuterungen des Interessenbegriffs zu erschließen, so ist die Interpretation schon von vornherein auf eine psychologistische Linie festgelegt“ (11). Bei dieser Feststellung hat der Autor zweifellos jene beiden Fußnotenstellen übersehen, in denen KANT ausdrücklich und (auf der Folie seiner systematischen Fassung des Begriffs „Interesse“

auch) überzeugend ein so krasses Mißverständnis seiner Position ausgeschlossen hat (vgl. V 142F und VIII 139F).

Daß die Begriffe „Interesse / Vernunftinteresse“ von KANT „eher beiläufig gebraucht“ (12) werden, ist insofern richtig bemerkt, als er seine Position nicht konzentriert genug vorgetragen hat. Das kann aber nicht dazu berechtigen zu behaupten, „Vernunftinteresse“ sei „kein zentraler Begriff der Kantischen Philosophie“ (12). Bedenkt man seine Rolle im systematisch doch so wichtigen Primat-Lehrstück und seine Bedeutung für die ebenfalls zweifellos zentrale Freiheitsthematik, so erweist sich auch diese Behauptung als unhaltbar. Daß PASCHER „auf eine Erörterung des Begriffs ‘Interesse’ im Zusammenhang der Kantischen Theorie der Ästhetik“ (12) in seiner Arbeit verzichtet, paßt natürlich zu seinem von vornherein zu kurz greifenden Ansatz und also zu der Ausparung einer allgemeinen Klärung der Begriffslage. Dieses durch nichts zu kompensierende Manko läßt auch die Großgliederung der Dissertation in einem problematischen Licht erscheinen: Hier stellen „Formales“ (II), „Spekulatives“ (III) und „Architektonisches“ (V) Vernunftinteresse Kapitel auf gleicher Ebene mit dem „Praktischen“ (IV) dar. Es dürfte aber doch wohl bereits auch ohne eine eingehende Erörterung klar sein, daß bei KANT das „architektonische“ ein „formales“ und daß dieses „formale“ ein „spekulatives“ Vernunftinteresse ist.

Da Einzelfragen hier nicht interessieren, soll hier nur noch kurz auf einen Unterabschnitt (2.4) des IV. Kapitels („Praktisches Vernunftinteresse“) hingewiesen werden, in welchem der Autor den Begriff „Interesse“ im „Kontext der praktischen Philosophie“ auf knapp zwei Seiten (80-82) behandelt und dabei seine im Vorwort aufgestellte grundsätzliche These nun auch zu belegen trachtet: Aus diesem Kontext soll nämlich deutlich werden, „daß Kant ein ‘Interesse’, anders als ein ‘Vernunftinteresse’, (als) weitgehend auf die praktische Vernunft bezogen (an-)sieht“ (80; Einfügungen VB). Kontraproduktiv zu dieser Auffassung wird dann gleich danach auf die Hauptstelle zu Beginn des §2 der „Kritik der Urteilskraft“ (!) Bezug genommen und ausgerechnet jene Alternative angeführt, die in der (nur wenig später zitierten) Hauptstelle der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ als Unterscheidung von Neigungs- und Vernunftinteresse ihre endgültige Fassung und Ableitung erfährt. Bereits daraus mag man ersehen, daß PASCHER in diesem kurzen Abschnitt zwar alle wichtigen Stellen in der (auch von anderen Autoren her) bekannten Manier mehr oder weniger intuitiv aneinanderreihet, aber KANTS Entwicklung einer konsistenten Begriffsfassung nicht erkennt – und wohl auch gar nicht zu erkennen trachtet, weil er KANT hier auf „psychologistischen“ Pfaden wandeln sieht. Wohl deshalb wird das Interesse für „ein typisch anthropologisches Merkmal“ gehalten (vgl. 81) (was dann allerdings zutrifft).

In einer Anmerkung wird in diesem kurzen Abriß auch jener Schlußsatz (zum „logischen“ Interesse) der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ (vgl. IV 460 35-37) bei passender Gelegenheit angemerkt und (treffend) dahingehend verstanden, daß KANT es mit dieser seiner Einlassung „sogar bestreitet, daß es ein rein theoretisch motiviertes Erkenntnisinteresse geben könne“ (81 Fn24). Diese Aussage wird aber *zum einen nicht* mit jener Stelle im „Streit der Fakultäten“ konfrontiert, die eine gegenläufige Sichtweise ermöglichen könnte (vgl. VII 102 25); und *zum anderen* wird ein demgegenüber gleichsinniger Zusammenhang mit der Pointe bzw. dem Schlußsatz des Primat-Lehrstücks *ebenfalls nicht* hergestellt – wie auch dieses gesamte und für das Vernunftinteresse einschlägige Lehrstück in PASCHERS Buch nur gestreift, aber nicht eigens erörtert wird (vgl. 57, 59f, 67, 91, 93).

13. In der Veröffentlichung des 1989 auf einer Tagung des engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland gehaltenen Vortrages von J. STRANGAS (1989) findet sich eine längere Anmerkung (Nr. 48), in der es heißt, daß es im vorgegebenen Rahmen nicht mög-

lich ist, den Begriff des Interesses bei KANT „ausführlich zu analysieren“ (202). Gleichwohl hält es der Autor „aber für nötig“, auf zweierlei hinzuweisen: zunächst darauf, daß die von KANT in der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ (vgl. IV 413F) und in der Hauptstelle der zweiten „Kritik“ (vgl. V 079 20) vorgenommene Definition „nach wie vor grundlegend bleibt“ (202) – was zunächst einmal richtig ist, aber nicht dazu führen darf, die Begriffsfassung damit für abgeschlossen zu halten und also deren (konsistente) Weiterentwicklung über die §§2 und 4 der „Analytik des Schönen“ bis hin zur Hauptstelle in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ nicht mehr zu beachten. Hätte der Autor die endgültige Fassung des Begriffs samt der Ableitung der Unterscheidung von „Neigungs-“ und „Vernunft“-Interesse zur Kenntnis genommen, so wäre ihm der zweite Hinweis ggfs. schwerer gefallen: nämlich zu behaupten, daß diese Unterscheidung einer „Kritik nicht Stand hält“ (202) – was auch dann nicht zutrifft, wenn man diese Unterscheidung nur in ihrer Erstfassung als Unterschied von „pathologischem“ und „praktischem“ Interesse (gemäß der ersten Fußnotenstelle der „Grundlegung“) kritisiert.

Vor allem hat der Autor die Vermittlungsfunktion des Interesses nicht richtig erfaßt: Es ist zwar so, daß das Interesse (als „Neigungs“-Interesse!) „nichts anderes als die rationalisierte Neigung“ (202) ist; allerdings keinesfalls so, daß die Neigung dabei „sich der Vernunft ‘unterworfen’ hat (in der Erwartung, von dieser bestimmt zu werden)“ (202f), sondern vielmehr so, daß dabei die Vernunft instrumentalisiert wirksam wird. Dementsprechend ist die Schlußfolgerung – „infolgedessen ist ein widerspruchsfreier Begriff ‘pathologischen Interesses’ nicht denkbar“ (203) – insofern völlig verfehlt, als ihre Prämisse KANTS Position auf den Kopf gestellt hat. Was also für das „pathologische“ bzw. „Neigungs“-Interesse nun gerade nicht zutrifft, das gilt für das „praktische“ bzw. „moralische“ bzw. „Vernunft“-Interesse: daß die Sinnlichkeit der Vernunft „unterworfen“ wird. Diese Auffassung des Vernunftinteresses durch KANT, „daß er das ‘moralische Gesetz’ auch als Triebfeder, d.h. als subjektiven Bestimmungsgrund der moralischen Handlung auffaßt“ (203), stellt eine großartige Wahrheit und also das gerade Gegenteil eines „Fehlers“ dar (wie der Autor meint). Dementsprechend ist dieser (Nicht-)Fehler dann auch durch keinen „obersten Fehler der kantischen praktischen Philosophie bedingt“ (ebda), sondern dieser „oberste Fehler“ ist vielmehr die oberste Fehlleistung des Autors selbst.

Im Bereich der Interpretation der Praktischen Philosophie KANTS sollen noch zwei Dissertationen genannt werden, die den Begriff „Interesse“ allerdings nicht eigens thematisiert und auch nur kurz in ihre Erörterungen aufgenommen haben: und zwar im Kontext einer Interpretation des Begriffs „Maxime“. Und da ferner der Einbezug des Interessebegriffs auch unproblematisch vorgenommen wird, kann ein kurzer Hinweis genügen. In beiden Arbeiten geht es um KANTS Moralbegründung, wobei dieses Thema aus entgegengesetzter Richtung angegangen wird. – Die Dissertation (Münster 1991) von M. WILLASCHEK (1992) geht (wie könnte es anders sein?) von einem „handlungstheoretischen“ Ansatz aus und wendet sich gegen eine „weit verbreitete Auffassung“ (13), nach welcher KANT seinen Lesern eine „Handlungstheorie“ vorenthalten haben soll. Vielmehr hat er nach der Meinung des Autors (wenigstens) einen diesbezüglichen „Versuch unternommen“ (ebda): Wenn sich auch dessen Teilstücke über sein gesamtes Werk verstreut vorfinden, so sind sie doch „dem Anspruch nach immer Teile e i n e s systematischen Entwurfs“ (ebda). Da nun aber für diesen in der Tat zwar verstreuten, aber doch systematischen Entwurf m.E. vor allem der Begriff des Interesses das Siegel seiner Einheit darstellt, muß man dessen Vernachlässigung (vor allem) in dieser Dissertation beklagen; zumal in ihrem Literaturverzeichnis die Arbeit von A. GUNKEL aufgeführt ist (im Unterschied zur folgenden Dissertation).

Nicht handlungstheoretisch (und quasi „von unten“), sondern eher „von oben“ geht die Dissertation (Heidelberg 1991) von P. KÖNIG (1994) vor und setzt am Begriff der „praktischen Regel“ an, für

welchen die „Handlung“ nur eines ihrer „Bestandstücke“ (vgl. 62) darstellt. Deshalb mag es dann vielleicht eher verständlich sein, daß das Interesse in dieser Arbeit (ebenfalls) vernachlässigt wird. Gleichwohl ist sein Begriff zugangsneutral: sowohl für einen „Aufstieg“ vom „Neigungs-“ zum „Vernunft“-Interesse als auch für einen gegenläufigen „Abstieg“. Ob nun der Begriff der Handlung (wie oben) oder der der praktischen Regel bzw. der des Zwecks (wie hier) für eine Interpretation der Moralbegründung bei KANT als zentral angesehen wird: um eine angemessene Berücksichtigung des Interessebegriffs kommen beide nicht herum – insbesondere dann nicht, wenn sie das Praktisch-werden der Vernunft (im „moralischen“ Interesse) und also die Freiheitsthematik in ihre Interpretation aufnehmen wollen.

Wenn unser GRUNDGESETZ als oberste Verpflichtung die Unantastbarkeit und Sicherung der „Menschenwürde“ gebietet, so hat dies zur Voraussetzung, daß der Mensch tatsächlich eine solche Würde besitzt – was zunehmend auch philosophischerseits nicht nur in Frage, sondern sogar in Abrede gestellt wird. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß in der Dissertation (Freiburg 1993) von G. LÖHRER (1995) der Versuch unternommen wird, jene Tatsächlichkeit der Menschenwürde als Voraussetzung der Pflicht zu ihrer Wahrung im Kontext der Praktischen Philosophie KANTS, in der dieses Verhältnis überall gegenwärtig ist, in einer Monographie zu behandeln – und dies in hiesigem Zusammenhang umso mehr, als der Autor anläßlich einer Zusammenfassung auf den Begriff des Vernunftinteresses zurückgreift (vgl. 197); und zwar an dieser Stelle in einer (nicht näher erläuterten) „Dreieinigkeit“, die in einem späteren Unterabschnitt (mit dem Titel „Das Interesse an der Vernunft“) dann (mit Erläuterungen) zu einer „Viereinigkeit“ (vgl. 244) aufwächst. Dabei ist zwar deren Aufzählung („formales“, „praktisches“, „architektonisches“ und „spekulatives“ Interesse) nicht zu beanstanden, wohl aber deren jeweilige Erläuterung.

Vor allem aber wirft die rätselhaft bleibende „Einheit“ der Vernunftinteressen Fragen auf: Die diese Einheit kennzeichnende Bestimmung – „größte Einheit neben der größten Ausbreitung“ (244) – träfe zunächst einmal nur auf jene zwei ersten (von insgesamt drei) formalen Maximen der (theoretischen) Vernunft zu (nämlich: „Homogenität“ und „Spezifikation“), mit denen allerdings gegenläufige (bzw. sich scheinbar „widersprechende“) Interessen der Vernunft verbunden sind (vgl. A 666/B 694). Deren „Einigkeit“ wird von KANT an der einschlägigen Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ aber wirklich nur behauptet. Zwar werden sie als zur „Einheit“ der Verstandeserkenntnis notwendige (regulative und formale) Prinzipien auch näher erläutert (nämlich im Kontext des ersten Abschnittes im „Anhang zur transcendentalen Dialektik“), aber eben damit durch ihre Funktion der „Einheitsstiftung“ eigentlich nur verklammert. – Darin, daß nun jene (rätselhafte) Einheit des „nur einigen Interesses“ der Vernunft (vgl. A 666/B 694) dann nach LÖHRER auch das „praktische“ Vernunftinteresse umfassen kann bzw. ihrerseits von diesem „höchsten“ Interesse der Vernunft umfaßt wird, darin „zeigt reine Vernunft, daß sie für sich selbst praktisch ist“ (244). Um diese weitreichende These zu stützen, reicht es allerdings nicht aus, daß auf die zweite Fußnotenstelle der „Grundlegung“ (und dann auch nur auf deren ersten und nicht auch auf deren letzten Satz) verwiesen wird – wie man auch zu dem damaligen Zeitpunkt eine Berücksichtigung wenigstens der Arbeit von GUNKEL (1989) erwarten darf.

In der Dissertation (Basel 1992) von U. THURNHERR (1994) wird der bis zu diesem Zeitpunkt (und danach noch mehrfach) behandelte Begriff „Maxime“ bei KANT monographisch umfassend aufgearbeitet. Und da dieser Themabegriff gemäß der Hauptstelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ (vgl. V 079 25) zum unmittelbaren Umfeld des Begriffs „Interesse“ gehört, wird dieser und der Begriff „Vernunftinteresse“ wiederholt und z.T. auch ausführlicher in die Erörterungen einbezogen. Jene Hauptstelle des Begriffskomplexes, in der KANT den Zusammenhang der Begriffstrias „Triebfeder“-„Interesse“-„Maxime“ herstellt, wird vom Autor in ihrer thematischen Bedeu-

tung allerdings nicht erkannt und nur nebenbei verhandelt (vgl. 74; Fn22, Fn24, Fn29): zusammen mit zwei Hinweisen auf die beiden Fußnotenstellen der „Grundlegung“ (vgl. Fn27 und Fn23) und einem (rätselhaften) auf das Primat-Kapitel der zweiten „Kritik“ (vgl. Fn25).

Obwohl der Autor das Thema des „interesselosen Wohlgefallens“ (wenn auch nur kurz) aufgreift (vgl. 92f), findet eine Erörterung der Weiterentwicklung der Begriffserfassung in den §§ 2 und 4 der „Kritik der Urteilskraft“ nicht statt. Und auf die Hauptstelle in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ wird (ihre Bedeutung ebenfalls nicht erkennend) nur nebenbei hingewiesen: um zum einen den Unterschied von „praktischer“ und „kontemplativer“ Lust (vgl. 108 Fn43) und zum anderen die (durchgängige) Redeweise vom „integrativen“ Interesse (vgl. 124 Fn140) zu belegen. Daraus ist bereits zu ersehen, daß eine auch nur ansatzweise durchgeführte systematische Nachzeichnung der Fassung des Begriffs „Interesse“ bei KANT nicht vorgenommen wird und daß daher die Interpretation des Maximebegriffs an diesem seinem Nachbarbegriff keine Stützung sucht, sondern auf ihn nur kontexthalber und zu Illustrationszwecken selektiv zurückgreift.

Dementsprechend verwundert es nicht, daß dieser Rückgriff oftmals alles andere als unproblematisch ist. Da nun aber die Begriffe „Interesse“ und „Vernunftinteresse“ auf über 30 einzelnen Seiten und z.T. mehrfach in die Erörterungen einbezogen werden, kann angesichts dieser Menge hier keine umfassende und in die Einzelheiten gehende Würdigung vorgenommen werden. Daher mögen an dieser Stelle vor allem zwei generelle Hinweise genügen: Die Erklärung des Interesses, so wie sie in der beigezogenen Hauptstelle der zweiten „Kritik“ von KANT gegeben wird, mißversteht der Autor in der Weise, daß das Interesse zwar „eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, so fern sie durch *Vernunft* vorgestellt wird“ (vgl. V 079 21), daß damit also jegliches Interesse zwar immer auch *vernünftig* bestimmt ist, aber deshalb keinesfalls mit einem Interesse der Vernunft verwechselt werden darf. Andererseits darf jene Erklärung des Interesses auch nicht so verstanden werden, daß damit ein (zwar vernunftbestimmtes, aber eben doch nur) „pathologisches“ (Neigungs-)Interesse (aufgrund seiner Bestimmung als *Triebfeder*) gemeint sei. Jene Bestimmung KANTS bezieht sich nämlich gar n i c h t auf eine der beiden A r t e n des Interesses, sondern auf dieses überhaupt.

Diese also nicht lediglich terminologisch unglückliche, sondern sachlich verfehlte Auffassung dessen, was ein Interesse bei KANT ist, hält der Autor durch und spricht z.B. gegen Ende des Buches von drei Leitprinzipien a l s Vernunftinteressen, von denen eines dann „Glückseligkeit“ sein soll (vgl. 146). Es sei deshalb wenigstens nebenbei bemerkt, daß er sich auch der unhaltbaren Ansicht BECKS anschließt, daß KANTS Verständnis des (menschlichen) Begehrungsvermögens „hedonistisch“ sein soll, wozu er (wie jener) wiederum eine Artbestimmung des Interesses mit dessen allgemeiner Erklärung verwechselt; und dies auch noch unter Hinweis auf jene Erklärung in der „Kritik der Urteilskraft“, in der KANT den unverbrüchlichen Zusammenhang von Wollen und (praktischem) Interesse „überhaupt“ feststellt (vgl. 108f; vgl. V 209 10-12).

Zum zweiten sei darauf hingewiesen, daß THURNHERR (eine „Reflexion“ KANTS zum Begriff „Maxime“ strapazierend) verschiedentlich hervorhebt, daß das (wie auch immer zu verstehende) „Vernunftinteresse“ wesentlich ein solches an „Einheit“ sei (vgl. vor allem 62 und 159). Dieses „Einheitsinteresse“ kann ersichtlich nicht exklusiv auf eine der drei formalen und regulativen „Maximen“ der theoretischen Vernunft (nämlich: „Homogenität“) aus dem ersten Abschnitt im „Anhang zur transcendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ bezogen werden. Auch unterläßt der Autor den Versuch, es näherhin als „architektonisches“ Systeminteresse (vgl. A 475 /B 503) zu bestimmen. Ferner wird nicht versucht, es gemäß der „Kritik der praktischen Vernunft“ daraus zu erklären, daß „alles Interesse zuletzt praktisch ist“ (V 121 29) – was allerdings beide Male eingehende Untersuchungen erforderlich gemacht hätte. Abschließend sei bemerkt, daß die

durchgängige Rede vom Interesse als einem „integrativen“ m.E. auf die „Integrationsfunktion“ („Vermittlungsfunktion“) des Interesses abstellt, die es hinsichtlich Sinnlichkeit und Vernunft in der Tat ausübt (und: daß die Literatur zum Begriff „Interesse“ nicht beachtet worden ist).

14. Von den Arbeiten zur Ästhetik KANTS, die in den 90er Jahren erschienen sind und Ausführungen zum Interessebegriff beinhalten, war oben bereits auf den Kongreßbeitrag von Chr. FRICKE (1990 b) hingewiesen worden. In den Akten des „Siebenten Internationalen Kant-Kongresses“ (Mainz 1990), der in einem erfreulich hohen Maße Beiträge zur „Kritik der Urteilskraft“ und darunter (endlich) auch solche zur Theorie des „Erhabenen“ aufgenommen hat, finden sich noch zwei weitere Veröffentlichungen, die an dieser Stelle zu nennen sind: zunächst der Beitrag M. RIEDELS (1990), dessen letzter Abschnitt (IV.) die Problematik der §§ 41 und (vor allem) 42 aufnimmt und einen wichtigen Beitrag zur Frage eines genuin „ästhetischen“ Interesses bzw. eines „Interesses im ästhetischen Verstande“ (729; vgl. XV 426: Refl. 971) darstellt; sodann der Beitrag B. RECKIS (1990) der „intentionalitätstheoretischen“ Kant-Interpretation von G. PRAUSS „insgesamt sehr verpflichtet“ (170 Fn 16) ist. Dementsprechend verwundert es nicht, daß hier der Begriff der Intentionalität und nicht der des Interesses eine wichtige Rolle spielt: und zwar als „Intentionalität ohne Intention“ (so der Titel).

In dem Aufsatz der Autorin in einem 1993 von K.-H. SCHWABE und M. THOM herausgegebenen Sammelband wird im Zusammenhang der „Interesselosigkeit“ diese ganz am Ende als Kennzeichen des Schönen problematisiert, wobei KANT und STENDHAL zunächst zueinander in Opposition gebracht werden, weil der letzte von beiden „das Schöne einmal une promesse de bonheur“ (111) genannt und damit Interesselosigkeit in Bezug auf das Schöne abgelehnt hat. Allerdings weiß der „genauere Leser Kants (...), daß *diese* Opposition gegenstandslos ist“ (ebda) und sich lediglich einem (nicht nur) von NIETZSCHE artikulierten Mißverständnis verdankt; wozu RECKI aber nicht zunächst auf jene einschlägige Fußnote zum § 2 der „Analytik des Schönen“ (vgl. V 205F) verweist, sondern gleich auf den § 42 (vgl. 115 Fn49).

Der Aufsatz von St. NACHTSHEIM (1993) enthält vornehmlich eine (dankenswerte) Analyse des „Angenehmen“ (samt seiner Arten), da „in der Kant-Literatur Deutungen des Angenehmen, die eine gewisse Präzisierung wünschenswert erscheinen lassen“ (211 Fn2), anzutreffen sind. Dabei wird das Angenehme zunächst als etwas ganz und gar Ästhetisches bestimmt und erst danach als etwas, das zum Begehungsvermögen in Beziehung tritt: im Interesse der Neigung. Die Erörterung wird (natürlich) im Zusammenhang der „Interesselosigkeit“ des Wohlgefallens am Schönen vorgenommen, und zwar ohne hier ein großes Problem zu sehen: Ästhetische Interesselosigkeit (Kontemplativität) und praktische Interessiertheit können nämlich in Bezug auf ein und denselben Gegenstand ohne Schwierigkeit als nebeneinander bestehend gedacht werden (vgl. 213 Fn8). Um die ästhetische Eigenständigkeit des *G e f ü h l s* der Annehmlichkeit auch gegenüber seiner Praktizität zu betonen, erscheint es dem Autor als „nicht ganz nutzlos, in diesem Zusammenhang auf die Frage der Interessiertheit näher einzugehen“ (214) und damit also auf den Begriff des Interesses. Dieser wird dann (auch in seiner anthropologischen Bedeutung) verlässlich nachgezeichnet, wenn hier auch alles auf ein Verständnis (nur) des Neigungsinteresses hinausläuft.

Dabei werden nahezu alle wichtigen Hauptstellen beachtet und verarbeitet: allerdings mit Ausnahme der Stelle in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ (vgl. VI 212), obwohl deren Berücksichtigung die Argumentation nicht so sehr dem „Eindruck der Verwirrung“ (216) ausgesetzt, sondern einfacher und übersichtlicher gestaltet hätte. Insbesondere an zwei Stellen wird sie auch konkret vermißt: einmal im Zusammenhang des schon in der „Kritik der Urteilskraft“ (wenn auch nur nebenbei und an unpassendem Orte) anzutreffenden Unterschiedes von „contemplativer“ und

„praktischer“ Lust (vgl. 217; vgl. V 222 19) und zum anderen im Zusammenhang der Vermittlungsfunktion des Interesses (vgl. 219), da in diesem die Lust mit dem Begehrungsvermögen einer Regel des Verstandes zufolge verbunden wird. – Das vom Autor herausgestellte Ergebnis muß gleichwohl unbedingt festgehalten werden: „Das Urteil über das Angenehme enthält als solches indessen keinen Übertritt in die praktische Sphäre. Der Abstand des Schönen und des Angenehmen fällt vielmehr in den Bezirk des Ästhetischen selbst“ (200 f).

In seiner Dissertation (Frankfurt/M. 1995) möchte F. NOBBE (1995) dann auch „einen anderen Weg einschlagen“, allerdings nur „was die Darstellung, nicht was die Argumente betrifft“ (180); was bereits ein Problem für sich darstellt. Die einfache Übernahme der Argumente KANTS wird aber noch problematischer, weil jene Absichtserklärung eigentlich besagen will, daß die Anlage bzw. die Strategie der Argumentation verändert werden soll, um letztlich ebenfalls zeigen zu können, „daß das Wohlgefallen am Schönen in Kants Sinne ein interesseloses sein muß“ (ebda). Dabei zeigt dann bereits ihre bloße Veranschlagung, daß die „neue“ Strategie keine ist, in dem sie (bei Lichte besehen) in ihrem ersten Beweisschritt nichts anderes vorhat als in ihrem zweiten, und daß sie (wie die „alte“) ebenfalls etwas „beweist“, was im Grunde vorausgesetzt wird: daß dem Wohlgefallen am Schönen keine Beziehung aufs Begehrungsvermögen zudedacht werden kann. Die Markierung des Wohlgefallens am Schönen als ein interesseloses „in Kants Sinne“ möchte ein gleich zu Beginn des Unterkapitels „Interesselosigkeit“ (3.2) genanntes „Paradox“ einhegen, daß im Rückgriff auf HERDERS diesbezügliche Kritik zwar formuliert, aber sogleich dahingehend entschärft wird, daß KANT keineswegs der Meinung ist, „daß das Schöne uns nichts angeht oder uns gleichgültig und kalt läßt“ (179), sondern daß er lediglich einen anderen (nämlich: engeren) Interessebegriff als HERDER hat – was aber gerade der Kern des Problems ist; denn nur dieser (enger) kantische Begriff des Interesses (als eines zuletzt „praktischen“) kann dazu dienen, das Ästhetische vom Praktischen zu „distanzieren“ (und es in seiner Eigenständigkeit zu erweisen).

Ist der Begriff des Interesses aber weiter zu fassen (wie HERDER es meint), dann kann er seine argumentative Funktion nicht erfüllen, weil ein Begriff als Gattung die „Distanzierung“ seiner Arten nur zum Teil aus sich selbst ermöglichen kann und diese immer auch zu einem anderen Teil „ab extra“ an es herantreten müssen („accedit ad genus“). Von daher muß auch in diesem Zusammenhange (des ersten Moments des Geschmacksurteils) in der „Analytik des Schönen“ jene Pointe des Primat-Lehrstücks der zweiten „Kritik“ in Geltung bleiben und *a l l e s* Interesse zuletzt praktisch sein: also auch das (zweifelloso vorhandene) Interesse am Schönen.

Dementsprechend stellt NOBBE (gegen Ende seines Buches in einem anderen Kontext) in Bezug auf den § 42 der „Kritik der Urteilskraft“ auch treffend fest, daß KANTS Lehre von der „Interesselosigkeit des Geschmacksurteils und seiner Freiheit auch von sittlichen Zwecken“ (290) hiervon nicht beeinträchtigt wird, weil jenes „intellektuelle“ Interesse am Schönen kein letztlich „ästhetisches“, sondern ein genuin „praktisches“ (nämlich: „moralisches“) ist (vgl. ebda). Trotz dieser zutreffenden Einsicht ist der Autor weit davon entfernt, sich den Begriff „Interesse“ bei KANT auch nur umrißartig verfügbar gemacht zu haben. Vielmehr glaubt er, mit der Bestimmung des Begriffs gemäß des Beginns des § 2 der „Analytik des Schönen“ auskommen zu können: woraus sich zum einen eine Reihe von Ungenauigkeiten erklärt und zum anderen auch die (für ein Buch zur Anthropologie KANTS) bedauerliche Tatsache, daß das „Interesse“ in seiner Bedeutung als anthropologische „Kategorie“ bzw. als „Existential“ nicht erkannt worden ist.

Auf den Aufsatz von B. NEYMEYR aus dem Jahre 1995 sei deshalb eingegangen, weil auf ihn oben hingewiesen wurde (vgl. Ende Nr.10): und zwar im Zusammenhang mit HEIDEGGERS These, daß KANTS Lehre vom „interesselosen Wohlgefallen“ in Schutz genommen werden muß gegen

ihre Mißdeutung durch SCHOPENHAUER und NIETZSCHE, welche auch heute (1961) „noch durchgängig im Schwange ist“ (1996, 107). Der Hinweis auf diesen Aufsatz war deshalb ratsam, weil die Autorin „zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant“ (so lautet der Untertitel) Stellung nimmt und dabei auch „einige wichtige Aspekte der Kantischen Konzeption (...) skizzenhaft umrissen“ (231) werden – was a limine auch auf den Begriff „Interesse“ bei KANT zutrifft, dessen Definition gemäß §2 der „Analytik des Schönen“ zitiert (vgl. 229) und dessen Zusammenhang mit jeglichem Wollen erwähnt wird (vgl. 226f); dessen Gesamtkonzeption aber zweckdienlich im Dunkeln bleibt. (Würden Arbeiten zu anderen PHILOSOPHEN, die sich mit jener Lehre KANTS auseinandersetzen, in diesen Literaturbericht auch noch einbezogen werden, dann würde die hier zu besprechende Literatur uferlos werden).

15. Jenes Buch NOBBES von 1995 verfolgt „das Ziel, den im 18. Jhd. generell bestehenden Zusammenhang von Ästhetik und Anthropologie auch für Kants KU nachzuweisen“ (13 f). Genauer unternimmt der Autor „den Versuch, aus der KU eine Anthropologie Kants auf transzendentalphilosophischer Grundlage zu gewinnen“ (14) und konzentriert sich dabei „auf drei für die transzendentalen Anthropologie zentrale Probleme“ (15), in denen es um die Einheit dreier fundamentaler Unterscheidungen KANTS und damit „letztlich um die Einheit des Menschen in der Pluralität seiner Bestimmungen“ (ebda) geht: nämlich um die Einheit von (erstens) Sinnlichkeit und Vernunft, von (zweitens) empirischen und transzendentalen Ich und von (drittens) theoretischer und praktischer Vernunft (vgl. 15f). („KU“ steht für „Kritik der Urteilskraft“).

In dieser *letzten* Monographie zur Anthropologie KANTS spielt der Begriff „Interesse“ (wie gesagt) nur im Zusammenhang der „Interesselosigkeit“ des reinen Geschmacksurteils eine (wie gezeigt: unaufgeklärte) Rolle – ebenso wie in dem *ersten* monographischen Werk, das von J. SCHWARTLÄNDER (1968a) verfaßt wurde; wobei man dies bei jenem aufgrund der Hauptabsicht eher „verstehen“ kann als bei diesem. Sieht man einmal von den beiden speziellen Untersuchungen von H. JANSOHN (1969) und V. SATURA (1971) ab (was NOBBE nicht hätte machen dürfen, da beide Arbeiten spätestens für sein „zweites“ Grundproblem einschlägig sind) und klammert man die ebenfalls spezieller angelegte Dissertation (Trier 1994) von SOO BAE KIM (1994) aus, die die Beziehung der Anthropologie KANTS „zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule“ (so der Untertitel) erörtert, so bleibt eigentlich nur noch das Buch (Dissertation München 1980) von M. FIRLA (1981) übrig.

In dieser Arbeit wird zwar die Thematik und der Forschungsstand (in einem 17 Seiten langen Literaturbericht) auch insgesamt aufgearbeitet, aber gleichwohl doch vor allem das „Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie“ (so der Titel) in eigenwilliger Weise behandelt – damit eine Anregung ihrer Lehrerin A. PIEPER aufgreifend, die diese wichtige Thematik in einem Aufsatz von 1978 bereits erörtert und zur Beachtung empfohlen hatte. Sowohl FIRLA als auch PIEPER berücksichtigen dabei (unverständlicher Weise) den Begriff „Interesse“ nicht.

Dies trifft allerdings auch auf die übrigen (bibliographisch ermittelten) Aufsätze zur Anthropologie KANTS, die seit dem Initial-Aufsatz von N. HINSKE (1966) Jahr für Jahr erschienen sind, ebenso zu wie auf in Monographien oder Sammelbänden „versteckte“ Kapitel oder Beiträge. Bekanntlich wird in den meisten Fällen auf KANTS (erst in der „Logik“ gestellte) berühmte (vierte) Frage „Was ist der Mensch?“ Bezug genommen: entweder nur zu Einleitungszwecken oder aber um die Bedeutung der Anthropologie als *der* Grunddisziplin der Philosophie zumindest für das Denken KANTS, manchmal auch über diesen hinaus darzutun. Dabei fällt dann zwangsläufig auch das Wort „Interesse“, weil sich nach KANT eben a l l e s Interesse auf jene (zuerst:) drei bzw. (dann:) vier Fragen bringen läßt (vgl. A 804f/B 832f bzw. IX 025 01-06). Obwohl G.B. JÄSCHE nicht vom „Interesse

der Vernunft“, sondern vom „Feld der Philosophie“ spricht, wurden einige Interpreten dazu ange-regt, ein „anthropologisches“ Interesse als „oberstes“ einzuführen. Dem ohngeachtet ist aber gleichwohl festzustellen, daß in der Diskussion und Interpretation der Anthropologie KANTS der Begriff des Interesses keine nennenswerte Rolle spielt – obwohl dieser Begriff jeweils in einem wichtigen anthropologischen Kontext behandelt wird.

16. Der anthropologische Kontext des Begriffs „Interesse“ ist A. HUTTER in seinem Aufsatz von 1998 (mit dem Titel: „Das Interesse der Vernunft“) nicht entgangen: Unter Bezugnahme auf die erste Fußnotenstelle in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ stellt er fest, daß „nur der Mensch, das ‘Zwischenwesen’ par excellence, (...) ein Interesse“ (18) besitzt. Daß „das Interesse ebenfalls eine ‘Zwischenstellung’ aufweist“ (ebda), dies ergibt sich allerdings weder aus jener Stelle noch aus derjenigen im ersten Absatz des PrimatLehrstücks der „Kritik der praktischen Vernunft“, die der Autor heranzieht, um den Begriff „Interesse“ allgemein zu bestimmen (vgl. ebda) – und die dann auch für die „Darstellung des Kantischen Interessenbegriffs“ (25) als hinreichend angesehen wird. In Wahrheit wird aber (wohl der Einfachheit halber) für die allgemeine Bestimmung das vorausgesetzt, „was ‘Interesse’ dem Wortsinn nach bedeutet, nämlich ‘Zwischensein’“ (23).

Daß HUTTER die kantische Begründung für diese (zutreffende) allgemeine Bestimmung des Begriffs „Interesse“ jedoch nicht geläufig ist, kann man zum einen aus der Nichtberücksichtigung der dafür einschlägigen und auch insgesamt wichtigsten Stellen (vgl. V 079 19 u. VI 212 26) ersehen; vor allem aber daraus, daß die eine seiner beiden Arten fälschlicher Weise als „Oxymoron“ bezeichnet wird (vgl. 17): Im „Interesse der Vernunft“ werden nämlich nur die Wörter „Vernunft“ und „Interesse“ miteinander verknüpft, nicht aber deren Begriffe: weil der Begriff „Interesse“ den Begriff der Vernunft bereits als eines seiner Bestimmungsmomente enthält. Es findet also keine „eigentümliche Verknüpfung von Vernunft u n d Interesse“ (vgl. 17) statt, sondern i n jeglichem Interesse immer eine solche von Lust (Sinnlichkeit) und Verstand (Intellekt) – welche Verknüpfung beim Vernunftinteresse auf die Weise „eigentümlich“ vorgenommen wird, daß die in ihm enthaltene „intellektuelle“ Lust „nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehungsvermögens folgen kann“ (VI 212 28).

Daß jemand etwas „bewußt“ tut, kann umgangssprachlich auch so ausgedrückt werden, daß er es „absichtlich“ tut. Bei KANT steht aber der Begriff der Absicht spezifisch für dasjenige, was durch eine Handlung „erreicht werden soll“ (IV 399 36), und also für dasjenige, was mit der Handlung (als Mittel) „bezweckt“ wird. Beim (unmittelbaren) praktischen Vernunftinteresse bzw. bei einer Handlung aus Pflicht kommt es nun aber niemals auf eine Absicht (Materie) an, sondern nur auf die (Form der) Maxime; weshalb das moralische (Vernunft-)Interesse dann auch kein „bewußtes“ in dem Sinne ist, daß ihm „eine *Absicht* zugrunde liegt“ (25) – und weshalb dann auch die Paralleli-sierung „zwischen dem theoretischen und praktischen, dem unbewußten und bewußten Interesse“ (ebda) bereits aus diesem Grunde (wie auch aus anderen) jeder Grundlage entbehrt.

Auf die kurzen Bemerkungen des Autors zum „Primat-Lehrstück“ wird im gleich folgenden Literaturbericht eingegangen. An dieser Stelle ist nur festzuhalten, daß HUTTER dieses Theoriestück offensichtlich als gültig ansieht (vgl. 19); was aber überhaupt nicht der Fall ist (was aber unter anderem durch eine genauere Analyse des Interessebegriffs gezeigt werden kann). So ist dann *zwar* die Konzentration auf die Stellen im „Primat-Lehrstück“ und auch die Bevorzugung der dort vorhandenen allgemeinen Bestimmung des Begriffs „Interesse“ (vgl. V 119 33) insofern verständlich, um „Kants vermögenstheoretische Begründung der Transzendentalphilosophie“ (so der Untertitel des Aufsatzes) seinerseits begründen zu können. – Was *aber* gerade von der „Primat-Lehre“ her (und auch überhaupt) aussichtslos ist, da keinesfalls gezeigt werden kann, daß „*jedes* Gemütsver-

mögen aufgrund seiner Interessenstruktur letztlich praktisch ist“ (19). (KANT ist übrigens in diesem Punkte der viel bescheideneren Auffassung, daß nur die durch ein jeweiliges „Interesse“ geleitete **A u s ü b u n g** eines jeden Vermögens „zuletzt praktisch“ ist; während diese im Aspekt des **U r s p r u n g e s** jeweils autonom sind).

Zusammenfassung: Aus dem vorangegangenen Literaturbericht zum Begriff „Interesse“ bei KANT ergibt sich, daß dieser Begriff weder vollständig noch zutreffend dargestellt und interpretiert worden ist: Die Beiträge SCHMIDINGERS (1983) und GUNKELS (1989) stellen nur erste Schritte zu einer systematischen Aufarbeitung der gesamten Begriffslage dar; die Dissertation PASCHERS (1991) behandelt von vornherein mit dem „Vernunftinteresse“ nur eine seiner Grundarten ohne überhaupt gezeigt zu haben, was ein Interesse bei KANT eigentlich und allgemein ist; dementsprechend kann dessen Arbeit und auch die HUTTERS (1998) nicht befriedigen. Alle diese Arbeiten enthalten zudem noch gravierende Ungenauigkeiten, Gewaltsamkeiten und sogar offensichtliche Fehler. – Das Kurzreferat von HABERMAS (1968) hat die Notwendigkeit einer Darstellung deutlich gemacht und dazu die Anregung gegeben. Die Dissertation von GERHARDT (1974) hat eine solche Darstellung allerdings nicht geleistet.

Auch in Gesamtdarstellungen spielt der Begriff „Interesse“ selbst dann entweder gar keine oder eine nur marginale Rolle, wenn diese sich zu KANTS Lehre vom „Interessen“-Primat der praktischen Vernunft (wie auch immer) äußern. – Lexikon-Artikel geben über die Begriffsfassung samt Umfeld und Kontext nur ansatzweise und dann auch noch z.T. verfehlt Auskunft. – Literatur zum Begriffs-Umfeld ist im Falle der Begriffe „Triebfeder“ bzw. „Bedürfnis“ eigentlich gar nicht vorhanden und entsprechend also auch nicht zum „Interesse“. Die Literatur zum Begriff der Maxime ist demgegenüber seit BITTNER'S Kongreßbeitrag (1974) immer stärker angewachsen und also reichlich vorhanden. Gleichwohl wird hier der Begriff „Interesse“ nur in zwei Arbeiten nebenbei behandelt; dies trifft auch auf die Dissertation von THURNHERR (1994) zu, obwohl hier der Interessebegriff sehr häufig in die Erörterungen einbezogen wird.

In der Interpretation der Ästhetik KANTS wird im Zusammenhang des „interesselosen Wohlgefallens“ der negierte Begriff noch am häufigsten in die Diskussion einbezogen, aber nur in drei Fällen eigens auf seine Struktur hin zu erörtern versucht. Hier ist vor allem der Beitrag von Chr. FRICKE (1990a) zu nennen. – Die Literatur zur Anthropologie KANTS hat die anthropologische Bedeutung des Begriffs „Interesse“ nicht erkannt. Wenn überhaupt so wäre auf das Buch NOBBES (1995) zu verweisen. – Gleiches gilt auch von der Literatur zum Begriff der Handlung bei KANT.

BEILAGE : LITERATURBERICHT (zur „Primat-Lehre“)

Wer sich durch die „Allgemeine Einleitung“ (Gesamteinleitung) hat überzeugen lassen, daß eine Interpretation des Primat-Kapitels in der „Kritik der praktischen Vernunft“ KANTS Argument im Schlußsatz des Lehrstücks unmöglich undiskutiert auf sich beruhen lassen kann, der wird angesichts des Ergebnisses des vorangegangenen Literaturberichtes zum Begriff „Interesse“ für das Vorhandensein von Interpretationen der Primat-Lehre KANTS keine großen Erwartungen mehr hegen: Setzt doch eine Diskussion der Pointe des Primat-Kapitels („daß a l l e s Interesse zuletzt praktisch ist“) eine Klärung des Interessebegriffs bei KANT voraus. Daß hier ein Klärungsbedarf besteht, hat jener Literaturbericht wenigstens ansatzweise deutlich gemacht: Die Sichtung der einschlägigen Arbeiten zur Ästhetik KANTS ergab, daß eine stattliche Anzahl von Interpreten für die Annahme eines *genuin* „ästhetischen“ Interesses plädiert hat und damit also indirekt die Auffassung vertrat, daß a l l e s Interesse eben n i c h t „zuletzt praktisch“ ist.

Ferner klang bereits an, daß sich ggfs. auch ein *genuin* „theoretisches“ Interesse aus Überlegungen KANTS (wiederum: gegen ihn) abheben lassen könnte. Vor allem diese letzte Möglichkeit auszuschließen stellt m.E. das eigentliche Motiv bei HABERMAS dafür dar, daß er in seinem 68er Buch „Erkenntnis und Interesse“ einen entsprechend zweckdienlichen Abriß des Begriffs „Interesse“ in seinem (im Grunde auf die Konservierung der Pointe des Primat-Lehrstückes angelegten) KANT-Referat für notwendig gehalten hat, um diese Pointe als Ausgangspunkt für seinen Weg hin zu seiner Auffassung von „Kritik“ (als Einheit von Erkenntnis und Interesse) nutzen zu können (vgl. Gesamteinleitung Nr. 4).

Nun wird niemand die Feststellung einer a b s o l u t e n Lücke in der Kantinterpretation erwarten wollen, da KANTS Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ ja ein Gemeinplatz der Kantliteratur geworden ist und sich in dieser wohl nur wenige Gesamtdarstellungen antreffen lassen, die jene Lehre nicht wenigstens erwähnen. Dementsprechend kommt es darauf an, jene (bereits wahrscheinliche) Lücke als eine q u a l i t a t i v e zu bestätigen. Es kommt also darauf an zu zeigen, daß sich unter den in Frage kommenden Arbeiten k e i n e einzige befindet, die das Primat-Lehrstück in der zweiten „Kritik“ seiner Bedeutung angemessen analysiert und interpretiert hat. Zu den verdachtsweise „einschlägigen“ Arbeiten (aus der höchst wahrscheinlich vollständigen Literatur-Sammlung) gehören nun zweifellos solche, die ihrem Thema (Titel) gemäß über den „Primat der praktischen Vernunft“ zu handeln vorgeben; o d e r aber Gesamtdarstellungen, die einen entsprechenden Abschnitt (oder Kapitel) in ihrem Inhaltsverzeichnis ausweisen; o d e r Kommentare zur „Kritik der praktischen Vernunft“. Da nun die gesamte Literatur (inklusive der zum Begriff „Interesse“) entsprechend durchforstet worden ist, fanden sich schließlich a u c h „versteckte“ Bezugnahmen auf KANTS Primat-Lehre, die natürlich daraufhin zu untersuchen sind, ob sie einen diesbezüglich brauchbaren Beitrag enthalten.

1. Zunächst muß man L.W. BECKS Kommentar zur „Kritik der praktischen Vernunft“ (dt. 1974) anführen, der im § 5 des XIII. Kapitels die Primat-Lehre behandelt und dazu mit zwei Seiten auskommt (vgl. 230-232); womit der Kommentator bereits zu erkennen gibt, daß er das Lehrstück für problemlos hält und sein Inhalt mit wenigen Zitaten und Paraphrasen wiedergegeben werden kann. Dabei wird vor allem auf die Pointe bzw. auf den Schlußsatz des Lehrstücks abgestellt: „Die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft verhindert, daß aus dem Unterschied der Interessen der Vernunft ein Gegensatz wird, indem sie die Beiordnung der Interessen auf eine Unterordnung zurückführt. Und bei dieser Unterordnung hat die Praxis den Primat, ‘weil alles Interesse zuletzt praktisch ist’“ (232). Dieses Zitat darf aber nicht dahingehend mißverstanden werden, daß KANTS Pointe

a u c h die (dritte) **Alternative** „Beiordnung/Unterordnung“ bzw. „Koordination/Subordination“ entscheidet – was hier allerdings auch nicht intendiert ist, da sie (genau gelesen) nur n a c h einer ausgeschlossenen Beiordnung d a n n die (vierte und letzte) **Alternative** („spekulativ/praktisch“) für die Unterordnung klären können soll.

Mit welchen Argumenten KANT den Koordinationsgedanken ausschließt (was angesichts der von ihm selbst eingeführten Alternative ja geschehen muß), bleibt in dem Zitat also unerörtert und wird bestenfalls im Absatz zuvor (letzter auf S. 231) angedeutet. Die n o c h m a l s vorgelagerte (und ebenfalls von KANT selbst eingeführte: zweite) **Alternative**, die den „Ordnungsgedanken“ (als entweder Koordination oder Subordination) mit dem „Substitutionsgedanken“ konfrontiert, wird von BECK nun entweder gar nicht oder ebenfalls im letzten Absatz auf Seite 231 behandelt; wobei ein Argument hier aber nicht zwei Herren dienen kann. Die von KANT ganz **zuerst** behandelte Lösungsmöglichkeit, die in einem „Interesse der Zusammenstimmung“ (als „Systeminteresse“?) bestehen könnte, wird überhaupt nicht berührt – wie auch die im ersten Absatz des Lehrstücks vorgenommene Erklärung des „spekulativen“ Vernunftinteresses zugunsten eines a n d e r e n (Ende des dritten Absatzes genannten) Interesses vernachlässigt wird, „das in der Einschränkung des spekulativen Frevels besteht“ (V 121 16). Von den **vier** im Lehrstück vorgenommenen argumentativen Weichenstellungen bzw. Entscheidungen von **Alternativen** befaßt sich der „Kommentar“ BECKS also nur mit der allerletzten: in der Weise eines bloßen Zitates.

Daß dieses Zitat selbst alles andere als problemlos ist, müßte BECK aber eigentlich klar sein, merkt er doch zum Begriff „Interesse“ an (231 Fn29), daß dieses „Wort“ eine „Inkonsistenz“ enthält: Es bedeutet nämlich „einmal den Zweck, zu dem ein Vermögen gebraucht wird, und zum anderen ein Prinzip, das den Gebrauch dieses Vermögens fördert. So ist das Interesse der theoretischen Vernunft einmal ‘die Erkenntnis des Objekts bis zu den höchsten Prinzipien a priori’ und zum anderen die Festsetzung von Grenzen, in die die ‘Ungeheuer der Vernunft’ nicht einbrechen können, um ihr geordnetes Fortschreiten zu stören“ (300). Da es neben dieser von BECK zu Recht und dankenswerter Weise abgehobenen „zweiten“ Erklärung des spekulativen Vernunftinteresses noch eine Reihe weiterer gibt, kann hier von einer „Inkonsistenz“ nur dann gesprochen werden, wenn man diese Begriffsfassung bei KANT entsprechend umfassend geklärt hat. Daß dies unterblieben ist, gibt BECKS Begründung bzw. Auflösung jener „Inkonsistenz“ bereits zu erkennen. Sie lautet: Jenes (erste) scheint „dem dogmatischen Metaphysiker das Vernunftinteresse zu sein, dieses einem kritischen Metaphysiker wie Kant“ (300).

An diesem ganzen Sachverhalt zeigt sich nun sehr deutlich, daß eine Klärung der Begriffslage des Interesses für ein greifendes Verständnis des Primat-Lehrstücks neben anderen Bemühungen erforderlich ist. Daß eine solche Klärung im Kommentar nicht gegeben wird (auch nicht an anderer Stelle), wurde oben im Literatur-Bericht zum Begriff „Interesse“ bereits festgestellt. Jene Feststellung wird also auch hier bestätigt und kann noch durch einen weiteren Punkt ergänzt werden: Im Zusammenhang der Beleg-Fußnote zu dem „Pointen“-Zitat verweist BECK zweckdienlich auf eine Stelle im „Kanon“-Hauptstück der „Methodenlehre“ der „Kritik der reinen Vernunft“, nach welcher KANT „den Weg zur Behauptung des Primats des praktischen Vernunftinteresses vor dem theoretischen freigemacht“ (232) haben soll und in welchem er die (häufig zitierte) Frage stellt, was wir wohl generell für einen Gebrauch von unserem Verstande machen könnten, wenn wir uns nicht **Z w e c k e** vorsetzen würden (vgl. A 816/B 844). Auf die vorsichtiger abgefaßte Formulierung im Schlußsatz der zweiten Fußnotenstelle in der „Grundlegung“, wonach das „logische“ Interesse der Vernunft **A b s i c h t e n** für ihren Gebrauch voraussetzt (vgl. IV 460 35F), weist BECK allerdings nicht hin – im Unterschied z.B. zu M. FORSCHNER (1974), für den dann allerdings bereits aus dieser Fußnote „der Primat des praktischen Interesses von selbst“ (268) erhellt.

Die „Vorlesungen“ G. SIMMELS (1924) über die Philosophie KANTS verfolgen „keine philosophiegeschichtliche, sondern eine rein philosophische“ (V) Absicht, nämlich: „diejenigen Kerngedanken, mit denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitlose Inventar des philosophischen Besitzes (...) einzustellen“ (ebda). In der zwölften Vorlesung hat der bedeutende Soziologe dann auch einen Gedanken des Primat-Lehrstücks zwar als dessen „zeitlosen“ Kern herausgeschält, aber diesen dann doch nicht so recht in Besitz nehmen bzw. schlucken wollen. Die Primat-Lehre besagt demnach nichts anderes, „als das die Wissenschaft ein paar Begriffe, mit denen sie selbst nichts anzufangen weiß, dem praktischen Bedürfnis zu gestalten überläßt und damit die Sicherheit gewinnt, daß dieses praktische Bedürfnis sich nie in ihre Angelegenheiten einmischt“ (198). Da aber die „theoretische Vernunft gar keinen *A n s p r u c h*“ (199; Sperrung VB) auf diese Begriffe macht, kann hier auch von keinem (qua Primat verlangten) *V e r z i c h t* darauf die Rede sein, weshalb es „kein ganz glücklicher Ausdruck“ (198) war, dieses (Nicht-) Verhältnis „Primat der praktischen Vernunft zu nennen“ (ebda).

Während also z.B. nach U. SCHULTZ (1965) KANT mit dem Primatgedanken „den höchsten Punkt seines Systems erreicht“ (121f) hat, handelt es sich nach SIMMEL dabei eher um einen *Lap- sus linguae*. Auf dessen „Vorlesungen“ wurde aber nicht allein um dieses denkbar großen Kontrastes willen hingewiesen, sondern vor allem deshalb, weil jener in ihnen herausgearbeitete „Kerngedanke“ durchaus als „Kern“ der Darstellung BECKS (gemäß dem letzten Absatz auf der Seite 231) angesehen werden kann: womit dieser Absatz dann allerdings auch noch einem weiteren (nämlich: dritten) Herren bzw. einer Herrin zu dienen hätte: auch noch jene für die Primat-Problemstellung unerläßliche **Voraussetzung** zu sichern, daß die Interessen der spekulativen und der praktischen Vernunft erstens notwendig aufeinander bezogen sind und dann zweitens tatsächlich miteinander in Konflikt geraten.

Der Kommentar von A. MESSER (1929) widmet dem Primat-Lehrstück zwar ein eigenes Kapitel, das aber noch nicht einmal eine volle seiner ohnehin kleinen Seiten ausfüllt; wahrscheinlich auch aus dem Grunde, ebenfalls nur die Kerngedanken der Lehre KANTS herauszuschälen. Diese sind dann erkennbar nur zwei: *Zunächst* wird fast der gesamte Text darauf verwandt, um noch umständlicher als bei KANT herauszustellen, daß die *A u t o n o m i e* der beiden miteinander in Konflikt geratenden Vermögen eine weitere notwendige **Voraussetzung** für die Problemstellung darstellt – was übrigens von einem großen Teil all’ derer, die sich zur Primat-Lehre äußern, mit der Konsequenz „übersehen“ wird: zu unterstellen, er würde einen „umfassenden“ (die Autonomie der spekulativen Vernunft berührenden) Primat der praktischen Vernunft vertreten; wofür man sich allerdings an andere Denker halten muß, auf keinen Fall aber an KANT, der „nur“ einen Primat des praktischen Vernunftinteresses *a u f g r u n d* der *Autonomie* beider Vermögen zu lehren versucht, welcher sich also *n u r* auf den *Gebrauch* beider Vermögen richten kann.

So wenig diese wichtige und in sich durchaus auch komplizierte Problem-Voraussetzung von MESSER trotz seines (nur diesbezüglich) relativ großen Textaufwandes tatsächlich transparent gemacht wird, ebenso wenig trifft dies dann auch auf den *zweiten* von ihm (in zwei Sätzen ganz kurz) herausgeschälten Kerngedanken zu, der in der (großzügig wiedergegebenen) Pointe des Lehrstücks besteht, die (im zweiten und eingeklammerten Satz) im Vergleich zu entsprechenden Übungen anderer Interpreten ausnahmsweise auch einmal „kommentiert“ wird: „Auch unser theoretisches Erkennen ist ja in seinem tiefsten Wesen eine Betätigung, also praktisch“ (98) – womit MESSER am Ende dann (wenn seine Rede vom „tiefsten Wesen“ nicht nur Gerede sein soll) prompt jene zuvor höchst redundant behandelte, aber offensichtlich in ihrer Bedeutung nicht erkannte Problem-

Voraussetzung (Autonomie sowohl der praktischen als auch der spekulativen Vernunft) wieder aufhebt.

Wenn man nun beiden **Kommentaren** nicht nachsagen kann, daß sie die Primat-Lehre wenigstens umrißartig analysiert und interpretiert haben, so mag dies *zum einen* in ihrer auf ein großes Pensum hin angelegten Arbeit und *zum zweiten* an der gedrängten Abfassung des Primat-Kapitels durch KANT liegen; vielleicht auch daran, daß das Lehrstück in eine laufende „inhaltliche“ Thematik als „formaler“ Exkurs eingeschoben wurde. Da beide Kommentare aber vor allem die Pointe des Kapitels für sich sprechen lassen, wird man jene oben in der Gesamteinleitung bereits zum Ausdruck gebrachte Vermutung ebenfalls (*drittens*) zur Erklärung heranziehen dürfen: daß KANTS Begründung an exponierter Stelle (im Schlußsatz) zum einen eine eigenartige „Überzeugungskraft“ besitzt und zum anderen als ein „Punkt-um“ das Lehrstück beschließt. Dementsprechend haben sich beide (wie viele andere) der Plausibilität dieses vermeintlich klaren Argumentes nicht entziehen können: Es zu zitieren oder zu paraphrasieren hat genügt, um die Akten der systemtheoretisch so eminent wichtigen und wirkungsgeschichtlich so bedeutsamen Primat-Lehre gar nicht erst zu öffnen.

2. Ist also selbst der Kommentar BECKS nicht geeignet, als Gegenbeispiel zur Entkräftung der eingangs aufgestellten These zu dienen, so wird man dies dafür umso überzeugender bei solchen Arbeiten und Beiträgen erwarten dürfen, die ihrem Thema bzw. ihrer **Titel-Überschrift** zufolge über den „Primat der praktischen Vernunft“ eingehend handeln *m ü ß t e n*.

Hier könnte man sogar auf eine Dissertation (Marburg 1917) von A. RIESS (1918) hinweisen, die allerdings auch sogleich der wohl überzeugendste Beleg dafür ist, daß jene Erwartung sich nicht erfüllen wird: Die Arbeit umfaßt 34 Seiten und enthält (nach „Vorwort“ und „Einleitung“) ein „1. Kapitel“, bei dem es bleibt und das aus zwei Paragraphen besteht; was also offensichtlich den Anfang eines geplanten Buches darstellt, das m.W. dann aber entweder nie zu Ende geschrieben oder nie veröffentlicht worden ist. Im Text geht es nun allerdings hauptsächlich um ein angemessenes Verständnis des Begriffs „Transzendentalphilosophie“ und dies insbesondere unter der Fragestellung des Verhältnisses von „Kritik“ und „System“; wobei das Ergebnis erzielt wird, daß die „Kritik“ der Kern und die letzte Grundlage des „Systems“ ist (vgl. 23) und wobei die „innere Einheit“ des Systems (also: die „Kritik“) als „Einheit der Methode“ aufgefaßt wird (vgl. 22) – ist doch die „Kritik“ ein „Traktat von der Methode“ (vgl. 8; vgl. B XXII und A 83/B 108). In diesem Kontext läßt das insgesamt zwölf Mal vorkommende Wort „Primat“ aber nur auf der Seite 10 den Bezug zum Lehrstück in der „Kritik der praktischen Vernunft“ in Form von vier Zitaten erkennen, die sich paraphrasierend vor allem um dessen Schlußargument ranken; wobei der in diesem Argument die zentrale Rolle spielende Begriff des (Vernunft-)Interesses als ein „psychologischer Ausdruck“ gründlich mißverstanden wird.

Die Dissertation von A. RIESS ist aber leider die einzige **Monographie** zum Thema geblieben und mußte deshalb (trotz ihrer sofort erkennbaren Unergiebigkeit) etwas ausführlicher behandelt werden ebenso wie die beiden Kommentare, die beide (ebenfalls sofort erkennbar) bezüglich des Primat-Kapitels der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf einen entsprechend herausragenden Status innerhalb der Kantinterpretation keinen Anspruch anmelden können. – Aber auch die folgenden **Aufsätze** können und dürfen dann auch gemäß ihrem jeweiligen Beitrag mehr oder weniger kurz angesprochen werden. – Das Buch von H. LÜBBE (1971) ist nur ein Sammelband eigener Aufsätze, die als „Studien zum Primat der praktischen Vernunft“ (so der Untertitel) bestenfalls ihren kleinsten gemeinsamen Nenner attraktiv angeben, und zwar denkbar amorph. Im vorletzten Aufsatz findet sich allerdings ein (wenn auch allgemein gehaltener) Hinweis auf das Primat-Kapitel (vgl. 157 Fn33) in der „Kritik der praktischen Vernunft“; wobei sich aber die Frage aufdrängt, ob dem Autor

jene wesentliche Voraussetzung für die Problemstellung der Primat-Lehre, die in der notwendigen Autonomie b e i d e r Vernunftvermögen besteht, überhaupt gegenwärtig ist.

Der Aufsatz von J. SIMON (1990) gehört zu den oben in der „Gesamteinleitung“ genannten und erst in neuerer Zeit erschienenen Arbeiten zu den „Kategorien der Freiheit“ (im zweiten Hauptstück der „Kritik der praktischen Vernunft“); wobei hier „zum Primat d e s Praktischen bei Kant“ (so der Untertitel; Sperrung VB) allerdings etwas ausgeführt wird, was KANT mit Sicherheit nicht gelehrt hat: nämlich keinesfalls einen Primat der „Kategorien der Freiheit“ über die „Kategorien der Natur“. Wenn KANT an einer (vom Autor übrigens falsch angegebenen) Stelle im einschlägigen Hauptstück der „Kritik der praktischen Vernunft“ für die Freiheitskategorien auch „einen augenscheinlichen Vorzug“ betont (vgl. V 065 28; Originalseite A 115), so läßt bereits der Kontext dieser Stelle keinen Zweifel daran, daß die Kategorien der Freiheit „insgesamt m o d i einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität,“ (Zeile 11; Sperrung VB) sind. Diese vom Autor für seinen Aufsatz als Ausgangspunkt beigezogene Stelle hat also mit dem von KANT tatsächlich vertretenen Primat nur qua verfehlttem Schnellschluß etwas zu tun (vgl. 107), weil dieser bei KANT weit davon entfernt ist, ein Primat d e s Praktischen zu sein; wozu wiederum auf jene Autonomie-Voraussetzung hinzuweisen wäre – wie auch in der Tat auf den vom Autor bloß auf Seite 116 (Fn31) angegebenen Aufsatz von I. HEIDEMANN (1981a) bzw. auf die (nicht angegebenen, aber ebenfalls einschlägigen) Beiträge von 1974 und 1975.

In den Akten des Kant-Kongresses 1974 finden sich drei Beiträge über den „Primat der praktischen Vernunft“, wobei derjenige von N. ROTHENSTREICH nur kontexthalber und allgemein auf den „Primat“ verweist (vgl. Teil III, 120), welcher eben n i c h t bloß die Lösung der im spekulativen Bereich offen gelassenen Problem „anzeigen“, sondern auf einer über der Lösungsebene (Postulaten-Lehre) errichteten formalen *Reflexionsstufe* jene Lösung systemtheoretisch absichern soll. – Im Beitrag von M. CASULA geht es um den Versuch, „den Beweis zu führen, daß die Lehre des Primats im echten kantischen Sinne bloß zu Noumena im negativen Sinne führen kann“ (Teil II.1, 363) und nicht etwa zu Noumena in positiver Bedeutung, was vielmehr ein von Nachfolgern in die Welt gesetzter „Mythos“ ist. Da das „zentrale Thema“ des Referates aber in „einer tieferen Diskussion über den Inhalt der Postulate“ (ebda) besteht, verwundert es auch nicht, daß auf die Frage nach der Bedeutung des Primat-Gedankens mit nur zwei Sätzen geantwortet wird, wobei der erste die Problemstellung wiedergeben soll und der zweite die Lösung, die auf die Pointe des Lehrstücks in ungewohnter Weise zurückgreift: daß nämlich „auch das Interesse der spekulativen Vernunft praktisch ist“ (364). Daher bleibt es den übrigen Ausführungen überlassen zu zeigen, daß im „endgültigen Resultat“ festgestellt werden kann, worin der „gründlich analysierte“ Primat der praktischen Vernunft denn nun besteht: nämlich nicht in einer Änderung „des Inhaltes des behaupteten (und durch die transzendentalen Ideen vorgestellten, VB) Gegenstandes, sondern der Einstellung des Subjektes ihm gegenüber“ (368).

Der Beitrag von St. KÖRNER enthält den „Primat der praktischen Vernunft“ zwar nicht in seiner Überschrift, seine Aufgabe ist es aber gleichwohl, „die Kantische Auffassung von dem Verhältnis zwischen praktischer und theoretischer Vernunft, insbesondere seine Lehre ‘von dem Primat ...’ zu untersuchen und durch eine andere zu ersetzen“ (Teil III, 84). Dementsprechend gliedert sich der Vortrag in zwei Teile: einen exegetischen und einen konstruktiven. Im ersten Teil geht der Autor zuletzt auch auf KANTS Lehre ein, die die *Ordnungsfrage* innerhalb der Vernunft gleich in zweierlei Hinsicht beantwortet: nämlich „sowohl im Hinblick auf ihr Interesse als auch im Hinblick auf ihren Inhalt“ (88f). Dabei steht die Antwort im Hinblick auf das Interesse für den Autor bereits mit dessen allgemeiner Erklärung und der seiner beiden Grundarten (gemäß erstem Absatz des Primat-Lehrstücks) fest: Es folgt daraus nämlich, „daß der theoretische Vernunftgebrauch, sofern er ge-

wollt ist, durch den praktischen Vernunftgebrauch bestimmt ist, ohne ihn seinerseits zu bestimmen“ (89). In Klammern wird hinzugefügt, daß KANT anzunehmen scheint, „daß der theoretische Vernunftgebrauch immer gewollt ist“ (ebda).

Aus dem Jahre 1982 liegen wiederum drei Aufsätze vor, die sich ebenfalls den „Primat der praktischen Vernunft“ zum **Thema** gestellt haben. Der Beitrag von H. BLANKERTS ist der Kant-Interpretation W. RITZELS verpflichtet und trägt den Begriff des Primats an dessen Ethik-Interpretation heran, wozu sein Aufsatz von 1981 zu vergleichen ist. In beiden Veröffentlichungen wird über den Primat (als Primat der Ethik) in einer allgemeinen Weise und ohne Bezug zum Lehrstück KANTS gehandelt. – Der informative Aufsatz von R. CIAFARDONE stellt die Lehre KANTS in ihren historischen Kontext: den der Aufklärung. Diese hat vor allem in derjenigen Richtung, für die THOMASIIUS und CRUSIUS stehen, die Vernunft und deren Vermögen zum zentralen Thema gemacht; wobei bei diesen beiden von dem Gedanken des Primates des Handelns gegenüber dem Erkennen ausgegangen wird (vgl. 127).

Der Aufsatz von G. FUNKE stellt den ersten Teil einer Folge über den „Primat der praktischen Vernunft“ dar, der KANT behandelt (während der ein Jahr später veröffentlichte zweite Teil HUSSERL gewidmet ist). Die Abhandlung stellt an keiner Stelle einen Bezug zum Primat-Lehrstück in der „Kritik der praktischen Vernunft“ her und zieht an ihrem Ende folgendes Fazit: „Primat der praktischen Vernunft über die theoretische: das bedeutet die ‘Anwendung des kategorischen Imperativs auf den Gebrauch der Vernunft als menschliches Erkenntnisvermögen’“ (320); wobei das Zitat (im Zitat) auf das Buch von W. TEICHNER (1978) verweist, und zwar auf dessen diesbezüglich markanteste Stelle, aus der allerdings das Wort „mittelbare“ (vor dem Wort „Anwendung“) weggelassen wurde (vgl. 11). Nur „mittelbar“ ist die Anwendung des kategorischen Imperativs nach TEICHNER deshalb, weil sie sich nur durch eine entsprechende „Ableitung“ vermitteln läßt. Im Zuge dieser *A b l e i t u n g* ergeben sich „unbedingte Kriterien der menschlichen Erkenntnis, die selbst ihre Rechtmäßigkeit nicht aus der Erkenntnis beziehen“ (26); merke: „u n b e d i n g t e“ Prinzipien, die die „Autonomie der theoretischen Vernunft“ sicherstellen (vgl. 25).

Eine solche Konstruktion nimmt bei FUNKE konsequenter Weise den Charakter „des Letztbegründenden“ an: „Bei einem Primat der praktischen Vernunft über die theoretische folgt aus der Anwendung des kategorischen Imperativs auf den Gebrauch der Vernunft als menschliches Erkenntnisvermögen die Rechtfertigung der Verwendung auch der theoretischen Vernunft im unbedingten Sinne, nämlich im Sinne unbedingter Wissenschaftlichkeit“ (320). – Bleibt noch übrig, auf den Aufsatz G. FUNKES von 1990 hinzuweisen, in dem die Meinung vertreten wird, daß ein Verständnis der sogenannten kleinen „Gelegenheitsschriften“ in KANTS „Vorstellung vom Primat der praktischen Vernunft“ wirklich eindringt. Dies liest sich im einschlägig unterbetitelten Buch von M.-O. LORENZEN (1991) ähnlich, wo der „Primat der praktischen Vernunft“ in der Geschichtsphilosophie „auch und gerade (...) bedeutsam“ (148) ist.

3. Kann man nach dem unbefriedigenden Ergebnis bei den Kommentaren auch in den einschlägig betitelten Arbeiten keinen einzigen Beitrag zu (einer auch nur umrißartigen Analyse und einigermaßen zutreffenden Interpretation) der Primat-Lehre KANTS finden, dann wird man an diejenigen **Gesamtdarstellungen** der Kantischen Philosophie, die einen einschlägigen Gliederungsabschnitt ausweisen, ebenfalls ohne große Erwartungen herantreten; insbesondere auch schon deshalb nicht, weil die bisher behandelten Beiträge auf solche eigentlich *allgemein bekannte* Literatur nicht hingewiesen haben. – Im ersten Band (1921) seines Werkes hat R. KRÖNER knapp sieben Seiten für einen Abschnitt über KANTS Primatgedanken reserviert, der verblüffender Weise als Voraussetzung für dessen „kopernikanische Tat“ erwiesen werden soll. Zu einer solchen Auszeichnung jenes

Gedankens steht dann allerdings die hier einzig beachtenswerte (in der Luft hängende) Bemerkung zur Sache in einem merkwürdig großen Kontrast: Hiernach hat KANT den Primat-Gedanken erstens nicht etwa logisch entwickelt, sondern nur „proklamiert“ (vgl. 160 f); und dies zweitens gerade „nicht in dem Sinne eines alle Teile der Philosophie durchdringenden Prinzips, sondern nur hinsichtlich bestimmter sittlich-religiöser Ideen“ (161).

Der zweite Teil (1957) des Werkes von K. FISCHER räumt der Primat-Lehre KANTS eine gute Seite ein und stellt die soeben zitierte Sicht auf den Kopf: „Wie das Intelligible zum Empirischen und die Freiheit zur Natur, so steht die praktische Vernunft zur spekulativen: sie ist das Prinzip, von dem die letztere abhängt“ (117); welches Verhältnis dann KANTS Primat-Gedanken darstellen soll (der aber ausdrücklich von der Autonomie beider ausgeht und diese voraussetzt). – Wie bereits kurz zuvor angesprochen weisen die Überlegungen W. TEICHNERS (1978) in die gleiche Richtung. In seiner Gesamtdarstellung meldet ein Gliederungspunkt (I, §3) mit seiner Überschrift eine wichtige Aufgabe an; nämlich jene bereits oben vorgestellte Grundthese des Autors näher auszuführen und zu begründen: „Die unbedingte *G e s e t z g e b u n g* der Vernunft aufgrund des Primats der praktischen Vernunft über die theoretische“ (vgl. 22-27; Sperrung VB).

Im Büchlein von G. DELEUZE (dt. 1990) findet sich ein Abschnitt (vgl. 94-98) mit der Überschrift „Praktisches Interesse und spekulatives Interesse“, in welchem mit dem Zitat der allgemeinen Erklärung des Begriffs „Interesse“ aus dem ersten Absatz des Primat-Lehrstücks begonnen wird, um danach freihändig fortzufahren: Die an jener Stelle von KANT nur in Aussicht gestellten „Interessen der Vermögen“ werden von „empirischen“ Interessen unterschieden (und müßten demnach „Vernunftinteressen“ im Unterschied zu „Neigungsinteressen“ sein). Das Kennzeichen der Vernunftinteressen ist nach dem Autor ihr Objektbezug, aber nur insofern „als diese der oberen Form eines Vermögens unterworfen sind“ (94). Da dann auch die Erklärungen des praktischen wie des spekulativen Interesses keinen Bezug zu KANTS Bestimmungen erkennen lassen, konnte schon aus diesem Grunde im Literaturbericht zum Begriff „Interesse“ auf DELEUZE nicht näher eingegangen werden; und dies zum anderen auch deshalb, weil in diesem Literaturbericht hier auf ihn hingewiesen werden muß:

Denn diese „beiden Interessen sind nicht einfach koordiniert. Es ist offensichtlich, daß das spekulative Interesse dem praktischen Interesse untergeordnet ist“ (96). „Offensichtlich“ ist dieses Verhältnis zwischen beiden Interessen deshalb, weil ein jedes Interesse einen Zweck impliziert (vgl. 97) und das spekulative Interesse nur Zwecke in der sinnlichen Natur findet; und ferner deshalb, weil „das praktische Interesse das vernünftige Wesen als Zweck an sich und auch als letzten Zweck dieser sinnlichen Natur selbst impliziert“ (98). Dementsprechend ist die Pointe des Primat-Lehrstücks dann auch von den unterschiedlichen *Z w e c k e n* der Interessen her (objektiv) zu verstehen; weshalb dann auch der Verweis auf den Schlußsatz der zweiten Fußnotenstelle der „Grundlegung“ nicht überrascht, nach der das „logische“ Interesse der Vernunft *A b s i c h t e n* ihres Gebrauchs voraussetzt und daher niemals unmittelbar sein kann (vgl. IV 460 35-37F); denn es ist auch für DELEUZE eine ausgemachte Sache, daß *Absichten* immer auf *Zwecke* verweisen.

Erinnert man sich allerdings an das (nach wie vor zu studierende) Buch von R. ZOCHER (1959), so wird man angesichts der Tatsache, daß in diesem Werk zwei große Textabschnitte dem „Primatgedanken“ vorbehalten sind, wieder Hoffnung schöpfen, daß KANTS berühmte Lehre doch noch einen Interpreten gefunden haben könnte, der sich mit dem in ihr tatsächlich Ausgeführten ernsthaft auseinandersetzt. Diese Hoffnung wird allerdings wiederum nicht erfüllt. – Das Buch gliedert sich in zwei Teile: Darstellung und Würdigung (von KANTS „Grundlehre“). Im ersten Teil wird im Abschnitt „Der Primatgedanke“ (vgl. 77-89) dieser Gedanke als ein Strukturgedanke der gesamten

Philosophie KANTS aufgefaßt; wobei nach der Darstellung der Erscheinungsformen der Grundlehre in den drei „Kritiken“ nunmehr auf die Gesamtgrundlehre in *e i n e r* ihrer Formen abgestellt werden kann (vgl. 77). Dementsprechend versteht man es auch, daß ZOCHER den Primatgedanken als Strukturgedanken in *a l l e n* drei Grundbereichen der Philosophie KANTS darstellt: als Primat sowohl der „praktischen“ (vgl. 77-81) wie der „theoretischen“ Vernunft (vgl. 81-86) wie auch der „reflektierenden Urteilskraft“ (vgl. 86-89). Und dementsprechend wird es nicht verwundern, daß das hier einschlägig interessierende Kapitel vollkommen „abgehoben“ bzw. ohne jeglichen Textbezug zum Lehrstück abgehandelt wird. – Erspart sich bereits der Teil „Darstellung“ eine Interpretation des Primat-Kapitels, dann wird man im Teil „Würdigung“ erst recht nicht hoffen können, diesbezüglich fündig zu werden. Sein mit „Der praktische Primat“ betiteltes Schlußkapitel diskutiert dann auch vor allem KANTS sprichwörtlichen „Praktizismus“, als dessen „Aushängeschild“ eben die Primat-Lehre dient.

4. Ein weiterer Komplex von Arbeiten, von denen man erhellende Ausführungen zum „Primat der praktischen Vernunft“ bei KANT erwarten könnte, wären solche, die das **Verhältnis** von spekulativer und praktischer Vernunft, z.B. im Zusammenhang der „Kritik der Urteilskraft“, zum Thema haben. In der Gesamteinleitung wurde diesbezüglich bereits auf M. HORKHEIMER hingewiesen, dessen Habilitationsschrift von 1925 der Primat-Lehre KANTS eine knappe Seite einräumt, die drei Absätze umfaßt. Bereits am Ende des ersten (nur aus zwei Sätzen bestehenden) Absatzes hat der Autor das Schlußargument des Lehrstücks erreicht, das er wie folgt wiedergibt: „Auch das theoretische Streben ist *S t r e b e n* und untersteht als solches den Weisungen der praktischen Vernunft, ‘weil alles Interesse zuletzt praktisch ist’“ (1987; 86). Er sieht richtig, daß diese Lehre „vornehmlich auf allgemein-philosophischen Erwägungen“ (ebda) fußt (nämlich: auf einer **Reflexionsstufe** über der Postulaten-Lehre). Die Primat-Lehre vermag es allerdings nicht, die aus der ursprünglichen Trennung der Gesetzgebungen der beiden Vermögen „stammenden Schwierigkeiten“ zu beheben; denn sie „regelt zwar das Verhältnis der beiden Vernunftarten als Ganze zueinander und bestimmt daher eine gewisse Ordnung der beiden Kritiken. Die Folgen der dualistischen Anlage aber machen sich in den einzelnen Theorien innerhalb der Kritiken selbst und in den Momenten der auf sie gegründeten Weltanschauung ebensosehr geltend“ (ebda).

Die bevorzugte Handhabung der „Pointe“ des Kapitels, um mit ihm „kurzen Prozeß“ zu machen, hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten: bis hin zum Aufsatz von A. HUTTER (1995), der der Erörterung des Primat-Lehrstücks immerhin auch eine ganze Seite einräumt und dabei die Kernsätze vor allem des ersten und letzten Textabsatzes (unter völliger Vernachlässigung des wichtigsten zweiten Absatzes) zitiert und durch eigene (oftmals bloß paraphrasierende) Formulierungen miteinander verbindet. Beachtung verdient dabei seine Erläuterung jenes Schlußargumentes als eines „etwas gewundenen Satzes“, dessen Sinn es sein soll, „daß das Moment des Interesses, das die beiden verschiedenen Erkenntnisinteressen in formaler Hinsicht miteinander teilen, dem praktischen Interesse aus immanenten Gründen ein Vorrecht einräumt, da *j e d e s* Interesse letztlich praktisch ist. Deshalb kann sich das spekulative Interesse nie rein aus sich selbst heraus bestimmen, es bleibt ‘bedingt’, verweist dadurch aber selbst auf das praktische Interesse hin, das ‘allein vollständig ist’ und somit auch allein die zentrale Aufgabe lösen kann, die *E i n h e i t* der Vernunft in ihrem widerstreitenden Gebrauch zu sichern“ (443).

Abgesehen davon, daß man schon gerne etwas mehr über jenes „gemeinsame Moment“ beider Vernunftinteressen und über jene „immanente Gründe“ erfahren möchte, ist vor allem folgendes als grundlegend wichtig festzustellen: Selbst wenn man setzt, daß tatsächlich „alles Interesse zuletzt praktisch ist“, so könnte dieses Argument lediglich dazu dienen, die Vernunfteinheit nur im Aspekt ihres „Gebrauches“ zu sichern, während KANTS Voraussetzung der jeweiligen Autonomie beider

Vernunftvermögen deren Unabhängigkeit von einander und deren Geschiedenheit im Aspekt des „Ursprungs“ geradezu zementiert. Dementsprechend würde der vom Autor ebenfalls zitierte Kernsatz des dritten Textabsatzes des Lehrstücks (vgl. 442) lediglich eine (treuherzige) Behauptung bzw. Versicherung KANTS darstellen, wenn er unter dem **Ursprungsaspekt** ausgesagt werden würde. KANTS Satz, es sei „doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer *A b s i c h t*, nach Principien a priori urtheilt“ (V 121 04; Sperrung VB), wird aber schon durch das Wort „Absicht“ und dann durch die sogleich folgende Bezugnahme zum „Interesse“ klar ersichtlich unter dem **Gebrauchsaspekt** formuliert. Anders als die Fußnote (Nr. 17) zur „Einheit der Vernunft“ es anmerkt, ist also auch diesbezüglich der Kommentar BECKS alles andere als „gründlich“ (vgl. 443).

Die Habilitationsschrift von W. BARTUSCHAT widmet dem Primat-Gedanken KANTS *zwei Absätze* (vgl. 82-84), von denen *der zweite* jene Anklänge an eine „Priorität“ der praktischen Vernunft (vgl. 84) im zweiten Kanon-Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft“ im Kontext der „dritten“ von KANTS berühmten Fragen („Was darf ich hoffen?“) behandelt, die bekanntlich „praktisch und theoretisch zugleich“ (A 805/B 833) sein und in der sich ein Interesse der Vernunft (als **hybrid** zusammengesetztes) aussprechen soll. *Wie* KANT diese offensichtlich bedeutsame „Vereinigung“ gedacht hat (nämlich so, „daß das Praktische *n u r* als ein *L e i t f a d e n* zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage“ (ebda; Sperrungen VB) dient), wird jedoch nicht berücksichtigt.

Der *erste Absatz* ist dem Primat-Kapitel in der „Kritik der praktischen Vernunft“ gewidmet und konzentriert sich auf die vorletzte argumentative Weichenstellung (also: Koordination versus Subordination), wobei treffender Weise betont wird, daß KANT hier eine mögliche „Koordination“ auf negative Weise als „Isolation“ (gegeneinander „verschlossen“) und nicht positiv als „Koalition“ (miteinander verwoben) gefaßt hat: wie es zuvor im oben zitierten „Leitfaden“-Gedanken in der Kanon-Stelle anklang. Der Autor hat *diese* Alternative (Isolation versus Koalition) *in der* Alternative (Koordination versus Subordination) aber gar nicht gesehen und also auch nicht diskutiert. Ihn „können diese Überlegungen nicht befriedigen“ (84) und man muß „also den Gedanken des Primats des einen der beiden Teile aufgeben und beide Teile in einer Gleichursprünglichkeit sehen, deren Verbindung nach einem Dritten verlangt, durch das die Verbindung eigens hergestellt wird“ (86) – wobei eine solche geforderte Sicht der „Gleichursprünglichkeit“ beider Vermögen gegenüber KANTS tatsächlicher Primat-Lehre und deren (in ihr ausdrücklich vorausgesetzten) „Autonomie“ allerdings blind ist.

Da die Primat-Lehre von BARTUSCHAT aber zum einen keineswegs so gründlich behandelt worden ist, daß jenes „nicht befriedigen könnende“ Ergebnis überzeugend erarbeitet worden wäre, und zum anderen der Primatgedanke aus einer völlig verfehlten „Sicht“ seines Anliegens „aufgegeben“ werden soll, darf man die sich daran anschließende (durchaus verbreitete) Konsequenz des Überganges zu einem „Dritten“ zunächst einmal auch *kritisch* begleiten: „Dieses Dritte, auf das Kant rekurriert, ist nun wesentlich anders strukturiert als die beiden Glieder es sind, die verbunden werden sollen“ (86) und wäre als wirklich gleichrangig „Drittes“ also die „reflektierende“ Urteilskraft als „ästhetische“ – weil nur deren „Struktur“ im Aspekt des *Ursprungs* eine Autonomie ausweist, die aber als „Heautonomie“ (Gesetzgebung nur für sich selbst) mit der „Autonomie“ (Gesetzgebung auch für anderes) der theoretischen und der praktischen Vernunft von KANT zunächst nicht etwa „verbunden“, sondern von ihr „unterschieden“ wird (vgl. V 185f; XX 225 20 u. 27). Und im Aspekt ihres *Gebrauches* ist die „ästhetische Urteilskraft“ (aufgrund ihrer Heautonomie) bekanntlich durch jene (sie ebenfalls von der spekulativen und praktischen Vernunft unterscheidende) Besonderheit gekennzeichnet, daß „es keine Wissenschaft des Schönen giebt noch geben kann“ (V 355 01) und

daher die „Methodenlehre des Geschmacks“ (§60) nur darin besteht festzustellen, daß sie nicht möglich ist.

Soll die dritte „Kritik“ „aber nach Kants Anspruch nicht einen dritten Bereich *n e b e n* dem theoretischen und praktischen Bereich etablieren, sondern einen solchen, der auf die beiden anderen so bezogen ist, daß er sie verbinden kann“ (87), dann muß man sich eindeutig an die „teleologische“ Urteilskraft halten, die von der „ästhetischen“ zwar eine prinzipientheoretische Rückendeckung benötigt, in deren (vom Autor völlig ignorierten) „Methodenlehre“ aber jene (einmal beim Namen zu nennende) Vereinigung des *G e b r a u c h e s* der spekulativen und der praktischen Vernunft in der Lehre vom „höchsten Gut“ von KANT endgültig (als sein letztes Wort) durchgeführt wird. Und da könnte es sich dann ggfs. zeigen, daß seine Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ in der „Endzweck-Thematik“ jenes „Anhangs“ zur „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ in aller „gebotenen Deutlichkeit“ erwiesen wird (vgl. 172 Fn154) – wie es bei K. KONHARDT (1979) heißt.

Um diese Bemerkung nicht mißzuverstehen, muß man sich aber klar machen, daß die „Primat-Lehre“ von KANT als eine Art „*E x k u r s*“ in eine laufende Erörterung eingeschoben ist: in seine „Postulaten-Lehre“ bzw. in seine Lehre vom „höchsten Gut“. Dabei trägt die in der Tat „auf allgemeinphilosophischen Erwägungen beruhende“ (HORKHEIMER (1987) 86) Primat-Lehre nun aber inhaltlich (materialiter) nichts zur Lehre von den „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“ bei, sondern soll diese „nur“ (formaliter) absichern: gegen etwaige Widerstände seitens der spekulativen Vernunft. Aufgrund der Tatsache, daß KANTS (materiale) „Postulatenlehre“ bzw. seine „Lehre vom höchsten Gut“ an seine eigentliche (formale) „Primat-Lehre“ angelehnt ist, hat sich innerhalb (und auch außerhalb) der Kantinterpretation eine **zweideutige Redeweise** über den „Primat“ eingebürgert: *eine* (allgemeine) auf die „Inhaltsebene“ (Lehre vom „höchsten Gut“) *und eine* (spezielle) auf die „Sicherungsebene“ („Primat“-Lehre) bezogene. Daher muß man sich immer erst Klarheit darüber verschaffen, auf welcher der beiden Ebenen gerade über den „Primat der praktischen Vernunft“ geredet wird. – *Eine weitere* und eigentlich noch wichtigere (da noch mehr verbreitete) Redeweise über den „Primat der praktischen Vernunft“ wäre jene „umfassende“, die den Primat auch auf den „Ursprungsaspekt“ ausdehnen will und also die Autonomie der theoretischen Vernunft antastet; womit KANTS Lehre zu sehr von FICHTE her gesehen wird.

Jene erstgenannte Zweideutigkeit ist insbesondere auch beim Studium der (nach wie vor lesenswerten) Dissertation (München 1976) von K. KONHARDT (1979) zu beachten, und zwar vor allem deshalb, weil hier durchaus die eigentliche Primat-Lehre bzw. das Primat-Lehrstück der „Kritik der praktischen Vernunft“ behandelt wird. Das geschieht an *zwei Stellen* (auf insgesamt sieben Seiten) mit erkennbarem Textbezug und auf eigenständige Weise; womit dieses Buch den bislang (Ende 1999) wichtigsten (!) Beitrag zur Primat-Lehre KANTS enthält: quantitativ wie qualitativ; und wobei auch Literatur beachtet wird: nämlich die Arbeiten von C. STANGE (1920) und L.W. BECK (dt. 1974) sowie die Beiträge von J. HABERMAS (1968) und M. CASULA (1974), aber auch die Dissertation (München 1957) von M. ZAHN, die nach KONHARDT „stark von Fichtes Kantkritik bestimmt ist“ und die „das Scheitern einer letzten Einheitsstiftung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie bei Kant nachzuweisen versucht“ (24) und in der „eine Art Primat der theoretischen Vernunft nicht zu verkennen“ (25) ist.

In einer Interpretation des Primat-Lehrstücks muß also auf KONHARDTS Beitrag näher eingegangen werden, weshalb hier dann auch nur einige Hinweise genügen mögen: In der *ersten Stelle* (vgl. 74-75) bezieht sich der Autor ausschließlich auf den vierten (und letzten) Absatz des Lehrstücks und bemerkt zutreffend zweierlei: Zunächst sieht er, daß die Alternative „Koordination versus Subordination“ zu ihrer Entscheidung eigener Argumente bedarf (vgl. 74), für deren Beibringung eine

diesbezügliche Interpretation des Textes notwendig ist. Sodann stellt er fest, daß innerhalb des Subordinationsgedankens das Schlußargument (bzw. die „Pointe“), welches die Überordnungsfrage entscheiden soll, von KANT „seinerseits nicht zureichend begründet, sondern lediglich behauptet“ (75) wird und also ebenfalls nach einer diese Begründung nachholenden Interpretation verlangt.

In der *zweiten* und wichtigeren *Stelle* (vgl. 237-241) bietet der Autor dann *nur* für diese beiden letzten „Weichenstellungen“ der Gesamtargumentation eine eigenständige Interpretation an; und zwar unter Einbezug einiger „Kernsätze“ des Lehrstücks und auf der Grundlage der sein ganzes Buch regierenden *Z w e c k i d e e*: Da einem jeden „Interesse“ (nicht etwa zunächst eine Maxime, sondern gleich) ein „Zweck“ zugeordnet werden kann, ist aufgrund der Unterscheidung der Zwecke (in bedingte bzw. unbedingte) der Vernunftinteressen jenes zunächst nur behauptete Schlußargument („Pointe“) dann auch begründbar (vgl. 240; ferner 198); wobei an eine ähnliche „Lösung“ bei DELEUZE (mittelbare bzw. unmittelbare Zwecke) erinnert werden darf (s.o.).

In seinem Beitrag von 1986 gibt KONHARDT deutlich zu erkennen, daß er den „Primat der praktischen Vernunft“ vor allem im „allgemeinen“ Sinne verstanden wissen will, nämlich so, „daß Vernunft nur in ihrer moralisch-praktischen Dimension von (praktisch) konstitutivem ‘Gebrauch’ ist“ (163 Fn14; Kursivsatz weggelassen, VB). Hier wiederholt er auch jene Überzeugung, um die herum sein Buch von 1979 verfaßt worden ist: „daß die Lehre vom Primat des moralisch-praktischen Vernunftgebrauchs kein Zufallsprodukt ist, sondern in der Gesamtkonzeption der Kantischen Philosophie begründet liegt“ (163).

KONHARDT nimmt in seinem Buch („Die Einheit der Vernunft“) auch zur Behandlung der Primat-Lehre bei J. HABERMAS (1968) Stellung, und zwar insbesondere zu dessen Bewertung der „Pointe“ des Lehrstücks: Dieses „von Habermas herangezogene Kantwort (...) kann nicht dahingehend verwendet werden, daß der ‘Primat’ der praktischen Vernunft zur Einbuße der unabhängigen Kompetenz der theoretischen Vernunft führen müsse. Genau dies aber fordert Habermas, wenn er Kant vorhält, mit der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft nicht ernst gemacht zu haben“ (28). Diese Kritik an HABERMAS kann nur den (von KONHARDT allerdings nicht ausgeführten) Sinn haben, daß KANT (im zweiten Absatz seines Lehrstücks) unter dem **Ursprungsaspekt** an der „Autonomie“ der beiden Vernunftvermögen festhält und den „Primat“ eines der beiden nur unter dem **Gebrauchsaspekt** lehrt. Den Primatgedanken (gegen KANT) auch auf den Ursprungsaspekt auszudehnen, würde dann in der Tat bedeuten, daß der „Primat“ im Vergleich zu KANTS tatsächlicher Lehre „weit überzogen wird“ (ebda). Und diesbezüglich (aber wirklich nur diesbezüglich) darf KONHARDT sich dann bei BARTUSCHAT (1972), dessen kurzes Eingehen auf KANTS Primat-Lehre (i.e.S.) er ansonsten ignoriert, Unterstützung holen und ihn zitieren (vgl. 28 Fn26): „Kant ist weit davon entfernt, die spätere Position Fichtes vorwegzunehmen, nach der in der praktischen Philosophie jede Form theoretischen Wissens ihren *e r m ö g l i c h e n d e n* Grund hat“ (Sperrung VB).

Wird aber KANTS tatsächliche Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“, die sich in der Tat nur auf den *G e b r a u c h* der Vernunft bezieht, auf diese Weise gegen Übergriffe und Überziehung ihrer Position verteidigt, stellt sich das Problem der „Einheit der Vernunft“ unter dem Ursprungsaspekt angesichts der unangetasteten Autonomie beider Vernunftarten erneut und eigentlich erst so richtig. Sucht man dann die Lösung des Problems in einem „Dritten“, dann wird mit dem Nachweis eines solchen Vermögens eine „neue“ Autonomie (als „Heautonomie“) **gegen** jene (etwas miteinander gemein habende) „Autonomie“ der spekulativen und praktischen Vernunft gestellt; womit das Problem der „Einheit“ also erneut (wenn auch auf „höherer“ Ebene) auftritt. Macht man sich das einmal in Auseinandersetzung mit R. ZOCHER klar, so wird man nicht umhin können, den

Schlußsatz in dessen Buch von 1959 („Kants Grundlehre“) zum Ausgangspunkt solcher „Einheitsstiftung“ zu nehmen:

„Nur die Fassung der Transzendentalität als *a l l g e m e i n e* Heautonomie gewährleistet die Eignung der transzendentalen Theorie zur radikalen philosophischen Grundlehre“ (163; Sperrung VB); wobei jene „allgemeine“ Heautonomie den Unterschied von Autonomie (der spekulativen und praktischen Vernunft) und „spezieller“ Heautonomie (der Urteilskraft) zur Einheit zu bringen hätte – was aber nicht weniger bedeuten würde als eine Theorie der „Letztbegründung“ zu liefern, die in KANTS Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ in keiner Weise intendiert ist und für die er in der bekannten Fußnote zum § 16 der „Kritik der reinen Vernunft“ (vgl. B 134) das Prinzip des reinen Denkens in Aussicht (aber nicht mehr als das) gestellt hat: Wenn nach KANT zwar *z u l e t z t* alles (in Ansehung des Gebrauchs) auf das *P r a k t i s c h e* hinauslaufen mag (vgl. IX 087 03), so kommt doch alles *z u e r s t* (in Ansehung des Ursprungs) ganz woanders her: aus dem reinen *D e n k e n*; womit also der Primatgedanke bei KANT in der Tat formalisiert und **sowohl** ein „Primat der praktischen Vernunft“ (im Gebrauchsaspekt) **als auch** ein „Primat der spekulativen Vernunft“ (im Ursprungsaspekt) gelehrt werden *k ö n n t e* .

Das Buch von HABERMAS „Erkenntnis und Interesse“ (1968) ist als letztes in diesem Komplex von Arbeiten, die das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft bei KANT behandeln, auf einen möglichen Beitrag zum Verständnis und zur Interpretation des Primat-Lehrstücks in der „Kritik der praktischen Vernunft“ hin zu untersuchen, und zwar etwas näher als dies oben in der Gesamteinleitung und im Literaturbericht zum Begriff „Interesse“ bereits geschehen ist. Dort war bereits gesagt worden, daß HABERMAS die letzten drei Seiten seines „Kantreferates“ (vgl. 244-252) der Würdigung der Primat-Lehre gewidmet hat, was angesichts des kleinen Formates quantitativ nicht eben viel ist; und dies um so weniger als etwa die Hälfte davon darauf verwandt wird, den Begriff des Vernunftinteresses (und zwar insbesondere den des „spekulativen“) zu problematisieren, womit der Autor das oben in der Gesamteinleitung angekündigte und im Literaturbericht zum Begriff „Interesse“ näher erläuterte Ergebnis indirekt bestätigt: daß sein unvollständiger und nur paraphrasierender Abriß der Begriffsfassung bei KANT bzw. sein Versuch, den Begriff „Interesse“ für die folgenden Erörterungen transparent und damit nutzbar zu machen, eben keine argumentativen Hilfsdienste für ein angemessenes Verständnis des Primat-Lehrstücks leisten kann.

Dementsprechend findet es HABERMAS dann auch „merkwürdig“, daß KANT den (im Kontext seiner Praktischen Philosophie erarbeiteten) Begriff des Interesses „auf alle Vermögen des Gemütes“ überträgt (vgl. 249). Ferner „sieht man auch nicht recht“, was die Triebfeder des „spekulativen“ Interesses sein soll (vgl. 250), wie es daher auch „nicht ganz einzusehen“ ist, „wie ein reines theoretisches Wohlgefallen in Analogie zum reinen praktischen gedacht werden sollte“ (250); es sei denn, daß „alles Interesse zuletzt praktisch ist“ (ebda). Diese Pointe (die nur die Subordinationsfrage entscheiden könnte, VB) wird dann zunächst als ein „Eingeständnis“ (ebda) KANTS bewertet und ohne jedes Problembewußtsein mit der dritten jener berühmten Fragen des Kanon-Abschnittes der „Kritik der reinen Vernunft“ und des in ihr angesprochenen „Leitfaden-Gedankens“ (welcher die der Subordinationsfrage vorgelagerte Alternative „Koordination versus Subordination“ zu Gunsten einer „positiven“ Koordination als „Koalition“ entscheiden könnte, VB) in Zusammenhang gebracht. Auf diese Weise recht verstanden kann jene Pointe dann problemlos dafür in Dienst genommen werden, daß sich das „praktische Interesse“ in der Rolle eines „erkenntnisleitenden Interesses“ (HABERMAS) wiederfindet (vgl. 251). Dabei ist es dann auch ohne weiteres klar, daß das Prinzip *H o f f n u n g* „die praktische Absicht, für welche die spekulative Vernunft in Anspruch genommen wird“ (251), bestimmt.

Was bei KANT aber gleichwohl bleibt, ist eine „Zweideutigkeit“ in seiner Fassung des „interessierten Gebrauchs der spekulativen Vernunft“ (vgl. 252). Und eine unzweideutige Begriffslage würde sich erst dann ergeben, „wenn Kant mit der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ernst machte“ (252). Dementsprechend muß HABERMAS nunmehr gegen jene oben zitierte kritische Einlassung KONHARDTS (1979) in Schutz genommen werden: Ihm kann nämlich nicht vorgehalten werden, daß er jenes „Kantwort“ (sprich: jene „Pointe“) dazu benutzen will, schon bei KANT „eine Einbuße der unabhängigen Kompetenz der theoretischen Vernunft“ (28) als dessen Position zu unterstellen; wenngleich es richtig ist, daß er dies „fordert“ (vgl. 28) und daher (diesbezüglich von KANTS „Zweideutigkeit“ enttäuscht) zu FICHTE übergeht.

Insgesamt gesehen ist es aber durchaus erforderlich, auf den Beitrag von HABERMAS (einmal wegen seiner Problematisierung des theoretischen Vernunftinteresses und zum anderen wegen seiner Bezugnahme auf den „Leitfaden-Gedanken“ im Kontext der dritten Kanon-Frage) bei passender Gelegenheit einzugehen – ebenso wie auf den Beitrag von KONHARDT, wenn auch beide weit davon entfernt sind, jenes Lehrstück über den „Primat der praktischen Vernunft“ angemessen behandelt zu haben; wofür eine Diskussion aller argumentativen Weichenstellungen erforderlich ist und nicht nur der beiden letzten (wie bei KONHARDT) oder gar nur der letzten (wie bei HABERMAS).

5. Daß die Suche nach beachtenswerten Arbeiten zur Primat-Lehre KANTS **nur** auf die beiden gerade eben genannten Autoren stößt, wird ebenfalls dadurch erhärtet, daß auch der einzig noch ausstehende Komplex von möglicherweise einschlägigen Arbeiten, nämlich solcher zur Praktischen Philosophie (und auch zur Ästhetik), keine weiteren Beiträge enthält, obwohl es auf den ersten Blick so aussehen mag. – Hier wird man zunächst an das Ethik-Buch von H. COHEN (1877) denken, in dem zwar ein ganzes Kapitel dem „Primat der praktischen Vernunft“ gewidmet ist (vgl. 254-271), das aber zunächst „FICHTES Auffassung desselben“ behandelt und das sodann in seinem KANT vorbehaltenen Teil (vgl. 261 ff) dessen Primat-Lehre inhaltlich (bzw. auf allgemeine Weise) zur Darstellung zu bringen versucht (wobei der „Anhang“ zur „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ in die Erörterungen nicht einbezogen wird). Hiernach stellt sich der Primatgedanke dar als der Gedanke von einer Erfüllung allen Denkens durch die Erkenntnis der „Autotelie“, welche „die Vorstellung des Endzweckes als einer Art von Endgesetz“ (254) bedeutet.

Es finden sich aber auch auf einer guten Seite (vgl. 261-263) Bemerkungen zum Primat-Lehrstück selbst, von denen die wichtigste allerdings entweder gar keine Textentsprechung hat oder aber die einzig in Frage kommende Textstelle (nämlich die „Pointe“) in ihrer Aussage auf den Kopf stellt: indem das Interesse der praktischen Vernunft, „auch als der theoretischen e i g e n e s“ (262; Sperrung VB) anzuerkennen ist. Daß diese Verdrehung tatsächlich die eigentümliche Sicht COHENS darstellt, bezeugen die Schlußsätze des Kapitels: „Alles Naturerkennen hat seine legitime Beziehung auf das moralische Erkennen. Das Sittengesetz ist der letzte Anker, den die rastlose Fahrt des Wissens werfen kann. Diesen letzten Punkt festen Landes lernt (aber) die Erfahrung selber als solchen erkennen. Also nicht die Ethik selbst verschafft sich, sondern die Erfahrungslehre erteilt ihr den Primat“ (271; Einfügung VB).

Auch das Ästhetik-Buch H. FALKENHEIMS (1890) enthält ein kleines Kapitel (vgl. 37-39), das den Primatgedanken KANTS in der („allgemeinen“) Bedeutung auffaßt, daß in ihm „die Unterordnung der Natur unter die Freiheit“ (so die Überschrift) gelehrt wird, wobei „dieses Verhältnis“ dahingehend zu ergänzen ist, daß in ihm ferner eine Unterwerfung des empirischen unter den intelligiblen Charakter u n d der spekulativen unter die praktische Vernunft stattfindet (vgl. 38). Der so

gefaßte „Primat“ wird (nach dem Autor) von KANT „als der Weisheit letzten Schluß“ (38) durch das abschließende Argument des Lehrstücks „verkündet“.

Das Ethik-Buch von C. STANGE (1920) ist kein „Kommentar“ zur, sondern nur eine „Einführung“ in die „Kritik der praktischen Vernunft“. Es enthält zwar keinen eigenen Gliederungsabschnitt zur Primat-Lehre, geht dafür aber am Ende des Kapitels über das „höchste Gut“ auf etwa zwei Seiten auf das Lehrstück mit erkennbarem Textbezug ein. Die Bedeutung des Primat-Kapitels besteht nach dem Autor „aber lediglich darin, es zu rechtfertigen, daß die der spekulativen Vernunft versagten Ideen mit Hilfe der praktischen Vernunft wieder aufgenommen werden“ (114): in der formalen Absicherung der Postulatenlehre also. Diese Rechtfertigungsbemühungen spitzt der Autor dann vor allem auf die Subordinationsfrage zu, die durch KANTS Schlußargument entschieden wird, das STANGE als einen „rätselhaften Satz“ (115) empfindet, dem man „vielleicht“ den Sinn beilegen könnte, „daß das Erkennen letzten Endes auch eine Art der Praxis ist“ (115f), was dann bedeuten würde, „daß auch das Erkennen eine Art von Tätigkeit ist“ (116) – womit KANTS Ausführungen über den „Primat“ dann auch keinen „befriedigenden Eindruck“ (ebda) bei ihm hinterlassen.

Es ist ein purer Zufall, daß die nächsten hier (in diesem Komplex) zu untersuchenden Arbeiten ebenfalls drei, aber in ihrer zeitlichen Zusammengehörigkeit etwa 100 Jahre später erschienen sind. Die folgenden „jüngeren“ unterscheiden sich inhaltlich von jenen „älteren“ nicht gerade positiv dadurch, daß in ihnen eine Auseinandersetzung mit KANTS tatsächlicher Primat-Lehre in der „Kritik der praktischen Vernunft“ nicht einmal ansatzweise vorgenommen wird und nur einzelne Formulierungen des Lehrstücks und vor allem sein Resultat (als ausgemachte Sache) in davon entfernt geführte eigene Überlegungen „eingebaut“ werden – was allerdings von A. GUNKEL (1989) nur a limine gesagt werden kann, da in seiner Dissertation (Bern 1988) innerhalb seines Aufarbeitungsversuches des Begriffs „Interesse“ (bei KANT) immerhin ein eigener Gliederungspunkt (2.2.3) dem Thema „Interessenkonflikte“ gewidmet ist. Hier wird auf einer halben Seite Text die „Klärung“ des Verhältnisses von „logischem“ und „praktischem“ Vernunftinteresse sofort (ohne weiteres) auf den Ausschluß des Koordinationsgedankens und zur Annahme seines Pendantes zugespitzt; wobei auch die Subordinationsfrage ohne weiteres „klar“ ist: Steht doch mit Verweis auf eine Stelle in den „vorkritischen“ Schriften („Träume eines Geistersehers ...“) mit der dort zu findenden „Metapher von der Waage der Vernunft“ (44; vgl. II 349 33) für KANT bereits früh die „Dominanz praktisch-moralischer Interessen gegenüber logischen oder Erkenntnisinteressen (...) außer Frage“ (44) – wozu man allerdings die oben genannte Arbeit von R. CIAFARDONE (1982) vergleichen sollte.

Wie im Literaturbericht zum Begriff „Interesse“ bereits gesagt, wird in der dem Begriff „Vernunftinteresse“ (bei KANT) gewidmeten Dissertation (Innsbruck 1987) von M. PASCHER (1991) das für den Titel-Begriff zweifellos einschlägige Primat-Lehrstück nur gestreift (vgl. 57, 59f, 67, 93), aber nicht eigens erörtert. Dem Primatgedanken „scheint folgende Überlegung zugrunde zu liegen“, daß angesichts des die Autonomie der praktischen Vernunft verbürgenden „Faktums“ des Sittengesetzes und angesichts des (im Zuge der Postulaten-Lehre) notwendigen Bezogensseins beider Vernunftvermögen aufeinander der „Primat“ des einen dadurch ermöglicht wird, „daß die notwendigen Bedingungen der praktischen Vernunft außerhalb der Grenze liegen, die die theoretische gezogen hatte“ (91).

In der Arbeit von G. KRÄMLING (1985) wird die Frage gestellt, welche Bedeutung „dem Begriff des Vernunftinteresses und der Überordnung des Interesses der praktischen über das der theoretischen Vernunft beim architektonischen Grundriß der systematischen Vernunftseinheit“ (192) zukommt, und dahingehend beantwortet, daß im Zusammenhang der Postulaten-Lehre bzw. der Lehre vom „höchsten Gut“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (im Unterschied zur „Kritik der rei-

nen Vernunft“) „die Forderung nach einem Selbstverständnis von Theorie in praktischer Absicht nunmehr zum Kernstück der Verhältnisbestimmung“ (200; Kursivsatz weggelassen, VB) gemacht wird; und zwar so, daß die Forderung „als Auftrag an die theoretische Vernunft verstanden werden muß, sich das praktische Vernunftinteresse selbst zum erkenntnisleitenden Interesse zu machen“ (201; Kursivsatz weggelassen, VB). Damit gewinnt der Primatgedanke KANTS „den prägnanten Sinn, vom Boden der strengen Fassung des praktischen Autonomieprinzips aus die systematischen Rahmenbedingungen einer kritischen Theorie in praktischer Absicht bereitzustellen“ (ebda). Zur Konkretisierung muß dann aber zur nächsten Fassung der Lehre vom „höchsten Gut“ in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ übergegangen werden, womit eine Auseinandersetzung mit jener nur „auf allgemeinphilosophischen Erwägungen ruhenden Lehre vom ‘Primat’ der praktischen Vernunft“ (200) endgültig zugunsten ihrer inhaltlichen Ausgestaltung ausgespart werden kann.

Zusammenfassung: Das Ergebnis des vorangegangenen Literaturberichtes besteht in der Bestätigung seiner Eingangsthese: Es läßt sich **keine** wirkliche Analyse und Interpretation des einschlägigen Lehrstücks in der „Kritik der praktischen Vernunft“ finden. Ein diesbezüglicher „Anfangsverdacht“ konnte bereits aus der Tatsache geschöpft werden, daß die im Jahre 1975 von R. BITTNER und K. CRAMER herausgegebenen „Materialien“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“ weder einen entsprechenden Beitrag noch einen betreffenden Gliederungspunkt in der systematischen Bibliographie aufweisen – was seinen Grund wohl kaum in mangelnder Übersicht oder Sorgfalt haben dürfte, sondern eben darin, daß es hierfür kein geeignetes „Material“ gab: trotz des Vorliegens der wenig umfangreichen Beiträge von BECK und HABERMAS. Und bei einer Neuherausgabe konnte und kann diesbezüglich alles beim alten bleiben, weil sich auch seither nichts Wesentliches an jenem Befund geändert hat: trotz des (versteckten) Beitrages im Buch von KONHARDT und trotz einiger Aufsätze mit sogar einschlägiger Themenstellung.

Aus diesem Ergebnis erklärt sich dann auch *zum einen*, daß man über die Primat-Lehre bei KANT **unbekümmert reden** und auf sie (als einer ausgemachten Sache) nach Belieben verweisen kann. Und es erklärt sich daraus *zum anderen* auch eine **Zweideutigkeit** der Redeweise über den „Primat der praktischen Vernunft“ bei KANT, die zudem noch eine **doppelte** ist, weil sie gleich zwei Unterscheidungen mißachtet: *zum einen* diejenige zwischen Inhaltsebene (Postulaten-Lehre) und Reflexionsebene (Primat-Lehre) und *zum anderen* diejenige zwischen Ursprungsaspekt und Gebrauchsaspekt. KANTS Lehre erfolgt aber auf der **Reflexionsebene** und im **Gebrauchsaspekt**.

LITERATURVERZEICHNIS

Angesichts der Literaturfülle sind *zwei Beschränkungen* unausweichlich: *Zunächst* werden nur deutschsprachige Publikationen und *zweitens* überwiegend Arbeiten nach 1945 berücksichtigt.

A. PRIMÄRLITERATUR

1. Werke

Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff, Neudruck 1910ff. Spätere Herausgeber: Preußische Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften der DDR, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Kants Werke. Akademie-Textausgabe (Bände I-IX), Berlin (de Gruyter) 1968

Kant, Immanuel: Werke in zwölf Bänden (mit Register-Band), hrsg. v. Wilhelm Weischedel, (Theorie-Werkausgabe Suhrkamp), Frankfurt/M 1968

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der zweiten Originalfassung von 1787 und unter Berücksichtigung des gesamten Textes der ersten Auflage von 1781 hrsg. v. I. Heidemann (mit einem Sach-Register und einem Register Kantischer Bestimmungen), Stuttgart (Reclam) 1966

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg (Meiner) 1965

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg (Meiner) 1965

Kant, Immanuel: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Nach der Handschrift hrsg. v. G. Lehmann, Hamburg (Meiner) (4. Aufl.) 1990

Kant, Immanuel: Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften. Mit einer Einleitung hrsg. v. J. Zehbe, Hamburg (Meiner) 1985

Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. / Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Mit Einleitung und Anmerkungen, Bibliographie und Registern kritisch hrsg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg (Meiner) 1992

Kant, Immanuel: Schriften zur Geschichtsphilosophie. Mit einer Einleitung hrsg. v. Manfred Riedel, Stuttgart (Reclam) 1994

Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, hrsg. v. Rudolf Malter, Stuttgart (Reclam) 1995

2. Briefe und Vorlesungen

Kant, Immanuel: Briefe. Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe, Göttingen 1970

Kant, Immanuel: Vorlesungen über die Metaphysik. (1821 hrsg. v. Pölitz), Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1975

Kant, Immanuel: Eine Vorlesung über Ethik. (1924 hrsg. v. P. Menzer). Neu hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt/M (Fischer) 1990

Immanuel Kants Menschenkunde. Nach handschriftlichen Vorlesungen hrsg. v. Fr. Ch. Starke. (Im Anhang: Immanuel Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790-1791), Hildesheim/New York (Georg Olms) 1976

B. HILFSMITTEL

1. Indices

Wortindex zu Kants gesammelten Schriften, Bde. 1 und 2 (als Bde. 16 und 17 des Allgemeinen Kantindex zu Kants gesammelten Schriften, hrsg. v. G. Martin). Bearbeitet v. D. Krallmann u. H.A. Martin, Berlin (de Gruyter) 1967

Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. G. Martin (bearbeitet v. D.-J. Löwisch), Berlin (de Gruyter) 1967

2. Wörterbücher (zu Kant)

Encyclopädisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie von G.S.A. Mellin, Jena und Leipzig 1799; Aetas Kantiana

Kunstsprache der Kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben von G.S.A. Mellin, Jena und Leipzig 1798; Aetas Kantiana

Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriftlichem Nachlaß. Bearbeitet von Rudolf Eisler, Hildesheim/New York 1972

Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben von Wilhelm Traugott Krug. Faksimile-Neudruck der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage Leipzig 1832-1838, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969

3. KantBibliographie

Bibliographie. Begründet von Rudolf Malter.; in: KantStudien 60 (1969) und folgende

Bibliographie. Dissertationen zur Kantischen Philosophie (1885-1953). Zusammengestellt von K.H. Lehmann und H. Hermann; in: KantStudien 51 (1959/60), 228-257

Bibliographie. Dissertationen zur Kantischen Philosophie 1954-1976, mit einem Anhang: Nachträge zu der Bibliographie von Lehmann/Hermann (1875-1952). Von G. Heismann; in: Kant-Studien 70 (1979), 356-376

Immanuel Kant. Eine Bibliographie der Dissertationen aus den deutschsprachigen Ländern 1900-1975 (mit einem Autoren- und Sach-Register), von Gernot U. Gabel, Hamburg 1980

C. JUBILÄUMS UND KONGRESSBERICHTE (chronologisch)

Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie, Heidelberg 1908, hrsg. v. Th. Elsenhans, Heidelberg 1909

Jubiläums - Heft (1924). Zur Feier der Wiederkehr des 200. Geburtstages von Immanuel Kant am 22. April 1924. Kant-Studien Bd. XXIX Heft 1/2

Kongreßbericht (1965). II. Internationaler Kantkongreß 1965 (Bonn/Düsseldorf), Köln 1966

Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968, Band 4, Wien 1969

Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil I: Symposien, Kant-Studien, Sonderheft 1974

Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil II.1 und II.2: Sektionen I - VI und VII - XII, Berlin/New York 1974

Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil III: Vorträge, Berlin/New York 1975

Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1981, hrsg. v. G. Funke (in Verbindung mit M. Kleinschnieder, R. Malter, G. Müller), Teil I.1 und I.2: Sektionen I - VII und VIII - XIV, Bonn 1981

Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1981; hrsg. v. G. Funke (in Verbindung mit M. Kleinschnieder, R. Malter, G. Müller), Teil II: Vorträge, Bonn 1982

Akten des IV. Internationalen Kolloquiums in Biel zur Gedenkfeier des 200. Erscheinungsjahres der Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. H. Lauener, *dialectica* Vol. 35 (1981), Fasc. 1-2

Hegel-Kongreß, Stuttgart 1981: Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie, hrsg. v. Dieter Henrich (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Band 12), Stuttgart 1983

Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1990, hrsg. v. G. Funke (in Verbindung mit M. Kleinschnieder, R. Malter, G. Müller, R. Müller, Th.M. Seebohm), Band I: Begrüßungsansprache, Festvorträge, Plenarvorträge; Bände II.1 und II.2: Sektionsbeiträge Sektionen A - F und G - P, Bonn/Berlin 1991

15. Deutscher Kongreß für Philosophie, Hamburg 1990. (Kongreßbericht-Auswahl:) Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, hrsg. v. H. Schnädelbach u. G. Keil, Hamburg (Junius) 1993

D. SEKUNDÄRLITERATUR

Adorno (1969), Theodor W. und andere (Hrsg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt und Neuwied (6. Aufl.) 1978

Albert (1979), Hans u. Ernst Topitsch (Hrsg.): Werturteilsstreit, Darmstadt 1979

Albrecht (1978), Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim/New York 1978

Anscombe (1986), Gertrude E.M.: Absicht, Freiburg/München 1986

Barth (1946), Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Band 1: Vorgeschichte (§7 Kant: 221-259), Hamburg (Siebenstern) 1975

Bartuschat (1972), Wolfgang: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M 1972

Baumanns (1972), Peter: Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972

ders. (1974): Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu §1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, Bonn 1974

Baumgartner (1980), Hans Michael und Hans-Martin Sass: Philosophie in Deutschland 1945-1975, Königstein/Ts (3. Aufl.) 1980

- Beck (1974), L.W.: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München 1974
- Becker (1972), W.: Fichte und der Mythos vom Primat der praktischen Vernunft; in: ders.: Selbstbewußtsein und Spekulation. Zur Kritik der Transzendentalphilosophie, Freiburg 1972, 86-109
- BedfordStrohm (1999), H.: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit, o.O. 1999
- Beyme (1974/80), Klaus von: Interessengruppen in der Demokratie, München (4., umgearbeitete und ergänzte Aufl.) 1974, (5., völlig umgearbeitete Aufl.) 1980
- Biemel (1959), Walter: Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, Kantstudien Ergänzungshefte 77, Köln 1959
- Bittner (1974), Rüdiger: Maximen; in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil II.2: Sektionen VII - XII, Berlin/New York 1974, 485-498
- Bittner (1975), R. u. K. Cramer (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1975
- Blankertz (1981), Herwig: Ethik und Ethos. Zum Primat der praktischen Vernunft im Kant-Verständnis von W. Ritzel; in: Nahtstellen II. Pädagogik und Wissenschaft, hrsg. v. H. Konrad, Laar 1981, 65-82
- ders. (1982): Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft und Rückfragen pädagogischer Theorie; in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 58.Jg., H.3, 327-336
- Bobzien (1988), Susanne: Die Kategorien der Freiheit bei Kant; in: Kant. Analysen - Probleme - Kritik, hrsg. v. H. Oberer u. G. Seel, Würzburg 1988, 193-220
- Bohatec (1938), Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hildesheim 1966
- Brandt (1995), Reinhard: Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätwerk Kants; in: Höffe (1995), Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin 1995, 69-86
- Bubner (1973), Rüdiger: Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik (darin: Die Aktualität der kantischen Ästhetik); in: ders.: Ästhetische Erfahrung, Frankfurt/M 1989, 9-51 (34-38)
- ders. (1976): Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt/M 1976
- Casula (1974), Mario: Der Mythos des Primats der praktischen Vernunft; in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil II.1: Sektionen I - IV, Berlin/ New York 1974, 362-371
- Cavallar (1992), Georg: Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant, Wien/Köln/Weimar 1992

- ders. (1993): Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard; in: Kant-Studien 84 (1993), 90-102
- Ciafardone (1982), Raffaele: Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasiaus und Crusius mit Beziehung auf Kant; in: studia leibnitiana XIV (1982), 127-135
- Cohen (1877), Hermann: Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877
- Deleuze (1990), Gilles: Kants kritische Philosophie, Berlin 1990
- Dörflinger (1988), Bernd: Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik, Bonn 1988
- Düsing (1991), Edith: Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel; in: Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer HegelTagung in Marburg 1989, hrsg. v. F. Hesse u. B. Tuschling, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 107-133
- Düsing (1968), Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Kantstudien Erg.hefte 96, Bonn 1968
- Ebbinghaus (1973), Julius: Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: G. Prauss (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 274-291
- Esser (1973), A.: Artikel „Interesse“; in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner u. Chr. Wild, Studienausgabe Bd. 3, München 1973, 738-747
- Falkenheim (1890), Hugo: Die Entstehung der kantischen Ästhetik, Berlin 1890
- Firla (1981), Monika: Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant, Frankfurt/M und Bern 1981
- Fischer (1957), Kuno: Immanuel Kant und seine Lehre, Zweiter Teil, Heidelberg (6. Aufl.) 1957
- Forschner (1974), Maximilian: Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, München/Salzburg 1974
- Freudenberg (1960), Günter: Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Transzendentalphilosophie, Meisenheim am Glan 1960
- Freudiger (1991), Jürg: Kants Begriff „Vernunftinteresse“ (Rezension v. M. Pascher); in: dialectica Vol. 45 (1991), Fasc. 4, 325-326
- Fricke (1990a), Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin/New York 1990
- dies. (1990b): Kants Theorie der schönen Form; in: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1990, hrsg. v. G. Funke (in Verbindung mit M. Kleinschnieder, R. Malter, G. Müller, R. Müller, Th. M. Seebohm), Band II.1: Sektionsbeiträge Sektionen A - F, 623-632
- Früchtl (1987), Josef: Unparteiische Vernunft und interesseloses Wohlgefallen. Zu Adornos Transformierung des Kantischen Modells; in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 41 (1987), 88-99

- Fuchs (1976), H.-J.: Artikel „Interesse“; in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 4, Darmstadt 1976, Sp. 479-485
- Funke (1982), Gerhard: Kant und Husserl. Vom Primat der praktischen Vernunft. Teil I: Kant; in: Perspektiven der Philosophie, Bd. 8 (1982), 305-321
- ders. (1990): Theorie der Praxis und Praxis der Theorie. Ein Korrelationsapriori ... ; in: Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie, hrsg. v. Th.M. Seebohm, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1990, Nr. 8, Stuttgart (Steiner) 1991, 7-31
- Gadamer (1960), Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen (6. Aufl.) 1990
- Gerhardt (1974), Volker: Vernunft und Interesse. Vorbereitung auf eine Interpretation Kants, Münster 1974
- ders. (1976): Artikel „Interesse“; in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 4, Darmstadt 1976, Sp. 485-494
- ders. (1977): „Interesse“ – Terminus technicus des neuzeitlichen Denkens. Exemplarische Überlegungen zur Begriffsgeschichte in Frankreich; in: Interesse und Gesellschaft. Definitionen - Kontroversen - Perspektiven, hrsg. v. P. Massing u. P. Reichel, München 1977, 36-51
- ders. (1995): Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“, Darmstadt 1995
- Gerhardt (1979), V. u. F. Kaulbach: Kant. (Erträge der Forschung Bd. 105), Darmstadt 1979
- Gunkel (1989), Andreas: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit, Bern/Stuttgart 1989
- Haas (1997), Bruno: Die Kategorien der Freiheit; in: H. Oberer (Hrsg.): Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd. III, Würzburg 1997, 41-76
- Habermas (1965), Jürgen: Erkenntnis und Interesse; in: Merkur 213 (1965), 1139-1153
- ders. (1968): Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt/M (6. Aufl.) 1981
- Heidegger (1961), Martin: Nietzsche. Erster Band; Gesamtausgabe Band 6.1, Frankfurt/M 1996
- Heidemann (1974), Ingeborg: Die Kategorientafel als systematische Topik; in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil III: Vorträge, Berlin/New York 1975, 55-66
- dies. (1975): Zum System der Kategorien bei Kant und Nicolai Hartmann; in: bewußt sein. Gerhart Funke zu eigen, hrsg. v. A.J. Bucher, H. Drüe, Th.M. Seebohm, Bonn 1975, 28-47
- dies. (1981a): Über die methodische Funktion der Kategorientafel. Zum Problem der „eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie“; in: 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. J. Kopper u. W. Marx, Hildesheim 1981, 43-78

Heintel (1981), P. u. L. Nagl (Hrsg.): Zur Kantforschung der Gegenwart. (Wege der Forschung Bd. CCLXXXI), Darmstadt 1981

Henrich (1975), Dieter: Die Deduktion des Sittengesetzes. Die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“; in: Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, hrsg. v. A. Schwan, Darmstadt 1975, 55-112

ders. (1982): Ethik der Autonomie; in: ders.: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart (Reclam) 1982, 6-56

Hess (1971), Heinz-Jürgen: Die Obersten Grundsätze Kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit, Kantstudien Ergänzungshefte 102, Bonn 1971

Hinske (1966), Norbert: Kants Idee der Anthropologie; in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer Philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, hrsg. v. H. Rombach, Freiburg/München 1966, 410-427

Höffe (1979a), Otfried: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M 1979

ders. (1989), (Hrsg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M (2. Aufl.) 1993

ders. (1992), (Hrsg.): Lexikon der Ethik, München (4. Aufl.) 1992

ders. (1995), (Hrsg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin 1995

Horkheimer (1925), Max: Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (Habilitationsschrift 1925); in: ders., Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922 - 1932, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt/M 1987, 73-147

Hutter (1995), Axel: Die Spannung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Schellings späte Anknüpfung an Kant; in: Kant-Studien 86 (1995), 431-445

ders. (1998): Das Interesse der Vernunft. Kants vermögensstheoretische Begründung der Transzendentalphilosophie; in: Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe, hrsg. v. Christian Iber u. Romano Poci, Cuxhaven & Dartford 1998, 11-33

Jacobi (1907), Günther: Herders und Kants Ästhetik, Leipzig 1907

Jansohn (1969), Heinz: Kants Lehre von der Subjektivität. Eine systematische Analyse des Verhältnisses von transzendentaler und empirischer Subjektivität in seiner Theoretischen Philosophie, Bonn 1969

Kaulbach (1969), Friedrich: Immanuel Kant, Berlin 1969

ders. (1978): Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, Berlin/New York 1978

ders. (1984): Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, Würzburg 1984

- ders. (1988): Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Interpretation und Kommentar, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1988
- Kobusch (1990), Theo: Die Kategorien der Freiheit. Stationen einer historischen Entwicklung: Pufendorf, Kant, Chalybäus; in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 15.1 (1990), 13-37
- König (1994), Peter: Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten, Berlin/New York 1994
- Körner (1974), Stephan: Über das wechselseitige Verhältnis der theoretischen und der praktischen Vernunft; in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil III: Vorträge, Berlin/New York 1975, 84-95
- Kogan (1969), Jacobo: Interesse und Wert in der Kantischen Ethik; in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie (Wien 1968), Band 4, Wien 1969, 107-114
- Kohler (1980), Georg: Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, Berlin/New York 1980
- Konhardt (1979), Klaus: Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants, Königstein/Ts. 1979
- ders. (1986): Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem „eigentlichen Selbst“ des Menschen; in: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, hrsg. v. Gerold Prauss, Frankfurt/M 1986, 160-184
- Krämling (1985), Gerhard: Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant, Freiburg/München 1985
- Krausser (1968), P.: Über eine unvermerkte Doppelrolle des kategorischen Imperativs in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; in: Kant-Studien, 59. Jg. (1968), 318-332
- Kroner (1921), Richard: Von Kant bis Hegel, Bd. I, Tübingen 1921
- Kulenkampff (1978), Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M (2. Aufl.) 1994
- Kutschera (1982), Franz v.: Grundlagen der Ethik, Berlin/New York 1982
- Kuypers (1972), K.: Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft, Amsterdam-London 1972
- Lepsius (1990), M. Rainer: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990
- Löhrer (1995), Guido: Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants, Freiburg/München 1995
- Lorenzen (1991), Max-Otto: Metaphysik als Grenzgang. Die Idee der Aufklärung unter dem Primat der praktischen Vernunft in der Philosophie I. Kants, Hamburg 1991
- Ludwig (1992), Ralf: Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik, Frankfurt/M 1992

- Lübbe (1971), Hermann: Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971
- Lunk (1926/27), G.: Das Interesse. 1. Band: Historisch-kritischer Teil; 2. Band: Philosophisch-pädagogischer Teil, Leipzig 1926 und 1927
- Lutz (1964), Adolf: Die Goldene Regel; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XVIII (1964), 467-475
- Malter (1977), Rudolf: Vom Zeichencharakter ästhetischer Lust. Bemerkungen zu Kants Kritik der Urteilskraft; in: Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach, hrsg. v. N. Fischer, J. Nosbüsch, K.A. Sprengard, W. Teichner, Bonn 1977, 190-200
- Martin (1969), Gottfried: Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Berlin 1969
- Massing (1977), Peter: Anthropologische Überlegungen zur Struktur des Interesses; in: ders. u. P. Reichel (Hrsg.): Interesse und Gesellschaft. Definitionen - Kontroversen - Perspektiven, München 1977, 211-223
- Massing (1977), P. u. P. Reichel (Hrsg.): Interesse und Gesellschaft. Definitionen - Kontroversen - Perspektiven, München 1977
- Merkel (1996), R. u. R. Wittmann (Hrsg.): „Zum ewigen Frieden“. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt/M 1996
- Mertens (1975), H.: Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik, München 1975
- Messer (1929), August: Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften, Leipzig 1929
- Mittelstraß (1975), Jürgen: Über Interessen; in: ders. (Hrsg.): Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M 1975, 126-159
- Nachtsheim (1993), Stephan: Vom Angenehmen, Schönen und Erhabenen. Bemerkungen zu Kants Lehre vom Ästhetischen; in: Vernunft und Anschauung. Philosophie-Literatur-Kunst. Festschrift für Gerd Wolandt zum 65. Geburtstag, hrsg. v. R. Breil u. St. Nachtsheim, Bonn 1993, 211-235
- Nelson (1913), Leonard: Die Theorie des wahren Interesses; in: Drei Schriften zur Kritischen Philosophie, mit einer Einleitung hrsg. v. G. Heckmann, Wolfenbüttel/Hannover 1948, 95-110
- ders. (1917): Kritik der praktischen Vernunft; Gesammelte Schriften in neun Bänden, hrsg. v. Paul Bernays uva., Vierter Band, Hamburg (Meiner) 1972
- Neuendorff (1973), H.: Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Frankfurt/M 1973
- Neumann (1973), Karl: Gegenständlichkeit und Existenzbedeutung des Schönen. Untersuchungen zu Kants 'Kritik der ästhetischen Urteilskraft', Kantstudien Ergänzungshefte 105, Bonn 1973

- Neymeyr (1995), Barbara: Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant; in: Philosophisches Jahrbuch, 102. Jg. (1995), 225-248
- Nobbe (1995), Frank: Kants Frage nach dem Menschen. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als Transzendente Anthropologie, Frankfurt/M 1995
- Orth (1982), E.W.: Artikel „Interesse“; in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 3, Stuttgart 1982, 305-365
- Pascher (1991), Manfred: Kants Begriff „Vernunftinteresse“, Innsbruck 1991
- Paton (1962), Herbert James: Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin 1962
- Patzig (1986), Günther: „Principium diiudicationis“ und „Principium executionis“: Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen; in: G. Prauss (Hrsg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M 1986, 204-218
- Paul (1976), Gregor S.: Die Kantische Geschmacksästhetik als Philosophie der Kunst. Dargestellt und erörtert insbesondere in einer Anwendung auf Surrealistische Malerei, Mannheim 1976
- ders. (1996): Systematik, Stichhaltigkeit und Relevanz. Die Kantischen Konzepte vom Prinzip der Lust und Unlust und vom interesselosen Wohlgefallen; in: Kant in der Diskussion der Moderne, hrsg. v. G. Schönrich u. Y. Kato, Frankfurt/M 1996, 526-550
- Pieper (1978), Annemarie: Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel; in: Kant-Studien 69 (1978), 314-329
- dies. (1989): Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?; in: Höffe (1989), Otfried (Hrsg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M (2. Aufl.) 1993, 264-281
- dies. (1996): Kant und die Methode der Analogie; in: G. Schönrich u. Y. Kato (Hrsg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt/M 1996, 92-112
- Prauss (1973), Gerold (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973
- ders. (1981a): Intentionalität bei Kant; in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1981, hrsg. G. Funke (in Verbindung mit M. Kleinschnieder, R. Malter; G. Müller), Teil I.2: Sektionen VIII - XIV, Bonn 1981, 763-771
- ders. (1981b): Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft; in: Kant-Studien 72 (1981), 286-303
- ders. (1981c): Kants Theorie der ästhetischen Einstellung; in: Akten des IV. Internationalen Kolloquiums in Biel zur Gedenkfeier des 200. Erscheinungsjahres der Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. H. Lauener, dialectica Vol. 35 (1981), Fasc. 1-2, 265-281

ders. (1983): Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt/M 1983

ders. (1986) (Hrsg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M 1986

Recki (1990), Birgit: Intentionalität ohne Intention: die Praktizität der Urteilskraft; in: Akten des Siebenten Kant-Kongresses, Mainz 1990, hrsg. v. G. Funke (in Verbindung mit M. Kleinschnieder, R. Malter, G. Müller, R. Müller, Th. M. Seebohm), Band II.2: Sektionsbeiträge Sektionen G - P, Bonn/Berlin 1991, 165-177

dies. (1993): Ganz im Glück. Die promesse de bonheur in Kants Kritik der Urteilskraft; in: Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft, hrsg. v. K.-H. Schwabe u. M. Thom, Sankt Augustin 1993, 95-115

Reiner (1948), Hans: Die „Goldene Regel“. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit; in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. III (1948), 74-105

Ricken (1992), F. u. F. Marty (Hrsg.): Kant über Religion, Stuttgart/Berlin/Köln 1992

Riedel (1989), Manfred: Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“; in: ders.: Urteilskraft und Vernunft, Frankfurt/M 1989, 98-124

ders. (1990): Zum Verhältnis von Geschmacksurteil und Interpretation in Kants Philosophie des Schönen; in: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1990, hrsg. v. G. Funke (in Verbindung mit M. Kleinschnieder, R. Malter, G. Müller, R. Müller, Th. M. Seebohm), Bonn 1991, Band II.1: Sektionsbeiträge Sektionen A - F, 715-733

Riess (1918), Anita: Der „Primat der praktischen Vernunft“ als Vollendung der Kritik zum System, Marburg (Diss.) 1918

Römpp (1989), Georg: Von der Schönheit. Vorbereitende Bemerkungen zu einer phänomenologischen Ästhetik in Auseinandersetzung mit Kants 'Kritik der Urteilskraft'; in: Philosophisches Jahrbuch 96. Jg. (1989), 254-275

Rohs (1980), Peter: Die Zeit des Handelns. Eine Untersuchung zur Handlungs- und Normentheorie, Königstein/Ts. 1980

Rotenstreich (1974), Nathan: Happiness and The Primacy of Practical Reason; in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974, hrsg. v. G. Funke, Teil III: Vorträge, Berlin/New York 1975, 103-123

Satura (1971), Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie, Kantstudien Ergänzungshefte 101, Bonn 1971

Schmidinger (1983), Heinrich M.: Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards, Freiburg/München 1983, 84-117

Schmitz (1989), Hermann: Was wollte Kant?, Bonn 1989

Schönrich (1986), G.: Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Elementar begriffe; in: G. Prauss (Hrsg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M 1986, 246-270

- Schulte (1991), Christoph: Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller Versuche in der Theodizee bei Kant; in: KantStudien 82 (1991), 371-396
- Schultz (1965), Uwe: Immanuel Kant in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbeck 1965
- Schwartländer (1968a), Joh.: Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968
- Schweitzer (1899), Albert: Die Religionsphilosophie Kants – von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hildesheim/Zürich/New York 1990
- Schwemmer (1973), Oskar: Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen Rekonstruktion des kategorischen Imperativs bei Kant; in: G. Prauss (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 255-273
- ders. (1984): Artikel „Interesse“; in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Hrsg. v. J. Mittelstraß, Bd. 2, Mannheim/Wien/Zürich 1984, 268-271
- Simmel (1924), Georg: Kant. Sechzehn Vorlesungen, München/Leipzig (6. Aufl.) 1924
- Simon (1990), Josef: Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant; in: Kategorie und Kategorialität. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag, hrsg. v. D. Koch u. K. Bort, Würzburg 1990, 107-130
- Soo Bae Kim (1994): Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule, Frankfurt/M 1994
- Specht (1952), Ernst Konrad: Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, (Kantstudien Ergänzungshefte Bd. 66) Köln 1952
- Stange (1920), Carl: Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1920
- Strangas (1989), Johannes: Zur Struktur der Anwendung praktischer Prinzipien; in: Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie, hrsg. v. Th. M. Seebohm, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1990, Nr. 8, Stuttgart (Steiner) 1991, 189-221
- Strub (1989), Christian: Das Häßliche und die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Überlegungen zu einer systematischen Lücke; in: Kant-Studien 80 (1989), 416-446
- Strube (1979), Werner: „Interesselosigkeit“. Zur Geschichte eines Grundbegriffs der Ästhetik; in: Archiv für Begriffsgeschichte XXIII (1979), 148-174
- ders. (1982): Burkes und Kants Theorie des Schönen; in: Kant-Studien 73 (1982), 55-62
- Teichner (1978), Wilhelm: Kants Transzendentalphilosophie. Grundriß, Freiburg/München 1978
- Thurnherr (1994), Urs: Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant, Tübingen/Basel 1994
- Todt (1978), Eberhard: Das Interesse. Empirische Untersuchungen zu einem Motivationskonzept, Bern 1978

Troeltsch (1904), Ernst: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte; in: Kant-Studien 9 (1904), 21-154

Wagner (1993), Hans: Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz. (Zum 3. Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. A.-A. IV 446-463); in: Vernunft und Anschauung. Philosophie-Literatur-Kunst. Festschrift für Gerd Wolandt zum 65. Geburtstag, hrsg. v. R. Breil u. St. Nachtsheim, Bonn 1993, 3-15

ders. (1994): Kants Konzept von hypothetischen Imperativen; in: Kant-Studien, 85. Jg. (1994), 78-84

Weyand (1963), Klaus: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Kantstudien Ergänzungshefte 85, Köln 1963

Wieland (1990), Georg: Intention, Gewissen, Naturrecht. Mittelalterliche Elemente in der praktischen Philosophie der Gegenwart; in: Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, hrsg. v. H. Schnädelbach u. G. Keil, Hamburg (Junius) 1993, 125-137

Willaschek (1992), Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart/Weimar 1992

Wimmer (1982), Reiner: Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik; in: Kant-Studien, 73. Jg. (1982), 291-320

Zahn (1957), M.: Das Problem der Einheit und des Zweckes in der Philosophie Kants, Phil. Diss. (Maschinenschr.) München 1957

Zocher (1959), Rudolf: Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität, Erlangen (Erlanger Forschungen) 1959

E. ALLGEMEINE LITERATUR (dem Verfasser wichtige Auswahl)

Baumanns (1993), Peter (Hrsg.): Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag, Würzburg 1993

Baumgartner (1979), Hans Michael (Hrsg.): Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings (in Verbindung mit O. Höffe, A. Pieper, Chr. Wild), Freiburg/München 1979

Baumgartner (1991), Hans Michael: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn/Berlin 1991

Bochenski (1996), Joseph M.: Formale Logik, Freiburg/München (5. Aufl.) 1996

Busche (1990), Hubertus / George Heffernan / Dieter Lohmar (Hrsg.): Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit. (Gerhart Schmidt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres gewidmet), Würzburg 1990

- Emge (1987), Richard Martinus: Saint-Simon. Einführung in ein Leben und Werk, eine Schule, Sekte und Wirkungsgeschichte, München/Wien 1987
- Gamp (1973), Rainer: Die interkategoriale Relation und die dialektische Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns, Kantstudien Ergänzungshefte 106, Bonn 1973
- Gerresheim (1962), Eduard: Die Bedeutung des Terminus 'transzendental' in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine Studie zur Kantischen Terminologie und zugleich eine Vorstudie zu einem allgemeinen Kantindex, Teil I; (Diss.) Köln 1962
- Heidemann (1958), Ingeborg: Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Köln 1958
- Heidemann (1968), Ingeborg: Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild der Gegenwart, Berlin 1968
- Heimsoeth (1981), Heinz: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Darmstadt (6. Aufl.) 1981
- Henrich (1982), Dieter: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart (Reclam) 1982
- Henrich (1966), Dieter und Hans Wagner (Hrsg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M 1966
- Hösle (1988), Vittorio: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Inter-subjektivität. Band 1: Systementwicklung und Logik; Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes. Studienausgabe (zwei Bände in einem Band), Hamburg (Meiner) 1988
- Hogrebe (1974), Wolfram: Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Freiburg/ München 1974
- Kluxen (1975), Wolfgang (Hrsg.): Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg/ München 1975
- Lovejoy, Arthur O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt/M 1993
- Martin (1965), Gottfried: Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode, Berlin 1965
- Scheier (1973), Claus-Artur: Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie. Von Descartes bis Hegel, Freiburg/München 1973
- Schmidt (1960), Gerhart: Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der Philosophischen Propädeutik, Tübingen 1960
- Schmidt (1965), Gerhart: Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes, Tübingen 1965

- Schmidt (1977), Gerhart und Gerd Wolandt (Hrsg.): Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag, Bonn 1977
- Schmidt (1979), Gerhart: Subjektivität und Sein. Zur Ontologizität des Ich, Bonn 1979
- Schmidt (1983), Gerhart (Hrsg.): Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Kritische Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen, Frankfurt/M (3. Aufl.) 1983
- Schmidt (1985), Gerhart: Platons Vernunftkritik oder die Doppelrolle des Sokrates im Dialog Charmides, Würzburg 1985
- Simon (1989), Josef: Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989
- Vollmer (1995), Gerhard: Auf der Suche nach der Ordnung. Beiträge zu einem naturalistischen Welt- und Menschenbild. Mit einem Geleitwort von Hans Albert, Stuttgart 1995
- Wagner (1967), Hans: Philosophie und Reflexion, München/Basel (2. Aufl.) 1967
- Wagner (1980), Hans: Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen, hrsg. v. K. Bärthlein u. W. Flach, Würzburg 1980
- Wagner (1992), Hans: Die Würde des Menschen, Würzburg 1992
- Wolandt (1964), Gerd: Gegenständlichkeit und Gliederung. Untersuchungen zur Prinzipientheorie Richard Höningswalds mit besonderer Rücksicht auf das Problem der Monadologie, Kantstudien Ergänzungshefte 87, Köln 1964

STELLENREGISTER „INTERESSE“

Band III (63)		005 03	019 37	275 30	276 04	322 04U	323 37	324 24
	324 34	325 23	325 32	326 34	326 35	327 21	328 35	329 23
	329 37	411 22	430 11	433 37	434 01	440 24	440 27	440 32
	440 35	440 37	441 02	441 18	441 24	441 29	446 15	452 19
	457 11	461 29	486 01	486 22	486 23	487 12	487 19	487 26
	489 04	490 15	506 17	517 24	518 21	518 27	518 32	522 08
	522 30	525 12	528 04	530 20	530 29	534 27	537 13	537 29F
	537 32F	539 35						537 31F
Band IV (49)		005 03	257 06	378 23	380 34	381 09	401 40F	406 23
	413 28F	413 30F	413 31F	413 32F	413 33F	413 33F	414 35F	431 29
	432 06	432 08	432 10	432 16	432 23	433 01	433 07	433 08
	442 33F	444 34	448 23U	449 14	449 16	449 35	450 04	450 04
	459 33	459 34F	459 36F	460 02	460 27F	460 29F	460 32F	460 34F
	461 30	461 31	462 19	462 26	463 01	463 27		460 35F
Band V (138)		061 27	071 18	079 19	079 23	079 24	079 25	079 26
	079 28	080 14	080 16	081 03	081 05	090 35	109 06	118 18
	119 31	119 33	119 35	120 01	120 07	120 09	120 17	120 23
	120 29	120 33	121 09	121 15	121 29	143 28	145 04	145 37
	153 18	159 17	159 37	160 15	204 21U	204 22	205 14	205 20
	205 25U	205 32F	205 33F	205 34F	207 01	207 14U	207 20	209 05
	209 12	210 13	210 20	210 23	211 04	211 11	211 13	211 16
	212 02	221 06	222 19	223 04	223 05	236 03	247 10	247 31
	253 18	267 27	267 28	267 36	267 37	271 09	271 10	271 24
	273 29	275 31	275 34	296 09	296 15U	296 17	296 19	296 24
	296 32	297 23	297 28	297 31	297 34	298 03	298 08	298 14U
	298 27	298 29	298 33	299 01	299 06	299 13	299 22	299 24
	299 29	299 34	300 07	300 14	300 19	300 24	300 27	300 31
	300 35	301 07	301 11	301 15	301 17	301 27	301 34	302 19
	303 03	306 01	331 24	331 26	331 28	331 33	354 02	354 02
	446 17	459 02	459 07	462 11	482 36F			354 26
Band VI (18)		009 21	123 20F	129 32F	131 13	181 15	212 26	212 27
	212 29	212 31	213 03	213 08	279 23	311 16	395 27	399 23
	467 22	484 08						451 24
Band VII (25)		011 07	018 36	020 01	026 13	032 22	051 33	067 17
	068 06	088 25	102 16	102 19	102 25	102 33	128 29	136 20
	163 30	164 29	165 12	165 14	225 18	272 08	275 01	275 02
								313 21
Band VIII (9)		037 16	041 13	140 21	160 05	234 23	262 21	284 10
	336 31	438 06						
Band IX (18)		038 11	040 24	040 29	040 34	040 35	070 11	070 23
	070 25	072 24	075 05	075 06	103 07	103 11	230 18	245 37
	499 22	499 23						499 20

STELLENREGISTER „BEDÜRFNIS“

Band III (13)		041 05	041 13	101 25	164 15	243 29	246 25	280 29
	312 22 392 14	403 31	410 04	465 19	529 06			
Band IV (24)		070 27	126 10	197 24	200 18	367 32	371 13	377 11
	378 20 396 16	399 05	405 07	405 21	405 26	413 27F	413 37F	418 17
	428 13 428 15	434 05	434 35	434 36	439 11	525 17	532 11	
Band V (50)		004 26	005 04	025 17	025 31	032 19	034 23	034 24
	048 05 048 22	061 31	079 32	091 05	112 12	118 34	121 26	125 26
	125 32 126 10	140 33	142 02U	142 04	142 19	142 28F	142 32F	142 35F
	142 36F 143 20	143 34F	144 26F	146 03	146 08	159 27	160 34	160 36
	184 04 184 18	186 26	210 20	210 26	210 33	275 36	295 01	335 04
	347 20 364 35	445 27	445 30	446 12	477 09	485 16		
Band VI (37)		003 08	005 15	006 06	007 29F	029 33	049 11	052 22
	061 26 064 08	093 24	098 13	103 27	107 05	109 25	139 22	145 05
	147 12 195 38F	230 13	287 01	287 05	287 09	367 29	369 20	375 10
	393 17 393 28	393 30	432 06	432 12	444 24	445 35	453 18	470 32
	471 21 471 32	488 34						
Band VII (9)		021 17	047 18	089 30	105 13	108 12	201 34	267 21
	310 24 319 18							
Band VIII (45)		020 01	105 25	113 20	116 31F	119 18	122 24	136 13
	136 19 137 07	137 12	137 15	137 25	137 30	138 01	138 15F	138 19F
	139 05 139 06	139 08	139 12	139 33	139 37F	140 03	140 18	141 21
	141 23 141 30	146 07	159 16	160 02	174 28F	182 22	246 19	279 30F
	279 31F 280 17F	280 19F	280 32F	311 12	321 31	332 13	336 29	417 29
	436 18 453 23							
Band IX (10)		019 22	037 32	232 07	247 30	248 10	248 11	458 16
	468 32 496 17	498 07						
Geschmacksbedürfnis	:	Band VII	313 21					
Lebensbedürfnis	:	Band IX	247 26					
Naturbedürfnis	:	Band V	108 08	430 17	Band VI	326 09	445 03	
Staatsbedürfnis	:	Band VI	327 11		Band VII	011 01		
Vernunftbedürfnis	:	Band V	144 29F		Band VI	104 08	Band VII	009 09
Verstandesbedürfnis	:	Band V	186 28					
Volksbedürfnis	:	Band VI	326 17					

Lebenslauf

Nach meiner Geburt am 14.01.1941 in Weidenau (Sudetenland/Alt Vater) und der Vertreibung aus der Heimat bin ich in Braunschweig aufgewachsen und habe dort 1962 das Abitur (math.-naturwiss. Zweig) gemacht. Im gleichen Jahr trat ich in die Marine ein und habe in Mürwik 1964 die Seeoffiziershauptprüfung abgelegt und später in Kiel die spezielle Ausbildung zum Schiffstechnischen Offizier absolviert. Von 1970 bis 1972 war ich Leitender Ingenieur eines Kriegsschiffes. Nach Bonn versetzt studierte ich Philosophie und Soziologie parallel als Hauptfach (jeweils mit Vergleichender Religionswissenschaft als Nebenfach); seit meinem Ausscheiden aus dem aktiven Dienst 1975 ganztags. Im SS 1982 legte ich das Magisterexamen im Hauptfach Soziologie ab. Danach war ich freiberuflich mit Studienarbeiten befaßt und in der Politischen Erwachsenenbildung tätig; dazwischen zahlreiche Reserveübungen, Fregattenkapitän d.R.; von 1985 bis 1995 arbeitete ich als Redakteur, Chef vom Dienst und Chefredakteur militärfachlicher Monatszeitschriften. Im WS 1995/96 und im WS 1996/97 ergänzende Studien (Philosophie: Hegel); 1996 Weltreise; 1997 schwere Krankheit. Ich habe zwei Söhne (aus erster Ehe) und eine Enkeltochter.

Inhaltszusammenfassung

Die philosophische Dissertation stellt einen Ausschnitt aus einer auf zwei Bände angelegten Arbeit zur Philosophie KANTS dar, in welcher zwei bis zum Jahre 2000 noch nicht bearbeitete Themen angegangen werden: die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ und die Fassung des Begriffs „Interesse“; wobei eine Klärung des Interessebegriffs der kritischen Interpretation der Primat-Lehre vorhergehen muß. - Dies geschieht im Ersten Teil „Interessen“ der Dissertation, wo einleitend die Entwicklung der Begriffsfassung in KANTS Werk referiert wird. Danach werden in einzelnen Kapiteln die Fassung des Begriffs des „praktischen“ Interesses sowohl in seiner allgemeinen Bedeutung als auch in seinen Hauptspezifikationen (Interesse der Neigung und der Vernunft) sowie in seinem Umfeld und in seinem anthropologischen Kontext dargestellt. Das unmittelbare Umfeld stellen die Begriffe „Triebfeder“ und „Maxime“ dar, das mittelbare die Begriffe „Bedürfnis“ und „Zweck“. In weiteren Abgrenzungen zu den Begriffen „Vorsatz“ und „Absicht“ (bzw. „Intention“) sowie „Handlung“ und „Akt“ wird deutlich, daß KANT eine allgemeine Theorie der Handlung nicht nur im Kopf gehabt, sondern im Zusammenhang seiner Theorie des Interesses auch zu Papier gebracht hat. - Nachdem in einem Exkurs KANTS Sicht des Phantoms „Glückseligkeit“ referiert wurde, wird die Problematik der Willensfreiheit im Kontext des „moralischen“ Interesses (als unmittelbarem Vernunftinteresse) aufgenommen und damit der Erste Teil beendet. - Da KANT den Zusammenhang von „Interessen“ und „Imperativen“ selbst hergestellt hat, werden im Zweiten Teil „Imperative“ sowohl die „hypothetischen“ Imperative als auch der (eine) „kategorische“ (in seinen Formeln) umfassend behandelt; wobei erstmals auch „Formeln“ für den „technischen“ und den „pragmatischen“ Imperativ abgehoben werden. Diesen Teil abschließend wird auf die „goldene Regel“ als dem „Faktum der Vernunft“ eingegangen. - In einem Anhang und einer Beilage werden jeweils Literatur-Berichte zum Begriff „Interesse“ bzw. zur „Primat-Lehre“ geliefert und darinnen nachgewiesen, daß es sich bei beiden Themen in der Tat jeweils um ein „Desiderat“ der Kantinterpretation handelt.

Schlagwörter: Kant - Interessen - Imperative - Mensch - Gemüt - Begehrungsvermögen, Willkür, Wille - Freiheit - Gefühl, Lust - Maximen - Vorsatz, Absicht - Handlung, Akt - Bedürfnis, Triebfeder, Begierde, Neigung - Glückseligkeit - Moral, Selbstachtung - Technik, Ökonomie - Recht - Menschenwürde - Sittengesetz - „goldene Regel“ - Primat